dissensus
revue de PHILOSOPHIE POLITIQUE de l'ULg

N°2 – Septembre 2009

ISSN : 2031-4973 - eISSN : 2031-4981 - Publication en ligne sur http://popups.ulg.ac.be/dissensus/

http://www.philopol.ulg.ac.be

---

dossier

Figures du courage politique

dans la philosophie moderne et contemporaine

Coordination : G. Jeanmart et L. Blésin

Gaëlle Jeanmart, « Une approche généalogique de questions politiques sur l'actualité du courage » – Introduction p. 2

Etienne Tassin : « Achille et les clandestins : la scène politique du courage » p. 16

Marc-Antoine Gavray : « Le courage, du relativisme de Protagoras à l'unité platonicienne des vertus » p. 37

Annick Stevens: « Le rôle du courage dans la praxis : un questionnement à partir d'Aristote » p. 55

Julien Pieron : « L'audace de la pensée : sur Kant et les Lumières » p. 65

Raphael Alvarenga : « La mesure de l'impossible : penser le courage dans le cadre d'une rupture avec la condition présente » p. 78

Raphaël Gély : « Du courage de mourir au courage de vivre :quels enjeux politiques ? Introduction à une phénoménologie radicale du courage » p. 116

Laurence Blésin: « De l'affect à l'engagement. Une lecture pragmatiste du courage » p. 146

Alain Loute : « La logique excessive du geste courageux : une force de création sociale ? Réflexions à partir de Paul Ricœur » p. 166

varia

Thierry Ménissier : « "Recomposer" l'intérêt général. Un essai de théorie normative en réponse à la crise du républicanisme classique » p. 178

dossier

Figures du courage dans la philosophie moderne et contemporaine

(Coordination : G. Jeanmart et L. Blésin)

Gaëlle Jeanmart, « **Une approche généalogique de questions politiques sur l'actualité du courage** » — Introduction

Le courage est de toute évidence une vertu universellement admirée. Le prestige dont il jouit ne semble dépendre ni des sociétés ni des époques. De tout temps, la lâcheté a été méprisée et la bravoure, estimée. Mais les formes en peuvent varier, comme les contenus : chaque époque a ses peurs et ses courages. Selon la civilisation, c'est à chaque fois un certain profil de la notion qui s'esquisse, c'est une nouvelle manière de problématiser le courage qui se dessine. Nous avons récemment « commis » une histoire philosophique du courage, Thomas Berns, Laurence Blésin et moi-même[1], organisée selon quelques grandes questions qui permettent de couvrir les principales représentations du courage à travers l'histoire, en essayant de déterminer les points de fixation des débats sur le courage, les principales tensions entre ces représentations et les déplacements qui peuvent être produits pour cerner les enjeux des débats contemporains. Il ne s'y agissait pas de bâtir une architectonique des différentes dimensions du courage, mais bien de faire droit, à travers une généalogie, à la positivité de ces tensions, dans la mesure où il nous paraissait souhaitable que ce conflit reste interne au courage lui-même et le laisse dans sa problématicité plutôt que de faire du courage un mot d'ordre. Plus encore que de relativiser l'éloge du courage en en présentant les figures diverses et parfois contradictoires, la généalogie peut aboutir en effet à une approche critique de l'éloge lui-même. Car si le courage vaut peut-être

[1] T. Berns, L. Blésin, G. Jeanmart, *Du courage. Une histoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, « Encre marine », à paraître en janvier 2010. Les trois auteurs développent depuis plusieurs années une recherche collective sur le courage dans le cadre de la Fondation Bernheim, à l'initiative d'Edouard Jakhian, son président de 2004 à 2009.

partout et toujours mieux que la lâcheté, il reste encore à se demander notamment ce que produit de néfaste le discours sur le courage. La résistance à un appel au courage quotidien comme le journal-parlé passe par la complication (généalogique) de l'évidente nécessité d'être courageux et de la définition de l'acte courageux. Ces complications peuvent s'égrainer en une série de questions :

Sur quels présupposés repose l'appel médiatique et commun au courage ? Quelles conséquences a-t-il ? À quelle logique appartient-il ? Quels sont ses objectifs et ses enjeux ?

Quel rapport le courage entretient-il avec la vérité ? Faut-il considérer, comme dans l'Antiquité, que la vérité limite la force d'âme à des motifs et des objectifs déterminés comme « bons » à la suite d'une enquête, ou faut-il considérer comme Kant (dans une sorte de révolution copernicienne de ce rapport antique de la vérité au courage) qu'une certaine force d'âme est nécessaire pour enquêter et s'émanciper intellectuellement ? Est-ce qu'il y aurait un « véritable » courage auquel opposer des formes illusoires de courage ? Et faudrait-il, dès lors, prendre la peine de dénoncer les effets négatifs de ces actes de « faux » courage ? Enfin, s'il y a un véritable courage, cela tient-il à un lien du courage à la justice ou à la vérité qui l'empêche d'être une audace éventuellement a- ou im-morale ? Ou plutôt à un fond d'affectivité fondamentale qui fait du courage autre chose qu'une injonction morale abstraite ?

Le courage est-il une qualité de l'âme ou de l'acte ? Ou ce qui revient au même : faut-il interroger de manière privilégiée les conditions ou les conséquences du courage ? Est-il essentiel de savoir précisément ce qui rend possible le courage : qui sont ces sujets capables de courage, quels combats intimes se livrent en eux, quelles peurs ils surmontent pour se battre, comme une approche phénoménologique du courage le suggérerait ? Ou le courage doit-il être questionné plutôt pour ce qu'il rend possible, de façon à se concentrer sur le sujet manifesté et donc en quelque sorte produit par l'acte courageux ? Dans ce cas, ce sujet construit est-il le héros, l'acteur de l'histoire, comme le propose H. Arendt, ou le public, comme le suggère J. Dewey ? Cette deuxième figure du courage est-elle non psychologique, considère-t-elle l'intériorité comme un mythe, dès lors qu'elle considère que seul existe véritablement, c'est-à-dire politiquement, ce qui est manifeste ? Et faudrait-il ainsi opposer ces deux approches comme on opposerait une approche politique à une approche psychologique du courage ? Ou y a-t-il une politique qui se cache derrière la considération des sujets

et de leurs affects ?

Si le courage est une manière de se battre, s'il est une valeur agonistique, à quoi doit-il résister ? À quelles peurs ? Est-ce traditionnellement à la peur de mourir, comme le montre Achille, le héros courageux par excellence, qui choisit la mort honorable au combat plutôt que la fuite honteuse ? Ou ne serait-ce pas une peur plus fondamentale, qu'on aurait tort de supprimer en naturalisant le désir de vivre : la peur de vivre précisément, comme Nietzsche ou Foucault le laissent à penser ? Si cette résistance est une force de la volonté, d'où vient cette volonté ? Est-elle cette part en nous qui nous est donnée (car qui choisit la force de sa volonté ?) ? Ou y a-t-il un contexte social qui peut donner cette force ou en défaire la possibilité ? Autrement dit, est-on courageux « en soi » et selon un caractère propre, ou est-ce la situation, l'état d'esprit du temps, le public, l'histoire qui font et défont les « courageux » ?

L'Antiquité a fait du courage un objet largement partagé de questionnement philosophique, situé au cœur d'une problématisation prioritairement morale, c'est-à-dire dans une doctrine de la vertu. Prise en considération depuis ce discours sur la vertu, on peut dire que la question du courage, sans cesse remodelée, a véritablement fait tradition : il y a eu, pendant l'Antiquité et le Moyen Âge, une riche doctrine du courage, qui en étudiait les formes diverses, les fondements épistémologiques et les liens avec les autres vertus.

Cette histoire philosophique du courage, dont nous allons esquisser ici quelques traits, débute par la moralisation d'une notion appartenant originellement au registre de la guerre. On assiste avec Platon de manière particulièrement nette à cette moralisation du courage, qui ne concerne plus l'exploit héroïque rendu possible par des dieux insufflant le *thumos* nécessaire aux combattants, mais la guerre intestine que chaque sujet mène pour devenir meilleur. « La victoire sur soi-même, dit Platon dans le *Lachès* (qui est aussi le dialogue *Sur le courage*), est de toutes les victoires la première et la plus glorieuse, alors que la défaite où l'on succombe à ses propres armes est ce qu'il y a à la fois de plus honteux et de plus lâche » (*191*c-d). Dans l'Antiquité, le courage renvoie ainsi essentiellement à la forme virile du rapport à soi : il faut vaincre toutes les résistances en soi pour agir droitement, c'est-à-dire selon ce que dicte la raison[2].

Ce rapport fondamental à soi-même, dans la résistance aux difficultés du dehors comme du dedans donnera naissance – assez « naturellement » finalement – à

[2] Cf. *Op.cit*, 1ère partie, chap. 1 : « Naissance d'une conception morale du courage dans la Grèce ancienne ».

une figure stoïcienne du courage comme capacité d'endurer, de ne pas faire défaut, de supporter le pire, dont les Chrétiens feront un usage particulièrement intensif. La métaphore militaire n'est pas loin, dans une forme différente de l'héroïsme homérique : ainsi, le moine est-il communément présenté comme un soldat discret, *milites Christi* non héroïque, qui refuse de lever le camp et qui, indéfiniment, repousse l'assaillant, à savoir ses propres pensées « vicieuses ». Le courage devient alors, par une sorte de renversement dialectique, non plus le courage de sacrifier sa vie sur un champ de bataille, mais celui de *ne pas* se suicider malgré la difficulté du combat quotidien. Il s'oppose moins à la lâcheté qu'à la paresse et au dé-couragement. Il ne faut plus tant « avoir » du courage que « garder » courage, comme si chacun disposait toujours d'emblée de cette ressource. Ce renversement est dialectique dans la mesure où le modèle reste le même, qui repose sur une série de présupposés quant aux rapports entre théorie et pratique, raison et passion, sur une conception particulière de la subjectivité, du libre-arbitre et de la morale comme responsabilité, et enfin, sur l'adhésion naturelle à la vie et à la situation de vie. Ces conceptions et présupposés caractériseront durablement la pensée occidentale, même si les Modernes ont fourni les moyens de leur critique – c'est d'ailleurs cette persistance qui donne au discours moderne sur le courage sa pleine actualité et préserve intacte sa force critique.

Dans cette pensée si classique qu'elle alimente notre conception commune du courage, celui-ci est conçu comme le lieu parfait de l'articulation entre idée et action : dans une situation donnée, un acte est perçu comme le meilleur, le plus approprié, le plus juste ; et il faudrait simplement « avoir le courage » de le poser, de le faire passer de l'idée et de l'intention à l'effectivité du réel. Le courage est la force d'âme nécessaire à la réalisation de l'idée bonne. Aristote introduit un raffinement dans le dispositif : nous pouvons délibérer sur les moyens les plus efficaces de réaliser une finalité bonne grâce à une faculté, la *phronèsis,* intermédiaire entre l'idée et l'acte, entre l'universel et le singulier, entre la règle générale et la situation particulière, qui vient *in situ* seconder la force d'âme pour lui donner la « bonne » direction. Ce rapport de la théorie à la pratique est évidemment aussi un rapport de la raison à la passion et introduit au problème philosophique majeur des philosophes Grecs concernant le courage : celui de son rapport à la vérité. Le courage n'est pas seulement, ni même principalement, du côté de la fougue, de l'impétuosité et de l'impulsivité – car il pourrait alors servir toutes les causes, y compris les plus illusoires et amorales –, la force de l'âme est ordonnée par la raison à une norme supérieure, une fin bonne, une idée du juste et du bien. La force et la passion sont par là conçues comme le socle naturel à partir duquel l'homme peut conquérir son humanité et sa vertu grâce à l'exercice de son *logos*, dont le rôle est de juguler l'énergie brutale du *thumos*. La

morale n'est rien qu'une manière de donner forme à une énergie de vie comme telle amorale. La morale suppose ainsi à la fois la capacité d'informer la force si et dès qu'on le veut, et elle impose à chacun la responsabilité de le faire effectivement.

Dès le seuil des Temps modernes, on assiste à la disparition du discours sur le courage et à la remise en question des présupposés à la base de la morale antique et de son analyse du courage. Il faut sans doute voir cette disparition comme un reliquat de la critique moderne du théologico-politique. L'appel au courage est en effet voisin du religieux, au sens où la gratuité de l'acte héroïque rattache le courage à une beauté d'ordre éthique, au sublime : « Les gens vraiment courageux, disait Aristote, n'agissent jamais que pour la beauté de l'acte courageux » (*Ethique à Nicomaque*, III, 11, 1116*b*30). Et si l'on ne sacrifie pas aux dieux en agissant courageusement, on sacrifie toujours quelque chose de la force de vie au nom d'une norme supérieure à elle. C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles le courage le plus grand paraît toujours être celui de mourir.

Le pari des Modernes est sans doute, par opposition, celui d'une absence de morale transcendante, d'une moralisation pour ainsi dire immanente des individus guidés par leurs intérêts. Ainsi, le travail et le commerce fonctionnent-ils de façon mécanique comme les instruments d'une police sociale, sans supposer d'intention morale ou de volonté bonne au processus de civilisation. La moralisation des individus repose sur les dispositifs socio-économiques qui rendent possible la vie commune davantage que sur un rapport que le sujet moral responsable entretiendrait à lui-même et par lequel il s'obligerait.

De manière générale, on peut supposer que, dans un monde désacralisé, la question de savoir comment conduire sa vie perd un peu de l'intérêt qu'elle avait pour les Grecs et les Chrétiens. Ainsi, d'une manière sans doute emblématique de la Modernité, Descartes ne propose-t-il qu'une morale provisoire pour répondre à la nécessité pratique.

Le discours antique sur les vertus est donc remplacé par le constat d'une civilisation, d'une « acculturation » par une série de pratiques sociales comme le travail ou le commerce. Le courage est extérieur à ces pratiques socialisantes et aux passions civilisatrices, telles la peur et l'intérêt. Dans un texte qui pourrait être emblématique de la modernité philosophique sur le courage, Hume relève que le courage est la vertu des incultes, des peuples non civilisés : « Parmi toutes les nations incultes qui n'ont pas [⋯] pleinement éprouvé les avantages qui accompagnent la bienfaisance, la justice et les vertus sociales, le courage est la qualité suprême »

(*Enquête sur les principes de la morale*, sect. 7)[3].

Le courage, lié à la gratuité, disparaît donc des théories morales modernes en raison de leur centrage sur l'intérêt comme mode de moralisation immanent. Selon un même schéma de pensée, la vertu individuelle est mise à mal à la fois par la considération républicaine de la marche anonyme et collective de l'histoire, comme exemplairement chez Machiavel, ou parce que le courage ne semble plus pouvoir trouver un sens digne d'intérêt, sinon comme témoignant d'un usage de la raison, au point de devenir de la sorte l'expression de la réflexion du philosophe sur sa propre actualité, comme chez Kant.

Un constat ou une hypothèse, qui a guidé notre histoire philosophique du courage, est également à la source de ce numéro de *Dissensus* : le courage doit, depuis la Modernité, s'interroger philosophiquement dans ses virtualités et expressions proprement politiques, et plus guère dans le cadre d'une morale. Ce qui signifie que nous sommes toujours des Modernes dans notre rapport au courage et aux vertus. Notre conception moderne du courage implique ainsi à la fois son lien à la fragilité humaine, à l'aléatoire des circonstances, et repose sur un doute quant à sa nature et son intérêt proprement politique.

Le constat de l'obsolescence du discours sur la vertu reste en effet éminemment valable aujourd'hui, comme d'ailleurs celui d'un questionnement presque nécessairement politique et social du courage. Si quelques auteurs, tels Jankélévitch, Patočka et Tillich, poursuivent bien encore, et malgré les Modernes en quelque sorte, la voie antique de l'élaboration d'une doctrine morale et, donc, individuelle du courage, ce type de réflexion reste largement minoritaire.

Peut-être est-on autorisé à dire que ce qui fait retour, ce n'est naturellement pas l'analyse eidétique et morale du courage, mais bien la galerie d'hommes performants, risque-tout, héros d'un jour et de circonstances, qui ne sont ainsi exemplaires que d'eux-mêmes et dont les médias nous abreuvent. C'est alors au milieu de ce fossé, comme d'un gué, entre une absence de discours philosophique sur le courage et la prolifération d'un appel au courage dans les médias et l'opinion commune que la réflexion partagée ici prend source. Ce à quoi répond ce numéro de *Dissensus*, c'est à un autre appel que celui au courage : à l'appel au retour d'une réflexion philosophique et politique sur la notion.

Ce fossé existant aujourd'hui entre médias et philosophie sur le thème du

[3] Je remercie Charles Deheselle d'avoir attiré mon attention sur ce texte de Hume.

courage, c'est particulièrement le fossé entre l'appel à la responsabilité se déclinant sous toutes les formes et concernant tous les sujets (même l'entreprise) – appel qui présuppose toujours le sujet souverain de la morale antique – et une nouvelle conception philosophique du sujet, perçu comme de moins en moins souverain, de moins en moins maître de lui-même et du monde. Non plus isolé du monde comme un observateur impartial, mais au cœur du monde, noyé en lui, dans une situation singulière, incapable de diriger le cours de son existence à partir d'objectifs prédéfinis qu'il suffirait de suivre scrupuleusement. Le sujet postmoderne n'est pas le résultat de l'information intellectuelle d'une force brutale de vie, il est fondamentalement donné à lui-même, passif, affecté, auto-affecté. Le discours philosophique, en élaborant une figure de la subjectivité plus conforme au monde moderne complexe dans lequel nous vivons, doit avoir aussi pour mission de déconstruire le discours médiatique et les conceptions communément partagées qu'il entretient et qui sont fondées sur une conception de la subjectivité antique et révolue.

Nous avons esquissé de façon schématique les figures anciennes et modernes du courage ; nous en attendons un point d'appui pour voir se dégager un certain nombre de renversements et d'approfondissements dans les pensées modernes et contemporaines abordées dans ce dossier. Cet aspect schématique a d'ailleurs lui-même une fonction de clarification de nos modèles ambiants, des conceptions communes et implicites que nous avons du courage. Mais nous ne souhaitons pas que la réflexion philosophique à renouveler sur le courage soit encore prise dans le modèle eidétique antique, comme si, faisant le tour des versions, nous parvenions à induire, produire ou déduire une essence du courage. Le tour proprement politique de cette réflexion n'est pas seulement celui d'une version moderne et contemporaine du courage qui s'opposerait à la version morale des anciens, il est aussi dans l'enjeu de leur présentation. Il me semble en effet pouvoir dire que la volonté commune guidant les travaux présentés dans ce numéro est, d'une part, de montrer l'impossibilité de réduire la dimension politique du courage à une injonction et, d'autre part et plus positivement, d'analyser à nouveaux frais le courage depuis des situations particulières, par la considération des conditions sociales et des dispositions affectives nées de la situation et non censées lui précéder. Si nous avions en effet une conception figée de ce qu'est le courage en son essence la plus profonde et que nous constations que la façon dont le courage est vécu aujourd'hui opère une défiguration de ses possibles les plus fondamentaux, il serait tentant d'essayer de retrouver une situation ajustée à ce que nous considérons comme l'essence profonde du courage, en rapatriant le discours des vertus comme le font nos moralistes contemporains (tels V. Jankélévitch et A. Comte-Sponville). Nous faisons plutôt le choix de tenter de saisir,

dans la variabilité empirique et affective des situations, des chemins inédits de transformation possible de notre rapport au courage.

Dans ce dossier centré, comme l'indique son titre, sur les figures modernes et contemporaines du courage, une place a toutefois été faite à Homère, Platon et Aristote, dans la mesure où les analyses proposées d'Homère par E. Tassin, de Platon par M.-A. Gavray et d'Aristote par A. Stevens, bien qu'ils débattent tous du courage dans le cadre d'une théorie morale de la vertu, ouvraient sur des enjeux politiques, posés dans des termes éclairants pour nous, c'est-à-dire éclairant certains des impensés d'aujourd'hui ou se posant comme clés de lecture de situations politiques actuelles. La complication des figures anciennes à l'œuvre dans ces trois contributions est ainsi au final davantage politique qu'exégétique.

Cette complication politique d'Homère permet ainsi à **Etienne Tassin**, dans le sillage des analyses d'Arendt, de rattacher Achille à une compréhension (minoritaire) républicaine du courage et à une figure paradigmatique du courage politique aujourd'hui : le courage des clandestins. E. Tassin considère qu'un nouveau partage, entre l'anonymat clandestin et l'identification policière, structure notre société libérale comme celui du privé et du public structurait la société grecque – dont il serait en quelque sorte la pathétique descendance. Pathétique, car l'anonymat n'est plus la sécurité du foyer familial, lequel a été quitté pour survivre. De plus, la manifestation publique de l'existence clandestine implique précisément la fin de la clandestinité, et ainsi la possibilité, sinon le fait même, de l'expulsion. Si le courage de s'exposer est proprement politique, et même constitutif du domaine politique agonistique, c'est d'une politique apatride, non citoyenne qu'il est la vertu. Sauf peut-être à considérer que la citoyenneté n'est pas un droit de naissance, mais l'acte citoyen lui-même : il y a une sorte d'immanence de l'action citoyenne (c'est-à-dire l'action politique) à l'espace public qu'elle contribue à créer, à maintenir ouvert, mouvant.

Marc-Antoine Gavray resitue la tentative platonicienne de définition du courage à l'intérieur d'un débat avec Protagoras essentiel à cette définition : le débat sur l'unité des vertus. Les différentes vertus sont-elles unies telles les parties du visage, ainsi que le prétend Protagoras ? Ou sont-elles unies telles les parties d'or, comme le veut Platon ? M.-A Gavray analyse les enjeux politiques de ces deux métaphores de l'unité. La première conception de l'unité repose sur une hétérogénéité qualitative des

vertus et implique leur fondamentale contextualisation. Le sens politique de cette métaphore est celui de la contingence des actes vertueux ; elle soutient ainsi le modèle démocratique qui repose sur l'acquisition d'une compétence technique permettant le libre équilibre des vertus et leur régulation en situation. L'hypothèse platonicienne repose, quant à elle, sur le postulat de l'unité substantielle des vertus et lie ainsi la vertu à la dialectique : c'est la connaissance dialectique qui ordonne la multiplicité des vertus à l'unité essentielle de « la » vertu, de sorte que c'est aussi sur elle que repose l'organisation de la Cité. Platon propose donc une conception figée et aristocratique de la société, où chaque composante de la société doit posséder la vertu qui convient, dans une harmonieuse proportion déterminée par une connaissance théorique. On peut suggérer ainsi ce débat entre Protagoras et Platon constitue une clé de lecture des théories contemporaines qui, à la façon pragmatiste de Dewey comme dans la lecture henryenne proposée par Gély, en réactualisent les enjeux : d'une part, elles lient le courage proprement démocratique à une pensée de la situation et, d'autre part, elles critiquent les versions héroïques contemporaines du courage, aristocratiques dans leurs fondements, comme d'inévitables vecteurs d'immobilité sociale, politique et économique.

La contribution d'**Annick Stevens** tend à rendre profitable la réduction de la notion aristotélicienne de courage, et ce en dépit du fait qu'une telle réduction ne permette de penser ni l'action, ni la motivation à agir. Dans un contexte où de nouvelles figures du courage sont quotidiennement évoquées, présentées, promotionnées dans la presse et dans un discours politico-moral ambiant quasi machinal, il faut en effet souligner l'utilité de l'exercice aristotélicien de classification permettant de rentrer dans le détail de l'action pour isoler ses lieux et ses motifs, en sorte de faire du courage un acte tout à fait spécifique. Un détour par cette réduction aristotélicienne permet de sortir de la compréhension globale et vague qui est l'inévitable résidu de ce discours ambiant. En replaçant l'opposition du juste et de l'injuste au cœur de la morale contre celle du courage à la lâcheté, Aristote permet ainsi notamment de lutter contre l'admiration entretenue aujourd'hui par le culte de la performance pour tout acte « risqué » évalué en dehors de l'exigence de justice et de l'intérêt public.

Si le courage ancien reste pourtant globalement non-moderne en ce qu'il désigne essentiellement ce qui ne se partage pas, un pur rapport à soi ne pouvant fonder le politique[4], c'est alors vers les marges de la tradition majoritaire qu'il faut se

[4] Cf. *Op.cit.,* 2e partie, chap. 1 : « Les passions modernes : la peur et l'intérêt ».

tourner pour analyser le devenir moderne du courage – vers Machiavel, notamment. Bien qu'il assume parfaitement la sortie du théologico-politique et le recul qu'elle implique par rapport au sacrifice de soi dans l'acte héroïque, Machiavel permet en effet à la Modernité de renouer avec le thème du courage parce qu'il pense le politique depuis l'excès et l'exception. Le Florentin laisse place ainsi à un héroïsme amoral, politique et non individuel au sens où ce ne sont pas les grands gestes ou les grands hommes qui font l'histoire, mais les grandes nations. La conception machiavélienne du courage permet par ailleurs de se ressaisir du thème des rapports du courage à la vérité ou au *logos* : ce courage politique suppose en effet une connaissance de l'occasion, de la rencontre, tranchant avec la maîtrise et l'observation distante de la connaissance rationnelle[5].

Le *Sapere aude !* qui est, selon Kant, emblématique des Lumières marque une deuxième rupture par rapport à la conception antique des rapports du courage à la vérité, elle consiste à se demander si pour être raisonnable et penser de manière autonome, il ne faut pas d'abord être courageux plutôt que l'inverse. Cette question ouvre sans doute un nouveau pan du questionnement épistémologique sur le courage, mais il faut bien voir aussi – comme le montrera ici **Julien Pieron** dans une lecture inspirée de la conception de l'autonomie que Rancière soutient dans le *Maître ignorant* – que cette épistémologie neuve du courage ouvre fondamentalement sur un questionnement proprement politique des conditions de possibilité du courage de la pensée.

À la logique minoritaire ou minorisante du tutorat, postulant l'inégalité des intelligences, Kant oppose en effet la logique émancipatrice d'un autre postulat, celui de la « vocation de chaque homme à penser par soi-même » (AK, VIII, 36), postulat dont Rancière a précisément montré qu'il est performatif, c'est-à-dire que sa seule énonciation suffit à modifier l'épreuve qu'une intelligence fait d'elle-même, dans la mesure où une incapacité supposée a toutes les chances de devenir une incapacité réelle. Cet état d'esprit (*Geist*) peut être répandu par quelques esprits parvenus aux Lumières, de sorte que la « masse » (dans la logique minoritaire du tutorat) se transforme en « public » par la même vertu performative qui transforme un état d'esprit en un état de fait. À travers une lecture attentive de *Qu'est-ce que les lumières ?,* J. Pieron tente de dégager les conditions performatives de possibilité de cette audace de la pensée permettant l'émancipation, en suggérant que l'analyse kantienne du jugement de goût dans la troisième critique vise à transformer notre expérience

[5] Cf. *Op.cit.*, 2e partie, chap. 5.a : « Connaître l'occasion ».

esthétique en une épreuve affective de ces conditions. Si Kant répond en effet à la question « qu'est-ce que les Lumières ? » en nouant émancipation intellectuelle et courage (*sapere aude !*), la *Critique de la faculté de juger* pourrait bien dégager les conditions subjectives transcendantales de ce courage.

