

Cours CEMU 2009-2010

LMU4C

Licence 1

Philosophie générale

Emmanuel HOUSSET

Thème La vertu de patience

Introduction : mise en place de la question.

1. Qu'est-ce que la vertu ?

La philosophie est depuis sa naissance dans la pensée grecque à la fois une recherche de la vérité sur le monde et une recherche de la vérité sur l'action humaine. Le souci de la vertu, de l'action juste, est ce qui anime l'esprit philosophique qui veut se libérer aussi bien d'une vie qui engendre le malheur, qui augmente le malheur sur terre, que des morales traditionnelles qui fixent des normes du bien, mais sans les soumettre au regard de la raison. Le philosophe n'est pas un moraliste, il ne se charge pas de « faire la morale » aux autres hommes, pas plus qu'il n'est un immoraliste : même Nietzsche qui a profondément critiqué la morale en montrant d'où viennent les normes morales soi-disant éternelles et universelles ne défend pas l'idée qu'il n'y a pas de normes morales. Autrement dit toute réflexion sur la morale, hier comme aujourd'hui, est prise entre deux excès qu'elle tente d'éviter. Le premier excès est de se soumettre à des normes morales sans s'interroger sur leurs valeurs, et en fait ces normes sont très nombreuses même pour nos contemporains qui se croient libres. En outre ces normes qui fixent ce qui se fait et ce qui ne se fait pas résultent d'un consensus social assez mouvant et sont la plupart du temps inconscientes, ce qui renforce leur pouvoir. Dans la culture européenne la performance, l'indépendance, la flexibilité, le souci de soi avant toute chose, sont des valeurs dominantes avec lesquelles on juge les autres et on se juge soi-même. Le deuxième excès consisterait à constater la très grande diversité des valeurs entre les individus, les cultures, les époques historiques pour en conclure qu'il n'y a pas de normes morales universelles, que tout est égal, et donc qu'il est inutile de chercher ce que signifie agir de façon juste. Ce relativisme souvent lié aujourd'hui à l'individualisme (à chacun ses normes) est sous une apparence de respect des différences, une forme d'indifférence vis-à-vis de ce que les Grecs appelaient la « sagesse pratique », c'est-à-dire celle qui concerne l'action.

Platon, dans le dialogue célèbre intitulé *Le Ménon*, cherche à montrer que le philosophe n'est justement pas un professeur de vertu, il n'est pas celui qui énonce autoritairement ce qui est bien et

ce qui est mal. Ce sont justement les Sophistes qui sont des professeurs de vertu et qui prétendent dire d'en haut à leurs élèves qui est sage et ce qui n'est pas sage. Nous ne manquons pas aujourd'hui de sophistes que ce soit pour défendre un conformisme morale en faisant l'éloge des vieilles valeurs (la nostalgie de l'ancien temps), en voulant instaurer des cours de morale pour les enfants mal éduqués (« Bien mal acquis ne profite jamais » récitent les petits écoliers dans *Topaze* le roman de Marcel Pagnol adapté au cinéma avec Fernandel dans le rôle de Topaze), ou que ce soit pour défendre un anticonformisme finalement bien conventionnel et très lucratif. Pour Platon le philosophe est d'abord celui qui à force de s'interroger sur la vertu ne sait plus ce que c'est que la vertu, il est celui qui s'interroge sur la véritable nature de la vertu. Le personnage de Socrate dans *Le Ménon* n'est pas quelqu'un qui défend des valeurs différentes, mais celui qui pose une question dérangementante « Qu'est-ce qui est véritablement moral ? » Le mot français « vertu » vient ici traduire le terme grec *arété* qui signifie une forme d'excellence dans l'action entreprise. Dans ce sens là, il y a une vertu des yeux ou des oreilles, une vertu du chien, et même une vertu de l'eau. Certaines plantes ont des « vertus » médicinales. Platon va chercher à déterminer quelle est l'excellence de l'homme, et il va montrer qu'elle est liée à sa pensée, à sa capacité de tourner son regard vers les Idées. L'intelligence va être le fondement de la véritable vertu et c'est pourquoi elle va rendre possible un bonheur qui soit véritablement humain, un bonheur auquel seul l'homme peut accéder. Le philosophe va donc tenter de montrer qu'il n'y a pas de vrai bonheur sans vertu, et s'il ne veut pas et ne peut pas enseigner la vertu, le philosophe peut indiquer aux autres hommes le chemin qui conduit à la vertu, il peut les exhorter à réfléchir par eux-mêmes à ce qu'est la vertu. La vertu ne s'enseigne pas du dehors comme une recette de cuisine et une vie excellente n'est pas comme un diner parfait : chaque homme doit faire l'effort de redécouvrir en lui-même quelles sont les normes universelles de l'action juste et surtout ce qui est propre à lui-même dans la situation qui est la sienne. Chacun doit faire ce qui lui est propre et ne doit pas se contenter d'imiter les autres. Telle est la difficulté de l'action vertueuse : d'un côté le Bien est commun à tous les hommes et d'un autre côté chaque homme possède son chemin propre pour accéder au Bien.

Pour une présentation générale de la question de la vertu dans le monde grec et sur la place de la philosophie dans la réflexion sur la vertu, les étudiants peuvent consulter en bibliothèque deux ouvrages :

Bruno Snell, *La découverte de l'esprit*, éditions de l'éclat, 1994, chapitre X *Exhortation à la vertu*.

Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Folio essais, p.47—69.

2. Pourquoi s'interroger sur la patience ?

La patience est habituellement classée parmi les vertus, mais pourquoi privilégier la vertu de patience pour s'interroger sur ce qui fait l'excellence de la vie humaine ? Autrement dit, la patience n'est-elle qu'une vertu particulière pour certaines personnes ou bien est-elle une forme fondamentale de toute action sage ? Il est trop tôt pour répondre à cette question, car pour le moment nous ne savons pas encore ce qu'est la patience. On peut déjà noter que la langue française contient de très nombreuses expressions construites avec le mot patience : « avoir patience », « prendre patience », « être à bout de patience », « avoir épuisé toute sa patience », « perdre patience », « user de patience ». Une patience douce, attentive, exemplaire, inépuisable, infatigable,

inlassable. Une patience à toute épreuve, une grande, longue patience. La patience peut aussi échapper, manquer, s'épuiser ; on peut laisser la patience de quelqu'un. On parle également d'une patience angélique, ou d'une patience de chat

Les poètes eux-mêmes exhortent à la patience, tel Paul Valéry dans *Palme* (dans *Charmes*, 1922) :

Patience, patience,

Patience dans l'azur !

Chaque atome de silence

Est la chance d'un fruit mûr !

Tout le monde connaît (sinon la relire) également la fable de La Fontaine, Le lion et le rat : « Patience et longueur de temps font plus que force ni que rage ». La patience s'oppose ici à l'impatience qui est en quelque sorte notre état premier : tels les enfants, nous voulons tout et tout de suite. Dans certaines représentations la salamandre dans un brasier est le symbole de la patience. Enfin tout le monde sait ce que c'est que faire une patience au jeu de cartes.

Sans trop multiplier les exemples d'expressions avec le mot patience, on voit que la langue française elle-même porte toute une pensée sur la patience, puisque celle-ci se trouve valorisée (la patience d'ange) dans la mesure où elle est une capacité à supporter les malheurs, les adversités. L'homme patient est celui qui ne laisse pas troubler inutilement par ce qui arrive et qui sait attendre le moment opportun pour agir. Or cet éloge de la patience ne va pas de soi pour quelqu'un qui réfléchit sur la vertu. La patience n'est-elle pas une passivité ? En quoi une passivité pourrait-elle être positive et en quoi pourrait-elle être une condition de l'action juste ? En outre, la patience n'est-elle pas un frein à l'action ? Aujourd'hui la figure de l'homme politique n'est pas celle d'un responsable qui attend, mais celle d'un dirigeant qui sait agir et vite, sans attendre. Bref l'homme patient, qui sait subir sans broncher, peut à notre époque passer pour timoré, pour craintif, pour quelqu'un qui n'a pas le courage de l'action. Si dans toutes les situations la patience est une forme du rapport au monde et du rapport à soi, la patience semble plus être une valeur du passé qu'une valeur du présent : aujourd'hui le journaliste veut transmettre une information « en temps réel », c'est-à-dire de façon paradoxale sans qu'il y ait de temps entre le moment où elle est reçue par lui et le moment où il la transmet, c'est-à-dire également sans prendre le temps de la vérifier et de l'interpréter. La patience de la compréhension n'est plus une valeur de notre monde de communication permanente.

La patience peut prendre une signification très large, puisqu'elle est aussi bien la capacité à endurer la souffrance, le malheur, que cette ouverture d'esprit dans l'écoute de son ami. Elle est donc une capacité à supporter les événements du monde, les autres hommes et également soi-même, mais « supporter » n'a pas nécessairement une signification négative et peut prendre la signification tout à fait positive qui consiste à respecter le rythme de l'autre, la parole de l'autre. Un amour qui ne serait pas patient serait-il encore véritablement un amour ? Pour poser la question autrement, l'impatience n'est-elle pas ce qui rend l'amour impossible ? Les parents qui aiment leurs enfants doivent être patients en laissant à l'enfant son propre rythme de développement et en croyant toujours en lui, en son avenir. De même le philosophe qui aime la vérité doit être patient, il ne doit pas céder à la précipitation pour avancer méthodiquement étape par étape. L'artiste lui-même doit faire preuve de patience, il ne peut pas forcer son talent et il doit savoir attendre que son œuvre

mûrisse. Nous avons donc bien là une première définition très générale de la patience : la patience est cette qualité de l'esprit humain qui consiste à savoir « prendre son temps » aussi bien dans l'amitié, que dans une activité sportive ou intellectuelle. Tout travail est une école de patience et personne ne peut apprendre à jouer du violon sans une très grande patience.

Cela dit une telle définition indique bien que la patience est un certain rapport au temps, une certaine façon de vivre le temps, mais elle ne peut pas suffire pour comprendre en quoi la patience est une vertu. En effet, comment répondre à la question « qu'est-ce que la vertu ? » à partir de la patience, si la patience n'est pas toujours bonne ? Il est certain que la patience peut également être une qualité des hommes mauvais : il y a par exemple une patience de l'avare comme le soulignait déjà saint Augustin au IV^{ème} siècle. Cette patience de l'avare ne manifeste aucune vertu, même si elle consiste à être performant dans le mal, et elle manifeste surtout une fermeture d'esprit puisque l'avarice est une obsession. La patience peut même devenir parfaitement odieuse quand la capacité à endurer la souffrance n'est plus qu'une dureté de cœur. L'homme endurci est peut-être patient au sens très large du terme, mais on peut douter que cela soit une véritable patience, car il ne ressent plus rien, il est « blindé » comme on dit. Le blindé est tout de même une beaucoup moins belle image de la patience que la salamandre. On voit bien que cette « capacité à endurer la souffrance » est bien une deuxième définition de la patience, mais qu'elle demeure elle aussi trop indéterminée, car il faut préciser le sens de cette endurance. Si le blindage de l'avare est véritablement un enfermement dans le mal comme l'a bien montré Molière en créant le personnage de l'homme obsédé par sa cassette, il y a également un bon blindage dont nous avons besoin tous les jours. Passer de l'enfance à l'âge adulte, c'est bien apprendre à se blinder d'une certaine façon, de manière à ne pas être le jouet des événements et pour pouvoir être persévérant dans ses projets. Celui qui commence à faire de la philosophie doit bien apprendre à se protéger vis-à-vis des boutades, des préjugés, ou des propos simplement imbéciles à l'encontre de la philosophie. La vie professionnelle n'est jamais un jardin de roses et il faut bien se blinder non seulement pour survivre, mais également pour poursuivre les buts que l'on s'est fixé ; cela ne veut pas dire devenir insensible. On voit bien cependant que la frontière entre la bonne patience et la mauvaise patience, entre la persévérance et l'obstination, n'est pas facile à tracer, et que l'on peut passer très vite de l'une à l'autre. A force d'attendre, de subir avec patience, d'avalier des couleuvres comme on dit, on peut devenir aigri et buté. Ce qui était une force d'âme se transforme alors en faiblesse. Dans l'histoire de la philosophie, ce sont sans doute les Stoïciens qui ont donné le plus d'importance à la patience dans leur éthique, cependant on a également beaucoup reproché à cette patience stoïcienne de n'être qu'une insensibilité, une impassibilité. (impassible = littéralement sans passion). Il est clair que la vraie patience, en fait même pour le stoïcisme selon lequel il y a de bonnes passions, n'est pas une insensibilité, et qu'il s'agit toujours de se protéger de quelque chose pour pouvoir devenir sensible à autre chose. Celui qui aime son ami doit apprendre à faire abstractions de ses défauts pour être attentif à ses qualités. L'artiste doit parfois se fermer au monde de la vie quotidienne pour devenir attentif au rythme même des choses, et Platon fait le récit dans le *Théétète* de cette jeune servante se moquant du philosophe Thalès qui tombe dans un trou parce qu'il contemple l'ordre du ciel.

« Ainsi Thalès observait les astres et, le regard au cieux, venait choir dans le puits. Quelque Thrace, accorte et plaisante soubrette, de le railler, dit-on, de son zèle à savoir ce qui se passe au ciel, lui qui ne savait voir ce qu'il avait devant lui, à ses pieds. Cette raillerie vaut contre tous ceux qui passent leur vie à philosopher. C'est que réellement un tel être ne connaît ni proche ni voisin, ne sait ni ce que fait celui-ci, ni même s'il est homme ou

appartient à quelque autre bétail. Mais qu'est-ce que l'homme, par quoi une telle nature se doit distinguer des autres en son activité ou sa passivité propres, voilà quelle est sa recherche et l'investigation à laquelle il consacre ses peines ¹» (174a)

Ainsi réfléchir sur la patience revient à s'interroger sur le caractère proprement humain de l'activité et de la passivité de façon à faire la différence entre une patience ouverte qui serait l'excellence de notre humanité et une patience fermée qui serait la capacité de l'homme à s'enfermer dans le mal. Dans cette alternative de l'ouverture et de la fermeture, de la douceur et de l'endurcissement, il en va bien du sens même de la patience qui est bien une constance, une capacité à se tenir soi-même, mais qui peut être au service du bien comme au service du mal. Il y a bien une patience ouverte et active de l'homme polarisé vers un but espéré que la raison lui indique comme un bien. C'est une telle patience qui permet de faire face, individuellement mais aussi collectivement, aux épreuves et aussi aux persécutions. Cette patience qui n'est pas un enfermement est une fidélité constante et joyeuse, la persistance vers un certain bien au milieu même des épreuves. Il ne s'agit donc pas de hâter le cours du temps, mais d'être plutôt capable de comprendre ce qui arrive, de lui donner un sens en fonction de son but. La patience est alors la capacité à faire du temps un lieu où l'homme se construit lui-même au lieu d'être ce qui le disperse dans mille directions. Face à l'éparpillement, face au divertissement de l'existence quotidienne, la patience active est la capacité de donner une tension vers un but à sa vie. L'homme impatient est celui qui papillonne, ou bien comme on dit maintenant d'une façon moins poétique, qui « zappe » en permanence d'un programme à l'autre. Le papillonnage est vraiment destructeur et conduit directement au vide de l'existence de celui qui ayant touché à tout n'a rien réalisé. La patience au contraire, qui ne supprime pas la souffrance mais enseigne à vivre avec elle, est la condition de toute construction de sa personnalité, la condition de toute appropriation de sa vie. Le philosophe danois Søren Kierkegaard écrit dans *Discours édifiants* (1847) (édition de l'Orante, tome 13, p. 116. Consultable à la bibliothèque de philosophie) :

« Mais qu'est-ce alors que la patience ? N'est-elle pas le courage se chargeant librement de la souffrance inévitable ? L'inévitable, c'est cela précisément qui veut briser le courage. Il y a chez l'homme de souffrance lui-même une résistance félonne alliée à la terreur de l'inévitable, et leurs forces unies veulent l'écraser ; malgré cela, la patience réside dans la souffrance, et ainsi justement elle se trouve libre dans la souffrance inévitable. Aussi peut-on dire que la patience accomplit une merveille encore plus grande que ne le fait le courage, car celui-ci va librement à la souffrance qu'il pourrait éviter, tandis que la patience se rend libre dans la souffrance inévitable ; grâce à son courage l'homme libre se laisse librement emprisonner ; mais grâce à sa patience le prisonnier se rend libre – sans toutefois que le geôlier ait à en ressentir peur et angoisse. L'impossibilité de se libérer extérieurement de la souffrance n'empêche pas la possibilité de se libérer intérieurement dans la souffrance, de s'en charger *volontairement*, lorsque par la patience on *veut* y consentir et accepter de s'y trouver »

Il n'est pas question dans cette introduction de commencer à présenter la très profonde pensée de la patience qui se trouve dans la philosophie de Kierkegaard, mais seulement d'indiquer avec ce texte que la vraie patience doit être un acte de la liberté dans la mesure où elle est un consentement volontaire à la souffrance. Il ne s'agit pas du tout de se complaire ici dans la souffrance, ce n'est pas

¹ Traduction A. Diès, Platon Œuvres complètes VIII, 2, « Les Belles Lettres ».

un dolorisme (mot récent qui désigne une doctrine l'utilité, la nécessité et l'excellence de la douleur), mais il s'agit de montrer que la patience est une façon de demeurer libre par rapport à la souffrance. Dès lors comme acte de la liberté la patience est bien autre chose que la sagesse qui consiste à savoir faire contre mauvaise fortune bon cœur, puisqu'elle est le courage d'affronter la souffrance dans la confiance et la fidélité à son but dans l'existence. Dans la parabole biblique de l'enfant prodigue, le père ne sait pas si l'enfant reviendra, il n'a aucune certitude sur ce point, il souffre réellement de son absence, et il fait preuve de patience en affrontant volontairement sa souffrance et en la convertissant en une espérance. Cette attente du père n'est pas l'attente du retour possible ou du retour probable de son fils, mais l'attente de ce qu'il espère sans en être certain. La patience est ici une foi, même en dehors de toute signification religieuse. Même la patience libre du philosophe et du scientifique est une telle foi, c'est l'espérance rationnelle que seule la vérité peut véritablement faire avancer le monde.