Nous avons parlé plus haut d'une tension entre la conception philosophique du sujet moderne et contemporain, axée sur sa passivité originaire, et les présupposés implicites de l'injonction habituelle au courage des médias, en appelant de nos vœux une réflexion philosophique qui fasse le pont entre conception du sujet et appel au courage. C'est précisément l'enjeu essentiel de la réflexion de **Raphaël Alvarenga** que de proposer cette histoire de la subjectivité moderne et actuelle, non cette fois par contraste avec une subjectivité antique obsolète, mais comme ressource possible pour sortir de la subjectivation sans sujet du capitalisme contemporain. Il propose ainsi une lecture marxiste du courage qui veille à retrouver le potentiel émancipateur du sujet cartésien, qui ne devient tel que dans une expérience de scission par rapport au monde comme totalité, à la coutume, à la tradition, à la naturalité de la position sociale. Cette subjectivité en rupture est ce qui répond à la manière de coller trop immédiatement aux conditions habituelles de la vie. S'il s'agit bien de retrouver la force subversive d'une conception du sujet, il faut aussi mettre au jour les conditions matérielles, socioculturelles et économiques de la production de concepts qui empêchent le déploiement de son potentiel réformateur : le sujet cartésien, et plus généralement le sujet moderne, est un bourgeois citadin – il y a une fonction de la ville à « universaliser » selon ses critères citadins et citoyens – et c'est un travailleur spécialisé. Parallèlement, R. Alvarenga met au jour des versions du courage qui tiennent à ces conditions matérielles et qui, plus encore, tendent à les perpétuer : un courage civilisé qui incite à ne pas déranger le bon déroulement des affaires de la cité, un courage stoïcien ou stoïque de tolérer infiniment et indéfiniment l'intolérable, et un courage managérial de la compétition universelle (dont le *sapere aude* kantien est d'ailleurs rapproché, ouvrant un possible débat avec la présentation qu'en fait J. Pieron). Ces formes de courage ont en commun leur enjeu final : il s'y agit fondamentalement d'accepter de mourir *pour* la Cité et, à ce titre, on peut se demander si elles ne recoupent pas au final celles plus militaires ou civiques de l'Antiquité. La force subversive du sujet cartésien est alors l'instrument d'une possible et nécessaire lutte contre ces forces de reproduction sociale et d'immobilisme politique, par un décollement de l'adhésion naturelle à l'existence située. Cet arrachement est rendu possible dans et par l'épreuve – le mot revient souvent, comme celui d'expérience – d'une durée séparée du cours du monde.

Les textes de Raphaël Gély et de Laurence Blésin ont en commun leur critique de l'abstraction véhiculée par cet appel quotidien au courage qui ne considère pas les capacités réelles qu'ont les individus de faire preuve de courage et les situations dans lesquelles ils se trouvent, mais bien la seule possibilité formelle, abstraite, de l'être. On notera au passage que la lecture que Julien Pieron fait du texte *Qu'est-ce que les Lumières ?* offre également une possibilité de lire Kant en termes de possibilités concrètes plutôt que d'impératif catégorique, et de compliquer ainsi une compréhension caricaturale du criticisme moral. Cette critique de l'abstraction vise tantôt à faire droit à une organisation sociale, un ensemble de rapports intersubjectifs qui « capacitent » les individus (Dewey, présenté par Laurence Blésin), tantôt à faire droit à une auto-affection première de l'existence, à une adhésion à soi de la vie qui se choisit et qui permet de retrouver non pas l'injonction formelle, mais la présence affective à la situation (la phénoménologie radicale du courage proposée par Raphaël Gély).

Raphaël Gély montre que l'habituelle focalisation sur le courage de sacrifier sa vie, considérant donc que tenir à la vie va de soi, aboutit aussi à cultiver l'impuissance affective des individus et à immobiliser la vie sociale parce qu'elle occulte ce à partir de quoi la puissance de vie est susceptible de s'accroître et de modifier les situations. Il s'agit pour lui de mettre au jour un courage plus fondamental que celui de mourir : celui d'opter toujours à nouveau pour la vie même et surtout là où elle pourrait ne plus être jugée digne d'être vécue. L'affectivité fondamentale de la vie, lieu des ressources effectives pour changer, réside dans un incessant mouvement de conversion intérieure de la souffrance de la vie en adhésion à soi du pâtir de la vie. Comprendre le courage à partir de cette conversion constante, c'est aussi refuser de présupposer qu'un individu est ou n'est pas courageux, et que son courage ne dépend pas de la situation qu'il vit, comme si l'individu venait à la rencontre de la situation avec une disposition affective préalable et extérieure à cette situation. R. Gély souligne alors les implications politiques de la publicité faite autour de l'héroïsme et de l'idée qu'il véhicule d'une « nature » courageuse du héros. Contre l'asepsie de la scène morale qui isole l'acte héroïque de la situation concrète et vécue, il réhabilite la dimension intersubjective des ressources d'inventivité et la partageabilité originaire du courage : l'affectivité originaire du courage est aussi l'épreuve d'une vie plus grande que soi – « épreuve », c'est-à-dire non la présence en soi d'une universalité abstraite, mais bien d'une multiplicité sociale « de chair et d'os» qui donne courage.

Laurence Blésin réfléchit également sur les conditions sociales de libération des potentialités individuelles de courage, cette fois à partir de l'approche pragmatique de J. Dewey, et plus précisément de deux de ses textes : ses conférences de Chicago « Courage and Temperance » (1898) et son livre *The Public and its Problems* (1927). Les conférences renouent avec un thème que l'on pourrait dire profondément actuel au sujet du courage : l'idée qu'il est né de l'émotion, d'une rencontre affectée avec une situation problématique, et que c'est cette affection qui donne l'impulsion nécessaire à agir en exprimant toujours un être social et non un soi isolé. Dewey critique par ailleurs les formes de rationalisation *a posteriori*, de canalisation de l'énergie par un *logos* détaché du réel à la façon antique, en avançant que l'intellectualisme n'est rien qu'une expression de l'impuissance sociale et matérielle de la pensée qu'il produit. La puissance de la pensée est celle de l'expérimentation et du bricolage. Le livre de 1927 renoue, quant à lui, avec un autre thème actuel, celui de la construction sociale du courage contre la mise en avant de quelques individualités exemplaires. Le courage est collectif en un double sens : il ne s'agit pas seulement d'être courageux *pour les autres,* parce que l'on est porteur d'une vie plus grande que soi-même et d'une situation moins singulière que sa vie propre, mais aussi d'un courage qui fonde le premier : un courage *par les autres*, c'est-à-dire par la constitution d'un public, qui se fait jour en réaction au problème qui le constitue comme tel. C'est cette communauté d'intérêts qui donne à ses constituants de nouvelles compétences et une confiance essentielle pour les rendre capables de courage.

L'article d'**Alain Loute** est consacré à un exposé de la conception que P. Ricœur propose du courage dans *Parcours de la reconnaissance*. Il met en lumière une certaine forme de religiosité du courage, liée à sa compréhension comme geste excessif. On peut dire d'ailleurs que si l'excès au sens de Ricœur confine au religieux, c'est dans l'exacte mesure de sa distance avec l'excès machiavélien : il est miraculeux, supra-moral et appartient à la logique de l'amour, tandis que le courage excessif et amoral de Machiavel appartient à la logique du mal nécessaire au mouvement de l'histoire. A. Loute interroge alors à la fois les conditions de ces gestes excessifs : peut-on agir intentionnellement selon la logique excessive de l'amour ? Et les effets que Ricœur leur prête : qu'est-ce qui garantit une réception sociale univoque des gestes courageux ? Comme Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, Ricœur fait en effet le pari qu'un geste singulier, symbolique, peut, comme par une onde d'irradiation continue, ouvrir un horizon commun de paix et il compare la communicabilité de cet acte héroïque à l'universalité du sentiment esthétique. L'analyse est critique : elle souligne la pauvreté de la pensée ricœurienne du social et la tension générale qui l'habite, puisque ce social auquel ouvre le geste excessif est

pensé à partir de ses institutions et appartient ainsi à la logique de la justice que Ricœur oppose pourtant à celle de l'amour. L'article critique le sens même de cette philosophie qui réhabilite l'exemplarité morale plutôt que d'en analyser les présupposés, les mécanismes et les effets socialement délétères comme les études et les auteurs précédemment abordés le faisaient.

Quelques traits communs ressortent de ces trois études sur des figures contemporaines du courage pour en tracer la figure postmoderne (et donc tout à la fois encore tout-à-fait moderne), c'est-à-dire au total peu évidente : le courage ne va plus de soi, il n'est plus le fait d'une nature vertueuse, ni même d'une éducation (comme si nous maîtrisions suffisamment les causes du courage pour rendre volontairement quelqu'un plus courageux), il est affaire d'expérience plutôt que de science, de bricolage plutôt que de technicité, parce qu'il est fondamentalement soumis aux aléas des situations et des dispositions affectives qu'elles peuvent mobiliser. Ce n'est que depuis ces contextes pluriels et complexes, ces situations singulières et ces expériences d'affectation qu'une pensée du courage, dans la dimension politique que requiert son actualité, peut faire retour critique sur son histoire et plus encore sur son actualité, en refusant de prêter l'oreille à l'appel médiatique à l'héroïsme individuel et naturel.

Gaëlle Jeanmart est maître de conférences à l'Université de Liège et auteur d'une *Généalogie de la docilité* (Vrin, 2007).

Etienne Tassin : « **Achille et les clandestins : la scène politique du courage** »

« On considère à juste titre le courage comme la première des qualités humaines, ··· parce que c'est elle qui garantit les autres. »

Winston Churchill[1]

À juste titre, écrit Churchill, le courage est considéré comme la première des qualités humaines. Ne pourrait-on ajouter que c'est à juste titre également qu'on peut aussi le considérer comme la première vertu politique ? Le propos de Churchill suscite deux questions : qu'est-ce que manifeste le courage pour que cette qualité soit la première ? En quel sens le courage garantit-il les autres qualités ? L'on peut leur en adjoindre une autre : cette garantie a-t-elle une signification politique spécifique ? Il est possible de répondre à ces trois questions à partir de l'analyse arendtienne du courage.

Hannah Arendt accorde à l'affirmation de Churchill une importance suffisante pour s'y référer à plusieurs reprises lorsqu'elle évoque le courage, et toujours dans sa dimension politique [2]. Un nom est par ailleurs associé au courage, celui d'Achille. Guerrier homérique et non pas homme politique, la figure d'Achille est cependant érigée par Arendt en paradigme du courage politique. Aussi faut-il se demander quelle qualité le nom d'Achille recèle-t-il qui fait de son courage une disposition politique par excellence ; et comment s'opère la transposition du plan guerrier, homérique, au plan politique proprement dit, celui de la *polis* démocratique athénienne. Car ainsi se dessine la scène politique du courage.

Or, cette scène est d'actualité. À partir d'elle, je voudrais m'interroger sur une autre situation, aussi paradigmatique à mes yeux, celle des immigrés clandestins de

[1] Winston Churchill, *Great Contemporaries* [1932], Londres-Melbourne-Auckland, Cooper, 1990, p. 137.

[2] Cf. H. Arendt, *Journal de pensée*, tr. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 2005, vol. II, août 1958, [9], p. 801 ; « Qu'est-ce que la liberté ? », tr. A. Faure et P. Lévy, in *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 204.

l'Europe de Schengen (mais aussi bien de toute société libérale économiquement développée), et sur la manière dont cette même scène politique trouve à se déployer, au regard du courage, dans la politique contemporaine. Il y va de l'héroïsme démocratique et de ce qu'il révèle de cette scène politique. Achille, pourrait-ce là être le nom propre commun à tous les clandestins anonymes dès lors qu'ayant enduré l'errance, ils entreprennent d'agir, et donc, avec un stupéfiant courage, de se manifester sur la scène publique supposée structurer la vie politique des sociétés démocratiques contemporaines ?

I. Le courage du héros : mort brève et vie glorieuse

Tournons nous d'abord vers Achille, vu par Hannah Arendt. Achille est la figure exemplaire de l'homme courageux. Pourquoi ? Selon une interprétation courante qu'Arendt reprend à son compte, le courage d'Achille est indissociable d'un choix. S'exposant au péril, Achille a préféré une vie courte et glorieuse à une vie longue et ordinaire qui sombrera dans la vieillesse et l'oubli :

> « Deux destins vont m'emportant vers la mort, qui tout achève. Si je reste à me battre ici autour de la ville de Troie, c'en est fait pour moi du *retour* ; en revanche une gloire impérissable m'attend. Si je m'en reviens au contraire dans *la terre de ma patrie*, c'en est fait pour moi de la noble gloire ; une longue vie, en revanche, m'est réservée et la mort qui tout achève de longtemps ne saurait m'atteindre » [3].

On retiendra dans cette déclaration d'Achille que le choix de se battre devant Troie est mis en balance avec celui de l'exil et du retour : mourir jeune loin de chez soi, comme Achille, ou vieux comme Ulysse une fois retourné, ainsi que le dit du Bellay « plein d'usage et raison vivre entre ses parents le reste de son âge ». Ulysse est l'homme du retour et de la vie longue. À la différence de celui d'Achille, son nom est associé non au courage mais à la *métis*. La tradition a fait de l'opposition d'Achille et d'Ulysse (qui est envoyé en ambassade auprès d'Achille pour le convaincre de reprendre le combat) celle du courage et de la ruse[4]. Et c'est aussi celle de l'action courageuse et de la passion endurante[5].

---

[3] Homère, *L'Iliade*, IX, 401-16 (trad. J-P. Vernant).

[4] Cf. M. Detienne, J-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence : la mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1997. Cf aussi l'*Hippias mineur* de Platon ou les *Dialogues des morts* de Fénelon, 5ème dialogue entre les deux héros (http://www.mediterranees.net/mythes/enfers/fenelon/fenelon5.html).

[5] Cf. H. Arendt, *Journal de pensée*, avril 1955, XXI [31], II, pp. 718-720.

I.1. Un premier recours à la figure d'Achille consiste pour Arendt à mettre en évidence la manière dont ce choix condense en un seul acte glorieux (prendre les armes et affronter Hector en courant le risque de mourir au combat) le sens de toute une vie. Ce que recherche explicitement Achille et ce que seul le courage procure, c'est de fixer pour l'éternité son nom d'acteur en sorte que son identité (*ce qu*'est Achille) se confonde pour toujours avec la singularité du guerrier courageux qu'il aura été lors de cet exploit (*qui* est Achille). Par la mort héroïque, l'ensemble des qualités qui définissent Achille (ce qu'il est, depuis et en vertu de sa naissance, selon donc une généalogie sociale) vont se fixer sur son nom d'acteur (qui il est, l'acteur courageux, le héros de la guerre de Troie, le meilleur des Achéens[6]), en sorte que, pour la postérité, on dira : le courage, c'est Achille ; ou inversement : Achille, c'est le courage. Hannah Arendt écrit :

> « … quiconque vise consciemment à être « essentiel », à laisser une histoire et une identité qui lui procureront une « gloire immortelle », doit non seulement risquer sa vie mais, comme Achille, choisir expressément une vie brève, une mort prématurée. *L'homme qui ne survit pas à son acte suprême est le seul qui demeure le maître incontestable de son identité et de sa grandeur possible,* parce qu'en entrant dans la mort, il se retire des possibles conséquences et continuations de ce qu'il a commencé. Ce qui donne à l'histoire d'Achille sa valeur d'exemple, c'est que d'un seul trait elle montre que l'on ne peut acheter l'eudaimonia qu'au prix de sa vie (…), *qu'en ramassant toute une vie dans un seul acte, de sorte que l'histoire de l'acte s'achève avec la vie.* Même Achille, il est vrai, dépend du narrateur, poète ou historien, sans lequel tout ce qu'il a fait demeure futile ; mais il est le seul héros par excellence qui livre au narrateur toute la signification de son acte : c'est comme s'il n'avait pas seulement joué l'histoire de sa vie mais qu'il l'eût « faite » en même temps » [7].

En choisissant une vie brève, Achille s'est donné son histoire, a fabriqué sa légende : il a fait coïncider *ce qu*'il est avec *qui* il est, l'être avec l'agir, l'auteur de sa propre vie avec l'acteur né de ses actes, en sorte que son nom est devenu le nom de l'acteur courageux, du faiseur d'exploits. Ce nom ne désigne rien d'autre que l'acteur agissant et révélé dans et par son acte (« On ne comprend le prestige de l'Achille homérique qu'en le regardant comme « faiseur de grandes actions et diseur de

[6] Cf. G. Nagy, *Le meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la Grèce archaïque*, Paris, Seuil, 1994.
[7] H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, tr. fr. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1981, p. 218.

grandes paroles » : « *mythôn te rhètèr' emenai prèktèra te ergôn* », *Iliade*, IX, 443[8]). De manière exceptionnelle, *Achille s'est donné naissance lui-même comme enfant de ses actes au point qu'il a pu faire de sa singularité d'acteur une identité, une essence*. En ramassant toute sa vie dans un seul acte, il « demeure le maître incontestable de son identité et de sa grandeur possible » puisqu'il n'a pas d'autre identité que sa singularité d'acteur. Le courage dont il a fait preuve, auquel son nom est pour toujours associé, est ce qui, engageant son être dans son acte, fait de son acte une quasi-essence, une identité. On dira d'Achille qu'il a singularisé son identité en faisant en sorte d'être pour toujours identifié par – et à – son acte courageux.

Le courage se laisse ainsi comprendre comme l'opérateur d'une « seconde naissance ». Ce n'est pas parce qu'Achille était courageux qu'il a pu agir comme il l'a fait, mais c'est qu'en agissant ainsi il a fait preuve de courage ; et ce courage a donné naissance à Achille dont le nom restera pour la postérité le nom de l'homme courageux. Du coup, il est le seul héros, le héros par excellence, celui dont l'action délivre à elle seule le sens de l'existence. Car telle est la signification de l'héroïsme : le héros est celui dont l'action condense la totalité de son être ; celui dont l'acte recèle et révèle la singularité d'acteur, dont l'action est donatrice de sens. Mais il faut le courage pour que l'action donne un sens à l'existence au risque d'y mettre un terme. Ce sens peut se dire *eudaimonia* : *eudaimonia* n'est pas bonheur ni béatitude, c'est la bénédiction (sans connotation religieuse) dont jouit le *daimon* qui n'apparaît qu'aux autres et singulièrement dans l'action. L'action est révélation du « qui » : elle donne apparence au *daimon* de chacun, cette singulière unicité des acteurs que l'action fait éclore en le rendant visible aux autres, et confère un sens à son destin. L'*eudaimonia* est la naissance de l'acteur révélé et engendré par son action ; venue au monde, c'est-à-dire aux apparences, à la visibilité publique ; apparition qui est une bénédiction pour le *daimon*.

I.2. Le courage est lié à l'action publique. Qu'il soit lié à l'action signifie que celui qui n'agit pas n'est pas courageux, ou du moins ne peut pas être dit courageux. Seule l'action manifeste le courage. Et le courage n'est rien hors de sa manifestation dans des actions. Que cette action soit publique signifie que le courage a à voir avec la lumière en deux sens. D'une part, ne se manifestant que dans et par l'action, le courage exige une scène publique où paraître devant les yeux des juges que sont les autres. D'autre part, le courage est lui-même un opérateur de visibilisation, de phénoménalisation : il rend éclatante l'action qui le manifeste et lumineuse la naissance de l'acteur. L'homme courageux n'est en effet pas celui dont l'âme serait

[8] *Ibid.*, p. 34.

dépourvue de peur ou qui aurait su la dominer une fois pour toutes, celui qu'une *hexis* intérieure disposerait, quoi qu'il arrive, à être valeureux. Le courage n'est pas une qualité de l'âme qui existerait cachée et se maintiendrait indépendamment des actions. Il n'existe pas d'hommes courageux ; seuls les actes le sont ou pas, et donc les acteurs auxquels ces actes donnent naissance dans le moment même de leur manifestation. Le courage est une qualité de l'acte, pas de l'être ; il n'existe pas en dehors de l'action elle-même, reconnu comme tel par ceux qui en sont les spectateurs. Car c'est la scène assemblée de ceux qui la voient et donc la jugent qui confère à l'action sa valeur en même temps que sa gloire. Hors de cette scène et donc du monde commun qu'elle instaure, l'action ne saurait être dite courageuse ou non.

L'homme courageux est alors « un être qui a décidé que ce n'est pas le spectacle de la peur qu'il veut donner »[9]. Il a choisi *hic et nunc* d'agir dans le monde, c'est-à-dire au sein du monde mais aussi en vue du monde, pour le monde. Et il a choisi une apparence plus belle qu'une autre, une apparence qui ennoblit le monde commun en même temps qu'elle glorifie l'acteur. Renommée et gloire sont indéfectiblement attachées au courage de l'action, et elles participent d'un choix qu'on peut dire politique. En ce sens, tout homme qui agit courageusement peut porter le nom de héros, puisque « héros » désigne « les êtres agissant au sens le plus élevé, les *andres epiphaneis,* les *hommes pleinement manifestes, qu'il est impossible de ne pas voir* »[10]. Le halo de gloire dont ils sont entourés provient de la coïncidence entre l'éclat de l'agir, sa brillance propre ou son extrême visibilité phénoménale qui éclaire le monde commun, et l'éclat de la renommée que laisse paraître la considération dont on les honore. Le courage phénoménalise, de manière remarquable, une action qui a accru la dignité du monde. La gloire du héros, de l'être pleinement agissant, qui n'est pas pour les Grecs, comme le rappelle Heidegger, « quelque chose qu'on reçoit ou non par-dessus le marché », mais « la manifestation de l'être le plus haut »[11], cette gloire est indissociable de l'opinion que les spectateurs se font de son action puisque la *doxa* signifie aussi bien la considération, le « visage offert » par l'événement, que l'opinion proprement dite.

Ici encore, Achille est exemplaire de cette gloire. Jean-Pierre Vernant a souligné que la singularité d'Achille est de délier la gloire qu'il attend de ses actions aussi bien

[9] H. Arendt, *La vie de l'esprit*, tr. L. Lotringer, Paris, PUF, 1983, vol.1 « La pensée », p. 51.

[10] H. Arendt, *ibid.* p. 85 (je souligne).

[11] M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, tr. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, pp. 111-112.

du pouvoir que de la richesse : il refuse les biens que lui offre Agamemnon pour reprendre le combat et « il n'évalue pas la *timè* à l'aune de son pouvoir royal ni des honneurs que les sujets rendent à leur maître »[12]. À Ulysse, venu le conjurer de reprendre le combat, Achille déclare : « Il n'y a rien pour moi qui puisse équivaloir à la vie (*psuchê*), pas même les richesses que s'est acquise naguère la ville d'Ilion… » (*Iliade*, IX, 401). À la différence du prestige, des honneurs ou des biens matériels qu'on peut regagner s'ils sont perdus au cours de la vie, et qui ne sont plus rien après la mort, la vie (*psuchê*, le souffle vital singulier), et cette vie singulière seule, peut payer une « gloire immortelle » en sorte que la gloire demeure à jamais attachée au nom de l'acteur. Et à la différence des hommages rendus par les contemporains, qui s'effacent avec la mort du héros, la gloire est, elle, impérissable dès lors qu'elle est acquise par une « belle mort ». Il y a ainsi, comme l'indique Vernant, deux formes de vie, brève et glorieuse, ou longue et déclinante ; deux types d'honneur, l'honneur glorieux d'Achille, ou l'honneur prestigieux d'Agamemnon ; deux sortes de mort, la « belle mort » qui confère son éclat à la valeur du jeune guerrier ou la mort laide et dégradante du vieillard. La *psuchê* est liée à une vie brève, une belle mort et une gloire immortelle.

I.3. Le courage est ainsi pris dans un certain rapport à la vie et à la mort. Mais il indique surtout une certaine conception de la vie qui conquiert, dans la mort, son immortalité, et dont le nom homérique est *psuchê*. Or, c'est cette conception de la vie qui nous mène sur la voie d'une compréhension proprement politique du courage. Le courage, dit-on, est inséparable du risque de la mort. Il fait donc valoir que quelque chose a plus de prix que la vie. Arendt soutient que ce qui a plus de prix que la vie est « la raison d'être du politique » : à savoir la *liberté* [13]. Comment se lient ensemble l'immortalité conquise dans et par la « belle mort » et le rejet du souci de la vie au profit de la liberté comme raison d'être du politique ?

> « Fondamentalement, dans la condition humaine, le courage renvoie à la mortalité de l'homme, qui sacrifie une vie qu'il aurait de toute façon perdue un jour ou l'autre. (…) Cette vertu du courage, les dieux immortels des Grecs durent la réserver aux mortels (…). Seul le courage est refusé aux immortels ; leur existence étant éternelle, la mise n'est jamais assez élevée. Jamais un mortel ne pourrait risquer sa vie s'il ne devait pas nécessairement la perdre un jour » [14].

[12] Jean-Pierre Vernant, « La "belle mort" d'Achille », in *Entre mythe et politique*, Paris, Gallimard, Folio, p. 504.

[13] H. Arendt, *La Crise de la culture*, *op. cit.*, pp. 190, 201, 202.

[14] H. Arendt, « L'Europe et l'Amérique » (1954), in *Penser l'événement*, tr. A. Enegrèn, Paris, Belin, 1989, p. 190. Sur ce texte et sur le rapport du courage à la responsabilité en général dans la pensée

Seuls des mortels peuvent mettre leur vie en jeu. Comme le courage est d'exposer sa vie, seuls des mortels peuvent être courageux. Ce propos pourrait sembler contredit par la figure d'Achille. La légende ne dit-elle pas qu'Achille, fils de Thétis, divinité marine, n'est qu'à demi mortel ; qu'il fut trempé par sa mère dans le Styx pour le rendre invulnérable ; et que son destin, périr devant Troie, lui était connu. D'ascendance divine, à demi humain donc, invulnérable mais assuré de mourir jeune, Achille peut-il réellement figurer l'homme courageux ? Quel risque prend-il à affronter Hector et les armées troyennes s'il est invulnérable ? Et en même temps, aussi contradictoire que cela paraisse, en quoi met-il sa vie en jeu s'il est assuré de mourir devant Troie ? Cette objection, sérieuse, permet, me semble-t-il, de faire valoir deux caractéristiques décisives du courage homérique.

En premier lieu, la focalisation sur la vie érigée en valeur suprême et dont l'exposition constituerait la valeur supérieure du courage, nous fait négliger l'autre aspect essentiel du courage, que met en évidence le sort d'Achille : le risque de la vie est pris à l'occasion d'un *combat*. Il s'agit de se battre, d'affronter d'autres acteurs. Ce qui qualifie le courage n'est donc pas tant le risque de perdre sa vie ou le fait de supprimer celle des ennemis, ce n'est pas même d'abord de les vaincre, mais c'est le fait de se battre, de s'être engagé dans la bataille sans être assuré du résultat. C'est avant tout cette disposition à combattre, cet engagement qui, certes, peut se payer de la défaite et de la mort, qui témoigne du courage ou le manifeste. Ni l'élimination de l'ennemi en tant que telle ni la victoire à n'importe quel prix ne décident de la gloire ; mais bien *l'exposition de soi*. Aussi Homère raconte-t-il les exploits d'Hector tout autant que ceux d'Achille, aussi loue-t-il le courage des vaincus tout autant que celui des vainqueurs, aussi chante-t-il la grandeur des Troyens tout autant que celle des Achéens.

En second lieu, l'objection n'est fondée que si l'on persiste à penser que ce qui est en question dans le courage est la vie en tant que telle, le fait d'être vivant et de rester en vie, quel que soit le contenu d'existence qu'accomplit cette vie. Or, comme le souligne Arendt, la philosophie politique qui fait du courage la vertu politique par excellence — philosophie préchrétienne —, « ne tient pas la vie pour le plus sacré des biens et estime que dans certains cas elle ne vaut pas la peine d'être vécue. Pour les Anciens, c'était notamment le cas lorsque, pour conserver son existence, l'individu se trouvait entièrement livré *aux nécessités d'une vie purement animale* », car « il était par là même jugé *incapable de liberté* »[15]. Aussi n'est-ce pas tant la valorisation du fait

arendtienne et au-delà, cf. G. Truc, *Assumer l'humanité. Hannah Arendt : la responsabilité face à la pluralité*, Bruxelles, Ed. de l'Université libre de Bruxelles, 2008.

[15] *Ibid.*, p. 189 (je souligne).

d'être et de rester en vie qui peut conférer au courage sa prééminence parmi les qualités humaines, que la valorisation d'une vie libre, d'une vie sensée, d'une vie glorieuse, soit d'une vie exposée à la lumière publique où elle peut faire l'objet d'une estimation doxique, être susceptible de renommée ou d'infamie, de grandeur ou d'ignominie. Double estimation, double évaluation de la vie aux actes accomplis publiquement, à la fois par les contemporains (honneurs) et par les successeurs, par la postérité (gloire). Aussi faut-il ajouter à la compréhension du courage, que l'exposition de la vie suppose et requiert « la compréhension, le souvenir et le respect de la postérité. L'homme ne peut se montrer courageux que dans la mesure où il sait que ses semblables lui survivront », que les poètes ou les narrateurs conteront ses exploits et que la postérité fera de sa mort brève une gloire impérissable[16]. Achille a besoin d'Homère tandis qu'Ulysse se fait lui-même à la fois narrateur et auditeur de ses propres aventures[17].

II. Le courage des citoyens : action et manifestation

Comment faire du courage homérique des exploits guerriers d'Achille devant Troie un modèle pour le courage civique des citoyens dans la cité ?

II.1. De l'épopée homérique, on peut retenir trois aspects qui informent la configuration politique de la cité athénienne[18]. En premier lieu, la *polis* grecque a fait de l'agora homérique le centre de la *polis* en conservant de cette agora guerrière la dimension agonistique mais en en excluant la violence meurtrière. L'élimination de la violence de l'espace politique n'en est pas l'élimination de « l'esprit agonal » qui est au contraire, lui, entièrement transposé :

> « Ce qu'il y a de proprement homérique dans la représentation de la guerre de Troie s'est pleinement exprimé dans la manière dont la polis a associé à son organisation le concept de combat en tant que forme non seulement légitime mais en un certain sens en tant que forme suprême de l'être-ensemble humain » [19].

[16] *Ibid.*, p. 190.

[17] « Achille a besoin d'Homère, Ulysse raconte son histoire et l'écoute à la cour du roi des Phéaciens », H. Arendt, *Journal de pensée*, *op. cit.*, avril 1955, XXI [31], II, p. 720.

[18] H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?,* tr. fr. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995, p. 102 *sq.*

[19] *Ibid.*, p. 102.

L'esprit agonal ainsi conservé se manifeste non seulement « dans l'aspiration à se montrer partout et toujours le meilleur », mais aussi et surtout dans la puissance de révélation propre à l'agir conflictuel, à la rivalité et à la compétition pour l'excellence. Or la compétition politique trouve

> « son modèle originaire dans le combat entre Hector et Achille qui, indépendamment de la victoire et de la défaite, offre à chacun l'occasion de se montrer tel qu'il est véritablement, c'est-à-dire d'accéder effectivement à l'apparaître, et par là de devenir pleinement réel » [20].

Le conflit homérique « fournit à chacun l'occasion d'accéder pleinement à la phénoménalité ». Transposant dans l'arène politique l'esprit agonal des guerriers homériques mais sans la violence meurtrière qui l'accompagne, le conflit politique réinvente un ordre à la fois conflictuel et non violent de la phénoménalité qui sera l'ordre phénoménal politique.

> « Tout se passe comme si les Grecs avaient séparé le combat — sans lequel ni Achille ni Hector n'auraient pu se manifester et démontrer concrètement qui ils étaient réellement — de la sphère militaire belliqueuse, qui est le séjour de la violence, pour le transformer en une composante faisant partie intégrante de la polis et du politique » [21].

La *polis* pouvait ainsi « se charger *d'entreprendre le combat sans violence* et se porter garante de la gloire » sans avoir à recourir aux poètes.

En second lieu, l'expérience politique de la cité athénienne est aussi héritière du principe d'ambivalence mis en avant par Homère et que traduit le conflit d'Achille et d'Hector : tout combat oppose au moins deux combattants et donc offre au moins deux faces, deux visages. Toute guerre présente deux côtés et le mérite revient à Homère non seulement d'avoir raconté l'histoire des héros selon les deux côtés, d'avoir raconté l'épopée du point de vue des Troyens comme du point de vue des Achéens, mais aussi d'avoir par là « démontré que toutes les choses ont deux aspects *qui ne se révèlent que dans le combat* », donnant ainsi chair à la sentence d'Héraclite : « *Polemos* est le père de toute choses »[22]. Le combat est source de dualité et les conflits, polyvalents,

[20] *Ibid.*, p. 103.

[21] *Ibid.*, p. 108.

[22] Héraclite, fragment B80 (Cf. H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?, op. cit.*, p. 103). Sur l'interprétation

sources de pluralité. On ne doit pas simplement penser que les conflits proviennent de la pluralité des êtres et des points de vue. La pluralité elle-même procède de la conflictualité, puisque *Polemos* n'est père de toutes choses qu'en ce qu'il révèle les différentes faces des forces en présence. *Le combat phénoménalise la pluralité humaine qui hors de l'action ne serait qu'une multiplicité*.

Enfin, le récit homérique nous apprend que l'ambivalence des exploits guerriers se prolonge sous la forme d'une ambiguïté fondamentale du résultat des affrontements : la victoire d'Achille est ambiguë tandis que la défaite d'Hector pourrait, elle, être glorieuse. Les Grecs transposeront cette ambivalence et cette ambiguïté dans le champ politique pour en faire une vérité démocratique : l'espace publico-politique de la cité est un espace agonistique où se livrent des combats politiques pluriels, et est *donc, en conséquence,* un espace pluriel de points de vue qui permet de prendre en considération ce qui s'y produit sous différents aspects. Parce qu'il est un espace agonistique, l'espace politique est l'espace de la pluralité, l'espace des ambivalences et des ambiguïtés qui accompagnent les conflits et que révèlent les combats politiques. Comment le courage des guerriers homériques se trouve-t-il transposé dans cet espace politique ?

II.2. En dépit du souci exclusif pour la vie qui caractérise la politique moderne, en théorie au moins depuis Hobbes et l'argument que la puissance publique trouve son fondement dans l'état de guerre et la peur de mourir, nous continuons à tenir le courage pour une vertu politique fondamentale. Qu'est-ce que cela signifie, sinon que les deux éléments qui composent l'exemplarité d'Achille participent de la compréhension juste du politique ? À savoir que le domaine politique, pour lequel le courage reste la vertu première, est un domaine qui ne se soucie pas avant tout de la vie en tant que telle, mais de la liberté par laquelle celle-ci peut acquérir un sens ; et qu'il est le domaine où se livrent des combats, non seulement pour la vie ou la survie, mais pour la gloire, le domaine des actions conflictuelles qu'Arendt désigne comme le « champ d'expérience » de la liberté. Mais par là aussi, au souci littéralement économique de la préservation de la vie à tout prix qui ignore le courage homérique, il convient d'opposer le souci politique proprement dit : souci pour le monde dont la

politique de *polemos*, cf. J. Patocka, *Essais hérétiques*, tr. E. Abrams, Paris, Verdier, réédition 2007. Je me permets de renvoyer à E. Tassin, « Pensée hérétique et politique dissidente », communication à la journée d'études « Dissidence et philosophie : La charte 77 et Jan Patocka », CSPRP, Université Paris Diderot, 15 novembre 2008, à paraître dans *Tumultes* n° 32-33 : « Voix dissidentes, voix discordantes », revue du CSPRP, Paris, Kimé, automne 2009.

raison d'être est la liberté[23]. Cette dissociation du nécessaire souci pour la vie et du libre souci pour le monde que porte en lui l'agir politique est, encore une fois, une opération du courage.

> « Le courage libère les hommes de leur souci concernant la vie au bénéfice de la liberté du monde (*for the freedom of the world*). Le courage est indispensable parce qu'en politique ce n'est pas la vie mais le monde qui est en jeu »[24].

On commence ici de comprendre quelle est la vertu proprement politique du courage. Le courage est libération, il soustrait les hommes au règne de la nécessité vitale et les expose à leur liberté d'action. Le courage libère les hommes des nécessités de la vie « *for the freedom of the world* ». Risquer sa vie, cela veut dire, en réalité, s'affranchir des nécessités, se libérer ; et cette liberté est une liberté *pour* le monde, liberté *en vue* du monde qui est donc un don de monde au monde. Le courage libère le monde en libérant les hommes de leur attachement à la vie, qui prend aussi bien la forme d'une peur de mourir que la forme de leur asservissement aux opérations de survie. Le courage ouvre au règne de la liberté en s'élevant contre le règne de la nécessité. La liberté, qui est la raison d'être du politique et dont le champ d'expérience est l'action, indique ainsi que l'objet propre de l'action politique n'est pas d'assurer la reproduction du vivant, ce qui est l'objet de l'économie, mais de circonscrire et préserver l'espace des actions glorieuses en ce qu'elles s'ordonnent à la liberté et non à la vie. Le courage n'affronte la mort que pour nous libérer de la vie et nous exposer librement à la liberté des autres.

Arendt formule cette libération à partir de l'opposition qui structure la vie politique grecque et qui reste déterminante dans les sociétés modernes malgré le recouvrement des sphères de l'existence : l'opposition entre la vie privée domestique et économique, d'une part, et la vie publique politique, d'autre part. Le courage est requis pour s'affranchir de la sécurité protectrice du foyer et s'exposer dans l'espace politique à la lumière publique.

> « … en tant que tel, le domaine public s'oppose de la façon la plus nette possible à notre domaine privé où, dans la protection de la famille et du foyer, toute chose

[23] Cf. d'une part, l'affirmation de « Qu'est-ce que la liberté ? », in *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 190 : « La raison d'être de la politique est la liberté et son champ d'expérience est l'action » ; et, d'autre part, celle de *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p.44 : « Au centre de la politique, on trouve toujours le souci pour le monde et non pour l'homme ».

[24] *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 203.

> sert et doit servir la sécurité du processus vital. Rien que quitter la sécurité protectrice de nos quatre murs et entrer dans le domaine public, cela demande du courage, non pas à cause de dangers particuliers qui peuvent nous y attendre, mais parce que nous sommes arrivés dans un domaine ou où le souci de la vie a perdu sa validité » [25].

Nous touchons ici au point essentiel : le courage est de s'exposer soi dans un domaine qui n'est plus ordonné à la préoccupation pour la vie ou pour la survie, mais qui n'est ordonné qu'à la seule liberté de parole et d'action. Ce domaine est le domaine politique. Le courage fondamental, celui dont toutes les actions politiques dépendent ou dont elles ne sont que l'accomplissement, ce courage est celui de quitter l'abri de la famille, de la vie privée, des communautés d'appartenance et de reconnaissance pour s'exposer librement sur la scène politique, polémique et agonistique, par des actions et des paroles qu'aucune nécessité ne justifie, qu'aucun ordre préétabli ne garantit, actions conflictuelles, combats ambivalents et ambigus révélant les faces cachées des forces qui divisent la société ; paroles et actions perceptibles d'une multiplicité de points de vue et ainsi livrées au jugement public. Le courage de quitter la sphère privée des nécessités vitales pour la scène publico-politique des actions et des paroles libres fait accéder les acteurs et spectateurs des conflits à leur liberté. L'héroïsme démocratique le plus ordinaire est là, dans le courage de se libérer de la vie privée pour s'exposer aux périls de la vie publique. Du coup, sur cette scène politique, le courage transforme le héros aristocratique (homérique) en héros démocratique (politique) :

> « Le mot héros à l'origine, c'est-à-dire dans Homère, n'était qu'un nom donné à chacun des hommes libres qui avaient pris part à l'épopée troyenne et de qui l'on pouvait conter une histoire. L'idée de courage, qualité qu'aujourd'hui nous jugeons indispensable au héros, se trouve déjà en fait dans le consentement à agir et à parler, à s'insérer dans le monde et à commencer une histoire à soi. Et ce courage n'est pas nécessairement, ni même principalement, lié à l'acceptation des conséquences ; il y a du courage, de la hardiesse, à quitter son abri privé et à faire voir qui l'on est, à se dévoiler, à s'exposer » [26].

L'espace de la *polis* est un espace d'exposition, de révélation, d'apparition, une scène de visibilité où exister, comme le dit Jan Patocka, c'est vivre dans la

[25] *Ibid.*, p. 203.

[26] H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 210.

problématicité, ce qui signifie politiquement vivre dans la polémicité. Aussi, à l'affirmation de Churchill que le courage est la première qualité humaine, on doit ajouter qu'avec le courage, la première vertu politique est l'exposition de soi. Que veut dire exposition de soi ?

L'élucidation arendtienne de l'action politique fait apparaître que l'action politique menée de concert avec d'autres possède trois vertus qui composent la scène politique démocratique et à partir desquelles penser la citoyenneté : la révélation de l'agent dans et par l'action et la parole ; la mise en relation des acteurs entre eux ; l'institution d'un espace d'apparence ou d'apparition qui se déploie grâce à l'agir-ensemble[27].

Dans ce dispositif d'exposition ou de manifestation qu'est l'action politique, on dira que toute action se caractérise d'abord par le fait qu'elle révèle l'acteur. Cependant, l'agent révélé par l'action n'est pas l'auteur réputé cause et source de celle-ci. Cette révélation est, comme on l'a vu, paradoxale : qui est révélé est l'acteur né de l'agir lui-même et non pas un prétendu « sujet » qui lui préexisterait. On doit ici prêter attention à la distinction de l'acteur et de l'auteur correspondant à la distinction déjà rencontrée entre « qui je suis » et « ce que je suis ». L'acteur est, pourrait-on dire, l'enfant de son action et non le père de celle-ci. En agissant, nous nous révélons au sens où nous nous donnons naissance parce que nous nous manifestons. La manifestation est ainsi une « seconde naissance » (natalité). C'est pourquoi il ne faut pas rabattre l'action sur son auteur supposé comme si celui-ci détenait la clé de l'agir sous le prétexte qu'il en serait la cause. L'acteur n'est pas la cause de l'action, il en est le produit, engendré par elle (naissance) ; et exhibé par elle (révélation, apparition, manifestation).

L'action est ensuite la seule activité qui mette directement les humains en relation entre eux sans l'intermédiaire d'objets. Cette relation est, elle aussi, paradoxale : elle donne naissance à une communauté d'acteurs, mais une communauté qui ne préexiste pas, sous cette forme née de l'action, à l'action elle-même. Aucune communauté donnée ou préexistante à l'action menée avec d'autres n'est à proprement parler le « sujet » de l'action. L'action invente son peuple dans l'agir. Les actions inventent les peuples et non l'inverse. Aussi les communautés d'acteurs engendrées dans et par l'action ne durent-elles qu'autant que dure leur

[27] Cf. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op.cit.*, chapitre V : l'action.

action. Communautés fragiles, précaires, éphémères d'acteurs, jamais réductibles aux classes sociales ou aux communautés culturelles ou confessionnelles qui leur préexistent et dont elles se soustraient pour donner naissance à des ensembles instables d'acteurs politiques.

Toute action, enfin, déploie avec elle un espace de visibilité où les acteurs se rendent manifestes. L'institution d'un espace d'apparence est à son tour paradoxale : un espace public est requis, qui soit politiquement garanti, pour que des actions puissent être menées ; mais cet espace naît lui-même des actions entreprises et qui le réactivent, l'infléchissent sans cesse. L'espace d'apparitions dévolu à l'agir politique est ainsi institué par un jeu d'actions politiques instituantes réitérées. C'est de l'incessante série d'actions contestatrices que dépendent la préservation et la réactivation de l'espace institué pour l'action politique. L'institution politique de cet espace et sa constitution juridique sont tout autant tributaires de l'activité citoyenne que celle-ci l'est de celles-là.

À considérer ensemble ces trois vertus, on en tirera une conséquence politique décisive : si l'acteur politique naît de et par ses actions dans le même temps où son action instaure une communauté d'acteurs et un espace de visibilité commune, alors aucun titre n'est en théorie requis pour être citoyen sinon le fait d'être acteur, le fait d'agir politiquement, de s'engager et de s'exposer sur la scène publique des actions pour tout ce qui concerne les affaires de la cité. La citoyenneté ne saurait être un statut défini par des droits qu'en raison d'une manière d'agir sur un mode public, c'est-à-dire d'une exposition de soi. C'est le mode d'action qui confère des droits aux acteurs en les manifestant publiquement. Et si le courage est d'abord sur la scène politique démocratique le fait de la rupture d'avec les communautés d'appartenance et d'avec les logiques de survie qui les commandent, rupture qu'accomplit la libre exposition de soi sur la scène publique, alors rien d'autre ne donne droit au titre de citoyen que le courage d'agir, montré et démontré par l'action publique.

III. Le courage des clandestins : *andres epiphaneis*

Ces considérations sur le courage nous conduisent à réfléchir à la scène politique contemporaine qui se distingue par l'obsession sécuritaire et les logiques d'exclusion systématique sous la triple forme de l'interdiction d'accès au territoire, de l'expulsion du territoire ou de la marginalisation aux confins du territoire. Au regard des

caractéristiques de l'action, on comprend que, tout autant qu'une excursion hors de l'abri que représente la vie privée, toute action politique est aussi bien une sortie de la généralité communautaire (identité) qu'une sortie de la clandestinité des apatrides (anonymat). Ce dernier aspect est encore plus significatif que le premier. La situation de clandestinité à laquelle sont voués les immigrés entrés illégalement sur le territoire national ou mis en situation irrégulière pour différentes raisons une fois sur ce territoire, est une situation paradigmatique, qui a valeur de test, pour apprécier la scène politique du courage. De ce point de vue, on pourrait dire que les clandestins sont les sujets politiques — problématiques — de l'Europe moderne (celle de Schengen).

III.1. La question *politique* que pose la clandestinité des immigrants est : que signifie le fait qu'une société, pour des raisons économiques liées aux nécessités vitales, en vienne à condamner des êtres à la clandestinité, c'est-à-dire à l'invisibilité ? Qu'elle en vienne à les condamner à ne jamais pouvoir s'exposer, à ne jamais prendre apparence et donc à ne jamais pouvoir se singulariser par des actions publiques ? Bref à priver des individus de toute vie publique, à les condamner à une vie *privée* de toute apparence, c'est-à-dire en réalité privée radicalement de tout puisque aussi bien privée de « vie privée ». La question politique ne consiste pas à demander : pourquoi des immigrants entrent-ils dans l'illégalité et donc dans la clandestinité, ce qui revient à demander pourquoi viennent-ils dans les sociétés de travail à ce prix ? Car cette question — pourquoi des personnes issues des pays du Sud sont-elles amenées à quitter leur pays d'origine en se livrant à des passeurs qui les exploitent et souvent les trompent, à entreprendre une migration périlleuse et douloureuse, à s'exposer, démunies, à la violence des situations et des rencontres, aux traitements dégradants, au risque sérieux de la mort à laquelle beaucoup d'entre elles succombent, pour atteindre un pays du Nord qui s'emploie à les rejeter ? — cette question et ses réponses sont d'abord d'ordre économique. Elles supposent que la détresse est à ce point insupportable, et l'illusion d'une société laborieuse, opulente et hospitalière, à ce point tenace, qu'on est prêt à tout sacrifier pour accéder à cet Eldorado fictif. Nul doute que cette migration demande beaucoup de courage. Mais ce qui la distingue surtout, c'est l'endurance. Homère oppose Achille, le guerrier qui préfère la mort glorieuse à une vie languissante, l'homme de l'action dont la vertu est le courage, à Ulysse, le migrant errant sur la route du retour, l'homme de la passion dont la vertu est l'endurance[28].

[28] H. Arendt, *Journal de pensée*, *op.cit.*, avril 1955, XXI [31], II, p. 718-720.

La question politique est différente, elle demande : que signifie le fait qu'au terme du périple, l'accueil réservé aux survivants ne soit en réalité rien d'autre qu'une vie dans la clandestinité, qu'un enterrement vivant ? Que préférera le clandestin courageux, politique : un enterrement vivant dans la non-existence de clandestin ou l'exposition au péril sur la place publique pour faire valoir son droit à une existence lumineuse ? Survivre économiquement ou exister politiquement ? On ne saurait manquer ici de faire un rapprochement. Antigone est enterrée vivante par Créon. Pourquoi Antigone est-elle enterrée vivante ? Bien sûr, on évoquera la symétrie de son destin par rapport à l'inhumation qu'elle requiert pour Polynice. Mais ce n'est pas au nom de la loi des dieux qu'elle est condamnée, c'est au nom de la cité, c'est-à-dire de la loi de la lumière publique, loi de la raison, loi politique : cela signifie donc qu'elle est condamnée à retourner d'où elle vient, à l'obscurité de la famille, de la terre natale, de l'origine. Condamnée pour avoir osé s'exposer et exposer ce qui est destiné à rester dans la clandestinité d'une vie privée d'apparence, pour s'être montrée en pleine lumière et avoir porté à la lumière la question de la mort privée, refoulée par la cité, sur laquelle repose l'ordre lumineux de la loi humaine, Antigone pouvait-elle échapper à cette punition : vivre son propre enterrement ? Politiquement, la question de la clandestinité est celle du refus de reconnaître pour « politiques » ceux que la cité condamne à la clandestinité : refus de les laisser accéder à la lumière de l'espace publico-politique, c'est-à-dire à la sphère de l'action, donc de la révélation de soi, de la relation aux autres et de la participation à l'espace institué pour les paroles et les actions libres. Refus d'existence et d'humanité. Les clandestins sont condamnés à l'endurance, à cette « passion » dont ils ont fait preuve pour venir jusqu'à leur tombeau, mais sont soustraits de fait à l'action et à sa vertu aléthique.

III.2. C'est alors au regard de cette passion à laquelle on veut les réduire que se révèle le caractère exemplaire de l'action des clandestins qui choisissent de paraître publiquement, de mener de concert un combat politique. À l'endurance requise pour survivre au cours du périple et pour survivre une fois « arrivés » quelque part dans les sous-sol des villes européennes, vient succéder pour certains le moment de l'action politique : s'exposer, sortir de la clandestinité, manifester au grand jour, quitter l'abri privé des souterrains de l'existence pour dénoncer le déni d'humanité que constitue leur sort de clandestin et revendiquer des droits égaux à ceux des travailleurs qui sont dans la légalité. L'exposition délibérée de soi est alors pour les clandestins, véritablement, un acte de courage : la police est là qui se charge de les photographier, de les identifier, de les répertorier, de les assigner à des places et à des communautés en les enregistrant afin de les poursuivre, de les arrêter et de les expulser. Le caractère paradigmatique du courage des clandestins se repère ici sous la

forme d'un double paradoxe.

D'une part, en quittant la clandestinité « protectrice » pour manifester et se manifester dans l'espace public, ils s'exposent exactement à tout ce qu'ils doivent fuir pour survivre : ils s'exposent à la visibilité, à la publicité et se livrent donc à la police en se révélant à la fois singulièrement et collectivement puisqu'ils manifestent et se manifestent en actions concertées. Par là, indiquent-ils clairement que la liberté que manifeste leur manifestation est politiquement de plus haute valeur ou de plus haute signification que la lutte pour la survie économique qui fut le ressort de leur endurance et reste le motif de leur situation. Ils mettent leur vie en jeu au nom d'une liberté dont le défaut fait de cette vie qu'elle n'est pas vivable. Ils révèlent ainsi par leur action le sens du politique dont la raison d'être est la liberté ; et que ce sens politique de l'existence prime sur la nécessité vitale dans laquelle leur clandestinité les tient reclus.

D'autre part, les clandestins sont de surcroît privés de l'abri et donc du refuge que constitue une vie privée, familiale, communautaire ou sociale ; ils sont privés de la sphère privée qu'ils ont quittée en abandonnant leur terre natale — précisément au motif qu'elle ne constituait plus pour eux un refuge, un havre où, comme le disait Arendt, « dans la protection de la famille et du foyer, toute chose sert et doit servir la sécurité du processus vital ». Les clandestins s'exposent donc sans « arrières », sans l'assurance ni la consolation du foyer. Leur exposition est l'exposition même, leur manifestation l'essence de toute manifestation privée de tout appui celé. Elle est le plus grand risque, elle requiert le plus grand courage, serait-il celui des désespérés. Cette situation inédite indique qu'au partage vie privée/vie publique qui structure le plan politique de la cité athénienne s'est substitué un autre partage qui organise nos sociétés libérales : anonymat clandestin/identification policière. L'apparition des clandestins sur la scène publico-politique brouille ce partage : elle ne se laisse pas d'abord décrire comme une demande de droits ou de reconnaissance, mais comme une infraction déstabilisante dans la composition des ordres, infraction qui manifeste l'interdit adressé aux sans noms de se manifester. Aussi le courage manifesté par les clandestins devenus acteurs politiques a-t-il par lui-même valeur de « manifeste » : il rappelle la cité à sa vocation politique contre son détournement policier (contrôle d'identité, assignation à résidence, directive du retour, etc.).

On notera une transformation conjointe du sens de la *doxa* (et donc de la renommée, de la gloire) et de celui de la singularité exposée (et donc du nom propre).