Sans plus développer pour le moment ces analyses, cette introduction voulait surtout montrer en quoi la question de la patience n'est pas une question marginale, particulière, mais qu'elle permet d'engager toute la réflexion sur la vie éthique de l'homme, si on entend par éthique non pas la détermination de ce qu'il faut faire et ne pas faire (cela ce serait plutôt la morale), mais l'éclaircissement des normes de l'action véritablement bonne et libre. La patience relève donc moins de la morale qui s'intéresse aux actions qu'il convient d'effectuer dans le monde, que de l'éthique de la liberté qui est une sagesse voulant déterminer quelle est l'excellence de l'homme, telle l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote qui veut montrer la primauté de la vertu intellectuelle. En conséquence, la patience permet de caractériser ce qu'est une œuvre proprement humaine, elle permet de comprendre en quoi l'homme doit faire de sa vie une œuvre. Comme le dit le grand poète allemand Rainer Maria Rilke dans les Lettres à un jeune poète (lettre 3), la patience est tout :

« A chaque fois, dans toute discussion de ce genre, à l'égard de toute recension ou de toute introduction de cet ordre, donnez-vous raison, à vous et à votre sentiment, et si toutefois vous devez avoir tort, c'est la croissance naturelle de votre vie intérieure qui lentement et avec le temps vous conduira vers d'autres conceptions. Conservez à vos jugements leur évolution propre, leur développement calme et sans perturbation, qui, comme tout progrès, doit avoir de profondes racines et n'être pressé par rien ni accéléré. Tout est d'abord mené à terme, puis mis au monde. Laisser s'épanouir toute impression et tout germe d'un sentiment au plus profond de soi, dans l'obscurité, dans l'ineffable, dans l'inconscient, dans cette région où notre propre entendement n'accède pas, attendre en toute humilité et patience l'heure où l'on accouchera d'une clarté neuve : c'est cela seulement qui est vivre en artiste, dans l'intelligence des choses comme dans la création.

Le temps n'est plus alors une mesure appropriée, une année n'est pas un critère, et dix ans ne sont rien ; être artiste veut dire ne pas calculer, ne pas compter, mûrir tel un arbre qui ne presse pas sa sève, et qui, confiant, se dresse dans les tempêtes printanières sans craindre que l'été puisse ne pas venir. Or il viendra pourtant. Mais il ne vient que pour ceux qui sont patients, qui vivent comme s'ils avaient l'éternité devant eux ; si sereinement tranquille et vaste. C'est ce que j'apprends tous les jours, je l'apprends à travers les souffrances auxquelles je suis reconnaissant : tout est en l'occurrence affaire de patience !

*Er kommt doch. Aber er kommt nur zu den Geduldigen, die da sind, als ob die Ewigkeit vor ihnen läge, so sorglos still und weit. Ich lerne es täglich, lerne es unter Schmerzen, denen ich dankbar bin: Geduld ist alles!*²

Pour ceux qui ont fait un peu d'allemand, je donne la fin de ce texte dans sa forme première, car l'allemand rend mieux que la traduction l'universalité de la patience dans le travail de création. La patience dans ce texte sur lequel nous reviendrons n'est pas un des caractères de la création, ou sa condition préalable, mais elle est sa forme même, elle est le temps de la création.

Une jeune hollandaise, Etty Hillesum, qui a beaucoup lu l'œuvre de Rilke, a également fait l'éloge de la patience dans son journal, et cela dans les années tragiques 1941-1943, avant d'être déportée.

Les écrits d'Etty Hillesum, journaux et lettres 1941-1943, édition intégrale, trad. Paris, Seuil, 2008, p. 453 :

« Il faut que je sois encore plus patiente. J'ai déjà appris la patience d'attendre ce qui va venir, d'être assurée que quelque chose va venir. Je ne sais pas si j'ai déjà la patience de marcher seule pendant des heures dans un paysage désert, ou de passer seules des semaines dans un village de pêcheurs sur la côte en me satisfaisant de mes propres pensées. Je n'ai pas encore la patience nécessaire pour cultiver des fleurs, écouter de la musique, regarder des tableaux et lire la Bible. Tout cela j'ai encore à l'apprendre, à l'apprendre au long de toute une vie. Je crois bien que j'ai commencé. Et de temps à autre, il y a aussi cette grande patience qui devra chez moi, à la longue, être la source où je puiserai mon travail créateur. Mais je crois que cette patience est encore, chez moi, interrompue inopinément par l'agitation. Je dois apprendre à rassembler toute la patience que j'ai en moi, rassembler tous ces fragments de patience en une seule et même grande patience. Et peut-être, peut-être qu'alors, dans bien longtemps, je serai capable d'écrire ».

Tout le journal est un témoignage bouleversant d'une patience qui s'apprend dans l'épreuve de la barbarie, et il nous enseigne que chaque homme n'a pas trop de toute sa vie pour apprendre ce qu'est la patience car la patience est une conversion de tout son être. Dans cette introduction on a donc voulu montrer en quoi il est essentiel de réfléchir sur la patience et en quoi la nature de la patience dès qu'on commence à l'interroger semble nous échapper. Ce que saint Augustin dit du temps peut très bien se dire de la patience : tant que je ne me pose pas la question je crois savoir ce qu'est la patience, et quand je me pose effectivement la question je ne le sais plus. Ce blocage de la réflexion, cette aporie au sens propre du terme, est la condition pour véritablement interroger la nature de la patience.

3. Méthodologie du cours.

Pour réfléchir philosophiquement sur la patience il est important d'avoir une culture littéraire. On peut indiquer ici quelques propositions de lectures, mais chaque étudiant peut tenter de retrouver les textes qu'il connaît et qui parlent de la patience :

² Traduction Marc B. de Launay, Poésie/Gallimard.

Maurice Blanchot, *L'attente, l'oubli*, Gallimard.

D. Buzzati, *Le désert des tartares*.

Marivaux, *La double inconstance*.

On peut aussi consulter le numéro de la revue *Autrement* sur la patience ; série Morales n°7 mars 1992.

En ce qui concerne les textes qui appartiennent en propre à l'histoire de la philosophie ils seront cités au fur et à mesure du cours. Le cours suivra de ce point de vue une progression historique par auteur (Platon, Aristote, Sénèque, Augustin etc.) tout en maintenant une interrogation spéculative sur la nature de la patience. Il est clair que Sénèque et Descartes ne parlent pas du tout de la même façon de la patience, mais c'est en suivant l'histoire du concept de patience qu'il est possible d'approfondir la compréhension de la nature de la patience.

Exercice

Pour se préparer à cette réflexion sur la patience, il serait bon que les étudiants se livrent par eux-mêmes à un exercice qui consiste à repérer avec des dictionnaires littéraires (*Littré* ou *Robert* à consulter en bibliothèque. Aussi le *Dictionnaire historique de la langue française*) le vocabulaire de la patience. Si certains le souhaitent ils peuvent aussi faire cette recherche en allemand, en anglais ou autre. Il s'agit donc de repérer tous les termes proches et de tenter de les différencier. Par exemple, mais la liste peut être complétée :

Constance, persévérance, obstination, assiduité, fidélité, sérénité, demeurer, humilité, espérance, courage, force, modération, calme, placidité, flegme, douceur, tranquillité, imperturbabilité.

Conseils de méthode pour apprendre le cours :

Non seulement il faut vraiment « apprendre » le cours de façon à acquérir des connaissances très précises, mais en plus il faut un travail personnel qui consiste en 3 points :

1. Pour chaque auteur lire une petite présentation de sa pensée, par exemple dans une histoire de la philosophie que l'on consulte en bibliothèque.
2. Quand un texte est cité, regarder l'œuvre d'où il provient. Si je cite un passage du *Discours de la méthode*, il serait bien de le lire en entier.
3. Au fur et à mesure du cours et de vos lectures, je vous conseille de vous constituer un carnet de vocabulaire. Dès que vous voyez un terme important (vertu, résolution, a priori, etc.) vous en notez là ou les définitions dans votre carnet que vous apprenez. Il y a un vocabulaire de base à acquérir en philosophie comme dans toute discipline scientifique.

Première partie

Le courage, la patience et la virilité dans la philosophie antique

1.1 La patience condition du courage selon Platon.

La patience est une vertu de l'homme grec et Ulysse est l'une des figures exemplaires de l'homme patient. 33 fois dans *L'Odyssée*³ il est dit qu'Ulysse a « beaucoup supporté ». Néanmoins si Homère donne à vivre et donc à penser ce que peut être la patience, c'est dans la philosophie de Platon et dans celle d'Aristote que l'on va trouver une véritable élaboration conceptuelle de la patience en la confrontant avec la vertu de courage qui est une certaine force d'âme accompagnée de raison. Selon le *Lachès* en 192d⁴ le courage est une force d'âme raisonnable :

« Socr. : Or la fermeté qui s'accompagne de réflexion est une fermeté d'âme accomplie ?

La. : Hé ! Absolument

Socr. : Mais que dire de celle qui accompagne l'irréflexion ? N'est-elle pas au contraire de l'autre, dommageable et malfaisante ?

LA. : Oui

Socr. : Mais parleras-tu de la beauté d'une chose de cette sorte, alors qu'elle est malfaisante et dommageable ?

LA. : En tout cas Socrate il n'y aurait pas de justice à la faire !

Socr. : Donc, au moins n'est-ce pas une fermeté d'âme de cette sorte que tu seras d'accord pour appeler courage, puisque justement elle n'est pas belle et que le courage est une belle chose.

LA. : Tu dis vrai !

Socr. : En conséquence ce serait d'après ta thèse, la fermeté réfléchie qui serait le courage.

LA. : Cela en a bien l'air.⁵ »

³ Pour ceux qui n'ont pas encore lu *L'Illiade et l'odyssée* d'Homère il est temps de le faire. Cela fait partie de la culture générale de base.

⁴ Il s'agit de la pagination de référence que l'on retrouve dans toutes les éditions de Platon, y compris en poche.

⁵ Traduction A. Croiset, « Les Belles Lettres ».

Un peu plus loin Socrate va ajouter qu'il faut du courage pour chercher la nature du courage et que le courage est aussi une vertu intellectuelle. Platon a plusieurs fois fait l'éloge de la capacité à tenir bon contre un ennemi plus fort, et cette capacité à tenir bon se dit en grec *hypomoné* et la force d'âme *kartéria*. Dans cette tenue contre un ennemi plus fort se montre la force d'âme qui convient à l'homme. En fait il n'y a pas de différence à faire ici entre le courage physique et le courage intellectuel, car c'est toujours tout entier que l'homme peut devenir bon. Platon veut d'abord montrer que le courage humain, cette force d'âme raisonnable, n'est en rien une réponse automatique ou inconsciente à une situation. Quand on est courageux par ignorance comme celui qui fonce vers l'ennemi mais sans savoir qu'il y a un réel danger, ce n'est pas au sens propre du courage. Celui qui gravit un haut sommet sans rien connaître des dangers de la montagne n'est pas un courageux mais un imbécile. Autrement dit, le courage est une expression de notre humanité et en cela il est indissociable de l'intelligence : on ne peut pas concevoir un courage humain sans intelligence. On voit ici que le courage qui ne se limite pas aux actes de guerre prend une signification très large puisqu'il devient le mode authentique de l'existence dans le monde. Tout le travail de Platon dans le *Lachès* est de libérer des fausses images du courage, des stéréotypes propres à toute époque, pour pouvoir apprendre à être courageux en toute circonstance et pour pouvoir enseigner le courage. Le courage peut prendre des formes très discrètes et est loin de s'identifier aux exploits racontés par la télévision.

C'est dans le dialogue du *Phédon* que Platon distingue clairement le vrai courage, celui qui vient de l'intelligence, du faux courage ou du courage vicieux, celui qui vient de la crainte.

Phédon 68b :

« Aussi bien, reprit Socrate, le fait de voir un homme s'irriter d'être sur le point de mourir, ce fait ne témoigne-t-il pas suffisamment que l'homme n'est pas philosophe, n'est pas, il le montre bien un ami de la sagesse, mais que c'est du corps qu'il est un ami ? Or, ce même homme peut, je pense, être aussi ami des richesses, être aussi ami des honneurs ; soit l'un ou l'autre, soit les deux ensemble.

Il en est, fit-il tout à fait comme tu dis.

Mais, dit Socrate, est-ce que ce qu'on appelle courage ne convient pas au plus haut degré, Simmias, à ceux dont les positions sont telles ?

Sans le moindre doute !

Et n'est-ce pas aussi le cas de la tempérance encore comprise au sens que le vulgaire donne au mot tempérance ? N'avoir point à propos des désirs de violents transports, mais se comporter à leur égard avec indifférence et modération, cela ne convient-il pas au contraire à ceux-là seulement qui, au plus haut degré, sont indifférents au corps et vivent de la philosophie ?

C'est forcé dit-il.

Si tu veux bien en effet poursuivit Socrate réfléchir au courage justement des autres hommes aussi bien qu'à leur tempérance tu seras d'avis que c'est quelque chose de déroutant.

Et comment cela Socrate ?

Tu n'ignores pas répondit-il que la mort est considérée par tout le reste des gens comme étant au nombre des grands malheurs ?

Ah ! Je le crois bien dit-il.

Mais n'est-ce pas par peur de malheurs plus grands, que ceux de ces gens qui sont courageux affrontent la mort, lorsqu'ils l'affrontent ?

C'est exact.

Ainsi donc, c'est parce qu'ils craignent, c'est par crainte qu'ils sont courageux : tous, hormis les philosophes⁶ ».

Très souvent on est courageux non par une décision rationnelle, mais en étant mû par une passion. Très souvent par exemple la peur du ridicule nous fait faire bien des exploits. Le goût de la domination, de la réussite sociale, est également un très puissant moteur pour donner du courage dans le travail : on ne travaille pas alors parce que l'on estime que c'est une bonne chose en soi, mais par désir de dominer les autres hommes. Ce que l'on appelle vulgairement « la carotte » explique parfois à elle seule la façon dont certains hommes se donnent sans compter dans leur activité, sans jamais se demander si elle est juste ou non. Les journaux expliquent largement en ce moment en quoi ce n'est pas l'amour du bien commun qui anime bien des financiers, mais la chasse égoïste aux mirabolants bonus. Il y a bien de la vertu dans ce travail, mais c'est exactement ce que Platon nomme la « vertu servile » qui ne conduit à rien de certain ni de valable. L'automobiliste qui patiente sur la route parce qu'il a peur des radars n'est en rien un vertueux et à la première occasion il transgressera les règles du code de la route. Par rapport à cette apparence de vertu, la vertu vraie cherche au contraire la valeur universelle de la sagesse. Le vrai courage, c'est quand l'âme se retrouve elle-même et accomplit son excellence. Le philosophe invite donc à fonder le courage sur la connaissance de ce qui est, et le courage propre du philosophe est de partir à la « chasse au réel ». Seul le philosophe ne réduit pas le courage à une émotion réactive, mais le fonde sur la connaissance du bien : ce qui est vu comme bon peut être voulu.

Après le passage par le *Phédon*, il est possible de revenir au *Lachès* qui, avons-nous vu, définit le courage viril comme une force d'âme intelligente. Le courage est lié à la sagesse pratique, à la *phronésis*. Toute force d'âme n'est donc pas du courage, mais seulement celle qui est raisonnable. Cela ne dissipe pourtant pas la difficulté à définir le courage. Quel est l'homme le plus courageux : celui qui dans la guerre témoigne d'une âme forte et prompte à la bataille et, dès lors, choisissant bien son lieu attaque un ennemi plus faible, ou bien celui qui sous l'attaque de l'ennemi tient bon et résiste fortement ? En effet, l'hypomoné, la capacité à tenir, consiste d'abord à tenir bon contre un ennemi plus fort et c'est cette façon de « tenir bon » qui manifeste la force d'âme propre à un homme.

⁶ Traduction Léon Robin, Bibliothèque de la Pléiade.