Tel pourrait être en effet l'enjeu de ce courage de l'exposition : contre la (bonne) réputation (avoir des papiers, être citoyen européen, être identifiable dans l'ordre social et assigné à une place elle-même répertoriée, etc.), il fait valoir une autre *doxa*, une autre gloire, celle des réprouvés, des indésirables, des migrants, des exclus, c'est-à-dire la grandeur de ceux qui ne sauraient être assignés à aucune place pour avoir fui toute position et qui, pourtant, entrent dans la lumière de l'espace public pour requérir le droit d'y participer alors qu'ils ne possèdent aucun des titres requis pour y prétendre. Ce courage rappelle ainsi que le nom de héros est donné à tous ceux qui prennent part à la vie de la cité quelles que soient leurs « origines » ténébreuses ou leur absence de titres. Il révèle que la seule condition requise pour être un acteur de la vie publique est d'être cet acteur, d'agir publiquement. Il indique que la preuve de la citoyenneté est la citoyenneté elle-même quand celle-ci est comprise, à juste titre, non comme un statut ou un titre octroyé par l'ordre politique sur la base d'une identité préalable à l'action (être de telle nationalité, parler telle langue, croire en tel dieu, etc.), mais quand elle est comprise comme responsabilité effective, engagement dans la vie civique, exposition aux périls de l'espace public, bref action avec d'autres.

La manifestation des clandestins revient ainsi à faire la lumière sur les conditions de la lumière. Contre l'anonymat forcé qui n'est que l'envers de l'identification obligée, opérée par la loi et effectuée avec le concours de la police, les clandestins agissant publiquement font voir et valoir la singularité d'acteurs ni anonymes ni identifiés. Aucun nom ne les précède : on les appelle « clandestins », « sans-papiers », « sans-droits », ce sont les « invisibles » ; aucun titre ne les annonce puisqu'en quittant leur terre natale, ils ont abandonné leur système d'identification, ont déchiré leurs papiers pour ne pas être identifiés et expulsés vers les pays dont ils se sont eux-mêmes séparés. Ils ne sont rien et survivent en n'étant rien. Il suffit alors qu'ils agissent politiquement, qu'ils apparaissent, qu'ils manifestent et se manifestent, pour acquérir le nom de citoyen qui leur revient de droit et qui leur est refusé de fait, le nom de héros, d'*andres epiphaneis*, d'hommes « pleinement manifestes qu'il est impossible de ne pas voir ». Tel Achille s'efforçant d'identifier son nom de naissance à son nom d'acteur, à son nom de héros, les clandestins engagés dans la périlleuse exposition de soi des manifestations publiques, se nomment « courage », ou Achille. Car tel est le nom des héros, le nom des acteurs politiques, ou le véritable nom des citoyens, quels qu'ils soient par ailleurs.

III. 3. La scène politique est une scène conflictuelle. Mais le conflit ne se déploie pas seulement entre ceux qui sont habilités à y prendre part et qui y livrent un

combat politique organisé par la loi. Comme l'a établi Jacques Rancière, le conflit est toujours aussi un conflit entre ceux qui possèdent un titre pour y prendre part et ceux dont le titre est dénié, ceux qui sont exclus de la sphère publico-politique et qui revendiquent d'y être entendus et vus comme des citoyens à part entière[29]. On dira donc premièrement que le test démocratique est, radicalement, la manière dont un ordre politique traite, ou maltraite, les « Sans ». Soit, donc, le rapport qu'il entretient avec l'extériorité de sa scène de visibilité, le rapport paradoxal à ce qui est mis hors de tout rapport ; ou encore le rapport paradoxal avec ceux qui sont réputés sans rapport avec l'espace publico-politique du fait de leur inexistence légale. De ce point de vue, la réaction des gouvernements au courage des clandestins agissant publiquement est le révélateur de la prétention des sociétés libérales à être démocratiques. L'héroïsme démocratique des clandestins décide du sens de cette prétention. Mais on conviendra aussi, deuxièmement, que ce conflit est insoluble, irréductible : si la femme est « l'éternelle ironie de la communauté » (Hegel), le clandestin est l'intempestive écharde de la démocratie. Différend ou mésentente, deux instances qui ne sont pas sur un pied d'égalité ne parlent pas la même langue. Il y a d'une part la langue des clandestins qui, depuis cette extériorité récusée, secrètement logée au coeur de la société capitaliste, disent vouloir et pouvoir en être et demandent une régularisation de leur situation (ce qui est rentrer dans l'ordre policier) ; et il y a d'autre part la langue du gouvernement, celle que parle le Ministère dit de l'intérieur, chargé de protéger cet intérieur de toute intrusion extérieure, et qui refuse aux clandestins le titre réclamé, en ne leur laissant que l'alternative : l'enterrement vivant qu'est la réclusion à la clandestinité, ou l'expulsion comptabilisée qui les assigne de force à un territorialité extérieure dite originaire.

On reconnaît là aussi de nouveau un paradoxe : que des sans-titres réclament les titres requis pour faire partie de ce dont ils sont exclus faute de titres pourrait passer pour une confirmation du bien-fondé de la politique des titres. Leur manifestation serait la preuve que les titres ont une raison d'être et qu'il appartient par essence au droit politique de sélectionner ceux qui peuvent entrer de ceux qui ne le peuvent pas, ceux qui peuvent rester de ceux qui doivent être expulsés. Car, qu'ils souhaitent en être et donc qu'ils réclament des droits (des papiers, des titres de séjour ou de naturalisation, etc.) dont ils ont méprisé l'autorité en entrant ou en restant illégalement sur le territoire national, cela reviendrait à donner raison à la logique gouvernementale qui subordonne la citoyenneté à des titres. Au fond, en réclamant des papiers, c'est-à-dire une reconnaissance de l'ordre gouvernemental ou policier, les

[29] J. Rancière, *La mésentente*, Paris, Galilée, 1995 ; *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998 ; *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005.

clandestins signifieraient qu'ils veulent faire allégeance au pouvoir et donc donnent raison à celui-ci de les poursuivre et de les expulser.

Mais peut-être est-ce précisément là que réside l'ultime leçon du courage : les clandestins acteurs ne réclament pas d'être identifiés comme des sujets ayant fait allégeance ou assimilés à des membres de la communauté à laquelle ils déclareraient faire acte d'appartenance. Ils n'ont aucun titre à faire valoir puisqu'ils récusent les titres, puisqu'ils sont la récusation des titres : seul leur courage — oser apparaître et manifester publiquement leur existence — fait titre. Il est leur seul titre, celui qui se prouve en marchant, par leur action, par leur manifestation et leur exposition. Leur manifestation est la preuve effectuée et effective qu'ils relèvent de ce dont ils sont exclus par l'ordre policier. Le courage dont cette manifestation est l'éclatante preuve qu'ils ont le droit de revendiquer des droits, preuve qui est faite *in situ* et *in actu* par la manifestation, c'est-à-dire par l'entrée de fait sur la scène de visibilité, scène publico-politique, dont l'accès leur était refusé. C'est bien le courage qui est cette preuve, le risque pris, risque d'emprisonnement, de réclusion dans les centres de détention hors droit de l'Etat, et risque d'expulsion, de reconduite non pas à la frontière mais dans des pays d'origine supposée où, pour la plupart, ils ne retrouveront jamais l'abri, la demeure, la vie privée et communautaire qui leur garantissaient leur identité et leur existence puisqu'ils ont dû les quitter pour s'exposer à l'errance et l'inhospitalité des pays rêvés comme des pays d'accueil. À bien regarder, la manifestation des sans-papiers requérant d'être régularisés ne prouve pas tant le bien-fondé de la politique des titres qu'elle ne révèle, dans son dispositif même : l'exposition courageuse de soi, que là est le seul titre exigible pour être reconnu un être humain.

… à juste titre

Ceux qui agissent ainsi, modestes Achille postmodernes, en prenant l'énorme risque de paraître en public après avoir subi l'épreuve d'endurance (mais à l'inverse de celle d'Ulysse, pour quitter la demeure natale et non pour retourner à Ithaque), disent peut-être qu'ils préfèrent une vie brève, mais pas anonyme ni réduite à ce qu'ils sont réputés être de naissance, plutôt qu'une survie au prix de leur continuelle déchéance. Mais ils le font sans espérer de la *doxa* qu'elle sache les percevoir pour ce qu'ils sont, et en sachant qu'ils ne connaîtront jamais la gloire éternelle que les sociétés libérales ne leur reconnaîtront pas. Car les clandestins acteurs défont les distributions entre dedans et dehors, possédants et prolétaires, identité et anonymat, citoyens et non

citoyens, héros et quelconques, etc., sur lesquelles repose l'ordre social libéral. Et aussi cette autre distribution sur laquelle ces dernières se fondent, entre hommes de passion voués à endurer en silence et hommes d'action voués à se distinguer, prouvant qu'il y a du courage dans l'endurance et de la ténacité dans le courage et que c'est sur fond d'un pâtir endurant que s'élève l'agir courageux. Par ce brouillage des partages, ils font entendre que ce courage-là est le seul titre dont puisse se prévaloir un homme pour être reconnu un homme, qu'il est le titre des sans-titres, confirmant par là non seulement, et quoi qu'il en ait, l'affirmation de Churchill que c'est à *juste titre* qu'on considère le courage comme la première des qualités humaines, celle qui garantit les autres, mais aussi que c'est encore à *juste titre* qu'on peut voir en lui la vertu séminale du politique.

Étienne Tassin est professeur de philosophie politique à l'université de Paris 7. Il a publié plusieurs ouvrages consacrés à Hannah Arendt. Il est l'auteur de *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Seuil, 2003.

Marc-Antoine Gavray : « **Le courage, du relativisme de Protagoras à l'unité platonicienne des vertus** »

Introduction

Dans le monde grec, où les cités ne connaissaient pas la paix mais concluaient seulement des trêves, les hommes rencontraient une multitude d'occasions de s'illustrer au combat par leur bravoure[1]. Au vu du contexte, il ne paraît pas surprenant que Platon ait traité du courage à de nombreuses reprises, s'agissant d'une vertu que devaient arborer les citoyens. Il se faisait en cela le reflet d'une époque. Pour un philosophe athénien, traiter du courage sans en peser les connotations militaires semblait une gageure[2]. Il conviendrait d'examiner dans quelle mesure la signification guerrière conditionne la définition philosophique.

Au fil des Dialogues sont esquissées plusieurs définitions du courage, la plupart étant prêtées à des interlocuteurs de Socrate mais écartées par Platon. Deux retiendront mon attention ici : celle qu'avance Protagoras dans le *Protagoras* et celle qu'assume Socrate dans la *République*. Malgré les différences entre leurs énoncés autant qu'entre leurs implications, ces deux thèses reposent sur un postulat identique, celui de l'unité de la vertu dont le courage serait une partie.

La thèse de l'unité de la vertu relève de la pensée ordinaire. Il existe plusieurs attitudes que nous appelons vertus (courage, justice, sagesse, etc.). Or, quand nous parlons de *la vertu de* courage, de *la vertu de* justice, de *la vertu de* sagesse, un même vocable nous sert à nommer des attitudes différentes. Il s'ensuit que cette désignation unique doit renvoyer à un caractère commun qui les rassemble toutes : la vertu. Dès

[1] Pour une illustration de cet état de guerre permanent, je renvoie aux *Acharniens* d'Aristophane, où Dicéopolis, le protagoniste, entreprend de négocier une trêve pour lui-même, afin d'échapper aux malheurs et aux ravages qu'entraînait la guerre du Péloponnèse.

[2] Pour s'en persuader, il suffit de considérer la définition d'Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 9, 1115a33-35 (tr. Gauthier–Jolif) : « 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. »

lors, saisir les positions respectives de Platon et de Protagoras sur le courage implique d'examiner leur conception du tout de la vertu, dont le courage constitue une partie, c'est-à-dire la façon dont ils postulent l'unité de la vertu. Car c'est sur le fait de cette unité que ces deux théories s'opposent.

L'unité de la vertu

Le modèle organique de Protagoras

Concernant la définition protagoréenne du courage, une précaution s'impose : Platon s'avère à la fois juge et partie, dans la mesure où nous n'avons conservé aucune trace directe de ce que pouvait être l'avis de Protagoras sur la question – si du moins il s'était prononcé. Par conséquent, la position dite protagoréenne repose pour une large part sur une reconstitution à partir du *Protagoras*. Quelle qu'en soit l'authenticité, elle aboutit à une thèse philosophique féconde que Platon utilise pour penser la société de son temps et la position sophistique, ainsi que pour élaborer son propre modèle de la vertu.

À Socrate qui l'interroge sur sa propre activité, le sophiste répond qu'il enseigne « le bon jugement dans les affaires privées (comment administrer au mieux sa maison) et dans celles de la Cité (comment être le plus apte à gérer les affaires de la Cité en actes et en paroles)[3] ». Socrate en conclut que Protagoras prétend professer l'*art politique* et il assimile ce dernier à la *vertu*. Il oppose alors son doute que cette dernière puisse faire l'objet d'un apprentissage, obligeant le sophiste à se défendre[4]. Protagoras se lance donc dans un mythe, qu'il prolonge par un discours explicatif, afin de justifier d'une part que tout le monde possède l'art politique (en raison du don divin d'αἰδώς et de δίκη)[5], légitimant au passage la démocratie athénienne, d'autre part que la vertu s'enseigne, de surcroît de façon permanente (comme en témoigne le système d'éducation athénien)[6].

---

[3] *Protagoras*, 318e-319a.

[4] *Protagoras*, 319a-320c. Socrate glisse de la πολιτικὴ τέχνη à l'ἀρετή, puis il soulève une double objection : d'une part, sur les matières techniques, les Athéniens ont pour habitude, à l'assemblée, de se contenter de l'avis des experts reconnus (architecte, armateur, etc.), alors que chacun est libre de s'exprimer sur les questions de politique générale ; d'autre part, Socrate constate que les politiciens prétendument experts (tel Périclès) s'avèrent incapables de transmettre leur savoir, et leur vertu, à leurs propres enfants.

[5] *Prot.*, 320c-324c.

[6] *Prot.*, 324d-328d.

Socrate reprend alors l'interrogatoire :

> — « Tu dis que la vertu s'enseigne, et je m'en remettrais plus volontiers à toi qu'à tout autre. Mais quelque chose m'a étonné dans ton discours et je te prierai de combler l'attente de mon âme sur ce point. Tu as raconté que Zeus avait envoyé aux hommes la justice et la honte ; ensuite, dans ton discours, tu as parlé à plusieurs reprises de la justice, de la sagesse, de la piété, etc. comme si elles formaient en somme une unité : la vertu. Explique-moi précisément ce qu'il en est sur ce point : la vertu est-elle une unité, dont la justice, la sagesse et la piété seraient les parties, ou bien toutes ces qualités que je viens d'énumérer sont les noms d'une seule et même réalité ? Voilà ce que je désire encore savoir. »
>
> « — Rien de plus facile, Socrate », dit Protagoras. « Je te répondrai que tu m'interroges là sur les parties de la vertu, qui est elle-même une réalité une. » — « Est-ce », dis-je, « à la façon dont les parties d'un visage en sont les parties (bouche, nez, yeux et oreilles), ou bien est-ce à la façon dont les parties de l'or ne diffèrent en rien ni les unes des autres ni du tout, si ce n'est en grandeur et en petitesse ? » — « De la première façon, à ce qu'il me paraît, Socrate : à la façon dont les parties du visage se rapportent au visage tout entier. » — « Mais est-ce que parmi les hommes », demandai-je, « les uns ont part à l'une de ces parties de la vertu, les autres à une autre, ou bien, si quelqu'un en a une, il les possède nécessairement toutes ? » — « Aucunement », répondit-il, « puisqu'il existe beaucoup d'hommes courageux mais injustes, ou justes mais pas sages. » — « Est-ce que ce sont aussi des parties de la vertu », dis-je, « la sagesse et le courage ? » — « Absolument », rétorqua-t-il ; « et la sagesse est la plus importante des parties. »
>
> — « Chacune est ainsi différente de l'autre ? », demandai-je. — « Oui. » — « Et chacune d'elles possède-t-elle une faculté propre, tout comme les parties du visage ? L'œil n'est pas semblable aux oreilles, et la faculté n'en est pas identique. Aucune d'entre elles n'est semblable à l'autre, ni par la faculté ni par le reste. Est-ce donc de cette façon qu'il en va aussi des parties de la vertu, l'une n'est pas semblable à l'autre, ni en elle-même ni par sa faculté ? N'est-il pas évident qu'il en est ainsi, si du moins notre comparaison est vraisemblable ? » — « Il en est bien ainsi, Socrate », répondit-il (*Prot.*, 329b7-330b2)[7]. »

[7] Sous l'influence de Gregory Vlastos, ce passage a retenu l'attention des interprètes du *Protagoras* (voir *Plato. Protagoras*, Benjamin Jowett's translation, edited, with an introduction by G. Vlastos, Indianapolis, The Liberal Arts Press, 1956, p. xxvi-xlv ; ainsi que « The Unity of the Virtues in the Protagoras », *The Review of Metaphysics*, 1971, p. 415-458). Vlastos est à l'origine de la question de la *self-predication*, ne se souciant que des problèmes de logique internes à l'argument (savoir si Socrate réussit à prouver l'unité

L'unité de la vertu est conçue ici selon deux modèles distincts, *identitaire* ou *différentiel*. Soit les vertus particulières constituent les diverses manifestations possibles d'une seule et même réalité, dont seul le nom varie en fonction des applications. Dans ce cas, les multiples vertus ne posséderaient qu'une différence non essentielle, une dissemblance, symbolisée par le nom. La vertu recevrait une définition unique, qui marquerait l'identité du courage, de la justice, de la sagesse, etc. Protagoras refuse cette position nominaliste, car elle réduit les parties à être les noms d'une même réalité. Soit, au contraire, la vertu est composée de parties distinctes auxquelles elle n'est pas réductible, pas plus qu'elles ne le sont les unes aux autres. Dans cette option, les vertus possèdent une autonomie relative.

Socrate propose deux façons de décrire l'unité d'une telle pluralité, autrement dit d'expliquer la relation entre des parties : le paradigme de l'or – rejeté par Protagoras – et le paradigme du visage. Le premier implique une *unité homéomère* : les parties se distinguent les unes des autres autant que du tout par un trait accidentel, tel que la taille. Il en résulte que, si le tout ne s'identifie à aucune des parties, il faudra fournir le critère en vertu duquel il s'en distingue, malgré leur homogénéité[8]. Le second paradigme, que préfère le sophiste, pose l'*hétérogénéité des parties* : le visage est composé d'organes extérieurs et indépendants (nez, bouche, oreilles, yeux). L'analogie implique en premier lieu que les parties de la vertu s'avèrent séparées, la possession de l'une n'entraînant pas celle de l'autre. Un homme peut être courageux sans être juste, tout autant que voyant mais sourd (329e). En second lieu, elle établit une hiérarchie : de même que la vue possède une supériorité parmi les sens, la σοφία paraît la vertu la plus élevée (330a) – s'agissant de celle que le sophiste doit cultiver (312c). En conclusion, le paradigme du visage impose une forme d'unité qui ressortit à l'*organicité*, les parties ne possédant aucun rapport mutuel bien qu'ils produisent l'effet d'une totalité. L'unité naît d'une multiplicité qualitative dont l'agencement apparaît comme un tout organisé[9].

Toute partie du visage dispose d'une faculté propre en fonction de laquelle elle se démarque : seuls les yeux voient, le nez sent, etc. (δύναμις ; 330a-b)[10]. De façon

---

de la sagesse et de la tempérance, de la justice et de la piété), sans s'occuper de ses implications conceptuelles. Par la suite, rares ont été les commentateurs à se demander *pourquoi* l'argument n'était pas concluant, préférant chercher s'il l'était, ni même à interroger les implications de la position qui y était développée.

[8] Cette position rejoint le nominalisme évoqué dans le paragraphe précédent. Dans les deux cas, les parties sont essentiellement identiques et ne possèdent qu'une dissemblance accidentelle.

[9] En accord avec M. Dixsaut, *Le Naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001, p. 112.

[10] Cette affirmation sert ailleurs à Platon pour prouver la différence des facultés (*République*, VI, 507c ; 511c) et l'unité de la perception par l'âme (*Théétète*, 184b-187a). Selon le modèle de la δύναμις et des

analogue, si qualifier la justice de juste revient à lui attribuer la puissance de produire un comportement juste, comme l'œil est dit voyant parce qu'il produit une vision, rien n'engendrera le juste ou le pieux, sinon la justice ou la piété elles-mêmes (330d-e).

Chacune des vertus possède une faculté propre. Or, de même que le visage ne garantit aucunement l'unité des facultés de ses parties, l'unité des facultés des vertus ne provient pas de la vertu dans sa totalité.

Le lien entre les parties du visage s'avère seulement morphologique, et non essentiel : si elles possèdent une caractéristique commune – le fait d'exercer une faculté sensitive –, le visage n'en assure pas l'unité, car il ne garantit pas l'animation des sens. Elles partagent l'expression d'une puissance, et de la même façon qu'une vision ou une olfaction ne sont pas l'expression de la puissance du visage mais d'une de ses parties, une action juste ou une action pieuse est vertueuse en tant que manifestation d'une partie de la vertu. Dès lors, ce paradigme conduit à définir la vertu par la somme de ses parties, tout comme le visage n'est que l'assemblage des yeux, des oreilles, du nez et de la bouche.

Selon cette position formelle où la vertu n'est guère qu'un nom, les parties ont en commun de posséder une puissance de produire. Malgré cette ressemblance, toute relation mutuelle, ou entre les produits, paraît inconcevable. La position inverse, à laquelle souscrit Socrate, postule que l'unité de la vertu requiert un trait commun aux parties, de sorte que l'une affecte l'autre, et vice-versa (331b). Cette forme d'unité implique une essence constitutive de la vertu, qui se diffuse à travers les parties. Or Protagoras ne conçoit pas les vertus en tant qu'essences, c'est-à-dire séparément de leur manifestation dans les actes[11]. Aussi ne peut-il qu'insister sur leur dissemblance, tenant aux qualités différentes qu'elles produisent. Il postule une unité vide de la vertu, sans chercher à en définir l'essence. Il ne s'attache qu'aux produits des puissances de ses parties, maintenant le flou autour des limites par le recours au principe de similitude[12].

---

parties du visage, l'œil, qui produit la vision, n'est pas audible et, par extension, est compris comme inaudible. Puisque ce qui est accessible à un sens ne l'est pas à l'autre, un type de sensation n'est rien pour l'organe qui ne lui est pas adapté et ne peut être perçu par lui. Par analogie, en ce qu'elle ne produit pas de choses justes, la piété est injuste. Toutefois, il serait plus correct de dire qu'en ce que la vision est non audible (elle n'est pas une donnée de l'audition), elle n'est ni audible ni inaudible, tout comme l'action juste ne sera ni pieuse ni impie.

[11] Lorsqu'il en vient à parler de l'utile, Protagoras met l'accent sur la diversité de ses occurrences (333e-334c). De même, quand il définit le courage, il parle avant tout des hommes courageux (349d-351a).

[12] *Prot.*, 331d1-e4 : « Évidemment, dit Protagoras, la justice ressemble d'une certaine manière à la piété, car n'importe quelle chose ressemble, en quelque sorte du moins, à n'importe quelle autre. Le blanc est quelque part semblable au noir, le dur au mou, ainsi que le reste de ce qui semble le plus contraire réciproquement. Les parties du visage, que nous disions tout à l'heure avoir une puissance différente et ne pas être analogues l'une à l'autre, se ressemblent, en quelque sorte du moins, et sont analogues l'une

De l'avis de Platon, il ne peut saisir l'unité parce qu'il reste prisonnier de la multiplicité des manifestations. Or se fonder sur la ressemblance et la dissemblance constitue une alternative au couple de l'identité et de la différence pour résoudre le problème des rapports entre l'un et le multiple. La ressemblance est une forme de mise en relation qui ne fixe pas de limites. À chaque instant, elle les repense et ouvre l'espace de la discussion, amenant de nouveaux éléments pour remplacer les anciens. Elle rend vain l'acte de cerner une chose dans sa singularité ou dans ses liens au reste du monde, dans la mesure où elle abolit les contrastes pour les réinventer au gré des circonstances.

Concevoir l'unité au moyen de rapports de ressemblance interdit de saisir les différences entre les parties, tout autant que le principe du tout : si les termes font l'objet d'un réarrangement constant, il s'avère possible de les agencer autrement, selon que l'accent se déplace, voire de poursuivre une tout autre fin. L'hétérogénéité qualitative et l'unité apparente entraînent donc une *conception spontanéiste* de la vertu : puisqu'il n'y a pas à proprement parler unité mais totalité organique, chaque contexte produira des harmonies différentes. Si tous les visages comportent les mêmes éléments, ils diffèrent par leurs proportions. Avec le temps, les parties se modifient et les rapports évoluent. Par ailleurs, un visage qui paraît beau et harmonieux dans un contexte déterminé ne sera pas nécessairement jugé de façon similaire en dehors de celui-ci. Bref, l'organisation des parties auxquelles aucun principe ne confère d'unité réelle peut être sujette à des évolutions, aussi bien qu'à des appréciations différentes.

Du point de vue de l'action politique, il en résulte qu'agir sur une composante du tout modifie l'ensemble. Bien que les autres parties ne soient pas affectées dans leur constitution propre, le fait que l'une d'elles subisse des modifications considérables altère l'organisation du tout. Par conséquent, pour modifier un ordre, il suffit d'agir sur une des parties pour l'infléchir dans un sens. Protagoras définit ainsi le sophiste comme celui qui s'avère capable d'enseigner la vertu mieux que d'autres (328b). Or, vu qu'il arrive au terme de l'apprentissage, il ne prétend pas transmettre un ensemble de valeurs, déjà imprégnées en chacun par le processus d'éducation et consignées dans les lois (325c-326e). Il dispense des moyens d'agir sur leur production et de participer à leur évolution (318e-319a). Le sophiste ne se présente

---

à l'autre. De sorte que, de cette manière, si tu le voulais, tu pourrais prouver que toutes sont semblables les unes aux autres. Or il n'est pas juste d'appeler semblables les choses qui possèdent une certaine similitude, ni dissemblables celles qui possèdent une certaine dissemblance, même si leur ressemblance est bien petite. » Protagoras souligne que toutes les choses partagent une similitude, même les plus opposées. Nous pouvons dire que le blanc ressemble au noir, comme le dur au mou, parce qu'ils constituent des propriétés relatives à une même qualité, la couleur ou la consistance.

pas comme l'instigateur d'un nouvel ordre social ou vertueux, mais comme le relais d'un savoir technique permettant d'interagir avec un système contextuel de vertus, afin de légaliser d'autres comportements[13].

En conclusion, cette conception offre un grand nombre de possibilités de réaliser l'unité de la vertu, qui résulteront de l'action des citoyens concernés sur chacune des parties. La définition d'une vertu particulière dépendra du contexte dans lequel elle est formulée, se résumant à l'ensemble des comportements qu'elle subsume, dans une indépendance à l'égard des autres vertus particulières. Quant au plan individuel, il s'avère possible de posséder une vertu sans les posséder toutes, ou d'en favoriser une au détriment des autres.

L'unité réelle selon Platon

Le thème de l'unité de la vertu resurgit plusieurs fois chez Platon. La plupart des œuvres de jeunesse interrogent la signification d'une vertu particulière : l'*Euthyphron* se focalise sur la piété, le *Lachès* sur le courage, le *Criton* sur la justice, le *Charmide* sur la modération. Tous ces dialogues concluent de façon aporétique car, s'ils cherchent la vertu dans son ensemble, ils tentent de l'approcher par la bande, en en détachant une partie. Leur aporie résulte de ce morcellement : le *Lachès*, par exemple, examine dans un premier temps le tout de la vertu, que doit transmettre l'éducation. Puis, parce que le problème paraît difficile à affronter, il se concentre sur le courage, sans réussir à le définir[14]. Cet échec provient du défaut inhérent à une vision partitive de la vertu : supposer qu'il est possible de considérer isolément ses parties revient à ne pas l'envisager dans son unité, mais comme une simple totalité sans propriété en dehors d'être une somme. Une telle approche ruine toute assise définitionnelle, puisqu'elle ne fournit jamais le principe de l'unité réelle. Pour cette raison, Platon déplace la question de l'unité, en passant du rapport entre le tout et la partie à celui de l'un et du multiple. Par ce geste, il vise à échapper au principe de relativité infinie du tout et de la partie, afin d'établir en quoi consiste l'unité.

Les *Lois* s'achèvent sur la position de quatre vertus (XII, 962e-964d). Chacune est une, c'est-à-dire possède une nature propre, et il est facile de voir en quoi elle se

[13] Dans le *Théétète*, Protagoras définit le rôle des hommes politiques : « les orateurs savants et bons font que les cités estiment justes les choses profitables, à la place des mauvaises, puisque tout ce qui semble juste et beau à chaque cité, cela l'est réellement aussi pour elle, aussi longtemps que la cité les juge telles (167c2-6). »

[14] Sur l'échec du *Lachès*, lire les précieuses analyses de Louis-André Dorion, *Platon. Lachès – Euthyphron*, Introduction, traduction et notes, Paris, GF Flammarion, 1997, p. 71-74.

distingue des autres[15]. Il paraît moins évident d'expliquer comment ces parties forment une seule et même réalité, la vertu. Les *Lois* laissent la question indéterminée. Elles insistent en revanche sur un principe qui traverse les dialogues politiques de Platon (*République*, *Politique*, *Lois*) : les législateurs doivent instaurer un système d'éducation qui vise au développement de la vertu totale, et non à l'hypertrophie d'une des parties (I, 630e-631a ; XII, 963a)[16]. Ils sont contraints de chercher ce qui en garantit l'unité, car seule la connaissance de l'unité, c'est-à-dire l'observation du caractère propre et unique qui les traverse toutes (πρὸς μίαν ἰδέαν βλέπειν), permet d'ordonner la multiplicité (965b-d) – la plus haute forme de la connaissance résidant dans la capacité à passer de l'un au multiple et, inversement, du multiple à l'un. Ils devront ensuite transmettre par le biais de l'éducation cette union mesurée, afin de maintenir l'équilibre de la Cité, autrement dit de veiller à ce que chacune de ses composantes possède la vertu qui lui convient et dans la proportion qui lui convient, occupant de ce fait la place qui lui revient (964d)[17]. C'est donc la connaissance *dialectique* qui doit organiser la Cité et son éducation à la vertu, parce qu'elle connaît la relation tissant le lien entre l'un et le multiple : elle doit déployer la façon dont l'un se diffuse à travers le multiple (cf. *Philèbe*, 16c-17a).

Le *Politique* étudie les relations entre les parties, se plaçant sur le terrain du lien politique. Contre la croyance ordinaire, relayée par la position attribuée à Protagoras, il établit que poser l'unité de la vertu n'implique pas d'assumer l'harmonie naturelle de ses parties. Par exemple, tout en étant deux portions de la vertu, la modération et le courage se trouvent en conflit : il ne résulte pas de leur appartenance à l'unité d'être amis l'un de l'autre (306b). Platon observe la situation de la Cité, où les parties de la vertu s'incarnent dans des groupes et où les naturels qui leur correspondent entrent dans une opposition manifeste. Les modérés tendent à résoudre les conflits de façon paisible et pondérée, au point de se rendre impuissants à se défendre face aux agressions. À l'inverse, les courageux poussent sans cesse leur Cité à la guerre, au risque de l'entourer d'ennemis et de la réduire à l'esclavage (307e-308a). Ces naturels renvoient à des attitudes mutuellement exclusives, mènent à des

[15] *Lois*, XII, 963e3-8 : « L'une, le courage, porte sur la crainte, et même les animaux y participent, tout autant que les habitudes des jeunes enfants : sans la raison (ἄνευ λόγου), l'âme est courageuse par nature ; mais sans la raison (ἄνευ λόγου), l'âme n'a jamais été, n'est ni sera jamais prudente (φρόνιμος) ni douée d'intelligence (νοῦν ἔχουσα), preuve qu'il s'agit d'autre chose. »

[16] Les *Lois* s'ouvrent sur une critique des modèles spartiates et crétois, parce qu'ils sont orientés vers le courage et reposent sur des pratiques adaptées à la guerre, mais pas aux temps de paix (I, 624a-650b).

[17] Platon vise directement les soi-disant spécialistes de l'éducation, à savoir les poètes et les sophistes (cf. *Prot.*, 328a-b), qui prétendent mieux connaître la vertu et mieux exercer le rôle d'éducateur, bien qu'ils soient étrangers à la Cité où ils proposent leurs leçons et qu'ils ignorent en quoi consiste la vertu dans sa totalité.

prises de positions inverses et cherchent à se dominer l'un l'autre. Or la prédominance non mesurée d'une faction et l'absence de concertation entre inclinations opposées aboutissent à un état de servitude générale. L'absence d'équilibre doit donc être compensée par un principe d'unité.

Comment dès lors concilier la lenteur et l'énergie, si toutes deux peuvent se produire de façon opportune, mais en des moments différents et à la condition de fuir tout excès ? Comment éviter aussi que l'opposition des vertus n'engendre des individus schizophrènes, s'aliénant par la démesure d'une de leur tendance ? Platon octroie à la science politique le rôle de tisser la trame de la Cité. Elle doit attribuer à chaque partie une place adéquate, qui s'accorde avec les autres, et prescrire aux sciences qui lui sont auxiliaires de veiller à éduquer les citoyens dans le respect de l'harmonie. Idéalement, elle demeurerait au chevet de chacun pour moduler les prescriptions aux circonstances. Mais en raison de l'ampleur de la tâche, elle est contrainte à édicter des lois pour la direction des esprits et des comportements (295a-296b ; 308e-309a). Ajoutons que les individus récalcitrants à l'éducation vertueuse et à leur transcription dans la loi seront mis à mort, exilés ou frappés d'infamie.

Seule la science politique, parce qu'elle est une science véritable, peut inscrire dans les esprits une opinion vraie sur le beau, le bien et le juste, et par conséquent induire des comportements vertueux et harmonieux (309b-e). Le lien qu'elle tisse entre les parties de la vertu, et entre les individus qui les incarnent, possède un caractère divin, parce que sa connaissance échappe à la contingence des affaires humaines et formule des prescriptions en fonction des réalités véritables, tout en les adaptant à la situation présente : à l'instar de la dialectique, la science politique est un art de l'à-propos (305c-d ; 284e). Elle doit entraver les habitudes, en excluant les mariages d'argent ou les unions endogamiques entre naturels identiques. Cet art royal doit plutôt contraindre les naturels opposés à s'unir (311b-c).

Par conséquent, Platon évacue l'idée d'une organisation spontanée afin de souligner l'aspect conflictuel de la relation entre parties. Il ne conteste pourtant pas l'unité de la vertu. Celle-ci demeure constituée d'espèces différentes, dont il est à présent besoin d'assurer la synthèse, cette dernière n'étant plus inscrite dans le fait même d'appartenir aux espèces de la vertu. Il en découle une forme d'activité politique différente de celle du modèle organiciste, car agir en favorisant une seule partie, sans tenir compte du lien tissé entre toutes, conduit à la ruine de l'ensemble. Se prononçant contre l'expression de l'unité *a priori* de la vertu, qui résulterait du seul fait que les parties en sont les parties, Platon privilégie une unité dynamique, en tension, qui doit trouver le point d'équilibre entre des tendances opposées, tout en les contraignant à entrer en relation et à former une union pour le bien de la Cité.

Enfin, la *République* impose de veiller à la relation entre les vertus en vue de définir chacune. Les dialogues socratiques échouaient parce qu'ils cherchaient à isoler une partie. Or le travail de définition n'est réalisable qu'à œuvrer avec coordination (*Rép.*, IV, 428a). Platon ausculte dès lors chaque vertu particulière pour lui attribuer une fonction propre, en examinant par le détail la place qui lui revient et qu'aucune autre n'occupe. Il formule quatre définitions, qui correspondent aux parties de la Cité et aux relations qu'elles entretiennent, car la Cité parfaite sera celle qui manifeste toutes les vertus. La σοφία est la science qui délibère sur l'État en son entier et appartient au petit nombre des dirigeants (428c-429a). Le courage consiste dans le maintien, par les guerriers, de l'opinion relative à ce qui est à craindre, en fonction de ce qu'a défini le législateur (429b-d). La tempérance (σωφροσύνη), disséminée entre tous les citoyens, relève de l'accord entre parties plus faible et plus forte, la seconde exerçant le commandement (432a). Enfin, la justice traverse toute la Cité et veille à ce qu'aucun individu ni aucune partie n'empiète sur les autres (433b). Aucune des vertus ne possède davantage d'importance, mais elles contribuent ensemble à la perfection de la Cité (433c-d). Un lien étroit les unit, modérant la tendance de chacune à envahir l'espace réservé aux autres.

La *République* rend en outre explicite le traitement de la relation qui existe, au point de vue de la vertu, entre les niveaux individuel et politique. Si la Cité bien fondée est un entrelacs de vertus, comment cela se manifeste-t-il sur le plan individuel ? Dans un premier temps, Platon prouve que l'individu possède les mêmes facultés que la Cité : il y a en lui trois parties, qui répondent aux classes constitutives de l'État. La démonstration passe par l'introduction des principes de contradiction et d'intentionnalité. Le premier établit l'existence de parties de l'âme : si « une même réalité ne peut en même temps, sous le même rapport et relativement au même objet, supporter, être et faire des choses contraires (436e8-437a1 ; 439b) », alors un même individu ne peut à la fois vouloir et refuser un même objet en vertu de la même partie de lui-même. Par conséquent, il y a en lui deux parties qui s'opposent, l'une désirant et l'autre freinant. Ensuite, en vertu de l'intentionnalité – la science ou le désir est science ou désir *d'un objet déterminé* –, toute science ou tout désir est lui-même déterminé (438d-e). De ce fait, les parties de l'âme ne s'opposent pas en tant que telles, mais *en tant qu'elles sont déterminées*. Après avoir fait correspondre les parties de l'individu à celles de la Cité, il suffit de transposer les vertus de celle-ci sur celui-là. En réalité, l'ordre démonstratif inverse l'ordre logique, puisque les vertus politiques proviennent des individus qui forment la Cité (435e-436a). Dans ces conditions, chacune peut recevoir la définition qui lui est adaptée. En conclusion, la *République* pose la double nécessité d'approcher les vertus dans leur totalité et de considérer l'interpénétration de leurs niveaux individuel et politique. La conception platonicienne

insiste sur l'homogénéité des vertus et sur l'exigence d'obéir à une dynamique de convergence[18].

Un conflit de modèles

Le modèle platonicien de l'unité des vertus partage quelques caractéristiques avec celui prêté à Protagoras. Les définitions de la *République* laissent la place à une historicité du contenu, dans la mesure où les vertus trouvent leur limite dans le cadre fixé par la constitution. C'est le rôle de la Cité et de ses lois d'éduquer les citoyens à certains comportements privilégiés. De part et d'autre, l'éducation morale coïncide avec l'éducation politique. Mais, tandis que chez Protagoras, qui soutient un modèle démocratique marqué par la bigarrure de ses composantes, l'évolution de ce cadre est l'affaire de citoyens désireux de favoriser une partie au lieu d'une autre, chez Platon la constitution et l'évolution ressortissent à un groupe dominant.

Dans les deux modèles, l'action politique résulte d'une connaissance déterminée. Toutefois, à Protagoras qui privilégie une *compétence technique visant à promouvoir une opinion relative à l'une des vertus*, Platon objecte la nécessité d'une *connaissance théorique portant sur ce qui assure le lien entre l'un et le multiple*, entre la totalité et ses parties, entre l'intelligible et le sensible. La décision politique, en matière de vertu, devient l'adaptation au moment de l'unité à tisser entre les parties, en vertu d'une connaissance de ce que doit être cette unité.

La définition du courage

Un courage sans morale

[18] Pour isoler le trait commun caractéristique de toutes les vertus, il faut lire le *Phédon* : « Mon cher Simmias, il y a fort à craindre que, pour acquérir la vertu, ce ne soit pas un mode correct d'échange que d'échanger des plaisirs contre des plaisirs, des peines contre des peines, de la crainte contre de la crainte – une plus grande quantité contre une plus petite, comme s'il s'agissait de monnaies – ; à craindre qu'il n'y ait au contraire qu'une seule monnaie, contre laquelle tout cela doit être échangé : la pensée (φρόνησις), et que si c'est à ce prix-là, et à l'aide de cela, qu'on les achète et qu'on les vend, tout cela soit réellement courage, modération, justice et, en un mot, la vertu vraie, accompagnée de pensée (69a6-b5). » Dans un article récent, Monique Dixsaut a montré que, chez Platon, la φρόνησις n'était pas une vertu particulière, mais qu'elle était au contraire « le principe constitutif de toute vertu », ce qui fait qu'une vertu n'est pas une simple capacité naturelle ou un simple calcul (« De quoi les philosophes sont-ils amoureux ? Sur la *phronèsis* dans les dialogues de Platon », *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*, Paris, Vrin, 2000, p. 97).

Si, d'après Protagoras, la vertu est une et composée de parties différant par leur puissance, le courage se trouve à part : il est possible d'être courageux sans avoir le reste des vertus (*Prot.*, 349c-d)[19]. De la même façon que, dans le mythe, les capacités sont réparties sporadiquement, car la Cité n'attend pas de ses membres d'être experts en tout, il n'est pas nécessaire que tous possèdent toutes les vertus (322c-d). Quelle est donc sa propriété ?

Protagoras rejette la définition intellectualiste, selon laquelle être courageux consiste à risquer en *conscience* et en *connaissance* de cause, là où d'autres reculent. Celle-ci rétablit en effet le lien, voire l'identité, entre courage et savoir. Or le courage ne peut se limiter à une capacité à évaluer les risques grâce à une connaissance déterminée, car il est possible de connaître sans oser prendre de risques, même mesurés (349e-350c)[20]. Par ailleurs, si Protagoras admet que le courageux (ἀνδρεῖος) partage avec l'audacieux (θαρραλέος) la qualité d'affronter le danger, il conteste que tous les audacieux soient courageux, bien que l'inverse soit vrai. L'audacieux peut seulement être fou (350b). Bref, *Protagoras n'identifie le courage ni au fait de connaître les dangers affrontés, ni au fait de les affronter*.

Il compare les rapports entre courage et audace à ceux qui lient force et puissance. Les plus puissants dans un domaine sont ceux qui connaissent l'art adéquat, sans être plus forts (350d-e). Bien que les forts soient puissants, les puissants ne sont pas tous forts : la puissance résulte du savoir, voire de la folie et de la fougue, tandis que la force provient « de la nature et d'une bonne nourriture du corps » (351a). Protagoras pose le courage comme l'analogue psychique de la force : *un don naturel qui se cultive*. Le courageux se démarque de l'audacieux non par son savoir, mais par la fermeté et la force de son âme. *Être courageux, c'est résister devant le danger, pour une raison différente de l'audace*[21]. Or, si le courage désigne

[19] À présent exprimé en termes d'affinité et de voisinage, le modèle de la similitude reste prégnant à côté de celui de la δύναμις. Or détacher une partie, c'est compliquer le principe d'unité : la puissance d'une vertu pourrait se distinguer davantage des autres si et seulement si ces dernières partageaient une affinité qui les caractériseraient toutes sans relever de la définition de la vertu générale. En arrachant une partie au reste, Protagoras réalise un morcellement correspondant à la mauvaise division que critiquera l'Étranger d'Élée dans le *Politique* (262b) : écarter une partie du tout afin de l'isoler, sans considérer s'il existe une unité réelle des groupes nouvellement formés (par exemple diviser les animaux de troupeaux entre bêtes et hommes).

[20] Le *Lachès* (193a-c) dresse une liste d'exemples semblable à celle du *Protagoras* (350a) : le soldat qui sait que les renforts vont arriver et possède une préparation suffisante tient sa position en vertu de son courage, de même pour le cavalier ou l'archer qui combattent grâce à leur savoir et leur art, ou le plongeur qui descend dans les puits. Le courage est une chose belle parce qu'il mesure le danger, à l'inverse de la folie et de l'audace.

[21] L'affirmation est problématique, comme le remarque Roslyn Weiss (« Courage, Confidence, and Wisdom

une fermeté d'âme qui se manifeste dans la résistance au danger, celui qui agit courageusement fait aussi preuve d'audace – du fait de résister au danger. Protagoras propose une définition du courage qui n'en appelle aucunement aux objets du danger mais qui se concentre sur l'individu, confronté à des situations particulières et qui affronte le danger, pour l'une ou l'autre raison.

Selon Protagoras, il est possible d'avoir conscience d'un danger sans avoir de compétence ou de connaissance technique relative à la manière de l'affronter. Connaître le danger inhérent à la plongée dans les puits, c'est être conscient du danger d'un tel acte, et s'y risquer signifie faire preuve de courage. De prime abord, ni le fou ni le courageux ne possèdent de compétence. La frontière entre conscience du danger et folie se situe dans le fait que le courageux se rend là où existe un danger reconnu et craint par la foule (ἐφ᾽ ἃ οἱ πολλοὶ φοβοῦνται ἰέναι, 349e), tandis que le fou ignore les risques et les affronte sans mesurer les conséquences. La position de Protagoras repose donc sur un jeu des frontières entre le fou, l'audacieux et le courageux, en s'abstenant de fournir un critère précis de démarcation. Elle souligne surtout le rôle de la *communis opinio* dans la détermination du redouté, contre quoi le courageux se distinguera.

À la toute fin, le *Protagoras* revient sur l'homme courageux. Le sophiste admet que même ce dernier ne se risque pas à ce qu'il juge vraiment dangereux, car personne ne le fait (359d). Confrontés aux mêmes dangers, le brave et le lâche s'opposent par leur attitude respective : fuir pour le lâche, lutter pour le brave. Cependant, tandis que les craintes du brave n'ont rien de honteux, le lâche ignore ce qui est vraiment redoutable. Protagoras est conduit à définir le courage comme la connaissance de ce qui est ou non redoutable, le faisant apparaître, malgré lui, comme une forme de savoir, moralement déterminée (360e)[22].

Que conclure de ce dernier élément ? Au détriment de la définition comme fermeté de l'âme, le courage est réaffirmé comme une forme de savoir, mais en un sens différent de l'argument précédent : là où l'audace relevait d'une compétence

in the *Protagoras* », *Ancient Philosophy*, 5 1985, p. 19) : si le courage et l'audace ont des sources différentes, d'où les courageux sont-ils audacieux ? Le sophiste semble commettre là une erreur logique.

[22] Cette thèse apparaît dans le *Lachès* (194e) et dans la *République* (IV, 430b). Dans le *Lachès*, la définition du courage comme savoir est mise en cause de façon anticipative, du fait que celui qui possède la connaissance pour mesurer les risques passe pour moins courageux que celui qui ne la possède pas mais les affronte pourtant, car ce dernier résiste devant le danger sans savoir s'il est ou non en mesure de le faire, alors que le premier sait parfaitement ce qu'il doit craindre (192d-193d). Le courage qu'accompagne l'art paraît moins beau que ce qui passe ailleurs pour laid, à savoir la fermeté de l'âme dénuée d'intelligence. En réalité, l'objection montre que la définition du courage comme savoir ne suffit pas à en rendre compte, mais qu'il requiert de prendre en compte le rapport de l'individu au risque : résister là où il y a un risque connu et en connaissance de cause.

technique dans un champ du redoutable, le courage correspond ici à une connaissance morale, qui doit trancher entre l'action bonne (ou belle) et l'action mauvaise (ou laide). Le brave n'est sujet qu'à des craintes justifiées, sans conséquence honteuse, et agit comme il le faut. Bref, contre la définition initiale de Protagoras, centrée sur la nature de l'homme et caractérisant une disposition de l'individu, le courage est restauré en tant que vertu morale, pour désigner le fait d'adopter l'attitude adaptée à la situation en vertu d'une connaissance de ce qu'il est bon ou non de craindre, et plus de la simple conscience de ce qui est craint ou non.

À la définition individualiste s'oppose à présent une définition objective, qui rapporte le courage à des objets dotés d'une valeur, redoutables ou non. Alors que la première est centrée sur la disposition de l'individu (sa capacité à rester ferme dans des situations données), cette dernière définition souligne un rapport attendu de l'individu, dans un contexte social, à des situations dont la valeur peut être identifiée *a priori*, grâce à un principe de connaissance. En d'autres termes, le savoir auquel se rapporte le courage n'est pas uniquement un savoir relatif à une technique permettant de développer la fermeté de l'âme, mais un savoir portant sur la connaissance de choses en situation.

Ces deux points caractérisent l'opposition entre Platon et Protagoras. Protagoras s'exprime au pluriel. Il ne donne pas de définition du courage mais parle des hommes courageux. Il reste dans la multiplicité indéfinie des individus qui posent des actes courageux. Il en ressort que le courage constitue une disposition (une certaine fermeté d'âme) qui doit s'adapter en fonction du contexte. Le courageux adopte en effet un comportement différent du reste des hommes, osant ce que les autres redoutent, sans connaissance théorique ni compétence technique, mais en ayant simplement conscience de ce qu'ils redoutent. Par conséquent, les motifs de la crainte sont soumis à une évolution, locale et temporelle, et c'est à l'individu de se renforcer pour affronter davantage de situations. Aussi longtemps que le courage demeure indépendant des autres vertus, il échappe à la dimension déontologique. En revanche, la dernière définition réintroduit un élément axiologique. Dès lors que la réaction à l'égard de ce qui suscite la crainte est évaluée en termes de beauté et de laideur, il ne s'agit plus seulement de distinguer ce que les hommes craignent ou non, mais ce qu'ils doivent ou non craindre : il n'est plus question du *redouté*, mais du *redoutable*. Comme nous allons le voir, à partir du moment où une unité réelle de la vertu impose à chaque partie d'occuper une place déterminée et de s'y maintenir, on quitte le domaine de l'être dans lequel évolue Protagoras – le simple constat qu'il y a des choses craintes et d'autres non –, pour entrer dans celui du devoir être et de l'agir moralement défini.

La délimitation des actes

La *République* énonce une définition du courage qui comprend un double versant politique et individuel. De façon générale, le courage se révèle « une sorte de conservation (σωτηρία τις, 429b5) ». Du point de vue politique, il revient à sauver en tout temps « l'opinion engendrée par la loi, à travers l'éducation, relative aux choses à craindre – ce qu'elles sont et de quel genre elles sont » (429c-d). Cet énoncé repose sur trois éléments : la préservation, la sanction de la loi et la transmission par l'éducation. Premièrement, les apories du *Protagoras* et du *Lachès* (194d-195a) ont conduit Platon à refuser le modèle purement intellectualiste : Platon ne fait reposer le courage ni sur une connaissance théorique ni sur une compétence technique, ni même sur une opinion droite relative à ce qui inspire la crainte ou la confiance. Il tire en effet du *Lachès* la leçon qu'assimiler le courage à une forme de savoir revient à l'identifier à la vertu tout entière et interdit d'en saisir la spécificité (199d-e). Pour cette raison, il y ajoute une nécessaire qualité de caractère (déjà formulée par Lachès, 192c-d). Le courage allie donc la fermeté d'âme à une opinion, une disposition de l'âme à une certaine connaissance.

Deuxièmement, l'opinion à préserver reçoit sa détermination de la loi. Dans la Cité idéale, le législateur prescrit ce que les gardiens doivent craindre et ce qu'ils doivent être en mesure d'affronter. Pourquoi le courage ne peut-il être une science et un savoir, mais renvoie-il à une opinion ? D'une part, eu égard au processus de connaissance, une loi ne constitue jamais qu'une opinion, étant donné qu'elle inscrit dans la durée le résultat d'une réflexion et fixe à un moment la pensée productrice de la constitution[23]. D'autre part, s'il existe une définition du courage, définir ses objets se révèle une tâche impossible. Dans la mesure où les objets de la crainte varient en fonction des conditions, historiques et locales, ils relèvent de l'opinion – une affirmation susceptible d'être vraie ou fausse, qui sert de guide au quotidien[24]. S'agissant d'objets contingents, il n'y a donc sur la crainte qu'une forme de connaissance qui ne peut recevoir le statut de connaissance véritable, de science. En revanche, l'art du législateur consiste à formuler des prescriptions dotées de la plus grande extension, tout en les adaptant aux circonstances. Il relève de la forme de la connaissance la plus haute, la dialectique, qui connaît les causes de chaque chose

[23] Selon les définitions de l'opinion et de la pensée formulées en *Théét.*, 189e-190a, et *Soph.*, 263d-264b.

[24] De la même façon que les objets de la crainte, l'efficacité des exercices mis en œuvre pour forger les caractères peut évoluer, au point d'aboutir à des effets néfastes si le législateur manque de vigilance et ne prend pas le soin d'adapter ses prescriptions (*Politique*, 295c-d ; *Lois*, I, 636b).

mais aussi les moyens de les assembler. Dans le cadre d'une constitution parfaite, il devra veiller au maintien des limites, en définissant le cadre moral en vertu duquel chacun doit agir pour préserver la plus belle unité des parties, mettant en œuvre la méthode dialectique et la connaissance pour les adapter au devenir sensible (cf. *Pol.*, 305d), et engendrant une opinion relative aux objets à craindre.

Troisièmement, l'éducation assure le rôle de transmission de l'opinion et de renforcement du caractère. À la différence des autres vertus, le courage n'implique pas initialement le λόγος mais repose sur une disposition naturelle (*Rép.*, IV, 441a-b ; *Lois*, XII, 965c-d). L'éducation doit guider ce naturel, sans le rendre excessif ni déficient, en enseignant à résister aux plaisirs, aux douleurs, à toutes les passions, et à maintenir l'opinion droite (*Rép.*, 429d-430b).

Transposée à l'individu, la définition devient : « Nous appelons un homme courageux, je pense, en raison de cette partie-là, lorsque son ardeur (θυμοειδές) préserve, à travers peines et plaisirs, ce qui a été prescrit par la raison (ὑπὸ τῶν λόγων παραγγελθὲν) comme objet de crainte ou non (*Rép.*, IV, 442b10-c2). » Le courage relève de la partie guerrière de l'âme, de même qu'il concerne les gardiens de la Cité. Alors que dans l'acception protagoréenne, le courage révélait une dimension purement subjective, étant donné que l'homme courageux se définissait uniquement par la culture d'une fermeté psychologique, Platon restaure avec la conservation d'une opinion une dimension objective et intentionnelle, qui échappe à la simple disposition. Il évite les apories d'une définition strictement formelle, en articulant le courage à un contenu intentionnel.