Tenir bon (*hypomoné*)→force d'âme (*kartéria*)→courage viril (*andreia*)

Il y a pour Platon un lien d'essence entre le courage et la virilité qui doivent toujours être liés au discernement (*phronésis*). En fait la virilité (*andreia*) ce n'est pas exactement le courage, mais c'est plutôt l'absence de crainte, c'est le caractère de celui qui n'est affecté d'aucun trouble. Dans cette perspective l'audace n'est donc pas le courage, mais seulement ce qui reste du courage quand on a enlevé la réflexion. On a vu que pour Platon le courage est également un certain rapport au savoir dans la mesure où il faut du courage pour ne pas se lasser de chercher la vérité. Socrate est ici le modèle de l'homme qui tient bon et qui est courageux dans la chasse au réel. Le courage n'est donc pas une forme particulière de l'existence humaine, mais il est la forme même de l'excellence humaine. Répondre à la question « Qu'est-ce que le courage ? », c'est répondre à la question « Qu'est-ce que l'homme ? ». Platon insiste sur le fait que le courage est d'abord éprouvé face à la mort et que c'est face à la mort au combat ou au terme de sa vie que l'homme peut faire l'épreuve de son courage. En effet, comme le reprendra plus tard et d'une toute autre façon Heidegger, c'est face à la mort que l'on est reconduit à ce qui fait d'un homme un homme. Sans identifier le courage du soldat et le courage du philosophe, Platon montre leur communauté d'essence en montrant qu'il consiste toujours à développer ce qui nous rend humain, à savoir « tenir bon » dans le combat ou dans la recherche de la vérité. Toute existence authentique est un combat et la patience est la condition de ce combat. Ceux qui ne tiennent pas le choc sont condamnés à l'errance et à la fuite. L'homme a donc bien devant lui deux possibilités d'existence : soit tenir bon et développer son essence, soit céder à la lâcheté et se perdre. Il n'y a pas d'autre alternative que combattre ou renoncer au combat.

La vertu est bien ce qui fait de l'homme ce qu'il est (être=être bon) et le courage est ce qui est présumé par cette recherche de la vertu, et c'est pourquoi le courage indissociable de la patience est une vertu qui est la racine de toutes les autres. Or ce courage suppose donc à la fois de tenir ferme et de maîtriser ses passions et cela à partir d'une intelligence qui est une intelligence pratique de ce qu'il faut faire. Il n'y a pas de courage sans une certaine lucidité dans l'action et le courageux est celui qui sait déterminer ce qu'il convient de faire dans telle ou telle situation. Platon écrit dans le *Gorgias* en 507a-b :

« Et bien certainement, l'homme sage fait les choses qui conviennent aussi bien à l'égard des Dieux qu'à l'égard des hommes, car il manquerait de sagesse en faisant celles qui ne conviennent pas (...) Et bien certainement celui qui, à l'égard des hommes, fait des choses qui conviennent, celui-là fera ce qui est juste, tandis que c'est ce qui est pieux quand c'est à l'égard des Dieux ; d'autre part en faisant ce qui est juste et pieux, on est forcément soi-même juste et pieux (...) Naturellement aussi il est forcé qu'on soit vaillant, car ce n'est pas le fait d'un homme sage de rechercher, ni de fuir, ce qui ne convient pas, mais de fuir et de rechercher ce qu'il faut : choses et gens, plaisirs aussi bien que peines, et, dans les circonstances où il faut, d'avoir fermeté et patience. De la sorte, Calliclès, il est absolument forcé, ainsi que nous venons de l'exposer, que l'homme sage, étant juste, vaillant, pieux, soit en perfection un homme de bien ; que, d'autre part, l'homme de bien ait une conduite bonne et belle ; que, enfin, celui qui a une bonne conduite connaisse la prospérité et le bonheur et que, au contraire, le méchant, celui dont la conduite est mauvaise, soit

malheureux. Or celui là doit être celui qui est dans une condition opposée à celle de l'homme sage, je veux dire celui que tu vantais : l'incontinent⁷».

A l'opposé de l'incontinent, l'âme tempérante est une âme ordonnée qui oblige à se conduire comme il convient. Elle est à la fois courageuse et juste. On retrouve ici la virilité qui est cette capacité de poursuivre non ce qui ne convient pas mais ce qui convient.

L'homme bon = l'homme juste, viril et pieux = celui qui agit d'une façon belle et bonne en tout ce qu'il fait = l'homme heureux.

Ainsi l'âme tempérante est celle qui sait garder un ordre, un accord ; elle est celle qui faisant preuve de patience ne se laisse pas emporter par tout ce qui la touche. La patience est donc liée à la capacité à se dominer soi-même, à suivre la raison et non les passions, à faire ce qu'il convient pour les hommes et pour les dieux. Cette paix du sage consiste à rendre aux hommes et aux dieux ce qu'il faut.

En outre peut conduire à la misologie (= la haine de la raison) dans la mesure où le spectacle de l'injustice peut conduire à décourager de vouloir la justice. Le courage est donc bien aussi dans la patience face à l'injustice et dans l'espérance que la justice finira par l'emporter. L'apport propre de Platon est ainsi de montrer que le courage consiste à tenir ferme à partir de ce qui est ferme, c'est-à-dire à partir d'une connaissance assurée, et c'est pourquoi il peut dire qu'il faut être philosophe pour être courageux, puisqu'il s'agit de connaître ce qui est à craindre et ce qui est à espérer. Le courage est donc bien le principe fondamental du devenir soi. Il y a deux types d'existence : soit raisonnable, soit déréglée. De plus le courage n'est en rien ici une attitude abstraite face au monde comme s'en tenir à des grands principes généraux, puisqu'il est au contraire de façon très concrète cette intelligence pratique qui sait y faire, qui sait comment s'y prendre dans telle ou telle situation, et donc qui sait véritablement être présente au monde. Le courageux est celui qui ne fuit pas et ne se fuit pas et donc est véritablement au monde, se confronte véritablement au monde tel qu'il est. La patience ne reçoit pas ici cette signification négative qui consiste à devoir supporter sans rien faire puisqu'il s'agit au contraire de cet acte d'intelligence qui veut comprendre la situation et y répondre comme il convient. Bien agir s'oppose totalement pour Platon à la pure passivité ou au renoncement, il ne consiste pas non plus dans une réponse automatique à une situation. Par exemple le courage est cet acte d'intelligence qui consiste à se demander si dans telle situation la guerre est juste et si oui comment il faut la faire. De ce point de vue les va-t-en-guerre et les pacifistes de principe ne seraient pas courageux car ils feraient justement l'économie de tout ce travail de discernement qui rend possible la fermeté d'âme. En effet, ceux qui suivent leur passion belliqueuse ou leur passion pour la tranquillité sont les plus inconstants.

Tous les dialogues de Platon n'abordent pas la question de la vertu de la même façon : le *Lachès* semble fonder la vertu sur le courage, le *Ménon* semble la fonder plus sur l'intelligence et la *République* la fonde surtout sur la justice. Platon écrit dans la *République*, IV, 440 e :

« En ce qui concerne l'espèce de l'ardeur morale, il semble bien que ce soit le contraire de ce que nous disions tout à l'heure. Nous pensions en effet alors qu'il s'agissait d'un principe désirant, alors que maintenant nous affirmons qu'il s'en faut de beaucoup et que, dans le

⁷ Traduction Léon Robin, Bibliothèque de la Pléiade.

conflit intérieur de l'âme, ce principe prend les armes beaucoup plus pour soutenir le principe de la raison. (...) Est-il alors si différent ce principe, ou en constitue-t-il une certaine espèce particulière, de telle sorte qu'il n'existerait pas trois espèces à l'intérieur de l'âme, mais bien deux, l'espèce rationnelle et l'espèce désirante ? Ou bien que de la même manière que coexistent dans la cité qui les contient trois groupes, dont les fonctions sont la production de biens, la garde auxiliaire et la délibération, de même il existerait dans l'âme une troisième espèce, l'espèce de l'ardeur morale, dont la fonction naturelle est d'être un auxiliaire du principe rationnel, à moins qu'il n'ait été corrompu par une mauvaise formation ?

Il constitue nécessairement dit-il une troisième espèce.

Oui, repris-je, du moins s'il nous apparaît constituer quelque chose de différent du principe rationnel, de la même manière qu'il nous est apparu différent du principe désirant.⁸ »

Dans ce passage célèbre sur l'analogie entre les 3 classes dans la cité et les trois classes dans l'âme, Platon veut donc introduire entre le désir et la raison un troisième principe qui serait l'ardeur morale. Entre l'emportement du cœur et les choix de la raison, il y a les actes de courage qui engagent à la fois le cœur et la raison. Cette ardeur morale suppose toute une éducation qui fait entrer la raison en l'homme. Le courage est donc l'auxiliaire de la raison, si du moins il n'a pas été corrompu par une mauvaise éducation. Ainsi Platon peut rappeler que l'homme n'est vraiment courageux qu'en participant à tout ce qui constitue l'essence même du courage, à savoir la justice, la tempérance et la prudence. Encore une fois, on ne tient ferme dans le monde qu'en se tenant le plus fermement possible dans ce qui est stable, à savoir les Idées. Le propre du courage est alors de relever à la fois de la vie active et de la vie contemplative. Il convient même de dire que le courage est leur nécessaire unité, puisque c'est le regard vers les Idées, c'est-à-dire vers l'être, qui est déjà un acte de courage, qui permet d'être courageux face à ce qui advient. Le courage est ainsi la vertu de l'homme tout entier qui s'élève corps et âme au Bien. Pour les non courageux, leur punition c'est leur vie même, puisque la lâcheté est l'impossibilité d'être soi. Le courage est alors la façon proprement humaine d'avoir souci de soi, d'avoir souci de son âme. Il s'agit pour l'homme de tenir face à ce qui change sans cesse en tournant le regard vers ce qui ne change pas, les Idées. En réalité cette conversion du regard qui passe de la fascination pour ce qui change sans cesse à la contemplation de ce qui ne change pas est la condition de tous les courages.

La patience qui consiste à maintenir l'idéal de justice est donc l'une des modalités du souci de soi : il s'agit pour chaque homme d'oublier ce qui est inessentiel pour chercher à devenir lui-même en comprenant qu'il est fait pour la justice. Dès lors si dans le dialogue le *Lachès* Platon part du courage au combat ce n'est pas anecdotique, puisqu'il s'agit pour lui de montrer que le « Connais-toi toi-même » est un combat et que l'homme livre d'abord une guerre contre lui-même, contre sa tendance à l'ignorance, à la fuite et à la lâcheté. Comme l'écrit Jérôme Laurent dans son livre *La mesure de l'humain selon Platon* p. 98⁹ « Le soi platonicien est donc agonique parce qu'il est habité par une exigence plus haute que le simple respect des règles à suivre pour s'inscrire dans l'ordre des choses ». (agonique = qui possède la dimension du combat). L'homme gagne sa vraie vie contre lui-même en opposant à ses désirs déraisonnables le regard vers les Idées qui permet de savoir ce qui

⁸ Traduction Georges Leroux, GF Flammarion.

⁹ Il est conseillé de lire l'ensemble du chapitre V de ce livre.

est noble et courageux. Il faudrait alors montrer, mais cela déborde le cadre de ce cours, que le vrai courage suppose la réminiscence qui seule permet de se conformer à une mesure non personnelle, qui permet comme dit L'*Alcibiade* de se diviniser. Platon écrit dans le *Théétète* en 177a-b :

« Deux exemplaires, cher ami, au sein de la réalité sont dressés : l'un, divin et bien heureux ; l'autre, vide de Dieu, plein de misère. Mais ils ne voient point cela : aussi leur sottise, leur déraison extrême les empêche de sentir qu'ils ne font que se rendre semblables au second par leurs actions injustes et perdre toute ressemblance avec le premier. Leur punition, c'est leur vie même, conforme à l'exemplaire auquel ils se font ressemblants. Mais disons leur que, s'ils ne se délivrent point de leur habileté, eux morts, ce lieu pur de tout mal ne les recevra point ; qu'ici-bas ils n'auront d'autre société que leur propre ressemblance, méchants à qui les méchants tiennent compagnie : en tels avertissements, ces habiles et ces roués ne croiront entendre absolument que des propos insensés.

C'est très sûr Socrate.

Je le sais bien, mon ami. Mais il y a, au fait, au moins une déconvenue qu'eux-mêmes éprouvent. Qu'ils leur faille s'expliquer, d'homme à homme, sur les choses qu'ils blâment ; *qu'ils consentent à être braves, à tenir bon longtemps au lieu de lâchement s'enfuir* ; alors il est étrange de voir, excellent ami, comme ils en arrivent finalement à ne plus trouver satisfaisantes pour eux-mêmes leurs propres thèses : cette rhétorique fameuse s'en va dirait-on, en langueur et c'est d'enfants, au bout du compte, qu'ils font absolument figure ».

C'est finalement l'absence de patience, celle de la réflexion, qui conduit à un enfermement dans l'ignorance, et c'est pourquoi l'impatience est un état d'enfance dont certains hommes ne sortent pas. La patience est donc bien la condition minimale pour sortir de l'enfance et pour avoir le courage de considérer le réel.

1.2 La patience servante de la sagesse selon Aristote.

Aristote lui aussi va mettre en évidence un rapport essentiel (ou rapport eidétique) entre la force d'âme et le courage, notamment en montrant que la virilité et l'intelligence sont deux conditions nécessaires de la sagesse. L'homme doué de virilité et de courage est celui qui s'est exercé à tenir bon devant de nombreuses misères. *Andreia* se traduit aussi bien par virilité, courage ou bravoure. Dans la *Rhétorique* livre premier chapitre IX 1366a Aristote définit la vertu ainsi :

« La vertu est, ce nous emble, une puissance capable de procurer et de conserver des biens, et aussi capable de faire accomplir de bonnes actions nombreuses, importantes et de toute sorte et à tous les points de vue. Les parties de la vertu sont : la justice, le courage, la

tempérance, la magnificence, la magnanimité, la libéralité, la mansuétude, le bon sens, la sagesse. » Il ajoute plus loin :

« Le courage est une vertu par laquelle on est capable d'accomplir de belles actions dans les dangers et, autant que la loi le commande, capable de se soumettre à la loi. La lâcheté est le vice contraire.¹⁰ »

Pour étudier la vertu de courage, Aristote, dans *l'Ethique à Nicomaque*, met en œuvre une méthode précise : étudier d'abord l'objet de la vertu, puis la manière dont le sujet se comporte à l'égard de l'objet. Il y aurait donc, même s'il ne faut pas donner une signification contemporaine à ces termes, un aspect objectif et un aspect subjectif de la vertu de courage. Les termes de sujet et d'objet sont un peu trompeurs car ils renvoient à une philosophie du sujet qui ne commence pas avant le XVII^e siècle, néanmoins il s'agit de signifier que pour Aristote pour être vertueux il faut d'abord faire certaines choses (aspect objectif) et en outre il faut les faire selon certaines dispositions (aspect subjectif). Dès lors le courage lui-même doit être étudié du côté de ce qu'il faut faire, puis du côté de l'agent. Le juste milieu va alors caractériser l'objet de la vertu et l'habitus va être un état de l'agent qui lui fait poser des actes vertueux d'une façon stable.

Cette simple considération méthodologique avant d'entrer vraiment dans les analyses aristotéliennes sur le courage montre que le grand intérêt de la philosophie grecque pour nous aujourd'hui est de nous inviter à prendre distance avec notre subjectivisme spontané. Autrement dit, d'une façon assez naturelle aujourd'hui quand on parle du courage et de la patience on envisage d'abord des qualités subjectives, c'est-à-dire une certaine façon de se comprendre et de se vouloir. La patience est alors seulement la qualité possible d'un sujet en tant qu'il est conscient de lui-même ; on juge donc du courage ou de la lâcheté uniquement par rapport aux intentions du sujet : le courageux est celui qui se veut fermement lui-même et le lâche est celui qui s'abandonne à la facilité, à la paresse. Les Grecs, et c'est aussi pour cela qu'ils nous aident à réfléchir sur la patience, ne développaient pas une considération aussi psychologique, et pour eux le courageux, c'était d'abord celui qui posait des actes courageux ; le courage se mesure d'abord aux actes posés et non aux intentions seules. Ce retour aux Grecs ne consiste pas à vouloir se comprendre comme des Grecs, ce qui est impossible et absurde, mais permet de nous faire prendre conscience de certains préjugés de notre époque. La façon même de poser la question de la patience détermine la compréhension de la patience.

Ici encore le caractère du courage est la constance face aux épreuves, mais il reste à savoir quel est le sens exact de cette constance, autrement dit quelle est la constance proprement humaine. Ne doit-on pas faire une distinction entre la vraie constance et l'obstination ? Il est clair qu'il y a une stabilité propre à l'homme, une stabilité qui fait son humanité, et il s'agit de comprendre cette stabilité sans la confondre avec celle de la chose (la constance du rocher face aux vagues) et avec la constance de l'animal (la répétition automatique des mêmes comportements). Pour cela le « juste milieu » de l'action morale ne doit pas être compris comme un état moyen entre deux excès : la patience n'est pas un état moyen entre l'impatience et la totale passivité, le courage n'est pas un état moyen entre l'absence totale de crainte et la lâcheté. Le juste milieu détermine au contraire ce que l'on doit faire, quelle est l'obéissance à la règle, c'est-à-dire quand l'action humaine est conforme à sa vraie mesure. Si le courage est ce qui modère la peur et l'audace pour permettre au soldat de tenir bon, il est

¹⁰ Traduction Michel Meyer, Livre de poche.

d'abord une conformité au devoir. Le courageux n'est pas nécessairement celui qui pose des actes héroïques, inimaginables, totalement inhabituels, mais celui qui fait ce qu'il a à faire, et c'est pourquoi il peut modérer la peur et l'audace. Le courage n'est donc pas un état moyen entre la peur et l'audace, car le courageux peut éprouver une peur très intense, peut-être même une peur plus forte que celle éprouvée par le lâche. Il peut également faire preuve d'une audace plus grande que celle manifestée par le téméraire. Le courageux n'est donc pas celui qui n'éprouve pas de peur, mais celui qui n'éprouve pas une peur le conduisant à s'enfuir : il éprouve une peur raisonnable qui ne lui fait pas oublier son devoir. Dans cette description aristotélicienne, l'homme vertueux n'est donc pas du tout un homme sans passion, mais il est un homme qui éprouve des passions raisonnables, qui ne sont pas moins fortes que les passions de l'inconstant, mais qui sont plutôt d'une autre nature

Ce qu'Aristote nomme l'état habituel, l'*héxis*, n'est ni la simple puissance (au sens de possibilité, de virtualité), ni la pure actualité¹¹, mais est ce que l'homme acquiert par la répétition des actes. Le courage n'est donc en nous ni une simple puissance, une simple possibilité, ni notre être même, puisqu'aucun homme ne peut dire qu'il est parfaitement courageux, par contre il est bien ce que tout homme peut et doit acquérir par l'exercice. En conséquence, les actes de courage ne font pas que passer dans notre vie, et ils laissent en nous une capacité à poser d'autres actes de courage. En un sens, plus on pose des actes de courage, plus on peut en poser d'autres et devenir ainsi plus courageux. Pourtant il ne s'agit pas là de la répétition mécanique d'un acte lié à l'habitude (en telle circonstance je fais toujours cela) car dans cet automatisme il n'y a aucun progrès, mais il s'agit bien du développement de son pouvoir être vertueux. Aristote peut alors distinguer l'*héxis* de la simple *diathésis*, la disposition, en ce que l'*héxis*, l'état habituel, possède une permanence plus grande, une plus grande durée. De ce point de vue le courage comme état habituel, comme *héxis*, est de l'ordre du temps, car l'*héxis* est une certaine manière de posséder solidement, elle est une certaine façon de « tenir ferme ». Ne faut-il pas alors dire que le courage n'est pas seulement une vertu particulière, mais également la forme de toute vertu ? Sans répondre tout de suite à cette question, il faut reconnaître que le courage est un bon état envers les affections, qui s'oppose à ces mauvais états que sont la peur et l'audace. La vertu comme état habituel se définit alors par un double rapport : un rapport aux affections (avec ce qu'on nomme le pathos) et un rapport à la vérité. La stabilité de la vertu ne tient pas seulement à la répétition, mais d'abord à la saisie des principes. Pour Aristote également, celui qui a vu son devoir ne peut pas l'oublier. La sagesse pratique, la *phronésis*, est inoubliable ; et le courage est aussi une capacité à demeurer disponible à la vérité, une capacité à obéir, à se conformer à un ordre. Le courageux est d'abord celui qui est à l'écoute de son devoir, à l'écoute du *logos* (de la raison). Ainsi, la vertu comme juste milieu doit d'abord être comprise comme le devoir d'écouter le *logos*, car il n'y a que lui qui permet de reconnaître les extrêmes à éviter. On peut dire dans ce cadre que le courage est ce qui engage l'homme tout entier dans son devenir, il est ce qui fait véritablement le sérieux de l'existence.

Le courage tel qu'il est décrit ici relève d'une éthique du bonheur. Cependant s'il est habituel de traduire le terme grec *eudaimonia* par bonheur, il ne faut pas donner à ce terme la signification subjective actuelle qui se trouve par exemple dans la définition kantienne du bonheur comme

¹¹ Le couple puissance (*dynamis*) et acte (*energeia* ou *entelecheia*) est une différence ontologique centrale de toute la pensée d'Aristote. La puissance serait la potentialité à exister comme une chose déterminée, l'acte serait plutôt l'existence complète de cette chose. Une statue existe d'abord en puissance dans le bois, puis quand elle est sculptée elle y est en acte. L'acte ou l'entéléchie désigne donc ce qui possède son état final. Pour une introduction à la pensée d'Aristote il faut lire de David Lefebvre, *Aristote*, Hachette Supérieur, 2003.

satisfaction de toutes nos inclinations. C'est pour souligner la conception non subjective du bonheur dans la pensée grecque que Robert Spaemann dans *Bonheur et bienveillance* (trad. PUF, 1997) propose de traduire *eudaimonia* par « réussite dans la vie », même si cette traduction elle-même est un peu dangereuse car elle peut donner l'idée que le bonheur n'aurait que la signification cette fois objective de gagner sa place dans le monde social. Il suffit pour le moment de bien comprendre que dans le monde grec l'éthique n'est pas séparable du politique au sens large d'une vie commune, et c'est pourquoi le courage possède toujours une signification politique au sens où il n'est pas seulement la qualité d'un sujet isolé, mais aussi la qualité d'un homme qui agit dans et pour la communauté humaine. Au contraire à l'époque moderne l'éthique a tendance à devenir une « éthique de la conviction » dans laquelle l'agir bon n'est plus que la qualité du sujet qui agit et n'est plus déterminé par une communauté, que ce soit l'amitié, la famille, le métier, l'Etat, la religion¹². Pour Aristote encore le courage est une attitude de noblesse d'un homme qui s'attache plus à l'honneur et à la considération de ses semblables, qu'à l'argent ou aux plaisirs. On a seulement voulu préciser que si la conception aristotélicienne du courage relève d'une éthique eudémoniste, il ne faut pas comprendre cette dernière à partir de ce que Kant va en dire dans la mesure où il ne verra en elle qu'une pure conception instrumentale qui consiste à déterminer les moyens à partir d'un but particulier sans dire ce qui doit être absolument voulu. L'*eudaimonia* n'est pas ce qu'on entend aujourd'hui par la recherche de la jouissance, mais elle est une façon de considérer sa vie comme une totalité pour qu'elle soit droite, et le courage est bien une façon de « réussir sa vie » à la condition de bien préciser ce que l'on entend par là.

Un des plus grands philosophes du XXe siècle, Heidegger, nous aide à comprendre dans son commentaire *Platon : Le Sophiste*, ce qu'il faut entendre par *phronésis*, la sagesse pratique ou encore la prudence. Dans ces pages très difficiles (à ne pas lire cette année) il explique en quoi l'objet de la *phronésis* c'est le *Dasein* lui-même, disons pour aller très vite l'existant. Autrement dit, dans la sagesse pratique il ne s'agit pas de déterminer ce qui est utile à la production de quelque chose d'autre, mais de saisir ce qui est bon pour celui qui délibère. Autrement dit, l'objet de la délibération, c'est-à-dire la considération rationnelle de ce qu'il faut faire, est ici la vie même de l'homme. Il faut donc distinguer radicalement le fait de réfléchir sur la façon de construire ou d'aménager une maison qui consiste à déterminer ce qui est le plus utile et la réflexion sur ce que l'homme doit faire, sur ce qui est absolument bon pour lui. En effet, si une maison peut être toujours autre en fonction du nombre d'occupants, de l'usage que l'on en fait (maison de campagne ou habitation principale ou placement financier), le devoir lui ne peut pas être autre qu'il n'est. La sagesse pratique, l'éthique, n'est vraiment rien qui aille de soi, mais c'est bien une tâche qui ne peut être saisie, comprise, que par une délibération. Or le courage est bien un mode fondamental de la sagesse pratique, puisqu'il fait comme on l'a déjà dit le sérieux de l'existence : il est un savoir, et même peut-être le savoir le plus élevé. En effet, le courage suppose la capacité de l'homme à prendre les bonnes décisions et cela n'est possible pour la pensée grecque que par une certaine expérience de la vie et donc par un savoir qui est d'une nature très différente du savoir théorique. Il est possible de faire des mathématiques très jeunes et les génies en mathématiques sont la plupart du temps très précoces, par contre la vie éthique suppose une certaine expérience de la vie et donc elle demande du temps. Comprendre quel est son devoir, ce que signifie au sens fort pour un homme réussir sa vie, demande non seulement une longue réflexion, mais demande également de faire l'expérience des difficultés de la vie humaines (de ses faiblesses, de celles des autres, de la mort des proches, des guerres, de la

¹² Voir *Bonheur et bienveillance*, p. 16.

violence continue etc.) Bref, il n'y a pas de vie éthique sans une certaine maturité et si la gloire n'attend pas le nombre des années, il n'en va pas de même avec la vertu. Il faut du temps pour clarifier, pour intérioriser, ce qu'il faut faire ; celui qui « sait » ce qui est juste sans le faire, en fait ne le « sait » pas vraiment, il ne possède pas encore ce savoir qui détermine le vouloir. Pour qu'une action soit rendue transparente de son principe à sa fin, il faut donc une longue maturation ; même s'il est également vrai que la sagesse est loin d'être proportionnelle à l'âge et qu'il est possible d'être très âgé et totalement dépourvu de courage et de vertu. Il y a de jeunes hommes qui ont bien plus le sens du devoir que bien des vieillards. S'il suffisait de vieillir pour devenir sage il y aurait moins de problèmes dans le monde ! Tout cela pour préciser que ce n'est pas une question d'âge, mais la question de la maturation que chaque homme développe ou non.

L'éthique pour Aristote n'est donc ni un ensemble de recettes (ce n'est pas un manuel de savoir vivre comme il en existait il y a encore quelques décennies pour les jeunes filles à marier), ni un ensemble de règles formelles auxquelles il faudrait conformer sa volonté comme par exemple l'ancienne *règle d'or*¹³ « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse ». La vertu est au contraire pour Aristote la résolution correcte, celle qui est adéquate à la situation. Dans cette vie vertueuse l'homme peut vraiment se développer, il peut développer son être possible, et on voit que « tenir bon » c'est justement la possibilité d'être « résolu à ». Heidegger peut alors dire toujours dans son commentaire du *Sophiste* :

« La *phronésis* nous est apparue dans son moment structurel fondamental : en elle, quelque chose de l'ordre d'un pur accueillir s'accomplit, qui ne tombe plus dans le domaine du *logos* ». (p. 157)

Heidegger veut donc expliquer que la sagesse pratique n'est pas identique à la contemplation des idées et qu'elle est plutôt une façon d'accueillir la situation dans ce qu'elle a de concret et de propre. La vie éthique ne consiste donc pas à régler sa vie avec des règles extérieures, mais elle est ce travail difficile, qui demande une grande maturité, qui consiste à chercher à comprendre ce qui se passe dans cette situation particulière et ce qu'il faut faire ici et maintenant. La *phronésis* n'est rien si elle ne s'accomplit pas au sein de la *praxis*. Pour expliquer cela il est possible de faire une analogie entre l'éthique et la médecine. Dire qu'il faut se laver les mains avant chaque repas, ce n'est pas encore de la médecine, et c'est pourquoi en hygiène il y a bien de grandes règles générales. Mais en médecine la question est beaucoup plus complexe : un bon médecin n'est pas seulement quelqu'un qui a fait de brillantes études, il n'est pas seulement quelqu'un qui possède un très grand savoir théorique sur les mécanismes du corps humain, mais il est aussi celui qui a de la pratique, c'est-à-dire celui qui saura comment utiliser son savoir pour dire dans chaque situation singulière ce qu'il faut faire. Il ne s'agit pas simplement pour devenir un bon médecin de « se faire la main », mais de développer avec le temps une intelligence de la situation qui rend possible une réponse adéquate. C'est pourquoi la médecine n'est pas seulement une science, elle est aussi un art. Avoir de la pratique ce n'est pas seulement avoir un savoir faire, mais c'est savoir être attentif au caractère propre de chaque maladie de façon à ne pas soigner une maladie en générale, mais cette personne qui est malade. Or il en va tout à fait de même du courage qui est une constance dans l'action moins continue que la constance dans la contemplation des vérités, car c'est une constance à chaque fois autre en fonction des circonstances, des situations, des personnes, et qui peut être interrompue par d'autres soucis. La

¹³ Voir sur l'histoire de cette question, Olivier Du Roy, *La règle d'or*, Cerf, 2009.

force de la lecture de Heidegger est de nous conduire à une question centrale concernant la nature du courage, et donc de la patience. Il y a dans la pensée grecque un privilège de la contemplation, de ce qu'on appelle l'attitude théorétique (de *théôria* = contemplation) et du coup il y a un privilège de cette constance. Pour le dire autrement la constance de la contemplation tient à la constance absolue des Idées, mais le privilège de la contemplation conduit à penser la constance de l'homme dans le monde uniquement à partir de cette constance immuable. Or la question est de savoir si la constance du courage doit avoir la même permanence que la contemplation ou bien s'il n'y a pas aussi une constance plus discontinue propre à l'action, propre à la *praxis*, bref une constance plus proprement humaine. Heidegger écrit p. 170 :

« Car l'être permanent, qui constitue le thème de cette attitude théorétique, ne cesse de s'imposer, de telle sorte que même la présence du *Dasein* (l'existant, l'homme dans le monde¹⁴) se détermine chez lui comme présence qui se maintient constamment. Ce qui implique une tendance spécifique de l'existence humaine, eu égard à son être temporel, de se mesurer à l'aune de l'être-permanent du monde »

Il ajoute p. 171

« Pour les Grecs, la considération de l'existence humaine est purement orientée sur le sens même de être lui-même, c'est-à-dire sur la question de savoir dans quelle mesure le *Dasein* humain a la possibilité d'être en permanence. Ce sens de *être*, l'être comme présence absolument déployée, est relevé par les Grecs à même l'être du monde. On ne saurait donc entraîner la problématique de l'éthique grecque – en fonction de la problématique de l'éthique moderne – dans l'alternative suivante : les grecs ont-ils adopté une éthique de la réussite ou de la conviction ? Le *Dasein* est uniquement pris en vue ici en fonction de sa possibilité ontologique comme telle, où ni la conviction ni la réussite pratique ne jouent aucun rôle. C'est à une telle conception de l'être de l'homme que correspond aussi l'expression *éthos*, maintien, être propre ».

Il ne s'agit pas dans ce cours de discuter cette lecture de la philosophie grecque, ni de dégager toute la richesse de ce texte de Heidegger, mais de retenir une question décisive. Si l'éthique est un maintien, cette constance, cette tenue, qui se manifeste dans le courage et la patience, doit-elle être comprise à partir de la constance immuable des vérités éternelles, ou bien ne faut-il pas chercher une constance plus humaine, liée à la finitude même de l'action humaine, qui soit peut-être moins continue mais pas d'une moindre valeur. Avant d'entrer dans les textes mêmes d'Aristote sur le courage il fallait poser cette question philosophique : la patience est-elle un maintien idéalement sans faille, ou bien est-elle un maintien moins continu mais plus souple lié à l'intelligence d'une situation concrète. Quelle est la vraie patience du père ? Consiste-t-elle à imposer sans aucune faiblesse une exigence à son fils, ou bien consiste-t-elle à agir en cherchant à s'adapter à ce qu'est son fils, à son rythme propre ? Le paradoxe est qu'il faut du temps pour devenir un père acceptable et quand on a acquis assez de sagesse pratique les enfants sont déjà adultes ! Au-delà de ces difficultés, être soi ce n'est peut-être pas maintenir de façon obstinée une résolution, par exemple une promesse d'enfance, pour apprendre à se tenir tout en changeant et en comprenant que le monde change. Être résolu sans être figé, c'est peut-être cela le plus difficile.

¹⁴ Heidegger utilise le terme de *Dasein* pour ne pas user du terme omniprésent dans l'idéalisme de « sujet ».

Dans l'*Ethique à Nicomaque* (1115a) Aristote commence par étudier l'aspect objectif du courage :

« Le domaine dans lequel le courage est une juste mesure, c'est en somme celui des craintes et des audaces, nous l'avons déjà montré ; ce que nous craignons ce sont évidemment les objets de crainte et les objets de crainte ce sont, en bref, les maux. Aussi a-t-on défini la crainte : attente d'un mal.

Nous craignons somme toute tous les maux, par exemple le déshonneur, la pauvreté, la maladie, le manque d'amis, la mort. Mais de l'aveu unanime, tous ne sont pas du ressort du courageux.

Parmi ces maux, il y a en effet qu'on doit craindre et qu'il est beau de craindre ; ne pas les craindre ce serait honteux ; ainsi le déshonneur. Celui qui le craint en effet est un honnête homme, un homme qui se respecte, celui qui ne le craint pas est un impudent. Sans doute y a-t-il des gens pour donner à l'impudent le nom de courageux, mais c'est par métaphore ; il a en effet un trait commun avec le courageux, car le courageux lui aussi est quelqu'un qui ne craint pas.