L'expression ὑπὸ τῶν λόγων παραγγελθὲν dissimule une ambiguïté. Dans la perspective d'une Cité idéale, elle signifie que le citoyen doit maintenir les prescriptions des lois grâce à son ardeur. En d'autres termes, il doit obéir à l'opinion qui lui a été transmise de l'extérieur par l'éducation. Sur le plan individuel, le sens est tout autre : l'individu devient à lui-même l'auteur de ses propres prescriptions, formulées au regard du maintien de l'équilibre de ses parties. Lui seul aura l'initiative et la liberté de formuler des règles pour agir. Dès lors, si le courage n'est pas science, ni connaissance, mais est le soumis à la science véritable, l'individu qui connaîtra cette science véritable accédera à une forme autonome de courage. Le véritable philosophe allie donc la science véritable à une préservation des opinions auxquelles elle permet d'aboutir.

Conclusion

Platon et Protagoras nous placent en présence de deux définitions du courage et de la vertu, qui illustrent deux conceptions de la liberté et de l'agir, et résultent de deux rapports au donné extérieur. La définition du courage attribuée à Protagoras s'inscrit dans le cadre d'une théorie générale de la vertu, dont l'unité est donnée de façon spontanée et où les parties suivent une évolution indépendante. De ce fait, agir sur l'une n'implique pas de les repenser toutes, à chaque instant, dans leur intégralité. Cela requiert seulement de tenir compte d'un ensemble de données présentes. À l'opposé, la définition platonicienne du courage apparaît dans des ouvrages qui présentent une théorie générale de l'État. Platon propose un nouvel ordre, en dehors duquel il n'y a pas à proprement parler de courage – ni de vertu en général –, tant sur les plans individuel que politique. Seul l'État parfait offre à la vertu ses conditions de réalisation. Or, si les circonstances à l'intérieur desquelles évolue la Cité changent, il en va aussi des lois prescrivant les comportements à y adopter. Dans la perspective platonicienne, l'art de prescrire possède, tout autant qu'il la requiert, la liberté de réinventer ses énoncés pour toujours mieux les adapter, dans le respect de l'unité des parties.

Considérer, comme le fait Protagoras vu par Platon, que la conduite à suivre pour faire preuve de courage résulte des aléas de chaque cité et de la vision qu'y ont les autres citoyens (nous parlerions volontiers aujourd'hui de codes sociaux), c'est postuler une forme d'hétéronomie. Si l'individu doit s'adapter à une situation qui le contraint de l'extérieur, il le fait en vertu de codes et de lois dans lesquels il s'insère : dans le cas du courage, par exemple, il réfère son action à ce qui est considéré comme redoutable *par les autres*. Son attitude est conditionnée par un état de fait et ne résulte pas d'une libre détermination. Toutefois, si nous nous plaçons à présent dans une perspective plus authentiquement protagoréenne, démocratique, l'individu politique s'avère disposer de la liberté d'influencer l'évolution d'une vertu sans tenir compte des autres, afin de produire de nouveaux comportements. Protagoras concevrait cette liberté comme maximale, car grâce à cette possibilité d'agir séparément sur les vertus, il est aisé de faire évoluer au cas par cas l'opinion commune et de modifier les comportements admis.

À l'inverse, selon Platon, seule la recherche de la réalisation nécessaire de l'unité des vertus garantit la liberté de la pensée et de la définition du contenu des vertus. Il s'agit de tirer parti de cette méthode, de cette science qui connaît les causes des choses et dont il reste à inscrire les résultats dans le devenir. La liberté de pensée assure la liberté de la politique et de la morale : par soi, l'individu prescrit les règles définies au moyen du λόγος. En revanche, considérer que l'équilibre est toujours déjà donné par la situation politique et sociale, c'est manquer selon lui ce qui garantit l'essence de la vertu, et du courage en particulier : la capacité d'énoncer de bonnes

prescriptions.

Marc-Antoine Gavray est chargé de recherches du FRS-FNRS, à l'Université de Liège. Auteur de plusieurs articles sur Platon, il a également publié *Simplicius lecteur du* Sophiste*. Contribution à l'étude de l'exégèse tardive* (Paris, Klincskieck, 2007). Il prépare actuellement un ouvrage sur Protagoras et Platon.

Annick Stevens: « **Le rôle du courage dans la praxis : un questionnement à partir d'Aristote** [*] »

La notion de courage dans la philosophie pratique d'Aristote couvre un champ assez limité et ne permet pas d'envisager en général les conditions de l'action ; on pourrait donc estimer qu'il n'est pas très utile de s'en enquérir. Cependant, les conditions de l'action examinées dans la philosophie actuelle à partir de la notion de courage étaient pensées par lui, sous d'autres termes, d'une manière qui se révèle toujours pertinente pour éclairer certaines questions et déboucher sur des propositions pratiques stimulantes. En outre, une réflexion sur la variation sémantique elle-même peut contribuer à interroger le bien-fondé de l'usage actuel de la notion de courage. Après avoir brièvement rappelé comment Aristote définissait le courage, je me concentrerai donc sur sa contribution à l'étude des rapports entre le savoir, le devoir et la volonté, entre le choix de l'action et son accomplissement, pour mettre en évidence ce qui chez lui assurait le rôle décisif que nous attribuons à présent au courage.

Le courage, dans l'*Éthique à Nicomaque*, est d'abord défini comme la meilleure attitude (*aretè*) face à une certaine peur, mais qui ne peut concerner n'importe quel objet. En effet, on peut craindre une multiplicité de maux : l'infamie, la pauvreté, la maladie, la solitude, la mort. Or, ce n'est pas dans tous ces cas que la résistance à la crainte doit s'appeler courage. Au contraire, il y a des maux qu'il faut craindre et qu'il est beau de craindre, comme l'infamie, et celui qui ne s'en soucie pas n'est appelé courageux que par métaphore. D'autre part, en ce qui concerne la crainte de la pauvreté ou de la maladie, certes il faut s'efforcer de ne pas l'éprouver mais on n'appellera pas davantage « courageux » celui qui ne craint pas ces maux, si ce n'est par ressemblance avec le véritable courageux[1].

La situation propre du courage est seulement celle du danger de mort, et non de n'importe quelle mort mais de la plus belle et la plus honorable, c'est-à-dire de la

[*] Je tiens à remercier Gaëlle Jeanmart non seulement de m'avoir invitée à participer au séminaire de réflexion sur la notion de courage, mais surtout pour la richesse du questionnement par lequel elle a orienté les contributions, qui a été pour moi d'un intérêt très stimulant. Merci aussi aux participants du séminaire pour leurs remarques et suggestions.

[1] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 9, 1115a6-24.

mort à la guerre[2]. Il doit toujours être lié à l'accomplissement d'une prouesse, non d'une nécessité : il suppose qu'on a le choix d'accomplir l'action ou pas, au contraire des situations de danger inéluctable ; pour cette raison on ne devrait même pas dire que sont courageux des marins qui affrontent une tempête sans paniquer. Pris au sens propre, il ne consiste pas à n'avoir aucune crainte de la mort mais à affronter le danger parce qu'il est beau de le faire. L'absence totale de crainte, qui relève de l'insensibilité ou de la folie, est autant désapprouvée que son contraire, la lâcheté[3]. En revanche, mourir volontairement pour échapper à un grand mal, que ce soit la pauvreté, une peine d'amour ou une autre souffrance, c'est de la lâcheté car cela ne comporte aucune beauté.

A côté de cette forme proprement dite, Aristote mentionne cinq autres formes qui sont communément appelées courage mais qui ne le sont qu'en un sens dérivé[4] : le courage civique (*politikos*) ; le courage par expérience ; l'ardeur ou l'audace ; l'optimisme ; l'ignorance. Le premier cas mis à part, toutes ces attitudes sont faussement courageuses car 1/ à la guerre, ceux qui ont une grande expérience des combats sont plus confiants en leur habileté et montrent donc moins de peur, mais si le danger dépasse leurs prévisions ils se révèlent souvent lâches ; 2/ l'ardeur n'est pas un choix mais une impulsion comme en ont les animaux sauvages ; 3/ l'optimisme est dû à une mauvaise appréciation de la situation de danger ; 4/ l'ignorance du danger empêche évidemment de faire l'épreuve du courage.

Le courage civique est plus intéressant : il s'agit d'un cas particulier du courage guerrier, dans lequel la beauté de l'acte est prescrite par la cité, par les lois ou par le code de l'honneur, et Aristote ajoute que cette conception est caractéristique de la société homérique[5]. Dans ce cas, la motivation de l'acte est la recherche de la gloire et la crainte de l'opprobe, de sorte qu'elle s'inscrit bien dans la poursuite de l'excellence (*aretè*) et constitue la motivation la plus proche de celle qui choisit la beauté pour elle-même. La plus proche, mais pas tout à fait la forme propre puisque le but visé n'est pas directement la beauté mais un certain avantage social. En outre, même si ce n'est pas dit explicitement, on peut tirer de la conception éthique générale d'Aristote que le choix de l'acte a moins de valeur lorsqu'il est déterminé socialement, qu'il est moins éthique au sens où il relève moins de la responsabilité de l'agent. Car plus un acte est volontaire, choisi et délibéré, plus il est éthique, plus il révèle la disposition éthique de l'agent. La distinction entre courage civique et courage proprement dit est donc très claire de droit, même si dans les faits elle peut paraître limitée à une différence de

[2] *Ibid.*, 9, 1115a25-35.

[3] *Ibid.*, 10, 1115b24-28.

[4] *Ibid.*, 11, 1116a10-1117a28.

[5] *Ibid.*, 11, 1116a17-29.

degré : en effet, le courage proprement dit n'échappe pas totalement à la prédétermination sociale, puisque les mêmes actes ne sont pas jugés beaux dans toutes les cultures. Il n'en reste pas moins que viser la beauté pour elle-même ne se confond pas avec viser la beauté en vue d'une gratification sociale, car à la première est attachée du moins une intention d'universalité, même si celle-ci est inatteignable.

D'autre part, on pourrait être tenté de reconnaître dans l'expression « courage civique » la conception « héroïque » de la politique qu'Hannah Arendt a attribuée aux citoyens grecs de l'époque classique[6]. Elle voulait dire par cette expression que l'activité politique était le domaine des grandes actions d'éclat, des hauts faits glorieux, ceux par lesquels on gagnait la mémoire à défaut d'une immortalité impossible. Mais il ne faut pas s'y tromper : la guerre, dans le contexte des cités grecques, n'est qu'un exemple parmi d'autres occasions de se distinguer ; dans la vie proprement politique de la cité, c'est-à-dire dans les instances de décision et de jugement, on se distingue par l'éloquence, par le charisme et la popularité, éventuellement par la magnificence des dons que l'on fait sous forme de monuments ou d'embellissements de toutes sortes. C'est ce genre d'activités propres à la politique qu'Aristote a en vue quand il parle du second choix de vie possible, le choix des honneurs, c'est-à-dire celui du prestige, de l'admiration publique. Mais ce n'est pas à cela qu'il se réfère par l'expression « courage civique », qui est strictement réservée au champ de bataille[7].

Si l'on compare ce champ d'application restreint aux usages actuels de la notion de courage, on constate qu'à côté de la signification guerrière qui existe toujours, d'autres usages relèvent encore du sens strict aristotélicien, comme la résistance sous une occupation ou la dissidence sous une dictature, puisque dans de telles situations on met sa vie en danger pour un motif noble.

Mais la plupart du temps, on utilise couramment la notion de courage dans une signification beaucoup plus large, applicable à la crainte de toute conséquence désavantageuse d'une action, et même d'une manière encore plus éloignée, lorsqu'on parle du courage de se lever quand on est fatigué, du courage d'accomplir un travail pénible ou du courage avec lequel on supporte une douleur physique (dans ces derniers cas, le courage n'a plus pour contraire la lâcheté mais la mollesse ou la

[6] *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Agora Pocket, 1994, p. 251-259.

[7] Il n'est pas certain qu'Hannah Arendt soit fidèle à la conception grecque du courage lorsqu'elle écrit : « L'idée de courage, qualité qu'aujourd'hui nous jugeons indispensable au héros, se trouve déjà en fait dans le consentement à agir et à parler, à s'insérer dans le monde et à commencer une histoire à soi. Et ce courage n'est pas nécessairement, ni même principalement, lié à l'acceptation des conséquences ; il y a déjà du courage, de la hardiesse, à quitter son abri privé et à faire voir qui l'on est, à se dévoiler, à s'exposer. » (*ibid.*, p. 244-245).

faiblesse, ce qui est un signe d'éloignement maximal par rapport à la signification originaire).

Pour mieux comprendre les ressorts de l'action dans l'ensemble des situations où un acte est dit courageux parce qu'il fait courir à l'agent le risque de subir un désavantage quelconque, il me semble qu'il y a tout intérêt à appliquer d'abord à ces situations les distinctions aristotéliciennes. Aristote avait cité les exemples de la crainte de la pauvreté ou de l'infamie. Ces exemples illustrent les deux catégories principales de la crainte d'un désavantage : celle qui porte sur une sanction matérielle et celle qui porte sur une sanction sociale symbolique. Les exemples des deux types sont légion :

- par crainte de perdre son emploi ou de passer à côté d'une promotion, on tait ses pensées critiques, on accepte des conditions de travail dangereuses, on ne défend pas un collègue qu'on estime injustement licencié, on accepte de commettre des actions qu'on désapprouve moralement ;
- par crainte d'être disqualifié, déprécié ou mis à l'écart par un groupe, on ne donne pas sa véritable opinion mais on se conforme à celle de la majorité ; d'une manière générale, on accomplit ce que les autres attendent de nous, non ce que nous désirons ou pensons devoir faire.

Dans toutes ces situations, le choix consiste à oser ou à ne pas oser aller contre son intérêt, et c'est pourquoi elles sont couramment évaluées en termes de lâcheté et de courage. Aristote, cependant, aurait recours à un vocabulaire plus spécifique : celui qui laisse faire une injustice pour conserver des avantages matériels, est injuste et non lâche ; celui qui déguise son opinion ou sa pensée pour ces mêmes raisons, est menteur ; celui qui supporte la douleur ou la fatigue, est endurant, fort, maître de lui (*egkratès*). Pour juger correctement de telles actions, il estime nécessaire de tenir compte à la fois de leur valeur intrinsèque et de la motivation qui a poussé à les accomplir : si commettre une injustice ou dire un mensonge est nécessaire dans une situation où il en résultera une belle action, l'acte ne sera ni tout à fait blâmable ni tout à fait louable ; mais s'en abstenir ne sera pas tout à fait louable non plus. On retrouve ainsi la conception « tragique » de l'action qu'Aristote a tellement appréciée dans la tragédie classique, cette conscience que chacun doit affronter des situations dans lesquelles il n'y a pas de choix absolument bon, aucune norme ou référence ne permet de trancher les dilemmes de manière parfaitement vertueuse.

Il serait tentant d'utiliser cette distinction entre l'action elle-même et sa motivation pour tenter de concilier les distinctions aristotéliciennes avec notre langage courant. En effet, si l'on peut être injuste ou menteur aussi bien *par* lâcheté que *par* courage, selon que la motivation est noble ou basse, le courage deviendrait le nom de

la disposition générale, commune à toutes les situations, qui fait qu'on agit en vue d'un but noble quels que soient les inconvénients qui en résultent et même quels que soient les moyens par lesquels il faille passer. Mais en réalité ce ne serait pas une conception proche de celle d'Aristote, parce que, comme nous l'avons vu, le courage pour lui doit désigner un type d'action bien particulier et ne peut qualifier seulement la motivation de toute action.

Cependant la recherche de ce que pourrait être une telle disposition générale est cruciale pour toute théorie de l'action. Elle rejoint un lieu commun de la philosophie morale et politique, qui consiste à comprendre ce qui fait que, connaissant les valeurs et identifiant dans une situation donnée la valeur qu'il faudrait suivre, tantôt on agit conformément à elle, tantôt non. (Je laisse de côté provisoirement la question de savoir comment certaines valeurs viennent à être généralement prônées par une société, et comment chacun sait à peu près ce qui est appelé « juste » dans sa société, même s'il peut y avoir une inadéquation importante entre le discours et les faits ; j'y reviendrai dans la conclusion, quoique sans pouvoir lui accorder dans ce cadre la réflexion approfondie qu'elle mériterait).

A côté de cette question principale, on pourrait se demander subsidiairement s'il est pertinent d'appeler courage et lâcheté le fait d'agir ou non conformément à une certaine valeur ou à un certain devoir.

Or il me semble que cette deuxième question n'est pas si subsidiaire que ça, parce que la manière dont on nomme certaines attitudes peut influencer le jugement qu'on porte sur elles. En effet, en parlant systématiquement de courage on laisse entendre que dans toutes les situations évoquées l'agent court un danger réel, de sorte qu'on est plus disposé à l'indulgence pour qui recule devant l'action, et on néglige la distinction entre des risques minimes ou même méprisables et des risques importants. En outre, en remplaçant l'opposition entre justice et injustice par celle du courage et de la lâcheté comme critère d'évaluation de l'action, on tend à faire passer au second plan l'exigence de justice et à s'habituer à admirer tout acte qui demande de prendre des risques ; on peut de cette manière admirer des actes de banditisme, de spéculation financière, d'abus de pouvoir, etc., tous actes qu'on ne pourrait pas admirer du point de vue de la justice. Par ailleurs, il faut remarquer que cette tendance, qu'on observe effectivement dans bon nombre de discours actuels, suppose qu'on a tout fait renoncé à la deuxième partie de la définition aristotélicienne du courage, c'est-à-dire la visée noble, le but élevé, pour considérer la prise de risque indépendamment de la fin visée. C'est aussi en raison de cette perte de sens que l'usage généralisé du terme « courage » ne me semble ni anodin ni souhaitable.

J'en viens à la question principale : qu'est-ce qui fait qu'on agit ou non selon ce

qu'on pense devoir faire ?

La disposition générale à agir conformément aux valeurs est pour Aristote l'excellence éthique en général, c'est-à-dire l'excellence du caractère (*êthos*). Elle résulte d'un choix, commencé dès la petite enfance et renouvelé tout au long de la vie, selon lequel l'individu se forge lui-même, de son plein gré, un certain caractère. L'engagement existentiel du choix éthique apparaît particulièrement bien dans la distinction établie entre la décision (*proairesis*, choix préférentiel) et l'opinion (*doxa*), cette dernière n'entraînant aucune action et ne modifiant pas la qualité de la personne :

> Par le fait de choisir les biens ou les maux, nous sommes d'une certaine qualité, mais pas par le fait d'avoir une opinion sur eux. Et nous choisissons de saisir ou de fuir l'un d'eux, tandis que nous avons l'opinion de ce qu'il est ou de ce à quoi il sert ou de comment s'en servir, mais nous n'avons absolument pas l'opinion de le saisir ou de le fuir. En outre, le choix est loué parce qu'il est de ce qu'il faut et non parce qu'il est exact, tandis que l'opinion est louée parce qu'elle est vraie. Et nous choisissons ce que nous savons au mieux être des biens, tandis que nous avons une opinion sur ce que nous ne savons pas ; enfin, il semble que ce ne sont pas les mêmes personnes qui ont les meilleurs choix et les meilleures opinions, mais que certains, tout en ayant les meilleures opinions, à cause de leur mauvaise qualité choisissent ce qu'il ne faut pas[8].

On voit que le choix ou la décision n'est pas une simple connaissance de ce qu'il faut faire, c'est plutôt la manifestation de la qualité intrinsèque de l'agent. Aristote refuse la conception attribuée à Socrate, selon laquelle « nul ne fait le mal volontairement », le mal résultant d'une ignorance de ce qui est bien[9]. C'est pourquoi il n'y a pas dans chaque situation un combat entre deux tendances opposées, dont l'une serait la tendance spontanée à suivre la facilité ou le plaisir et l'autre la tendance à maîtriser cette spontanéité mauvaise par la volonté de faire son devoir. Il y a peut-être une certaine lutte intérieure au cours des années de formation, durant lesquelles, à force de réagir d'une certaine manière, on se constitue progressivement une disposition à réagir toujours de cette manière. Mais ensuite vient un moment où l'on a désormais acquis comme tendance principale et spontanée la disposition à agir selon

[8] *Eth. Nic.* III 4, 1112a1-11.

[9] Il faut préciser que cette conception socratico-platonicienne n'est pas aussi naïve qu'on la présente parfois. Elle ne consiste pas à croire qu'il suffit de savoir ce qu'il faut faire pour le faire ; elle consiste plutôt à distinguer ce qu'on croit être un bien pour soi (l'intérêt immédiat ou matériel) et ce qui est un bien véritable pour soi (vivre avec une âme bonne, être quelqu'un de bien) : une fois acquise la conviction que rien n'est pire que d'avoir une âme mauvaise, on agira nécessairement dans le sens qui l'embellit. Ainsi convenablement comprise, cette éthique n'est pas très différente de celle d'Aristote, comme nous allons le voir.

certaines valeurs. À ce moment-là on ne se pose plus la question de savoir si on laissera ou non s'accomplir telle ou telle injustice ; la délibération ne porte plus que sur la manière d'agir au mieux en fonction de la situation. C'est pourquoi Aristote peut dire qu' « on ne délibère pas sur les fins mais sur les moyens. En effet, un médecin ne délibère pas pour savoir s'il va soigner, ni un orateur pour savoir s'il va persuader, ni un politique pour savoir s'il va produire une bonne loi, ni personne d'autre ne délibère sur les fins mais, une fois posée la fin, ils examinent la manière et les moyens. »[10]

Ce qui pose la fin, c'est le désir (*orexis*), qui constitue le moteur général de l'action, et qui peut se donner pour but n'importe quel objet considéré comme désirable, sans certitude que celui-ci soit bon ou mauvais. C'est donc de la qualité du désir que dépend le fait que la fin poursuivie soit bonne ou pas. Or, les désirs que nous avons sont déterminés par nos qualités de caractère, de sorte qu'une personne qui s'est forgé un bon caractère désire généralement des choses bonnes et belles. Une telle personne sera donc poussée à accomplir des actions justes par son désir de justice, désir auquel elle ne doit pas se contraindre par un effort de volonté qui viendrait s'opposer à sa tendance naturelle, mais désir qui est devenu sa tendance spontanée. De la même manière, celui qui s'est forgé un caractère courageux, s'il lui arrive de voir une personne en danger, sera immédiatement poussé à lui porter secours et ne délibèrera que sur le moyen le plus efficace de le faire ; celui, en revanche, qui hésite à porter secours, n'hésite pas non plus en raison d'une mauvaise délibération, mais parce qu'il est animé d'un désir inadéquat, d'une habitude à fuir le danger ou les difficultés.

Un tel processus d'auto-construction repose sur trois conditions : la disposition naturelle de l'individu (la part innée du caractère), l'éducation, et la raison (*logos*). L'éducation doit être comprise en un sens très large, car elle est permanente pour l'homme qui vit en société et subit continuellement l'influence des encouragements, des modèles, des récompenses symboliques que dispensent ses institutions. Mais au début, c'est le faire qui produit l'être : on commence à faire les actions présentées comme correctes par les parents, les éducateurs, les lois, et plus on en accomplit, plus on acquiert la qualité correspondante, de la même manière qu'on devient musicien en jouant de la musique, en étant d'abord guidé, puis de plus en plus spontanément. Bien entendu, le résultat n'est jamais tout à fait le même et dans bien des cas il échoue, en raison de la grande diversité des trois conditions : multiplicité des dispositions innées, contradictions entre modèles, injonctions et stimulations sociales de toutes sortes, et enfin usage variable de la raison. Cette troisième condition est essentielle pour éviter que le processus soit un simple conditionnement,

[10] *Ibid.,* 5, 1112b11-16.

puisqu'elle permet à partir d'un certain âge de réfléchir aux habitudes acquises et de décider si on veut les garder ou les changer, de réfléchir aux valeurs et de décider celles qu'on veut adopter[11].

C'est pourquoi Aristote considère que l'individu est responsable de ce qu'il fait de lui-même, parce qu'au départ sa nature est plastique, il peut la façonner volontairement, mais au bout d'un certain temps, elle se durcit et il ne lui est plus possible de se changer – de la même manière que pour les dispositions physiques : c'est pourquoi on a raison de dire aux enfants de se tenir droits avant qu'ils soient irrémédiablement bossus. Enfin, il faut ajouter que le désir de la belle action se couronne d'un plaisir spécifique : « il est impossible d'éprouver le plaisir du juste sans être juste, ni celui du musicien sans être musicien, et de même dans les autres cas »[12].

Par cette conception, Aristote évite un piège bien connu de la théorie de l'action, qui consiste à partir de la connaissance de ce qu'il faut faire pour ensuite se demander comment on passe à la réalisation de cette connaissance, avec le constat qu'on agit souvent autrement que de la manière dont on sait qu'on devrait. Selon la conception d'Aristote, c'est parce que la décision ou le choix n'est pas une connaissance mais une manière d'être acquise (*hexis*) que le passage à l'acte est immédiatement déterminé par elle. Et c'est pourquoi aussi il n'envisage une inadéquation entre la volonté et l'action que dans un cas très précis, celui de l'*akrasia*, qu'on peut traduire par manque de maîtrise de soi, et qui peut arriver à certaines personnes lorsqu'un désir sensuel très violent vient perturber leurs bonnes dispositions acquises. L'*akrasia* ne doit pas être confondue avec l'intempérance, c'est-à-dire la disposition à céder à toutes les tentations, qui définit un type de caractère. L'*akrasia* est beaucoup moins grave et on peut la corriger assez facilement (elle est d'ailleurs assez typique de la jeunesse), car le caractère est forgé convenablement mais il lui reste encore un manque de contrôle face à certains désirs, et comme l'individu en est conscient et le regrette, il va s'efforcer d'acquérir cette maîtrise[13]. Mais il n'y a d'*akrasia* que vis-à-vis des désirs sensuels, et c'est logique parce qu'à ceux-là, il faut dans une certaine mesure résister mais pas aux autres désirs, ceux qui correspondent aux passions nobles et à la volonté (*thumos* et *boulèsis*).

La décision par délibération nécessite donc à la fois une habileté dans l'évaluation de la situation, pour trouver les moyens les plus efficaces, et une disposition éthique correcte pour la détermination des fins ; les deux ensemble sont du

[11] Sur ces trois conditions, cf. *Politique* VII, 13, 1332a31-b11.

[12] *Éth. Nic.* X, 2, 1173b29-30. Sur la relativité des plaisirs selon les dispositions individuelles, cf. aussi X, 5, 1176a16-19.

[13] *Éth. Nic.* VII 9, 1151a 11-19.

ressort de la *phronèsis*, faculté d'agir à la fois efficacement et suivant les valeurs les plus nobles. La garantie que l'action sera effectivement réalisée réside dans le fait que la fin est d'emblée ce qui est désiré, et que la volonté n'est rien d'autre qu'un désir d'agir qui se donne un bel objectif. Par conséquent, le passage à l'acte ne constitue pas un saut demandant le courage de faire ce qu'on doit, mais tout est déjà acquis au moment de la décision et celle-ci mène directement et nécessairement à l'action. En outre, elle mène au plaisir correspondant au désir réalisé.