Quant à la pauvreté, on ne doit certes pas la craindre, pas plus que la maladie, ni rien de ce qui ni n'est le fruit d'un vice, ni n'est notre fait à nous ; mais celui qui face à ces maux se montre sans crainte n'est pas non plus courageux et nous ne lui en donnons le nom à lui aussi que par analogie. Il y a en effet des gens qui, lâches dans les dangers de la guerre, sont pourtant libéraux et affronte avec une belle audace le risque de perdre leur fortune.

De tous les objets de crainte, quels sont donc ceux qui sont l'objet du courage ? Ne serait-ce pas les plus grands ? Car nul n'est plus que le courageux capable de supporter les dangers. Or le plus redoutable des objets de crainte, c'est la mort. Elle est en effet un terme, et pour le mort, de l'aveu de tous, il n'y a plus désormais ni bien ni mal.

Et pourtant ce n'est même pas toute mort, en quelques circonstances qu'elle se produise, qui est l'objet du courage. Par exemple, ce ne sera pas la mort qui se produit en mer ou au cours d'une maladie. En quelle circonstance, alors, la mort devra-t-elle se produire pour être l'objet du courage ? Ne sera-ce pas dans les plus belles ? Or, ces morts là, ce sont celles qu'on trouve à la guerre : on les trouve en effet alors dans le danger le plus grand et le plus beau.

Confirme cette conclusion la manière même dont, tant dans les cités que chez les monarques, on distribue les honneurs.

On appellera donc courageux, au sens propre du mot, celui qui reste sans peur en face d'une belle mort et de toutes les conjonctures où il court le risque immédiat d'une telle mort, conjonctures qui se rencontrent par excellence à la guerre.

Il n'en reste pas moins vrai que, en mer et dans les maladies, le courageux sera aussi sans peur, mais non pas à la manière des gens de mer. Car, tandis que les courageux désespèrent de leur salut et trouvent indigne d'eux de mourir de cette façon-là, les gens de

mer restent optimistes, par suite de leur expérience. Ajoutez à cela que les courageux montrent leur courage là où on peut faire une valeureuse défense, ou, en d'autres termes, là où il est beau de mourir ; mais en de pareils accidents, ni l'une ni l'autre de ces conditions ne sont réalisées¹⁵ »

Alors que Platon dans le *Lachès* 191d-e cherchait à faire varier toutes les formes possibles du courage, afin de ne pas se limiter au courage du soldat, et dégageait ainsi le courage du marin, du malade, du pauvre, de l'opprimé, et finalement le courage de l'homme qui se bat contre lui-même, Aristote, au contraire, revient dans ce texte à la forme fondamentale du courage en insistant sur le courage qui s'éprouve devant la mort. Celui qui peut supporter les revers de la fortune, mais qui ne peut pas supporter la mort, n'est pas vraiment courageux. Autrement dit, le courage se manifeste en son essence d'abord là l'on court un risque de mort immédiat. Tant que le danger est loin le lâche peut être lui aussi impavide et c'est la possibilité effective de la mort qui révèle le courage. La démarche de Platon et celle d'Aristote ne sont donc peut-être pas à opposer. Platon cherchait à s'affranchir de l'expérience initiale pour voir l'essence du courage, Aristote rappelle lui que cette essence ne se donne vraiment à voir que dans les situations concrètes où notre vie est vraiment en jeu. En outre, ce n'est pas toute mort qui est l'objet du courage, mais la belle mort, celle par exemple liée à une valeureuse défense ; c'est la force d'âme du soldat qui fait la preuve de sa valeur en faisant face à l'ennemi. Encore une fois, il s'agit d'une mort dans laquelle on prouve qu'on est un homme. Le naufrage et la maladie sont une fatalité, et donc ils ne sont pas un lieu privilégié pour prouver son humanité, alors que rester sans peur devant une belle mort pour quelqu'un qui pourrait fuir cela prouve son courage. Cela ne veut peut-être pas dire qu'il n'y a pas de courage dans le naufrage ou bien dans la maladie, mais que ce n'est pas dans ces situations que la capacité à tenir ferme, à faire preuve de constance, se manifeste le mieux. Ces analyses peuvent nous paraître choquante parce que nous sommes si habitués aujourd'hui à une compréhension purement subjective du courage qui le définit uniquement comme une attitude générale d'un sujet dans son rapport à lui-même. Mais Aristote nous fait comprendre que le courage pour l'homme n'est pas séparable des situations concrètes dans lesquelles nous faisons face à la mort (sans pour autant désirer mourir) alors que nous pourrions fuir.

Cela dit Aristote envisage aussi le courage du point de vue de celui qui agit :

« Les objets qui peuvent légitimement inspirer la crainte ne sont pas les mêmes pour tout le monde. Il en est pourtant aussi, nous l'avons vu, qui sont capables d'inspirer une crainte au-dessus des forces humaines. Ces derniers, bien sûr, inspirent légitimement de la crainte à tout le monde, au moins à quiconque a son bon sens. Quant aux premiers – ceux qui sont à la mesure d'homme- ils diffèrent en grandeur, c'est-à-dire en ce qu'ils sont plus ou moins à craindre. Et il en va de même des objets qui peuvent légitimement nous inspirer confiance.

Or le courageux est impavide comme peut l'être un homme. Il craindra donc même ces objets-là, mais comme on le doit et comme la règle le prescrit, et face à eux, il tiendra bon, pour la beauté du fait ; car la beauté même de son acte est la fin que se propose la vertu.

On peut, par contre, craindre ces objets plus ou moins qu'on ne le doit, et aussi craindre des objets qui ne sont pas à craindre comme s'ils étaient à craindre. La faute, ce sera donc

¹⁵ Pour l'*Ethique à Nicomaque*, la traduction Gauthier-Jolif, Louvain, sera toujours citée.

tantôt de craindre ce qu'on ne doit pas craindre, tantôt de craindre autrement qu'on ne doit craindre, tantôt de craindre à un autre moment que celui où l'on doit craindre etc. Et il en va de même pour les objets qui inspirent l'audace.

Est-ce donc face à l'objet qu'on doit, et, en même temps, pour la fin qu'on doit qu'on teint bon, malgré la crainte qu'on éprouve (et tout pareillement malgré l'audace qu'on ressent), on est courageux.

C'est en effet à bon escient et comme la règle le prescrit que pâtit et agit le courageux. Or la fin que poursuit toute activité, c'est ce qui répond à l'état habituel dont elle est l'activité. Il en ira donc ainsi pour le courageux lui aussi. Or le courage est beau. Belle par conséquent sera aussi sa fin (car chaque chose est définie par sa fin). C'est donc pour la beauté du fait que le courageux tient bon – c'est-à-dire agit d'une manière qui répond à son état habituel de courage. »

Dans cette perspective le courageux est à la fois celui qui pâtit et celui qui agit en fonction de ce que pose la raison. Il ne s'agit donc pas de tout pâtir ou de tout faire, mais de se déterminer en fonction de la règle. On retrouve ici le fait de « tenir bon » comme caractéristique fondamentale du courage ; le courageux demeure sur place sous le choc de l'adversaire, tel le soldat qui regarde en face la « mer de lances » qui s'avance comme cela a été décrit par Euripide (*Héraclès*, 162-164). C'est toujours la belle action qui importe et l'homme beau est l'homme valeureux. En conséquence la fin (au sens du but) de l'acte vertueux ne se trouve pas en dehors de lui, puisque l'acte est voulu pour lui-même et est beau par lui-même.

Le courage tel qu'il est décrit par Aristote n'est absolument pas lié à la recherche de l'insensibilité ou de l'impavidité. Pour Aristote celui qui est insensible au point de ne jamais rien craindre est un fou furieux qui ne partage plus vraiment la nature humaine. Le courageux doit craindre, mais sa crainte doit être adéquate à la situation, et en dépit de cette crainte légitime il doit tenir bon. Dans cette conception de l'éthique il n'y a aucune opposition entre la sensibilité et la vertu. En effet la connaissance de son devoir est ce qui lui permet de craindre ce qu'il doit craindre. Comme le disait déjà Platon, le lâche craint ce qu'il ne doit pas craindre et ne craint pas ce qu'il devrait craindre, et c'est ainsi qu'il a peur de la mort physique sur laquelle il ne peut pas grand-chose alors que trop souvent il n'a pas peur de la mort morale, ce qui a lieu en cette vie, et qui dépend pourtant de lui. Ainsi la sensibilité est aussi le lieu du souci de soi pour Aristote dans la mesure où le courageux est celui qui apprend à éprouver une situation comme il est bon de l'éprouver ; autrement dit il sait ressentir comme il faut ce qui est légitimement objet de crainte. L'insensible n'est pas courageux car en fait il ne fait preuve d'aucun maintien face à ce qui est réellement à craindre. Tel est le courage : « tenir bon, malgré la crainte qu'on éprouve ».

L'insensible, l'impavide, l'impassible, s'oppose au courageux car une telle attitude ne manifeste pas la force de l'homme. Plus encore un homme totalement insensible, « sans affect » comme dirait la psychanalyse, ne serait pas vraiment un homme et c'est pourquoi Aristote dit qu'il n'y a pas vraiment de nom pour un tel état. Ainsi, l'affectivité, la capacité à être sensible, est aussi une dimension fondamentale de l'humanité : l'homme est cet être sensible qui peut transformer sa sensibilité par l'écoute de la raison, il est celui qui peut développer une sensibilité raisonnable. Bien plus tard Freud précisera que même le fou furieux n'est pas sans affect et que la névrose elle-même est une

transformation de l'affect. Quoi qu'il en soit, un homme insensible serait sans monde et sans raison. La sagesse consiste donc à savoir ce que l'on doit craindre.

Aristote peut alors montrer que l'audacieux est en réalité un lâche incapable de tenir bon devant ce qu'il y a réellement à craindre et qui en outre craint ce qu'on ne doit pas craindre. Dans les deux cas il y a une indétermination, c'est-à-dire une absence de règle, une absence de *logos*. L'audacieux ne craint rien et le lâche craint tout. Or que rien ne soit objet de crainte ou bien que tout soit objet de crainte, dans les deux cas il y a une indétermination, c'est-à-dire une absence de discernement de ce qui est vraiment à craindre. L'excès dans les deux cas correspond à une absence de mesure, à une absence de règle, or c'est la mesure qui fait pour tout ce qui nous constitue notre humanité. Cela confirme bien que le juste milieu du courage n'est en rien un état moyen ou un mélange entre l'audace et la lâcheté. Autrement dit audace et lâcheté sont finalement des formes d'insensibilité, c'est-à-dire une incapacité à mettre du discernement dans la sensibilité. Une sensibilité vraiment humaine est celle qui nous aide dans la saisie du bien. Si « le courage est une juste mesure à l'égard des objets propres à inspirer audace ou crainte », il est bien une intelligence pratique qui permet à l'homme de se tenir dans le monde, d'avoir véritablement une tenue, une constance. Ainsi le courageux n'est pas celui qui tient bon parce qu'il ne peut pas faire autrement, mais celui qui tient bon parce que c'est beau, c'est-à-dire bon, conforme à la raison. Tout homme est alors devant un choix d'existence : ou la patience, la fermeté, ou la lâcheté, la mollesse.

Notre humanité tient donc dans une capacité à faire face à la souffrance au lieu de la fuir. Sans nier cette souffrance, ni la relativiser, il s'agit de donner sens à cette souffrance en écoutant la raison, en faisant de la raison la mesure, au lieu de se laisser enfermer en soi par la souffrance. Comme le dira Kierkegaard¹⁶ dans un contexte historique totalement différent, « la souffrance est le chemin ». ; Il ne s'agit pas de se complaire dans la souffrance, mais de comprendre que la souffrance fait partie du caractère concret de toute existence ; elle est la marque d'un homme qui n'est pas un pur esprit, mais qui est tout entier, corps et âme, pris dans le monde. Seul un être sans monde peut ne pas souffrir. En conséquence, le courage est bien cette qualité de l'homme concret engagé dans le monde qui tient bon dans la souffrance. Nul homme n'a la possibilité de ne pas souffrir, mais il peut d'une façon toujours relative et finie tenter de se maintenir dans la souffrance au lieu soit de s'effondrer dans la souffrance, soit de s'enfermer dans l'insensibilité. Bien évidemment la souffrance est souvent plus forte que cette tentative de maintien, mais la dignité de l'homme est dans cette tentative de maintien. Aristote fait ainsi du monde un lieu d'affirmation de sa force, de sa puissance. En cela le courage s'oppose donc bien à la mollesse et il est donc une tempérance éclairée par la sagesse pratique sur la fin qui doit être poursuivie.

Comme le courage selon Aristote, la patience dans la pensée chrétienne sera un « rester sur place » et ce « tenir bon » qui est ici la caractéristique du courage va devenir dans le christianisme le nom technique que désigne la vertu de patience, l'*hypomoné*. Cependant le christianisme va introduire une rupture profonde dans la compréhension du courage : le courage selon Aristote consiste à rester sur place, sans espoir, parce que c'est beau, tel Hector devant Achille sous les murs de Troie. La patience chrétienne va, elle, se fonder sur l'espérance, et ce lien de la patience à l'espérance sera au cœur de la philosophie médiévale. Aristote exclut l'espérance du courage, mais il est vrai que ce qu'il comprend par espérance n'est que l'attente raisonnée du probable, c'est ce qui peut arriver. En

¹⁶ Voir *Discours édifiants*, Œuvres complètes tome 13 p. 284 et sv.

effet, selon cette signification de l'espoir, c'est par exemple la connaissance qu'il ne nous arrivera rien de pénible qui rend inutile l'exercice de la force morale et qui permet de passer pour courageux alors qu'on ne l'est pas. Finalement on ne serait courageux que parce que l'on a une connaissance que les autres n'ont pas. Le citoyen qui manifeste dans la certitude qu'il ne lui arrivera rien de fâcheux et qu'il est intouchable ne fait pas preuve de force d'âme car pour lui la situation est totalement indolore. L'espérance telle qu'elle sera conçue en philosophie à partir de la Bible sera d'une toute autre nature car elle sera une croyance à des biens transcendants qui ne supprime pas la souffrance des maux présents. L'espérance selon cette nouvelle signification ne rend pas la situation indolore, mais elle est un attachement à des biens transcendants qui permet d'apprendre à endurer les souffrances présentes¹⁷. Cette espérance qui a sa source dans la Bible n'est donc pas une connaissance qui dispense d'exercer sa force d'âme, son ardeur morale, mais elle est elle-même une force morale. On indique ainsi toute la différence qui existe entre la pensée grecque et la pensée chrétienne : pour la pensée grecque la beauté morale est toute entière contenue dans l'acte courageux, elle est immanente à cet acte ; pour l'espérance chrétienne la beauté du courage se fonde en Dieu et l'homme sans pouvoir se diviniser doit imiter la bonté de Dieu.

Cela dit la philosophie d'Aristote est aussi très éloignée de la philosophie stoïcienne, car il ne s'agit pas de ne pas souffrir réellement. Pour Aristote le courageux souffre vraiment et plus le courage sera grand, plus la souffrance de ce que l'on a sacrifié sera grande. En un sens dans le courage on touche à l'être, à ce qui est permanent, et l'homme reçoit alors une certaine constance, celle qui est humainement possible. Autrement dit, par le courage l'homme atteint sa fin, il accomplit son essence, bref il est lui-même dans une vie humainement accomplie. Il n'y a donc pas à opposer bonheur et souffrance et la joie d'être soi, d'écouter le logos, est en rapport avec la souffrance que l'on subit. La joie la plus humaine est celle de réaliser sa fin, d'éprouver sa force, et elle ne supprime pas, bien au contraire, la souffrance de la peine.

La force de la pensée grecque est donc de tenir à la fois la dimension affective et la dimension intellectuelle du courage, même si selon Heidegger comme on l'a vu c'est la seconde qui demeure dominante. Le paradoxe du courage est de n'être ni un pur affect, ni une simple connaissance, et c'est pourquoi il est la capacité à tenir, à endurer, en trouvant sa force et sa stabilité dans la vue du bien. Encore une fois, le courage ne consiste pas à tout supporter dans une totale passivité, mais il consiste à choisir le bien et à persévérer dans ce choix. *Andreia*, la virilité, est la vertu qui fait qu'on ne se laisse pas abattre par la crainte ou par la mort, et elle suppose cette force d'âme, cette patience, rendant possible la résolution qui consiste à entreprendre avec élan ce qui doit l'être et à tenir ferme dans ce choix raisonné. Le sage est celui qui doit vivre d'une manière ordonnée et ainsi être lui-même un monde à l'intérieur du monde. Il doit laisser la raison gouverner en lui en soumettant les passions à l'ordre de la raison et en se soumettant à la raison universelle. Cela revient à rendre à chacun son dû : aux dieux la piété, aux hommes la justice. Comme capacité à maintenir l'ordre, l'*hypomoné*, la patience, est la servante de la sagesse qui est à elle-même sa fin et dont la récompense est de s'éprouver elle-même. Ainsi dans le cadre de cette philosophie, la patience demeure subordonnée à la contemplation et à la sagesse pratique, elle demeure un auxiliaire de la sagesse face à une vie trop dure. Il s'agit toujours d'apprendre à supporter, soutenir, endurer, tenir

¹⁷ Sur cette question je renvoie au très bon commentaire de l'*Ethique à Nicomaque* réalisé par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, Nauwelaerts, Louvain-paris, tome I, 2, p. 233. Il est consultable à la bibliothèque de l'université.

tête, résister, de façon à demeurer le même dans l'écoute de la raison face aux difficultés de l'existence.

1.3 La constance du sage dans le stoïcisme.

L'école stoïcienne est fondée par Zénon à la fin du IV^e siècle avant J.-C., se développe au milieu du III^e siècle avec Chrysippe et dure jusqu'à la fin du II^e siècle après J.-C., sous l'Empire romain, avec Sénèque, Epictète et Marc Aurèle. En dépit de la diversité des doctrines dans l'école stoïcienne, il y a une unité de style : pour un Stoïcien le bonheur ne consiste pas dans le plaisir ou l'intérêt individuel, mais dans l'exigence rationnelle du Bien dans la conscience de la situation tragique de l'homme conditionné par le destin. Ce destin fait que les hommes sont dans le malheur parce qu'ils cherchent à obtenir des biens qu'ils ne peuvent pas obtenir. Il s'agit donc d'apprendre à faire la différence entre ce qui ne dépend pas de nous et sur lequel on ne peut rien et ce qui dépend de nous. La seule chose qui dépend véritablement de nous pour un Stoïcien, c'est la volonté de faire le bien, c'est la volonté d'agir d'une façon conforme à la raison ; telle est la citadelle intérieure qui permet de trouver à l'homme une liberté même dans un monde de tyrannie. Le stoïcisme n'est donc pas seulement une doctrine philosophie, c'est un style d'existence, une manière de vivre, et c'est pourquoi il y aura de la pensée stoïcienne par exemple même au XVII^e siècle. La seule règle est de vivre d'une manière cohérente avec soi en écoutant la raison¹⁸.

Le stoïcisme radicalise donc la volonté de résistance contre les malheurs du monde, contre la maladie et la mort. Il s'agit, comme dit l'expression française, de « prendre son mal en patience », mais à partir d'une constance dans la volonté du bien. Il ne s'agit pas d'un simple fatalisme, d'un simple abandon au destin, et la patience n'est pas une pure passivité, mais un travail sur soi, un effort de sa volonté. Cependant le stoïcisme va plus insister sur la nécessité de s'abstraire de la douleur que sur la contemplation du Bien, et c'est pourquoi par rapport à Platon et Aristote on change de perspective. La nouveauté du stoïcisme ne consiste donc pas vraiment dans la valorisation de la constance, mais plutôt dans la façon de comprendre cette constance qui est moins ici une fidélité au Bien et plus une capacité de résistance, une capacité de « demeurer le même » en dépit des coups du destin. Il ne s'agit pas pour autant de tout supporter, mais de tenir bon dans des voies droitement choisies. La tâche demeure celle de vivre conformément à la nature, c'est-à-dire conformément à la raison. La patience va s'identifier à la constance (*hypomoné = kartéria*) comme partie propre de la virilité (*andreia*) ordonnée à protéger et à défendre la virilité du sage. La maîtrise

¹⁸ Pour une présentation de la philosophie stoïcienne, voir Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Folio/essais, p. 196-216.

de soi est notamment pour Chrysippe la vertu qui immunise le sage contre toutes les passions, dans la mesure où elle est l'acte de l'âme de se soumettre à la droite raison. L'absence de maîtrise de soi (*akrasia*) est alors une désobéissance à la raison ; Médée dans la tragédie d'Euripide (431 av. j.-C.) est la figure de l'*akrasia* dans l'Antiquité car elle est prise dans un conflit intérieur : Médée abandonnée par Jason qui lui avait promis le mariage cède finalement au désir de vengeance, ce qui la conduit à faire tuer la nouvelle fiancée de Jason et son père et à tuer aussi ses propres enfants pour laisser Jason sans héritier et pour les tuer elle-même au lieu de les laisser tuer par ses ennemis. Médée est donc déchirée par des impératifs opposés dans la situation qui est la sienne et elle finit par céder à un élan irrationnel, celui de la passion infanticide. En opposition au désir irrépressible de vengeance de Médée, le sage stoïcien est celui qui apprend à se rendre inaccessible aux passions. La question est alors de savoir s'il s'agit là d'une juste réponse aux passions, d'une réponse humaine, et si le fait de dire que les passions ne sont rien pour nous ne masque pas encore une dépendance par rapport aux passions. Celui qui se dit inaccessible à la peur de la mort ne masque-t-il pas encore une peur terrible de la mort ? Prétendre pouvoir ne pas être atteint par la maladie, par la peine, etc., n'est-ce pas se proposer un idéal inhumain ? L'homme fort dans la pensée stoïcienne est donc celui qui demeure à l'abri de toutes les mauvaises passions (il y a aussi cependant quelques bonnes passions, des *eupathies*) : il doit se mettre à l'abri de toutes les attaques extérieures (les coups du destin) comme de toutes les attaques intérieures (le chagrin, le sage ne pleure pas). Dans ce cadre le courage est défini traditionnellement comme la science des choses à supporter, à ne pas supporter ou indifférentes. Cicéron écrit dans les *Tusculanes* IV, 23, 53 :

« Le courage est l'acceptation réfléchie des dangers et le support total des peines. Ses parties sont magnificence, assurance, patience, persévérance (...) La patience est le support volontaire et prolongé en vue de l'honnête ou de l'utile, des choses ardues et difficiles ».

La valorisation de la constance appartient surtout au stoïcisme romain, voire impérial, même si la *kartéria*, patience ou maîtrise de soi, est déjà décrite par Diogène Laërce pour qui elle est une vertu subordonnée au courage (Une reprise du classement du *Péri pathôn* de Chrysippe). La vertu stoïcienne de constance se manifeste notamment dans la torture, les maladies graves, les souffrances physiques¹⁹. C'est Cicéron qui traduit le mot grec *eupathéiāi*, qui désigne les bonnes affections, par le mot latin *constantiae*. En effet, tout mouvement affectif n'est pas irrationnel, n'est pas une passion, et il peut être maîtrisé, modéré par la raison.

Plaisir → joie (*chara*)

Désir → volonté (*boulèsis*)

Crainte → circonspection (*eulabéia*)

Il n'y a pas d'affection bonne correspondant au chagrin qui est contraire à la raison.

La joie est un soulèvement de l'âme conforme à la raison ; la circonspection l'art d'éviter ce qui doit l'être ; la volonté est une tendance conforme à la raison. Ainsi les formes raisonnables de l'existence sont nommées des constances et elles s'opposent aux passions. La constance n'est donc pas tant une vertu que l'essence de toute vertu comme disposition ferme et stable qui résulte de l'accord de la

¹⁹ Je reprends ici l'article de Jacqueline Lagrée, « la vertu stoïcienne de constance », dans *Le Stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle, Le retour des philosophies antiques à l'âge classique* tome 1, Albin Michel, 1999, p. 94-116.

nature (ou raison). Comme dit Diogène Laërce, l'âme du sage est durcie par le feu et peut supporter avec fermeté d'âme les choses désagréables qui l'affectent de l'extérieur.

Cette rencontre entre le courage et la patience se radicalise avec Sénèque qui décrit le sage comme un être fermé, autonome, absolu, quasi divin. Rien ne vient troubler le sage, il n'est touché par rien, il n'attend rien, il n'espère rien. La patience devient ici une affirmation de sa propre force et de la paix qu'elle rend possible. Il ne s'agit plus tant de savoir faire face à l'ennemi avec sagesse, que de savoir se dominer soi-même, et c'est pourquoi la patience devient surtout une qualité de l'agent. Celui qui est le maître de lui-même est alors aussi d'une certaine façon le maître du monde, puisque le monde ne peut plus rien sur lui. Ainsi la constance vient d'abord de soi, et moins de l'objet visé, parce qu'elle est un projet d'insensibilité et d'affirmation de son autonomie. Il s'agit bien de se « blinder », ce qui permet d'imiter les dieux dans leur indifférence. Pour Platon la constance se comprenait d'abord comme une fidélité au Bien qui oblige l'homme, pour le Stoïcisme elle prend plus la signification négative d'une absence de trouble. Le *pathos* est ici une maladie, une affection malade, car la passion installe le déséquilibre dans le vivant. Dès le philosophe Zénon la passion est comprise comme une émotion détournée de la droite raison et contraire à la nature. Le chagrin, la crainte (*phobos*), le désir (*épithumia*) et le plaisir (*hêdonê*) se forment à partir d'une opinion liée à l'objet qui nous touche et qui nous semble bon ou mauvais. La passion est donc une opinion et on ne s'en délivre que par la connaissance du Bien et de l'ordre universel. Le propre de Sénèque est d'insister sur l'inconstance liée à nos passions, sur cette âme tourmentées par les hésitations et les regrets, et il oppose à cette inquiétude généralisée l'image de la constance du rocher assailli par les vagues mais sans être ébranlé. Il s'agit donc d'écarter de soi les douleurs de façon à devenir un roc insensible, sans passion ni compassion. Sénèque ne veut pas dire que le sage ne sent plus rien, mais qu'il a la possibilité de ne pas se laisser entraîner par la douleur. La sagesse est cette capacité à toujours vouloir et toujours ne pas vouloir la même chose.

*De la constance du sage*²⁰ :

« Les Stoïciens prennent la voie virile avec le souci non de la faire paraître agréable aux débutants, mais de les libérer le plus tôt possible et de les porter à ce faite qui les élève au dessus de tous les coups du sort et les rend supérieurs à la fortune. (...) »

Un sage en effet ne peut subir ni injustice ni insulte ; or les dieux immortels nous ont donné en Caton un modèle de sage plus certain qu'Ulysse et Hercule aux siècles passé. Ceux-ci, nos Stoïciens les ont déclarés sages, invincibles dans leurs travaux, ayant le mépris des plaisirs, victorieux de toutes les terreurs. (...)

Est invulnérable non pas l'être qui n'est pas frappé, mais celui qui ne subit pas de dommage ; c'est ce caractère que je te montrai dans le sage. Est-il douteux qu'une force qui n'est pas vaincue soit plus assurée que celle qui n'est pas attaquée ? N'étant pas mise à l'épreuve, sa vigueur reste douteuse ; au contraire n'a-t-on point toute raison d'être sûr de la solidité d'un être qui repousse tous les chocs ? Sache donc bien qu'un sage à qui l'injustice subie ne nuit pas est supérieur en nature à celui qui n'en subit pas. L'homme courageux dirais-je aussi, c'est celui que les guerres n'abattent pas, celui qui ne s'effraye

²⁰ Traduction dans Bibliothèque de la Pléiade *Les Stoïciens*, 635 et suivantes. Ce texte existe aussi dans de nombreuses éditions de poche ; il est assez court et doit être lu dans son entier.

pas à l'approche des forces de l'ennemi, et non celui que le repos fait engraisser au milieu de gens inertes. C'est en ce sens que le sage n'est pas exposé à l'injustice : aussi peu importe tous les traits qu'on lance sur lui, puisqu'aucun d'eux ne peut pénétrer. De même que certaines pierres sont d'une dureté inattaquable au fer, le diamant par exemple qui ne peut être ni coupé, ni entamé, ni même usé, mais qui fait rejaillir tout ce qui frappe, de même que certains corps ne peuvent être consumés mais conservent au milieu des flammes leur consistance et leurs propriétés, de même que les rochers avancés dans la mer brisent les vagues et, fouettés depuis tant de siècles, ne montrent pas trace de ces attaques, de même l'âme du sage a de la solidité et a rassemblé en elle tant d'énergie qu'elle est à l'abri de l'injustice tout autant que sont à l'abri des coups les corps que je viens de citer. (...)

Or le sage ne peut rien perdre ; il a tout en lui-même ; il ne se confie pas à la fortune ; les biens qu'il possède sont solides ; il se contente de la vertu qui ne dépend pas des événements fortuits ; aussi ne peut-elle ni augmenter, ni diminuer. La vertu est libre, inviolable, immobile, inébranlable ; elle est tellement endurcie contre les hasards qu'ils ne peuvent même la faire plier, bien loin de pouvoir la vaincre. En face d'un appareil de terreur le sage ne baisse pas les yeux, et il ne change pas de visage, que les événements se montrent pénibles ou favorables. Aussi ne perdra-t-il rien dont la perte lui serait sensible ; il ne possède qu'une seule chose, la vertu, dont jamais il ne peut être dépouillé ».

Tout ce texte décrit la constance du sage comme un endurcissement qui lui permet d'affirmer le vrai en ne se laissant troubler par rien. Il ne s'agit pas d'une simple obstination, mais d'un attachement inébranlable au vrai. D'un autre côté, l'inconstance ne peut tenir qu'à soi, elle ne peut être que volontaire. Ainsi la constance comme capacité à se vouloir soi-même dans l'écoute de la raison est une endurance essentielle à la vertu, et c'est pourquoi elle demande du temps pour être acquise. Il s'agit pour Sénèque de décrire une force intérieure, une tension intérieure, de façon à montrer que la patience n'est pas un état toujours déjà présent. La patience s'acquiert, l'âme apprend à se tendre dans la pensée et dans l'action. Elle suppose donc la force d'âme (*tonos*) ²¹sans laquelle il n'y a pas d'attachement ferme à la vérité et donc pas de vertu. On a bien ici une compréhension dynamique de la vertu comme effort pour être égal à soi dans tous ses actes. Telle est cette « voie virile », inconfortable, mais qui rend libre. Dans ce chemin qui conduit à l'autonomie, l'homme peut devenir aussi fort qu'Ulysse ou Hercule, ce qui signifie qu'il peut tout vaincre. La voie virile propose ainsi un « abri » sûr vis-à-vis de toutes les terreurs du monde. Encore une fois, cet éloge de la patience ne signifie pas que le sage n'est touché par rien, mais que ce qui le touche ne parvient pas à le transformer. Le sage éprouve la douleur, mais la douleur ne le conduit pas hors de lui, n'ébranle pas la constance qu'il se donne. Ainsi le malheur loin d'abattre le sage est pour lui l'occasion et même la condition de l'exercice de sa vertu. Il n'est pas insensible, mais il est impassible : refuse toute passion et même l'espoir. Il n'est pas indifférent de noter que pour Sénèque la patience ne s'éprouve plus uniquement dans le champ des relations personnelles ou privées, mais aussi et surtout dans le champ de l'action politique. Les coups qui frappent le sage sans le blesser ne sont plus ici la maladie ou le deuil d'un proche, mais la guerre, l'exil, la perte d'influence politique. Il est clair que cette thèse est très liée à la doctrine de la nature providence. Dans le perpétuel enchaînement des événements,

²¹ Sur la force d'âme, le *tonos*, voir A. J. Voelke, *L'idée de volonté dans le Stoïcisme*, PUF, p. 169.

rien ne survient au hasard, toute chose arrive d'une façon nécessaire et il n'y a pas d'autre solution que la soumission au destin. Sénèque écrits dans *De la vie heureuse* XV, 5-7,

« Toute difficulté née des circonstances de la vie (...) est une loi de la nature (...) Recevons avec grandeur d'âme tout ce qu'il faut subir en raison de la constitution de l'univers (...) Obéir à Dieu est liberté ».

Il est important ici de noter le vocabulaire de la constance : invulnérabilité, solidité de ce qui repousse tous les chocs, impénétrabilité. Dès lors le sage comme tout homme subit l'injustice, mais à la différence des autres hommes il n'y est pas exposé, puisque rien ne peut entrer en lui. Son âme possède la dureté du diamant, elle est inusable, rien en elle ne peut brûler ou se consumer. L'image du rocher dans la mer est célèbre et cherche à expliquer que le temps n'a aucune action sur le sage, puisqu'il endure tout au sens où tout lui glisse dessus, au sens où rien ne l'atteint. Si la patience demande de l'entraînement et donc du temps pour être acquise, elle est aussi ce qui permet de se mettre à l'abri du temps, elle est d'une certaine façon l'abolition du temps. Le sage en endurent s'endurcit et fait de lui-même un abri, une citadelle intérieure. Le sage se protège du cours des choses et donc du temps lui-même derrière le bouclier de sa vertu. Bien sûr il est toujours discuté de la pertinence d'une image, et il serait possible d'objecter que le rocher porte au contraire sur lui la marque de l'usure, de l'érosion, mais ici il s'agit d'un rocher idéal qui ne bougerait pas dans le mouvement incessant des vagues. Il est clair également que même si Sénèque veut penser une constance dynamique faite d'une tension permanente, la constance du sage est décrite à partir de la constance de la chose. Pour le sage comme pour la chose, être soi c'est demeurer le même, c'est être dans une égalité parfaite avec soi. C'est pourquoi Sénèque cite dans *De la constance du sage* V, 6 l'exemple de Stilpon de Mégare qui, ayant perdu dans le désastre de sa ville, sa maison sa famille et sa patrie, répond au roi de Macédoine qui lui demande ce qu'il a perdu : « rien ; tout ce qui est mien est avec moi. *Nihil ; omnia mea mecum sunt* ». Le sage est le seul homme en paix au milieu de la guerre car il a appris à séparer sa personne, ce qu'il est, de ce qui était seulement à lui, ses biens. En ce sens il est invincible dans sa citadelle intérieure.