Une dernière question pourrait être de savoir si cette disposition éthique à bien agir, qu'on l'appelle ou non « courage », se trouve aussi dans la sphère théorique, dans l'activité scientifique ou philosophique. Elle y intervient effectivement, quoique pas dans la qualité de l'activité elle-même (qui relève des seules facultés cognitives) mais dans le choix de consacrer sa vie à ces activités ou à d'autres. Ce choix ne doit pas davantage être conçu comme une lutte entre des tendances contradictoires, dont l'une pousserait à la paresse ou à la facilité et l'autre au devoir. Car là aussi c'est le désir qui est déterminant : un caractère qui aspire aux réalisations intellectuelles va désirer mener ces activités-là le mieux possible, et il va en tirer le plus grand plaisir. Dès lors, appeler ce désir « courage » est un peu paradoxal dans la mesure où le terme évoque plutôt l'effort, la contrainte, le renoncement au plaisir. Mais on veut dire peut-être qu'il faut parfois du courage pour poursuivre ces activités-là alors qu'on est dans une situation matérielle difficile. Dans une certaine mesure il n'en faut pas puisque, si on met ces plaisirs-là au-dessus de tous les autres, on ne souffrira pas de devoir se passer des autres. Évidemment, il faut se rappeler que même pour Aristote, dans un contexte économique profondément différent du nôtre, la vie intellectuelle doit inclure l'activité de subsistance et l'activité citoyenne ; parce que nous sommes humains, nous ne pouvons pas penser tout le temps[14]. Mais nous pouvons le faire le plus possible en fonction des circonstances données. Tout repose donc en définitive sur le choix éthique, c'est-à-dire sur la construction de soi en fonction de valeurs qu'on se donne à soi-même. Et tout est aussi bien politique, comme l'ajoute à plusieurs reprises Aristote, tant dans l'*Ethique à Nicomaque* que dans la *Politique*, parce que les institutions d'une cité influencent de manière considérable les choix individuels de valeurs ; elles le font par les modèles véhiculés et surtout par les récompenses honorifiques, selon que celles-ci sont rendues plutôt aux personnes justes, ou aux savants, ou aux habiles ou aux audacieux, etc.

Peut-on conclure, dès lors, que le sujet éthique est pour Aristote un sujet souverain ? Oui, au sens où l'instance principale de décision doit être le *logos* et le choix responsable ; non, si l'on entend par là un sujet totalement indépendant de son

[14] *Ibid.* X, 9, 1178b33-1179a6.

environnement social ; en effet, s'il y a certes constitution progressive d'un sujet capable de s'autonomiser par rapport aux influences sociales, cependant, quelles que soient les valeurs qu'il choisira de suivre, l'individu en sera d'une certaine manière redevable à la société qui l'a formé, et il devra nécessairement garder une certaine adaptation au reste de la communauté humaine. Aristote, comme Platon, exprime à plusieurs reprises son sentiment de décalage par rapport au reste de la société, ses exigences différentes des exigences les plus communes ; il sait néanmoins qu'il partage un cadre de référence avec ses contemporains, que lorsqu'il utilise certains termes il est globalement compris, que les attitudes morales prônées par la tradition sont toujours connues de tous même si elles sont contestées ou contournées, bref qu'il fait partie d'une culture dans laquelle il trouve suffisamment matière à penser pour ne pas devoir en sortir tout à fait. En effet, sa société, comme la nôtre, est multiforme, traversée de courants divers, tissée de contradictions et recouverte de masques, de sorte qu'aucun acte ne peut y recevoir d'approbation unanime mais que l'appréciation individuelle de la valeur est inévitable. Loin de s'en plaindre, tout philosophe attaché à la liberté appréciera cette indétermination dans la détermination sociale, ce jeu dialectique que l'individu entretient avec l'institution et qui lui assure la responsabilité de ce qu'il devient.

Annick Stevens enseigne la philosophie de l'Antiquité et la métaphysique à l'Université de Liège.

Julien Pieron : « **L'audace de la pensée : sur Kant et les Lumières** »

L'une des raisons d'interroger la pensée de Kant[1] dans le cadre d'une réflexion sur le courage, c'est que sa réponse à la question « Qu'est-ce que les Lumières ? » noue explicitement la thématique de l'émancipation intellectuelle à la mise en œuvre d'un certain courage, ou d'une audace : *Sapere aude !* (Aie le courage, l'audace, d'avoir du goût, du jugement, de te servir de ton propre entendement !) — telle est selon Kant la devise des Lumières. Outre l'importance de cette problématique du courage (*aude !*) dans son lien à l'émancipation intellectuelle[2], il convient d'épingler un second élément dans la formulation kantienne de la devise des Lumières : l'infinitif *sapere*, qui rassemble la question de la pensée autonome et celle du goût. *Sapere*, selon l'abrégé du Gaffiot que tout apprenti latiniste possède dans sa bibliothèque, c'est d'abord sentir ou exhaler une odeur, avoir du goût, au sens d'un aliment qui a bon ou mauvais goût ; c'est ensuite avoir du goût, au sens cette fois de sentir par le sens du goût ; et c'est, finalement, avoir de l'intelligence ou du jugement[3]. Le constat d'un lien entre pensée autonome et exercice du goût, qui ne peut qu'inquiéter le lecteur de la troisième *Critique*, soulève la question des rapports entre goût et courage dans la perspective de l'émancipation intellectuelle.

L'hypothèse que nous nous bornerons à esquisser dans les pages qui suivent, c'est que la *Critique de la faculté de juger* pourrait être lue comme un essai visant à dégager les conditions transcendantales subjectives (ou quasi-objectives) de l'audace de la pensée thématisée dans « Qu'est-ce que les Lumières ? ». Pour étayer

[1] Sauf exception, nous citons les œuvres de Kant dans l'édition de l'Académie de Berlin (notée « Ak » suivi du tome puis de la pagination) et la traduction française dans l'édition placée sous la direction de F. Alquié : E. Kant, *Œuvres philosophiques*, 3 vol., Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, 1985 et 1986 (notée « Pléiade » suivi du numéro du volume puis de la pagination).

[2] La pertinence de l'évocation kantienne du courage frappera de façon en quelque sorte redoublée les lecteurs de Rancière : s'il y a bien une chose que l'auteur du *Maître ignorant* nous a apprise, c'est que l'émancipation intellectuelle ne se donne pas mais se prend, et qu'il faut avoir l'audace de la prendre.

[3] Sur les rapports entre *sapor* et *sapientia*, cf. la « Remarque » du § 70 de l'*Anthropologie* (Ak VII, 242-243 ; Pléiade III, 1058-1059). — Notons au passage que si le latin *nihil sapere* signifie « être sans intelligence » ou « être un niais », l'allemand *aufklären* signifie couramment « déniaiser », au sens de faire l'éducation sexuelle.

rigoureusement cette hypothèse, il faudrait parcourir les méandres de la *Critique de la faculté de juger*, en repartant de la *Critique de la raison pure* (et plus particulièrement de l'appendice à la « Dialectique transcendantale ») afin d'y indiquer l'acte de naissance d'un principe subjectif de finalité nous enjoignant à postuler, ou à faire comme si le divers de l'expérience était suffisamment homogène pour être ramené à des concepts empiriques plus ou moins généraux. Sans un tel principe, l'usage de l'entendement en général, et *a fortiori* son usage autonome, serait en effet tout à fait impossible[4]. Il faudrait ensuite montrer comment ce principe subjectif de finalité postulant une division possible de la nature et de ses lois (ou de ses formes) en un système logique de genres et d'espèces[5], principe d'origine purement intellectuelle[6], se voit en quelque sorte confirmé dans l'expérience esthétique du jugement de goût

[4] « S'il y avait entre les phénomènes qui s'offrent à nous une si grande diversité, je ne dis pas quant à la forme (car ils peuvent se ressembler en cela), mais quant au contenu, c'est-à-dire à la variété des êtres existants, que même l'entendement humain ne pût trouver, en les comparant les uns avec les autres, la moindre ressemblance entre eux (c'est là un cas que l'on peut bien concevoir), il n'y aurait plus nulle place alors pour la loi logique des genres ; il n'y aurait même plus de concept de genre, ou de concept général, et par conséquent plus d'entendement, puisque l'entendement n'a affaire qu'à de tels concepts. Le principe logique des genres suppose donc un principe transcendantal, pour pouvoir être appliqué à la nature (par où je n'entends ici que les objets qui nous sont donnés). Suivant ce principe, dans le divers d'une expérience possible l'homogénéité est nécessairement présupposée (bien que nous n'en puissions déterminer le degré *a priori*), parce que sans cette homogénéité, il n'y aurait plus de concepts empiriques, et, par conséquent, plus d'expérience possible. » (*Critique de la raison pure*, A 653-654/B681-682 ; Ak III, 433 ; Pléiade I, 1254-1255.)

[5] « La faculté de juger réfléchissante qui se trouve obligée de remonter du particulier dans la nature jusqu'à l'universel a donc besoin d'un principe, qu'elle ne peut emprunter à l'expérience précisément parce qu'il doit fonder l'unité de tous les principes empiriques sous des principes également empiriques, mais supérieurs et par suite la possibilité d'une subordination systématique de ces principes les uns aux autres. La faculté de juger réfléchissante ne peut que se donner à elle-même comme loi un tel principe transcendantal, sans pouvoir l'emprunter ailleurs (parce qu'elle serait alors faculté de juger déterminante), ni le prescrire à la nature, puisque la réflexion sur les lois de la nature se règle sur la nature et que celle-ci ne se règle pas sur les conditions suivant lesquelles nous cherchons à en acquérir un concept tout à fait contingent par rapport à elle. / Or ce principe ne peut être autre que le suivant : puisque les lois universelles de la nature ont leur fondement dans notre entendement, qui les prescrit à la nature (il est vrai seulement d'après son concept universel en tant que nature), les lois empiriques particulières, relativement à ce qui demeure en elles d'indéterminé par les lois universelles, doivent être considérées suivant une unité telle qu'un entendement (non le nôtre il est vrai) aurait pu la donner au profit de notre faculté de connaître, afin de rendre possible un système de l'expérience d'après des lois particulières de la nature. Ce n'est pas que l'on doive pour cela admettre réellement un tel entendement (car c'est, en effet, à la faculté de juger réfléchissante que cette Idée sert de principe pour réfléchir et non pour déterminer), mais au contraire cette faculté, ce faisant, se donne une loi seulement à elle-même, et non à la nature. » (*Critique de la faculté de juger*, Ak V, 180 ; trad. Philonenko, Paris, Vrin, 2000, p. 40-41.)

[6] Il naît en effet de l'exigence de pouvoir *penser* le donné, c'est-à-dire de pouvoir en ramener la diversité à l'unité, ce qui suppose qu'on puisse y trouver un minimum de similitudes permettant la formation du général.

devant la beauté de la nature[7], qui crée en l'homme la *confiance* dans l'usage de ses propres facultés — confiance qui constitue l'une des conditions nécessaires à l'audace de la pensée autonome.

Avant d'esquisser une telle lecture de la *Critique de la faculté de juger*, et afin d'en nuancer les principes directeurs, il convient toutefois de revenir au texte sur les Lumières, et d'y délimiter plus précisément le statut et les conditions de l'audace de la pensée. Pour ce faire, nous commentons un extrait de la *Réponse* kantienne *à la question : qu'est-ce que les Lumières ?* parue dans la *Berlinische Monatsschrift* de décembre 1784. Nous nous bornons aux premiers paragraphes du texte[8], en laissant tomber la suite de l'argumentation, centrée sur des problèmes religieux. Le texte kantien est reproduit en gras ; nos propres commentaires sont introduits à l'aide de crochets droits.

> ***Les Lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute.*** **(Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit.) La *minorité*[9] est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre (*ohne Leitung eines anderen*).** [L'important dans cette condamnation n'est pas la présence d'autrui — dont on verra qu'elle est loin d'être en soi un obstacle à la pensée autonome — mais sa *position* de directeur, d'être situé au-dessus de ceux qu'il guide, à la façon du commandant d'un navire ou d'un chef d'orchestre.] **Elle est *due à notre propre faute* quand elle résulte non pas d'un manque d'entendement,** [Dans ce cas (déficience mentale, enfance), celui qui est ainsi limité n'est pas, et n'a pas non plus la possibilité d'être, responsable de son état] **mais d'un manque de résolution (*Entschliessung*) et de courage (*Mut*) pour s'en**

[7] « Bien que notre concept d'une finalité subjective de la nature dans ses formes suivant des lois empiriques ne soit nullement un concept d'objet, mais seulement un principe de la faculté de juger pour acquérir des concepts dans cette diversité excessive (pour pouvoir s'orienter en elle), néanmoins nous attribuons par là à la nature, par analogie avec une fin, pour ainsi dire une considération pour notre faculté de connaître et ainsi nous pouvons regarder la *beauté de la nature* comme la *présentation* du concept de la finalité formelle (simplement subjective) et les *fins naturelles* comme présentations du concept d'une finalité réelle (objective), et nous les jugeons (*beurteilen*) l'une par le goût (esthétiquement, grâce au sentiment de plaisir), l'autre par l'entendement et par la raison (logiquement, d'après des concepts). » (*Critique de la faculté de juger*, Ak V, 193 ; Vrin, 55.)

[8] « Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? », Ak VIII, 35-36 ; Pléiade II, 209-211. — Nous comparerons ponctuellement cette version avec celle de Poirier et Proust (E. Kant, *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes*, Paris, GF-Flammarion, 2006, p. 43-45).

[9] *Minorité* doit ici être entendu en un sens juridique, ce pourquoi Poirier et Proust traduisent *Unmündigkeit* par « état de tutelle ».

servir sans être dirigé par un autre. *Sapere aude !* Aie le courage de te servir de ton *propre* (eigene) entendement ! Voilà la devise des lumières. [Nous avons commenté cette devise, qui associe goût et courage, dans l'introduction.]

La paresse et la lâcheté (*Faulheit und Feigheit*) sont les causes qui expliquent qu'un si grand nombre d'hommes, alors que la nature les a affranchis depuis longtemps de toute direction étrangère (*naturaliter maiorennes*), restent cependant volontiers, leur vie durant, mineurs ; et qu'il soit si facile à d'autres de se poser comme leurs tuteurs. [En d'autres termes, la grande majorité des hommes, lors même qu'ils ont atteint l'âge de raison, restent cependant des enfants, dans la mesure où le courage ou l'audace de penser par eux-mêmes leur fait défaut. L'envers de ce courage, c'est bien évidemment la *lâcheté*, mais c'est aussi la *paresse*, au sens où l'exercice de la pensée autonome, comme l'exercice physique, demande un effort. Dans le domaine de la pensée comme ailleurs, ce sont les premiers pas qui coûtent le plus. C'est sur cette répugnance à l'effort et sur ce manque d'audace que table la grande famille des guides de toute espèce.] **Il est si commode (*bequem*) d'être mineur. Si j'ai un livre qui me tient lieu d'entendement, un directeur qui me tient lieu de conscience, un médecin qui juge de mon régime à ma place, etc., je n'ai pas besoin de me fatiguer moi-même.** [Nouvelle évocation de l'effort que coûte une pensée autonome, que ce soit dans les affaires de l'esprit, de la religion, ou du bien-être corporel.] **Je ne suis pas obligé de penser, pourvu que je puisse payer ; d'autres se chargeront pour moi de cette besogne fastidieuse. Que la plupart des hommes (et parmi eux le sexe faible tout entier) finissent par considérer le pas qui conduit à la majorité, et qui est en soi pénible (*beschwerlich*), également comme très dangereux (*sehr gefährlich*), c'est ce à quoi ne manquent pas de s'employer ces tuteurs qui, par bonté[10] (*gütigst*), ont assumé la tâche de veiller sur eux.** [Kant indique ici une gradation ou une relation de cause à effet entre paresse et lâcheté : les bienveillants guides[11] tablent d'abord sur la paresse et la répugnance à l'effort, et réussissent à transformer cette paresse en *crainte*. *A contrario*, on pourrait imaginer que le simple exercice de la pensée, faisant peu à peu diminuer la paresse face à l'effort ou la maladresse des premiers mouvements, pourrait ensuite favoriser la naissance d'une audace ou d'un courage de la pensée, permettant ainsi une sortie définitive de la minorité intellectuelle.] **Après avoir rendu tout d'abord stupide leur bétail domestique, et soigneusement pris garde que ces paisibles créatures ne puissent oser faire le moindre pas hors du parc où ils les ont enfermées,** [Cette comparaison des individus guidés à du bétail rappelle

[10] Poirier et Proust traduisent : « dans leur extrême bienveillance ».

[11] Il faudrait au passage se demander si cette expression est véritablement ironique, ou si le pire fléau n'est pas la charité condescendante des nobles cœurs qui aspirent à être l'entendement ou la conscience d'autrui.

le début du *Contrat social* de Rousseau (Livre I, chap. 2), où les chefs sont comparés à des bergers qui ne sont peut-être que des loups déguisés, protégeant en apparence leur bétail pour mieux le dévorer ensuite] **ils leur montrent ensuite le danger qu'il y aurait à essayer de marcher tout seul. Or le danger n'est pas si grand que cela, étant donné que quelques chutes finiraient bien par leur apprendre à marcher ; mais l'exemple d'un tel accident rend malgré tout timide (*schüchtern*) et fait généralement reculer devant toute autre tentative.**

Il est donc difficile pour l'individu de s'arracher tout seul à la minorité, [Nous retrouvons le problème du *rapport à autrui* : l'absence d'autrui dans une position différente de celle du guide est ici un obstacle à la conquête de l'autonomie] **devenue pour lui presque un état naturel.** [Cette remarque indique que la minorité des adultes n'est pas fondée en nature, mais risque toujours de devenir une *seconde nature*, comme l'esclavage évoqué par Rousseau dans sa reprise originale du thème de la servitude volontaire[12]. La sollicitude bienveillante des guides a donc une vertu *performative*, puisqu'elle transforme au bout du compte les mineurs *supposés* en mineurs *réels*.] **Il s'y est même attaché (*Er hat sie sogar liebgewonnen*),** [À nouveau le thème d'une servitude qui n'est pas naturelle mais *habituelle*, résultant de la fabrication d'un *habitus*] **et il est pour le moment réellement (*wirklich*) incapable de se servir de son propre entendement,** [Kant précise « réellement » pour indiquer qu'il n'est plus question d'une incapacité illusoire (celle que présupposent et exploitent les guides) mais d'une incapacité désormais réelle, résultant de l'être-guidé ou de l'être-dirigé] **parce qu'on ne l'a jamais laissé s'y essayer (*weil man ihn niemals den Versuch davon machen liess*).** [On ne l'a pas laissé expérimenter. Or dans le cas du jugement, comme application de l'entendement à des situations singulières, c'est seulement *l'expérience* tâtonnante qui *crée peu à peu la faculté*[13]. C'est pourquoi Kant poursuit en critiquant les préceptes et les formules toutes faites : quand bien même elles seraient rationnelles, ces formules sont une nouvelle manière d'empêcher l'apparition d'un usage autonome de l'entendement.] **Préceptes et formules, ces instruments mécaniques d'un usage ou, plutôt, d'un mauvais usage raisonnable de ses dons naturels, sont les entraves qui perpétuent la minorité. Celui-là même qui s'en débarrasserait ne franchirait pour autant le fossé le plus étroit que d'un saut mal assuré, puisqu'il n'a pas l'habitude de pareille liberté de**

[12] *Du Contrat social*, livre I, chap. 2 : « S'il y a donc des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre nature. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués ». En remplaçant la force par une sollicitude tablant sur la paresse, on retrouve l'argument de Kant.

[13] Cf. les remarques de Kant dans la *Critique de la raison pure* (A132-136/B171-175), selon lesquelles on ne peut pas *apprendre* le jugement, comme on apprendrait dogmatiquement une doctrine, mais seulement l'*exercer* à l'aide d'exemples ou d'affaires concrètes, comme on exerce un certain talent ou une certaine habileté.

mouvement. [La conséquence de cette minorité réelle constituée, c'est en effet que la libération est désormais plus difficile que dans la situation initiale d'une minorité seulement supposée.] **Aussi peu d'hommes ont-ils réussi, en exerçant eux-mêmes leur esprit (*durch eigene Bearbeitung ihres Geistes*), à se dégager de leur minorité et à avancer quand même d'un pas assuré.** [Le thème sous-jacent à cette affirmation n'est pas celui d'une quelconque faiblesse humaine, mais celui des *conditions sociales de l'émancipation* : ce qui est ici en question, c'est à nouveau la difficulté de s'émanciper tout seul. La solitude ici visée est la *solitude des guidés* — aussi nombreux soient-ils *sous* la tutelle de leur guide[14] — dans la mesure où ils ne disposent pas d'un espace public. Le milieu des dirigés et des guidés n'est en effet rien d'autre (puisque ces guidés sont des mineurs qui ont besoin d'un père ou d'un tuteur) qu'une sorte de milieu familial élargi[15].]

En revanche, la possibilité qu'un public s'éclaire lui-même est plus réelle ; cela même est à peu près inévitable, pourvu qu'on lui en laisse la liberté. [Ce terme de *liberté* sera repris et souligné au paragraphe suivant. Selon Kant, la liberté civile est la condition nécessaire, et presque suffisante (tout semble en découler de manière « presque inévitable »), de l'émancipation.] **Car il se trouvera toujours, même parmi les tuteurs attitrés de la masse (*des grossen Haufens*),** [*Masse* est le concept opposé par Kant à celui de *public*. Ici encore, il s'agit d'un *mode d'être social* et non d'une réalité substantielle. C'est dans la masse que la solitude qui entrave et rend improbable l'émancipation est possible ; c'est par la transformation de cette masse en public que cette solitude peut disparaître] **quelques hommes qui pensent par eux-mêmes (*einige Selbstdenkende*)** [Concession remarquable : « même parmi les tuteurs, on trouvera des hommes qui pensent par eux-mêmes ». Cette concession pourrait sous-entendre que les plus mineurs de tous les mineurs sont en fait les tuteurs, ceux qui se chargent généreusement de penser à la place des autres[16]] **et qui, après avoir personnellement secoué le joug de leur minorité, répandront autour d'eux un état d'esprit (*den Geist*) où la valeur de chaque homme (*jedes Menschen*)[17] et sa vocation (*Beruf*) à penser par soi-même seront estimées raisonnablement.** [Ce passage indique la logique même de l'émancipation dans sa dimension collective : elle ne consiste pas à se libérer pour

[14] C'est en effet la *position* dans l'espace de pensée qui crée cette étrange solitude à plusieurs.

[15] Kant avancera explicitement cette idée de milieu familial en définissant la notion d'*usage privé* de la raison.

[16] Cette lecture séduisante est toutefois discutable : l'adverbe « même » pourrait viser non la rareté d'une pensée autonome des tuteurs, mais la rareté de l'acte de trahir sa propre caste. Un argument de poids en faveur de notre lecture est l'allusion faite quelques lignes plus bas à des tuteurs eux-mêmes incapables d'*Aufklärung*.

[17] Poirier et Proust traduisent plus justement « de tout homme » : il n'est pas ici question de chacun isolément (situation de la solitude de masse), mais vraiment de n'importe qui au sein d'un public.

aller ensuite instruire les autres[18], mais à se libérer pour introduire et faire se propager un *autre postulat*[19] que celui des tuteurs, qui entraînera également d'*autres effets performatifs* : non plus le postulat selon lequel les hommes sont faibles et ont besoin qu'on pense à leur place, mais le postulat d'une valeur et d'une vocation à la pensée propres à tout homme — c'est-à-dire fondamentalement un postulat d'*égalité*.] **Une restriction cependant : le public, qui avait été placé auparavant par eux sous ce joug, les force à y rester eux-mêmes, dès lors qu'il s'y trouve incité par certains de ses tuteurs incapables, quant à eux, de parvenir aux lumières ; tant il est dommageable d'inculquer des préjugés, puisqu'ils finissent par se retourner contre ceux qui, en personne ou dans les personnes de leurs devanciers, en furent les auteurs.** [Il conviendrait de commenter longuement cette situation paradoxale où les maîtres (à penser) se retrouvent non pas esclaves *de leurs esclaves* (qui deviendraient eux-mêmes et pour leur compte des maîtres, à la faveur d'un renversement dialectique[20]), mais esclaves *en vertu de la situation d'esclavage* qu'ils ont eux-mêmes instituée.] **C'est pourquoi un public ne peut accéder que lentement aux lumières. Une révolution (*Revolution*) entraînera peut-être le rejet du despotisme personnel et de l'oppression cupide et autoritaire, mais jamais une vraie réforme de la manière de penser (*wahre Reform der Denkungsart*) ; bien au contraire, de nouveaux préjugés (*Vorurteile*)** [Pré-jugés : des jugements qui ont toujours déjà eu lieu avant et sans moi, et qui me déchargent de l'effort et de l'opportunité de juger par moi-même] **tiendront en lisière, aussi bien que les anciens, la grande masse irréfléchie (*des gedankenlosen grossen Haufens*).** [Après avoir suivi jusqu'ici l'argumentation de Kant, on comprend que la « grande masse » n'est pas irréfléchie par nature, mais en vertu de sa *configuration sociale* de masse, configuration qu'une révolution politique au sens classique ne suffit pas à supprimer, tant qu'elle n'a pas réussi à instaurer un « esprit nouveau ». C'est là un des problèmes ouverts par la distinction kantienne entre *révolution* et *réforme*.]

Or pour répandre ces lumières, il n'est rien requis d'autre que la *liberté*[21]; et à

[18] Ce qui reviendrait simplement à remplacer une tutelle par une autre, sur le modèle platonicien du philosophe roi ; il y a d'ailleurs dans ce texte plus d'un élément (notamment tout ce qui a trait au mouvement, à l'entrave et à l'arrachement, à la difficulté et à la douleur aussi) rappelant le mythe de la caverne.

[19] Kant dit : un autre « esprit ».

[20] Occuper la place du maître ne suffit pas à l'émancipation : vouloir occuper la place du maître, c'est en effet n'avoir pas compris qu'on s'émancipe ensemble, et que l'émancipation est intimement liée au postulat de l'égalité.

[21] Pour éclairer cette affirmation, il faut quitter le texte sur les Lumières et se pencher brièvement sur la notion de *communauté de pensée* dans son lien à l'absence de contrainte ou liberté civile, à partir d'un extrait de « *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* » : « **À la liberté de penser s'oppose *en premier lieu***

vrai dire la plus inoffensive de toutes les manifestations qui peuvent porter ce nom, à savoir celle de faire un *usage public* de sa raison dans tous les domaines. [Il faudrait poursuivre en expliquant la distinction kantienne du *public* et du *privé*, dans son lien à la distinction entre la position de *savant*[22] et celle de *ministre*, et son application aux questions religieuses ; nous interromprons cependant ici notre commentaire.]

Que retenir de cette lecture ?