Comme Sénèque le dit plusieurs fois, le sage dans sa patience est celui qui sait transformer toute attaque en l'occasion d'un exercice de sa force et c'est pourquoi il n'est touché par rien. De cette façon il n'y a pas de difficulté à concilier quiétude et combat. La force réelle de cette thèse stoïcienne est de mettre en évidence la liberté qui demeure dans une période de malheur : ce qui dépend alors de soi, c'est la vertu, elle est ce qu'il est possible de ne pas perdre, même si de fait bien des hommes perdent leur vertu dans les difficultés de l'existence. La sagesse est alors un endurcissement qui n'est pas pour autant l'insensibilité de la brute, car elle est le pouvoir à se tenir dans les épreuves, exactement comme un bon marin fait tout pour maintenir son cap en dépit de la tempête. On a souvent caricaturé la thèse stoïcienne pour y voir l'éloge d'un homme sans affect, mais il s'agit au contraire de montrer qu'au milieu de l'inquiétude il y a une quiétude qui ne dépend que de soi. Certes, la description qui est faite de cette quiétude est terrible : demeurer en paix au milieu des ruines. Le sage ne tient qu'à lui, il conserve tout ce qui est à lui, et en cela il devient voisin des dieux. Sénèque poursuit en effet dans *La constance du sage* :

« Or le sage, qui est voisin des dieux et plus près d'eux qu'on puisse être, se trouve, sauf la mortalité, semblable à Dieu. Dans son effort vers les dieux, dans sa recherche des choses sublimes, bien ordonnées, tranquilles, coulant d'un cours égal et concordant, assurées,

bienveillantes, le sage, qui est né pour le bien public, qui est salutaire à lui-même et aux autres, n'aura aucun désir bas, ne versera aucune larme. (...)

D'un caractère élevé et heureux, animé d'une joie continuelle, le sage ne se soustrait pas tant au choc des choses et des hommes qu'il n'use de l'injustice même pour s'éprouver et essayer sa vertu. »

Le sage n'a besoin de personne, même s'il peut être très utile aux autres hommes ; il se définit par une fermeté et une solitude ontologique, puisqu'il ne peut rien recevoir de l'extérieur et ne veut que puiser en lui-même sa propre force. On comprend que le XVII^e siècle comme la pensée contemporaine on pu voir dans le Stoïcisme la formulation de l'idéal de maîtrise de soi, d'indépendance absolue. C'est l'idéal du *self made man* si puissant aujourd'hui au point qu'il est devenu une norme sociale totalement intégrée que chaque individu porte en lui souvent sans le savoir. Ce n'est pas le moment de s'interroger sur les raisons de cette représentation de soi aujourd'hui dominante et qui ne l'est pas par hasard, même si c'est une question très importante. Il faut surtout souligner que le sage selon Sénèque s'approche de l'immutabilité divine, de l'impassibilité des dieux. En fait pour Sénèque la volonté immuable du sage ne peut se proposer que le bien, ne peut s'attacher qu'au vrai, et de ce point de vue on est très loin de la conception moderne de la liberté selon laquelle chaque individu se donne sa propre règle. Jamais dans la pensée antique on n'a fait l'éloge d'une volonté qui dépendrait de l'arbitraire d'un individu. Ici encore il convient d'être très attentif au vocabulaire de Sénèque : l'ordre, la tranquillité, l'égalité, la concordance, la bienveillance. En outre le sage ne pleure pas, car les larmes sont trop humaines et pas assez divines²².

Le sage supporte donc tout, parce que ce qui le touche est l'occasion d'un exercice de plus, d'un entraînement de plus à l'endurcissement. Sénèque décrit ainsi un mode d'être au monde dans lequel le sage voyage tout en demeurant pleinement lui-même, sans jamais pouvoir être mis en danger par ce qu'il rencontre. Dans cette figure de l'existence l'homme ne tient qu'à lui-même en acquérant la patience de deux façons : par un long et constant exercice et par la prévision des maux comme moyen de supporter et de persévérer. Il faut développer la patience de développer la patience, mais cette patience est sans espoir et sans pardon, puisqu'il n'y a pas de place en elle pour les passions. En effet, l'espérance est une attente de l'avenir qui suscite l'inquiétude parce qu'elle nous met en dépendance du futur qui est un temps qui ne dépend pas de nous. Le sage stoïcien se libère de l'inquiétude du futur et s'en tient au présent : pour lui chaque jour est une totalité, est comme une vie entière. Sénèque écrit dans la *Lettre à Lucilius* 10, 2 : « l'espérance désigne un bien incertain ». Encore une fois, dans cette conception de l'espérance, l'homme qui espère est hors de lui, il dépend des choses extérieures qui ne dépendent pas de lui, au lieu d'être auprès de lui-même. La patience consiste alors à accompagner le désir de raison pour qu'il devienne volonté, volonté qui est avant tout une capacité à vouloir chaque événement tel qu'il a lieu. Le fait de s'en tenir au présent est ainsi la condition de possibilité de la patience comme capacité à vouloir ce qui advient dans le présent. Même la colère est à proscrire pour les Stoïciens, alors que saint Thomas d'Aquin au XIII^e siècle défendra l'idée qu'il y a de bonnes colères. La patience produit alors la « joie », la pure joie d'être soi de façon immuable dans l'écoute du Bien. Cette joie n'est pas une passion, car elle est ce que le sage produit intérieurement et qui n'est liée à rien d'extérieur.

²² Sur les larmes comme expression de notre humanité voir de Catherine Chalier, *Traité des larmes*, Albin Michel et Jean-Louis Chrétien, *Promesses furtives*, chapitre III.

Pour résumer :

1. La constance est une vertu qui n'appartient qu'au sage. Elle est la vertu par excellence qui manifeste le caractère spécifique de la sagesse qui est la cohérence de la vie et son accord avec la raison. Elle atteste de la position divine du sage inaccessible aux coups du sort.
2. La constance est une vertu qui répond aux attaques de la fortune ; elle est la stabilité de l'âme savante face à l'extériorité. L'alternative propre à l'existence humaine est donc simple : ou nous triomphons de la fortune, ou elle triomphe de nous. La liberté consiste à devenir totalement indépendant du monde extérieur pour ne trouver qu'en soi la joie d'être.
3. Pour les Stoïciens le vrai nom de la fortune, c'est le destin. La constance n'est donc pas pensée ici dans une problématique de la liberté d'un sujet qui se décide ; elle demeure une réaction interne de l'individu face aux circonstances extérieure et à autrui.

Il faudra s'interroger sur cette compréhension de la patience qui voit en elle une pure activité intérieure qui permet d'être sensible mais sans être transformé. Certes par rapport à Médée le sage ne cherche pas à sa venger, mais il ne pardonne pas non plus, car pardonner ce serait dispenser d'une peine méritée et ce serait commettre une injustice. Dans cette pensée de la patience, le pardon demeure une faiblesse, la pitié également. Encore une fois, cette conception de la patience est liée à l'idée que la vie est un combat et que ce combat a d'abord lieu contre soi. Certes l'homme dans cet idéal doit parvenir à se maintenir lui-même dans sa liberté au milieu des ruines du monde, mais il est devenu, ce n'est pas le moindre paradoxe son propre ennemi. Par rapport à Platon et Aristote, la guerre est devenue une guerre interne, et il est alors possible de s'interroger sur le prix de la victoire contre soi.

Conclusion

Cette première partie a permis d'approcher bien des dimensions de la patience en montrant que la patience n'est pas une pure passivité, mais un acte propre de l'homme qui est pris dans les tensions du monde. La patience n'a pas dans la pensée antique la dimension subjective qu'elle va prendre dans la pensée moderne quand elle sera une résolution que le sujet pose. Pour le moment, même dans le Stoïcisme, elle demeure un attachement au bien, une façon de se lier à un bien durable. Il s'agit d'apprendre à endurer mais plus pour rendre possible l'écoute de la raison que pour rendre possible l'action dans le monde. Sans opposer trop brutalement contemplation et action, il est clair que dans la philosophie médiévale la patience va devenir également une condition de l'action libre dans le monde : il ne s'agira plus alors seulement d'endurer, mais de devenir capable de poursuivre patiemment une fin en agissant dans le monde.

Deuxième partie

Patience et espérance dans l'Antiquité tardive

2.1 La vertu de l'attente selon l'Ancien Testament.

Dans l'*Ancien Testament* le modèle de la patience est Rebecca et cette figure est très différente de celle d'Ulysse dans la pensée grecque. En effet, Rebecca est le symbole de la vertu de patience, de constance et de persévérance dans le bien parce qu'elle ne se contente pas d'endurer, de demeurer ferme dans les épreuves, mais elle fait aussi preuve d'espérance et de confiance. Ainsi la pensée grecque valorisait l'obstination, la fermeté, la capacité à manifester sa force d'âme dans les choses belles et bonnes, mais avec la pensée juive on découvre une autre dimension de la patience. Cette nouvelle compréhension de la patience est historiquement liée à une nouvelle compréhension de l'homme : l'homme est un néant face à la toute puissance divine. En conséquence, l'homme ne pourra véritablement avoir de force qu'en l'espérance et d'espérance qu'en Dieu. Dans ce contexte l'*hypomonè* ne se comprend pas sans le soutien de l'*elpis* (espérance).

C'est notamment avec la Bible des Septantes (c'est-à-dire la traduction de la Bible en grec), l'*hypomonè* prend en plus la signification de l'attente, du désir intense, d'une espérance qui a le plus souvent Dieu pour objet. Il est clair qu'ici cette compréhension de l'*hypomonè* comme attente est indissociable de sa signification religieuse. Alors que dans le *Lachès* de Platon ou dans *Ethique à Eudème* d'Aristote la vertu de patience n'est pas reconnue à celui qui espère le secours d'autrui, maintenant c'est de Dieu que va venir cette patience faite d'espérance. Cette idée que la patience n'est pas une vertu de l'homme seul sera d'une très grande importance dans la pensée contemporaine d'Emmanuel Levinas. Quoi qu'il en soit, la patience se comprend maintenant comme une constance dans le désir qui surmonte l'épreuve de la durée et elle devient encore plus la vertu du temps, puisque la véritable épreuve de l'homme, celle dans laquelle il joue son humanité, est l'épreuve du temps. La patience est en effet l'attitude de celui qui doit lutter pour persévérer ; elle est une attente obstinée et victorieuse qui fait confiance à Dieu. Cependant il ne faut pas trop forcer les choses : dans l'Ancien Testament, les significations de s'attarder, de rester, de tenir ferme, de supporter, d'avoir du courage, sont toujours présentes, mais les significations liées à l'attente sont en

fait les plus nombreuses (Job, III, 9 ; VI, 11 ; XIV, 14 : « J'attendrai jusqu'à ce que vienne ma relève »). Ainsi cette patience faite d'espérance doit devenir une disposition d'âme permanente : « Notre âme est dans l'attente de l'ahvé » Psaume XXXIII, 20. Cela signifie que le vrai bonheur de l'homme est lié à cette capacité d'attendre.

On peut ajouter qu'avec la Bible la patience devient une vertu de Dieu lui-même : Dieu fait preuve de *markrothumia*, de longanimité. C'est pourquoi la longanimité est une vertu que l'homme peut et doit pratiquer à l'égard de son prochain. Dieu est dit lent à la colère, et il supporte le péché de l'homme ainsi que celui de son peuple, comme celui des nations pécheresses, et il attend la conversion. (Exode, XXXIV, 6 ; Psaume VII, 12 ; LXXXV, 15 ; CXLIV, 6). Cette patience est donc bien liée au temps, c'est-à-dire au salut de l'homme. Il faut souligner comme modèle de patience dans la Bible également la figure de Job qui est à la fois impatient d'en finir et qui apprend de Dieu la patience. Espérer = attendre = ad-tendere = tendre vers. De ce point de vue la patience est la façon dont l'homme est tendu vers son commencement et sa fin, c'est-à-dire vers son origine, vers ce qui lui donne d'être.

Siracide, 2, 1-11 :

« Mon fils, si tu aspires à servir le Seigneur,

Prépare ton âme à l'épreuve.

Fais toi un cœur droit et sois résolu,

Ne te trouble pas au moment de la détresse.

Attache-toi à lui, ne t'en écarte pas,

Tu finiras tes jours dans la prospérité.

Tout ce qui t'advient, accepte-le

Dans les revers de ton humiliation sois patient

Car c'est au feu qu'on éprouve l'or (...)

Malheur au cœur sans courage, qui n'a pas confiance,

Pour cela il ne sera pas protégé.

Malheur à vous qui avez perdu la persévérance ».

Il ne s'agit pas ici de faire un cours de culture religieuse, mais de marquer historiquement l'existence d'un autre concept de patience. Si la longanimité définit en premier lieu une attitude de Dieu devant l'homme, l'*hypomonè* biblique est toujours une attitude de l'homme par laquelle il affronte le temps. Etre homme, c'est accepter les maturations longues. Ainsi on voit que la patience dans la pensée juive revient à tout supporter au nom de l'attente du royaume de Dieu et qu'elle exige une vaillance analogue à celle de la patience de Platon et d'Aristote. Elle est à la fois résistance et persévérance. Néanmoins, il y a là un changement de signe très important : il ne s'agit plus

d'affirmer une patience plus forte que le monde extérieur. Encore une fois, l'homme juif sait qu'il n'est rien devant Dieu et que les autres hommes ne le sont pas davantage, non plus que la menace ou la terreur qu'ils peuvent inspirer. Il ne s'agit plus de vaincre par ses seules forces le monde extérieur, mais de continuer à espérer en Dieu, même dans les situations les plus graves.

Le grand philosophe Philon d'Alexandrie (-20 avant JC à 45 après JC) se trouve au croisement de la conception grecque et de la conception biblique de la sagesse et dans *De Cherubim* 77-78 il commente le verset d'Exode 15, 9 selon lequel les Egyptiens se proposaient de poursuivre les Hébreux et de partager leur dépouille. Philon veut souligner une marque d'impiété dans le langage des soldats de Pharaon car ils ignorent qu'à Dieu seul il appartient d'être actif, le propre de la créature étant de pâtir. Comprendre que le pâtir est le propre de l'homme, c'est se préparer à faire face sans surprise ni abatement aux violences du monde. La patience est ici une façon de comprendre le monde, de savoir s'y tenir, de savoir y être, ce qui confirme une nouvelle fois qu'il n'y a pas de patience sans une certaine intelligence de la situation qui permet justement de supporter, de résister, de tenir ferme. La patience est donc bien la plus puissante des vertus. Pour comprendre cette patience la Bible invite alors à opposer l'image de l'athlète et celle du domestique. L'athlète n'est pas purement passif, mais il est à la fois passif et actif, car il sait attendre les coups et il devient alors capable de les parer. Philon insiste à la fois sur la force d'âme et sur la relative autonomie de l'homme, de l'athlète spirituel qui puise en lui la force nécessaire de répondre à ce qu'il subit. Il est possible d'être libre dans la souffrance, même si on n'est pas libre de la souffrance.

On a dit que Rebecca était un modèle de patience, mais c'est aussi parce qu'elle est aussi un modèle de sagesse. Il est dit notamment qu'elle choisit l'un de ses fils, et pas l'ainé, pour recevoir la bénédiction de Jacob et qu'en cela elle fait preuve de discernement sur ce qu'il faut faire. Dans la philosophie de Philon elle devient le symbole de la patience, de la constance, de la persévérance dans le bien parce qu'elle incarne la vertu intellectuelle. La beauté, la perfection et le caractère immuable font la sublimité de Rebecca comme épouse d'Isaac. Cependant la figure de Rebecca confirme qu'il n'est possible d'accéder à la vertu qu'en prenant conscience de son néant devant Dieu. Rebecca n'est pas seulement la constance en tant que désir ardent du bien, mais elle l'est aussi en tant que constance à soi : il ne faut jamais changer car la vertu ne souffre ni diminution, ni accroissement. Or cette constance à soi n'est pas du tout celle du sage stoïcien, car elle est la capacité à demeurer fidèle au bien à travers la passivité et non pas malgré elle. Encore une fois, c'est une patience reçue de Dieu et c'est encore Dieu qui est actif dans ma résistance à ce dont je pâtis.

Ces remarques bien trop brèves et qui relèvent de la simple culture générale veulent montrer que la patience est une vertu qui veut vraiment affronter le monde et affronter le temps, mais cette capacité à endurer le temps ne peut avoir lieu que parce que l'homme est tendu vers l'avenir. Si la pensée stoïcienne fait de la patience la vertu du présent qui est le seul temps véritable car c'est le temps de l'action, la pensée juive donne à comprendre que la patience est aussi la vertu de l'avenir. Or cette thèse va devenir décisive dans toute la pensée contemporaine de la patience. L'avenir est ce qui permet de véritablement donner sens au présent et au passé, et la patience comme capacité à demeurer tendu vers cet avenir est un accomplissement de l'homme car c'est une capacité à vivre dans un temps qui ne soit pas dégradé mais au contraire unifié par son but. Peut-on endurer les épreuves du présent et peut-on porter les épreuves du passé sans être tendu vers l'avenir ? La patience comme confiance et comme espérance est alors ce qui maintient ouvert cet avenir, ce qui permet, quel que soit l'âge, d'avoir comme on dit en français « la vie devant soi ». C'est cette

capacité à donner un sens au temps à partir de l'avenir qui va dévoiler une dimension essentielle de la patience dans laquelle l'homme demeure actif même au cœur de la plus grande passivité. Comme dira plus tard Kierkegaard, la seule maladie mortelle est le désespoir.

2. 2 Confiance et espérance dans le Nouveau testament.

Avec le Nouveau testament l'accent va porter sur le support des souffrances liées à la fidélité au Christ, néanmoins la patience demeure toujours liée au salut. Notamment par rapport à la patience stoïcienne, la patience ne va plus être une recherche de l'impassibilité ou une recherche de l'autarcie, mais elle va être un combat dans le monde et dans un peuple. Cela signifie que la patience qui vient de Dieu est vécue collectivement. Ici encore il n'y a pas de patience sans espérance et saint Paul parle même de la patience de l'espérance (I Thess., I, 3) Les tribulations endurées sans défaillance établissent l'âme dans une constance éprouvée et cette stature devient une condition de l'espérance. Un tel travail sur soi propre à la patience indique que Dieu ne nous sauve pas sans nous. En fait dans le Nouveau testament il est impossible de séparer la patience de la foi et de la charité et il faut même dire que la vraie patience est le fruit de la charité au même titre que l'espérance. Comme le dit l'épître aux Romains, elle est l'effet propre de l'amour (Rom VIII, 25). Dans ce contexte il faut reconnaître que c'est l'espérance de la béatitude qui donne à la vie chrétienne sa signification et sa direction. Apprendre la patience consiste alors à combattre l'orgueil en soi qui est la véritable source du mal. L'orgueil consiste à vouloir prendre la place de Dieu, à se prendre pour un Dieu, à se faire le centre de tout, et c'est pourquoi il engendre l'impatience. Pour saint Paul l'espérance est la mesure de la patience et cette dernière est une attitude d'attente persévérante au milieu des épreuves et elle est donc un mode d'être au monde.

L'agapè qui est le nom grec pour dire l'amour de charité (à distinguer mais pas à opposer de l'amour comme éros) est un amour qui supporte tout et c'est une vertu qui est la source de toutes les vertus. Il faut même dire que c'est l'absence de l'agapè qui transforme les vertus des païens en vices brillants. Cependant l'accent n'est pas toujours le même dans les différents textes du Nouveau testament : chez saint Paul la patience est plus combative, chez saint Jean elle est plus confiante ; néanmoins cela ne modifie pas sa nature. Patience, confiance et espérance possèdent un lien d'essence : il est impossible de penser l'une sans les autres.

Or cette patience n'est pas ici incompatible avec une certaine hâte vers le Christ, mais il convient de ne pas donner à cette hâte une signification temporelle : elle signifie l'obéissance à ce qui est entendu, à ce que l'on doit faire. On peut se hâter avec lenteur. Quoi qu'il en soit, le modèle de la patience devient sainte Blandine qui est l'athlète du Christ, qui éprouve l'allégresse du martyr car il s'agit d'une patience combative et enthousiaste qui n'a plus rien à voir avec l'impassibilité de Sénèque.

Une telle pensée de la patience n'est ni un optimisme ni un pessimisme, ce n'est ni une pensée du destin ni l'idée que tout finit par s'arranger. En effet, la patience-espérance consiste à espérer même contre tout espoir et cet espoir n'est pas l'attente raisonnée du probable, mais c'est une confiance dans la promesse de Dieu. De ce point de vue la patience est à la fois un don reçu et

un devoir. Il s'agit pour le chrétien de se tenir ferme et droit à partir de la grâce de Dieu qui est devenu pour lui un sol sur lequel il peut fermement s'appuyer.

On voit à nouveau ici le sens de la rupture avec la conception stoïcienne de la patience : le futur est plus important que le présent. Ainsi face aux situations douloureuses qui nous oppressent, la patience n'est pas une quantité fixe de force qui serait là dès le départ dans la vie d'un individu, mais elle est bien une force qui peut se fortifier et s'accroître par son propre travail, par l'aide des autres et par l'aide de Dieu. Encore une fois il ne s'agit pas d'une espérance naïve, mais d'une espérance de combat qui est exposée aux maux du monde. Telle est la véritable patience de l'amour : trouver sa stabilité dans le bien aimé. Elle n'est donc pas l'anesthésie de la résignation, ni le vide de l'utopie, mais une capacité à endurer le monde, à s'endurer soi-même, qui rend capable d'attendre l'inespéré. C'est pourquoi il ne faut pas considérer cette patience tournée vers le futur comme une fuite du présent, mais elle est au contraire ce qui permet d'être attentif au présent et de lui donner sens.

On est donc passé de la patience comme capacité à tolérer à la patience comme capacité à endurer pour agir. Cette patiente chrétienne est donc à la fois inquiète, parce qu'elle s'expose au monde et est tendue vers l'avenir, et sereine, car elle est la confiance dans la promesse de Dieu, dans la réalisation du royaume de Dieu. Il s'agit de se tenir droit dans l'attente au sens d'une force agissante. Se tenir ainsi en vue de sa fin est une attitude du seul horizon de la mort. Luc VIII, 15 : « Ce qui est dans la bonne terre, ce sont ceux qui ayant entendu la parole dans un cœur noble et bon la gardent et portent du fruit avec constance ». La patience est à la fois résistance et endurance qui protègent de la tristesse et du découragement et elle est la joie avant la joie qu'est l'espérance. Résister et agir, telles sont les deux dimensions de la patience humaine. Cette patience révélatrice de l'amour est aussi liée à la douceur et à l'humilité.

2. 3 La patience selon saint Augustin.

La date du texte de saint Augustin *La patience* n'est pas certaine, sans doute avant 418. L'idée centrale est de montrer que la patience des justes ne peut pas être ce que l'homme se donne par ses seules forces, qu'elle ne relève pas uniquement du libre-arbitre de l'individu. En effet une volonté libre (un choix libre) n'est pas toujours bonne et la patience peut devenir mauvaise, elle peut devenir une patience mauvaise et donc un vice. La question est donc de savoir à quelles conditions la patience va être bonne. La thèse religieuse de saint Augustin est que la grâce ne supprime pas la liberté de l'homme, mais rend possible une patience vraiment libre au sens d'une patience vraiment orientée vers le bien. Il y aurait donc deux patiences possibles pour l'homme : une patience seulement humaine qui se manifesterait par la dureté et l'orgueil et une patience bonne qui se manifesterait par la douceur et l'humilité.

Saint Augustin avance d'abord que la patience est une passion divine qui va permettre de comprendre la patience humaine. Certes cette patience divine est assez incompréhensible pour l'homme car seul un être mortel et souffrant peut faire preuve de patience. Dieu serait cet être incompréhensible pour nous qui possède la plénitude de la patience et qui pourtant ne souffre pas. Saint Augustin cherche seulement à dire qu'en Dieu les passions sont l'expression de son amour, ce qui n'est pas le cas pour l'homme. Au-delà des questions théologiques très difficiles que cela pose,

Dieu donne à l'homme le modèle d'une patience qui serait totalement libre et consentie. Cela montre que pour l'homme la patience ouvre deux possibilités : soit se fermer, devenir dur, insensible, soit s'ouvrir à autre chose que soi. La seconde patience va être la vraie patience pour l'homme, celle dans laquelle il ne s'inquiète pas seulement de son intégrité, de son autonomie, mais de soucier de ce qui va arriver.

« La patience de l'homme, celle qui est franche, louable, et digne du nom de vertu, consiste à supporter les maux le cœur tranquille, pour n'avoir pas à perdre, par défaut de sérénité, des biens qui nous conduisent à de plus grands. Les impatientes, en effet, qui refusent à supporter les maux, n'arrivent pas à leur échapper et s'exposent à en souffrir de plus graves encore. Les patients, au contraire, aiment mieux supporter les maux sans en commettre, que d'en commettre en ne les supportant pas. Ils allègent par leur patience le poids de ceux qu'ils souffrent, et en évitent de plus lourd, sous lesquels l'impatience les ferait ployer. Car ne faiblissant pas sous les maux temporels et passagers, ils ne risquent pas de perdre les biens immenses de l'éternité. »

Voici une belle définition de la patience. En outre saint Augustin montre qu'en refusant de supporter certains maux, en fuyant, les impatientes ne se délivrent pas des maux et ils en subissent de plus graves encore. Ainsi le patient est celui qui préfère subir le mal sans le commettre, plutôt que de le commettre sans le souffrir. Mentir peut permettre de ne pas subir un mal, de ne pas supporter des reproches, mais cela peut se payer très cher. On peut mentir à son médecin pour ne pas subir un traitement pénible, mais cela se paye nécessairement un jour. On peut aussi se mentir à soi, mais le jour où l'illusion cesse c'est un mal encore plus grand que l'on subit. Ici le rapport au temps est encore décisif. La patience consiste à ne pas céder à des maux temporels et courts (le gourmand qui a faim, préférer de confort à la justice etc...) pour pouvoir bénéficier de biens grands et éternels (la bonne conscience, la vérité, la justice...)

En fait, tout cet éloge de la patience montre en quoi la patience permet de ne pas tomber dans l'injustice : l'âme égale (le cœur tranquille) n'est pas l'âme indifférente, mais une âme qui sait supporter des maux pour aller vers de plus grands biens. Saint Augustin peut alors mettre en évidence le cercle vicieux de l'impatience : en voulant échapper à un mal, l'impatient tombe dans un mal plus grand. C'est ainsi que pour échapper à une douleur on peut commettre une injustice. Pour illustrer cela il suffit d'évoquer les conflits de voisinage : on peut faire le pire, parfois aller jusqu'à tuer, parce qu'on ne supporte pas le bruit de son voisin. La vie professionnelle non plus ne manque pas d'exemple : pour échapper à l'humiliation de n'avoir pas eu tel poste on peut dénigrer jusqu'à la calomnie celui qui l'a obtenu. Etc. En conséquence, non seulement l'impatient n'échappe pas au mal, mais il fait son propre malheur. Au contraire le patient allège le poids des maux dont il souffre ; cela ne signifie pas que la souffrance n'est rien pour lui, mais cela signifie qu'il conserve une certaine liberté par rapport à ce mal. Une douleur n'est pas moins forte parce qu'on y fait face, mais elle est moins lourde à porter parce qu'on ne se laisse pas enfermer en elle. Il est donc possible de relativiser le mal en étant ouvert sur l'avenir, en étant porté par l'espérance.

Cela dit saint Augustin souligne aussi la patience inlassable dont l'homme est capable pour obtenir des biens inférieurs et passagers. Ce qui était une vertu devient alors un vice. L'ambition, le pouvoir, sont de très puissants moteurs de la patience et l'homme peut être capable de tout supporter en vue d'un mal, par exemple pour assouvir une vengeance. La rancune est patiente et sait

attendre son heure. Or cette mauvaise patience n'est pas imposée par les nécessités de la vie, elle est un choix libre que l'homme pose. Tel est le paradoxe, d'un côté l'avare est libre, il pourrait ne pas l'être, mais d'un autre côté il est prisonnier de sa passion et prisonnier de l'argent. Saint Augustin va jusqu'à dire qu'il est possible de se fortifier, de s'endurcir en vue d'un mal. La patience du criminel, du prédateur comme on dit aujourd'hui, peut être indéfinie. Cette dureté peut même être glorifiée par certains esprits faibles : le vrai dur est celui qui ne parle pas, qui endure et se tait. D'une certaine façon c'est un sujet d'étonnement pour le philosophe : comment mettre autant d'énergie pour devenir un dur un caïd ? Mais saint Augustin renverse l'argument : il ne doit y avoir ici ni louange, ni étonnement. Ce mythe du gros dur frappe l'imagination car c'est une image très humaine de la toute puissance, mais en réalité cette patience vicieuse n'est pas de la patience.

Il s'agit donc de reconnaître la vraie patience, celle qui ne va pas de soi. Ce qui fait la vraie patience c'est son usage : il s'agit de savoir en vue de quoi on est patient, est-ce c'est en vue d'un bien ou en vue d'un mal. A nouveau il n'y a pas de patience sans intelligence, car il faut toujours se demander pourquoi on s'efforce d'endurer la souffrance. Ainsi la patience devient un lieu d'exercice privilégié de notre libre-arbitre. Dans la patience l'homme peut se tourner vers les biens immuables, pour son bonheur, mais il peut également s'en détourner pour son malheur. La tâche d'être soi est donc fondamentalement une patience : si on peut souffrir pour se perdre, on peut également accepter de souffrir pour se donner une vie vraiment humaine, pour se donner une vie qui a du sens. En cela la patience est un chemin, elle est le chemin qui fait de la souffrance le lieu d'une construction de soi. La vraie patience de l'âme n'est donc plus une simple endurance, mais elle est une autre façon de considérer les épreuves de l'existence. Par exemple tolérer d'être insulté, ce n'est pas s'abaisser volontairement, ce n'est pas purement et simplement subir l'insulté, mais cela revient à ne pas céder à la précipitation en répondant de façon passionnelle à l'insulte par une autre insulte. La patience comme refus de la précipitation, c'est alors la volonté de sortir du cercle de la violence. Encore une fois personne n'aime être humilié, mais la vraie patience consiste à demeurer libre dans sa réponse à cette humiliation et cela est possible pour ceux qui espèrent dans la paix. En effet, c'est l'espérance dans la paix qui permet de tenir bon dans l'épreuve de la violence, qui permet de ne pas répondre à une violence par une violence encore plus grande.

Saint Augustin sait qu'une telle patience est très difficile pour l'homme car souvent elle demande de savoir attendre : il faut savoir accepter le temps des choses, le temps de l'autre homme, le temps des cultures. Parfois il fait savoir attendre que les choses se décantent d'elles-mêmes. Ce n'est pas une invitation à ne rien faire et saint Augustin fait une comparaison avec l'agriculture pour montrer que le travail suppose aussi la patience : de même qu'il faut attendre la moisson, il faut attendre qu'un adolescent grandisse un peu, que les mentalités changent etc... Comme le dit l'Écriture « Malheur à ceux qui ne savent rien supporter » car ils sont totalement dépendants de ce qui leur arrive et ils ne peuvent pas exercer leur liberté.

Saint Augustin peut donc dire que la fin de la vraie patience, c'est la justice, c'est-à-dire la volonté constante de rendre à chacun son dû. De ce point de vue Job est bien l'homme patient dont la volonté ne se détourne jamais de la justice. Il est celui qui ne se laisse pas déterminer par les événements extérieurs, mais sait se déterminer uniquement intérieurement. La patience est alors la capacité de l'homme à être une pure volonté, une volonté purement intérieure. Job demeure fidèle à lui-même, à ce qu'il tient pour juste, alors que tous les autres, mêmes ses amis, l'ont abandonné.

Ainsi on a pu montrer avec saint Augustin que la source de la vraie patience n'est pas l'ambition, la convoitise, mais la capacité à aimer la justice, qui dans la conception religieuse de saint Augustin suppose l'aide de Dieu. De ce point de vue la patience n'est pas une qualité qui viendrait s'ajouter à l'homme mais elle est la liberté elle-même en acte dans la mesure où on n'est véritablement libre que quand on veut le bien. Plus l'amour de la justice se développe, plus la patience peut se développer.

Conclusion : la patience comme vertu du temps

De Platon à saint Augustin on a pu voir que la patience est non seulement une vertu mais qu'elle est la condition de toutes les vertus. En cela elle est une détermination fondamentale de l'action humaine. Le propre de l'homme est de savoir faire preuve de patience, pas d'une patience qui est une soumission, mais d'une patience vraiment libre. Deux caractères fondamentaux de la patience se dégagent de ses analyses : la patience est une force d'âme, une force de la volonté, qui peut se développer et qui fait que l'homme se détermine par lui-même au lieu de se laisser déterminer par ce qui lui arrive. Personne n'est libre de ce qui lui arrive, mais il est possible de demeurer libre dans ce qui nous arrive en développant cette force de la volonté. Le deuxième caractère de la patience se trouve dans l'intelligence et dans l'amour du bien : l'homme vraiment patient, celui qui n'est pas seulement un endurci, est celui qui sait se porter vers le bien, qui sait aimer le bien, qui ne désespère pas dans la possibilité du bien même dans les pires situations. Bien sûr aucun homme ne possède cette force de volonté et cet amour du bien à l'état parfait, et il faut tenir compte de la finitude de tout homme. Néanmoins la figure de Job enseigne que même dans le malheur il est possible de préserver une part de liberté, une part d'espérance. La patience est donc bien la vertu du temps : elle nous apprend à vivre au présent et elle nous apprend à se penser dans l'avenir. La patience nous apprend à savoir endurer, c'est-à-dire pas seulement de supporter, mais de savoir attendre : chaque chose a son temps propre, chaque homme a son rythme propre, y compris soi-même, et savoir attendre c'est vouloir ne pas forcer les choses. C'est ce que disait le texte de Rilke cité au début du cours : ce qui doit venir viendra pour ceux qui savent sereinement attendre et les impatients feront leur malheur et celui des autres.