---

la *contrainte civile* (bürgerliche Zwang). On dit bien que la liberté de *parler* ou d'*écrire* peut assurément nous être enlevée par une autorité supérieure (*durch obere Gewalt*), mais non point la liberté de *penser* (denken). Quels seraient toutefois le champ et la rectitude de notre *pensée* (denken) si nous ne pensions pas pour ainsi dire en communauté (*Gemeinschaft*) avec d'autres, dans une *communication* (mitteilen) réciproque de nos pensées ! On peut donc dire que cette autorité extérieure qui arrache aux hommes la liberté de *faire part* (mitzuteilen) publiquement, chacun, de ses pensées, leur arrache en même temps la liberté de *penser*, le seul joyau qui nous reste encore dans la multitude des fardeaux de la vie civile et qui, seul, peut nous aider encore à trouver un remède à tous les maux de cette condition » (Ak VIII, 144 ; Pléiade II, 542-543). Ce qu'indique ce texte capital, c'est un lien intime entre la présence empirique d'une communauté rendue possible par la liberté civile, et l'existence ou la vie même de la pensée. L'argument développé par Kant s'oppose à une attitude qu'on pourrait qualifier d'idéaliste-solipsiste, et qui soutiendrait : « on peut bien m'ôter la liberté empirique d'écrire ou même de parler à d'autres, on ne m'empêchera pas pour autant de penser seul dans mon coin ». Pour rendre justice à la position kantienne, il convient d'abord de rappeler que Kant est loin de restreindre la communauté nécessaire à la pensée à une communauté empirique. L'exigence de la *pensée élargie*, formulée au § 40 de la *Critique de la faculté de juger* (deuxième maxime du sens commun, Ak V, 294-295) est en effet une exigence apriorique : il s'agit, dans l'exercice même de la pensée, de tenir compte d'autrui *a priori* (d'un autrui en quelque sorte virtuel), non de penser d'abord tout seul et d'entamer après coup une grande conversation démocratique. L'exigence de pensée élargie est donc exigence d'une *communauté transcendantale dans (ou de) la pensée*, communauté nécessaire à une pensée digne de ce nom. Ceci étant posé, on peut revenir à l'extrait cité plus haut, et tenter d'articuler les deux niveaux (transcendantal et empirique) de la communauté de pensée. Kant pose d'abord un lien nécessaire entre communauté et exercice même de la pensée. On peut interpréter ce lien comme visant aussi bien l'*exigence* transcendantale que l'*existence* empirique d'une communauté de pensée : c'est en effet parce que certaines conditions politiques (liberté civile) permettent l'ouverture d'un espace dans lequel la constitution d'une communauté empirique de pensée est possible (par un échange ou un partage de paroles et d'écrits), que la pensée peut intérioriser cette expérience de partage ou de mise à l'épreuve collective, et en faire une *exigence transcendantale* qui habitera la pensée solitaire elle-même. Du même coup, on en déduira que la suppression des conditions politiques de possibilité d'une communauté empirique de pensée (situation de contrainte civile) empêche non seulement l'*existence* effective d'une telle communauté, mais qu'elle anéantit également l'apparition de l'*exigence* d'une communauté transcendantale de pensée. Sans la liberté civile qui permet à la fois la constitution et la mise à l'épreuve *empiriques* d'une pensée en commun, et la formation d'une exigence *transcendantale* de communauté dans la pensée, il n'y aurait donc pas de pensée digne de ce nom.

[22] Avec ici un usage élargi de la notion de *savant* ou d'*expert*, puisque chacun est potentiellement savant par la capacité qu'il a de réfléchir sur son expérience propre, et de rendre publiques ses réflexions.

1. Que les Lumières, c'est l'audace, le courage de la pensée autonome ou du jugement : la traduction par Kant du *Sapere aude !* renvoie à l'entendement (*Verstand*), mais *sapere* fait signe vers la problématique du *jugement*, qui n'est d'ailleurs rien d'autre que le bon usage de l'entendement, l'application pertinente de ses concepts (ou de ses règles) à une situation singulière.

2. Que cette pensée autonome, contrairement à ce qu'on pourrait croire en examinant l'état présent de la société, tous les hommes en sont naturellement capables — bien qu'ils semblent l'avoir réellement (socialement) perdue, et qu'ils aient quelque crainte à la retrouver. C'est parce qu'il y a perte ou ténèbres qu'il est besoin de propager les Lumières et de s'interroger sur ce qui constitue leur essence.

3. Que l'envers de l'audace ou du courage de la pensée n'est autre que la paresse et la lâcheté, et qu'il existe une relation de cause à effet entre ces deux défauts — la paresse semblant pour Kant plus ou moins congénitale, alors que la lâcheté est construite socialement.

4. Que des guides ou des directeurs de toute espèce, dans leur extrême bonté, tablent d'abord sur cette paresse congénitale et sur une *incapacité supposée* de penser par soi-même, pour penser à la place de ceux qu'ils maintiennent du même coup sous leur tutelle.

5. Que cet être sous tutelle crée la crainte ou la lâcheté[23], et que l'absence d'exercice de la pensée qui en résulte se transforme peu à peu en une *incapacité réelle*. C'est là la vertu *performative* du postulat des tuteurs et des guides, selon lequel il existe des êtres mineurs qui ont besoin qu'on pense à leur place.

6. Enfin, qu'il est bien plus difficile — mais non complètement impossible — de se libérer à titre individuel, dans la solitude de la *masse* comme sphère familiale élargie où tous les individus sont isolés (parce que chacun y est seul *sous* son guide

[23] Notons que la *lâcheté* stigmatisée par Kant est un mélange de *timidité* (au sens de maladresse dans des mouvements gauches ou peu assurés) et de *crainte* du danger. Les premiers échecs des tentatives de mouvement autonome viennent confirmer cette timidité et cette crainte acquises.

ou son tuteur, et qu'il n'existe aucune possibilité de partage des tentatives de peuplement de la sphère de l'autonomie), qu'à titre de *public*, dans la communauté d'une sphère rendue possible par la liberté civile (sphère qui s'institue réellement[24] par la propagation d'un postulat[25] d'*égalité* de tous les hommes dans leur vocation à penser). Dans cette sphère publique, les tentatives de mouvement, les essais et erreurs ne se perdent pas, mais deviennent potentiellement cumulatifs, parce qu'utiles à des individus qui ont été préalablement et performativement élevés au rang d'*égaux*, ce qui rend possible un vrai partage (*Mitteilung*).

Résumons-nous. Pour atteindre l'émancipation via l'audace de la pensée, il faut selon Kant vaincre la lâcheté (timidité maladroite et crainte) engendrée par l'exploitation d'une paresse congénitale ; pour ce faire, il faut se mettre à la fois en confiance et en mouvement[26] ; cette mise en mouvement n'est elle-même, sinon possible, du moins viable et véritablement fructueuse ou émancipatrice, que si les conditions politiques d'une communauté de pensée (reposant sur le postulat ou l'esprit d'égalité) sont instituées. *Confiance*, *mise en mouvement des facultés*, et *communauté* : ces trois notions conduisent directement à la *Critique de la faculté de juger*. Nous pouvons dès lors, en guise de conclusion, esquisser les grandes lignes d'une lecture susceptible de répondre à la question initiale des rapports entre goût et courage dans la perspective de l'émancipation intellectuelle.

Il serait en effet possible de lire la *Critique de la faculté de juger*, plus particulièrement la « Critique de la faculté de juger esthétique » (et plus spécifiquement encore l'analyse kantienne du *jugement de goût*), non seulement comme une mise en évidence théorique des conditions transcendantales de possibilité (confiance, exercice, communauté) de l'audace de la pensée qui permet l'émancipation, mais aussi comme une invitation à saisir nos expériences esthétiques comme autant d'épreuves affectives de ces conditions : épreuve d'une *confiance dans le pouvoir de sa propre*

[24] Cf. la distinction, présente dans le texte de Kant, entre « politique politicienne » (*révolution* comme renversement d'une oppression) et « politique de la pensée » (*réforme* comme transformation de la pensée elle-même).

[25] « Esprit », *Geist*.

[26] Les paresseux et les indécis savent qu'on n'apprend à nager qu'en nageant, et non en *réfléchissant* à l'ensemble — potentiellement infini — des conditions à remplir pour pouvoir nager. Ce type de réflexion préalable possède en effet la particularité de faire proliférer les étapes nécessaires à la réalisation du but (comme dans les paradoxes de Zénon ou les apologues de Kafka, où l'on n'atteint jamais la tortue ou le plus proche village), ce qui en fait le meilleur allié de la paresse, qui obtient par là une véritable caution théorique.

pensée[27] (confiance qui est l'antidote de la crainte, et la condition de l'audace de la pensée), épreuve d'une mise en mouvement ou d'un *exercice ludique et harmonieux des facultés*[28] (exercice qui constitue le seul remède à la timidité gauche et à la paresse de la pensée), épreuve d'une *exigence transcendantale de communauté*[29] (exigence dont nous avons vu qu'elle est consubstantielle à l'expérience de la pensée digne de ce nom).

Ces trois conditions, dont il est possible de faire esthétiquement l'épreuve, sont

[27] Nous avons esquissé dans notre introduction un lien entre confiance et expérience du beau : la beauté naturelle peut être considérée comme présentation du concept d'une *finalité formelle subjective de la nature*, concept que la faculté de juger se donne à elle-même afin de procurer au sujet la confiance nécessaire à l'*usage* de son propre entendement.

[28] « Tout jugement *déterminant* est *logique*, parce que le prédicat de ce jugement est un concept objectif donné. Mais un jugement simplement réfléchissant sur un objet singulier donné peut être esthétique, si (avant même qu'on ait en vue la comparaison de cet objet avec d'autres) la faculté de juger, qui ne tient prêt aucun concept pour l'intuition donnée, confronte l'imagination (simplement dans l'appréhension de cet objet) avec l'entendement (dans la présentation d'un concept en général) et perçoit un rapport des deux pouvoirs de connaître, rapport qui constitue de manière générale la condition subjective, qui ne peut être que sentie, de l'usage objectif de la faculté de juger (à savoir de l'accord mutuel de ces deux pouvoirs). [⋯] Donc un jugement esthétique est celui dont le fondement de détermination se trouve dans une sensation qui est reliée de façon immédiate au sentiment de plaisir et de déplaisir [⋯] dans le jugement esthétique de réflexion, c'est la sensation que produit dans le sujet le jeu harmonieux des deux pouvoirs de connaître de la faculté de juger, imagination et entendement, en tant que dans la représentation donnée le pouvoir d'appréhension de l'une et le pouvoir de représentation de l'autre se favorisent mutuellement. » (Première introduction à la *Critique de la faculté de juger*, Ak XX, 223-224 ; Pléiade II, 878-879.)

[29] « Lorsqu'on remarque moins la réflexion que le résultat de la faculté de juger, on donne souvent à celle-ci le nom de sens et on parle d'un sens de la vérité, d'un sens des convenances, de la justice, etc. [⋯] Sous cette expression de *sensus communis* on doit comprendre l'Idée d'un sens *commun à tous* [*die Idee eines* gemeinschaftlichen *Sinnes*], c'est-à-dire d'une faculté de juger qui dans sa réflexion tient compte en pensant (*a priori*) du mode de représentation de tout autre homme, afin de rattacher pour ainsi dire son jugement à la raison humaine tout entière et échapper, ce faisant, à l'illusion, résultant de conditions subjectives et particulières pouvant aisément être tenues pour objectives, qui exercerait une influence néfaste sur le jugement. C'est là ce qui est obtenu en comparant son jugement aux jugement des autres, qui sont en fait moins les jugements réels que les jugements possibles et en se mettant à la place de tout autre, tandis que l'on fait abstraction des bornes, qui de manière contingente sont propres à notre faculté de juger ; on y parvient en écartant autant que possible ce qui dans l'état représentatif est matière, c'est-à-dire sensation, et en prêtant uniquement attention aux caractéristiques formelles de sa représentation ou de son état représentatif. Sans doute cette opération de la réflexion paraît être bien trop artificielle pour que l'on puisse l'attribuer à cette faculté que nous nommons le sens commun [= à l'entendement commun (*der gemeine Menschenverstand*), comme entendement sain mais encore inculte, JP] ; toutefois elle ne paraît telle, que lorsqu'on l'exprime dans des formules abstraites ; il n'est en soi rien de plus naturel que de faire abstraction de l'attrait et de l'émotion, lorsqu'on cherche un jugement qui doit servir de règle universelle. [⋯] je dis que l'on pourrait donner avec plus de raison le nom de *sensus communis* au goût

certes uniquement des conditions *préparatoires*, des préalables à l'émancipation. Ainsi la confiance dans le pouvoir de sa propre pensée n'en est-elle pas encore l'usage autonome ; la mise en mouvement ludique et harmonieuse des facultés n'est pas encore leur collaboration efficace dans la production d'une connaissance théorique ou d'une décision pratique ; l'épreuve sensible de l'exigence transcendantale de communauté n'équivaut pas encore à son intégration effective dans l'exercice même de la pensée. Pourtant, si l'on prend en compte la dimension *performative* qui traverse les premiers paragraphes du texte sur les Lumières, la façon dont Kant indique que des postulats ou des idées sont créateurs d'existence[30], il est permis de penser qu'une telle épreuve préparatoire est *déjà le commencement de l'émancipation*, qu'elle constitue l'ébauche des premiers pas qui feront sortir les hommes de leur minorité.

En admettant avec Foucault que Kant est le premier penseur associant une thématisation de son propre geste philosophique à une réflexion sur le sens de l'histoire et l'actualité singulière du moment où il écrit (« notre époque est celle des Lumières, et le geste philosophique qui y correspond est celui de la critique »), on pressent que la *Critique de la faculté de juger* — qui exhibe les conditions *performatives* de possibilité d'une autonomie théorique et pratique de la raison, et montre comment ces conditions peuvent être *expérimentées* par tout un chacun dans l'expérience esthétique — constitue rétrospectivement la véritable propédeutique des deux autres : la propédeutique à l'émancipation théorique et pratique, dont l'équivalent philosophique est l'entreprise critique dans son ensemble. « La Critique, c'est en quelque sorte le livre de bord de la raison devenue majeure dans l'*Aufklärung ;* et inversement, l'*Aufklärung*, c'est l'âge de la critique[31]. »

(*Geschmack*) qu'au bon sens (*der gesunder Verstand*) et que la faculté esthétique de juger, plutôt que celle qui est intellectuelle, mériterait le nom de sens commun à tous [Note de Kant : On pourrait désigner le goût comme *sensus communis aestheticus* et l'entendement commun comme *sensus communis logicus*], si l'on veut bien appeler sens un effet (*Wirkung*) de la simple réflexion sur l'esprit ; on entend alors en effet par sens le sentiment de plaisir. On pourrait même définir le goût par la faculté de juger ce qui rend notre sentiment, procédant d'une représentation donnée, *universellement communicable* (allgemein mitteilbar) sans la médiation d'un concept. » (*Critique de la faculté de juger*, § 40, Ak V, 293-295 ; Vrin, 185-188.)

[30] Nous avons en effet observé que selon Kant, *postuler* ou faire comme si certains adultes avaient besoin d'être guidés a pour résultat de les *transformer effectivement* en mineurs. — Sur l'importance de cette dimension performative dans la pensée kantienne, on lira encore la remarque suivante : « On le voit, la philosophie pourrait bien avoir aussi son *millénarisme*, mais un millénarisme tel que l'idée qu'elle s'en fait pourrait bien favoriser, encore que de très loin seulement, son avènement » (*Idée d'une Histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 8e proposition, Ak VIII, 27 ; Pléiade II, 200).

[31] M. Foucault, *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, p. 1386.

Julien Pieron est chargé de recherches du F.R.S.-FNRS et maître de conférences à l'Université de Liège. Il est l'auteur de *Pour une lecture systématique de Heidegger* (Bruxelles, Ousia, sous presse).

Raphael Alvarenga : « **La mesure de l'impossible : penser le courage dans le cadre d'une rupture avec la condition présente** »

Lors de son exil volontaire à Bruxelles, Baudelaire écrit dans une lettre à sa mère que le plus dangereux des vices, « c'est la lâcheté, le découragement, et l'habitude de laisser fuir les années renvoyant toujours les choses au lendemain ». Accablé de besognes en retard, le poète se dit suffisamment fort pour trouver un courage d'occasion : « J'ai le courage violent, mais pas continu »[1]. Dans le présent texte, nous nous proposons de penser le courage, non comme une vertu occasionnelle, généralement associée à l'acte héroïque, accompli dans l'impulsivité, mais comme la capacité subjective de tenir durablement une position hétérogène aux opinions et/ou aux pratiques dominantes, autrement dit de maintenir fermement une posture jugée « impossible », puisque contraire à la loi du monde et à sa temporalité morcelée[2]. Repenser le courage comme un refus fondamental de consentir à l'ordre présent des choses implique de remobiliser la notion de sujet autonome, lequel ne peut se former que dans l'expérience d'une temporalité dilatée – l'exact contraire du temps perdu dans des activités productives hétéronomes, ainsi que dans des « loisirs » qui se calquent entièrement sur ces dernières et ne sont au final que des sous-produits de l'idéologie productiviste.

Le versant subversif du sujet cartésien

Au début des temps modernes, Descartes a mis en évidence que l'individu ne devient autonome que dans la mesure où, en doutant de toute croyance, impression, opinion, tradition, vision du monde, idée reçue et vérité établie, autrement dit en remettant en question et en problématisant tout ce qui paraît naturel ou aller de soi, il parvient à l'évidence indubitable du *cogito*. Car ce n'est qu'alors, quand il dit « *je*

[1] Charles Baudelaire, lettre à Madame Aupick, datée 11 février 1865, in *Correspondance*, choix et présentation de C. Pichois et J. Thélot, Paris, Gallimard, 2000, p. 321.

[2] Nous nous inspirons ici, pour l'essentiel, d'Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, Paris, Lignes, 2007, pp. 95-102.

pense », qu'il devient capable de discerner les choses objectivement, de sorte à pouvoir se dégager de son être-là naturel, sortir de l'indistinction entre soi-même et la substance sociale et se poser comme sujet de son propre mouvement, responsable de ce qu'il dit et fait. Il ne devient à proprement parler *sujet* que dans la mesure où il fait l'expérience de la scission, expérience dans laquelle son être au monde a quelque chose de radicalement disjoint et autrui demeure pour lui une énigme insondable[3]. Le sujet cartésien (tel que le lisent Kant et Hegel) est dès lors une sorte de craquelure ontologique dénonçant inlassablement comme illusion toute conception de l'univers en tant que totalité de la grande chaîne de l'être, taxant d'illusoire toute *Weltanschauung*. Le geste spéculatif inauguré par Descartes – l'expérience du *cogito*, condition de la formation du sujet – exige et favorise, en conséquence, une entreprise de subversion sociopolitique que le philosophe français, sans doute en fonction de son éducation très religieuse et respectueuse des mœurs, se refusait pourtant à sanctionner[4].

Cela ne nous empêche nullement d'apprécier et de mettre en lumière le versant subversif, le profond potentiel émancipateur du sujet cartésien, et ce au moment même où celui-ci ne cesse d'être critiqué de tous côtés. En effet, tout le monde se met d'accord pour l'attaquer : obscurantistes *new age*, théoriciens habermassiens de la communication, déconstructivistes, partisans heideggériens de la pensée originaire de l'Être, scientifiques cognitivistes, écologistes intégristes, critiques culturalistes et féministes poststructuralistes. Comme le remarque Slavoj Žižek, il n'existe à présent quasiment pas d'orientations académiques qui n'accusent leurs adversaires de ne pas avoir désavoué tout à fait l'héritage cartésien, faute considérée inadmissible, car « il va de soi » que le rationalisme cartésien est dominateur, sexiste, destructeur de la nature, aveugle aux différences et responsable de presque tous les maux du monde contemporain[5]. Attitudes plus que compréhensibles à une époque où n'importe quel discours d'émancipation globale est d'emblée dédaigné comme « grand récit » et où la peur mortelle d'une vie au-delà du marché – malgré l'évidence de l'absence totale d'une vie digne de ce nom sous le soleil noir du capitalisme – est tellement grande et puissante qu'elle paralyse l'intelligence et l'imagination des bien-pensants du moment. Il est plus que temps que tous ces lieux communs autour du sujet cartésien commencent çà et là à être remis en question.

---

[3] Cf. Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder. On Schelling and Related Matters* (1996), London/New York, Verso, 2007, p. 192.

[4] Cf. Gilles-Gaston Granger, « Introdução », in *Os Pensadores : Descartes*, São Paulo, Abril Cultural, 1979, p. 22.

[5] Cf. Slavoj Žižek, *The Ticklich Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, London/New York, Verso, 1999, pp. 1-2.

Les conséquences théoriques, mais aussi sociales et politiques, d'une telle remise en question ne sont d'ailleurs pas difficiles à voir. Comme le rappelle Jacques Rancière, l'actuel consensus libéral capitaliste suppose que l'on puisse objectiver toutes les parties de la société, « tous les problèmes qui se posent à elle et les ramener à des problèmes soumis à des expertises puis négociés entre des partenaires constitués »[6]. Or, un individu, ou un groupe d'individus, ne peut faire l'expérience de soi-même comme libre et autonome, ne peut se former comme *sujet politique*, que dans la mesure où il s'arrache aux conditions habituelles d'existence, à la naturalité de sa position sociale, rejette comme intolérables les modes de comportement qui ont formé les normes des classes dominantes de l'époque et opère par un tel rejet l'ouverture d'un espace d'action par-delà les partenaires reconnus.

De nos jours, la solution politique libérale consiste avant tout dans l'abandon d'un horizon radical de changement social et politique ; celui qui, par inadvertance, le préconise, devient objet de moquerie. Ce n'est pas étonnant donc, qu'à côté de Nietzsche l'autre référence philosophique majeure de la pensée postmoderne soit Spinoza. Malgré l'apparence subversive que sa pensée ait pu revêtir les vingt ou trente dernières années, sous l'influence de commentaires pourtant raffinés[7], le mécanisme d'identifications affectives – lequel remplacerait la communication monadologique qui de Descartes à Hegel aurait lieu à partir de la reconnaissance mutuelle entre moi et autrui – est exactement analogue au mécanisme social à l'œuvre dans les sociétés du capitalisme avancé. Le sujet postmoderne, n'est-il pas précisément ce « sol passif traversé par des liens partiellement affectifs, réagissant aux images qui régulent ses "passions", incapable d'exercer un contrôle sur ce mécanisme »[8] ? Le « spinozisme » diffus des sociétés « post-idéologiques » contemporaines, qui appréhendent le monde dans sa nécessité immanente et contemplent passivement le capital comme une substance existant *sub specie aeternitatis*, autrement dit comme une machinerie autosuffisante et absolument nécessaire à la reproduction d'une vie civilisée, c'est précisément une des clefs, même si ce n'est pas la seule, pour comprendre la posture éthique postmoderne, fondamentalement conservatrice et cynique.

---

[6] Jacques Rancière, « Il n'y a jamais eu besoin d'expliquer à un travailleur ce qu'est l'exploitation », entretien à *Philosophie Magazine*, n° 10 (juin 2007).

[7] Cf. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, et *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.

[8] Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham, Duke University, 1993, p. 218.

Dans les sociétés libérales contemporaines, dans lesquelles prolifèrent des attitudes et des conduites hédonistes, utilitaires, opportunistes et spirituellement égoïstes, on a du mal à s'imaginer une chose pour laquelle on risquerait sa peau. Ce que l'on voit dès lors se mettre en place, c'est un régime de rationalité cynique, ou cynico-éclairée, qui résulte de la décomposition des critères normatifs qui pendant tout un temps s'étaient présentés comme les plus estimables des expectatives modernes de rationalisation sociale[9]. Aujourd'hui, en effet, la disposition subjective à tout mettre en jeu pour ce que l'on prend pour vrai ou juste, est en tant que telle soupçonnée et d'habitude promptement considérée comme fanatique ou extrémiste. En Occident en tout cas, les actions d'un groupe radical comme celui d'Andreas Baader et Ulrike Meinhof paraissent de nos jours appartenir à un temps archaïque et complètement révolu. Mais où peut-on alors puiser le courage pour des actions empêchant que l'on soit soumis passivement au destin aveugle et en apparence infranchissable de la machinerie infernale du capital ? Comme le souligne Žižek, bien plus que les bombes et les attentats, ce qui dérangeait vraiment avec le « terrorisme » de la RAF c'était le refus, qu'impliquait l'attitude de ses intégrants, du choix forcé, le refus radical d'un pacte social fondamental[10]. « On ne discute pas avec les gens qui ont fait Auschwitz », disait Gudrun Ensslin. En d'autres mots : il n'y a pas de conciliation possible, pas de discussion rationnelle, aucun compromis avec un ordre qui sous la façade démocratique cache à peine ses tendances fascistes. Comme Antigone, à qui elle a été comparée[11], Ensslin a fait un choix absolu, inconditionnel, pour quelque chose avec laquelle l'on ne peut tergiverser, et contre toute adversité l'a maintenu jusqu'au bout. Le geste rebelle de négation de ce sur quoi se fonde l'ordre établi – le « non » d'Antigone à Créon, le « non » d'Ensslin au compromis bourgeois post-Auschwitz –, qui a eu pour résultat leur exclusion de la communauté sociopolitique et a fini par les tuer – Antigone fut trouvée pendue dans la grotte où elle avait été emmurée, Ensslin trouvée morte, également pendue, dans sa cellule de prison –, a représenté une libération[12]. En mettant en scène le creux existant entre deux mondes

[9] Cf. Vladimir Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, São Paulo, Boitempo, 2008, *passim*.

[10] Cf. Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out* (1992), London/New York, Routledge, 2001, pp. 77-78.

[11] Notamment dans *Deutschland im Herbst* (1978), réalisé par le collectif de la Neuer Deutscher Film.

[12] Pour les rapports entre Antigone et Ensslin, nous suivons Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (1989), London/New York, Verso, 1999, p. 117, et *Enjoy Your Symptom!*, *op. cit.*, p. 77 ; pour ce qui est de l'acte d'Antigone, cf. du même auteur, « Melancholy and the Act », in *Critical Inquiry*, n° 25 (Summer 2000), pp. 657-81, et *In Defense of Lost Causes*, London/New York, 2008, *passim*. À l'opposé de la lecture conventionnelle en vogue, qui prend l'héroïne grecque pour la gardienne pathétique de la communauté et de ses valeurs immortelles contre le pouvoir tyrannique de Créon, le philosophe de Ljubljana, à l'instar de Lacan, insiste sur le caractère scandaleux du « non » d'Antigone. Précisément, ce n'est pas l'instance symbolique régulant les rapports sociaux intersubjectifs qui parle à travers la bouche

fondamentalement incompatibles, en permettant d'entrevoir l'ouverture d'un espace nouveau de réalisations par-delà les institutions, les formes d'existence et les normes sociales reconnues, ce geste a favorisé le changement du paysage familier du donné.

À l'heure qu'il est, à un moment historique critique où l'humanité, dans sa grande majorité, devient superflue, et où la capacité destructive du système dépasse de loin tout ce que l'on a connu ou pu imaginer jusqu'à présent, le courage ne peut consister que dans la capacité ou la force subjective de maintenir durablement en suspens l'efficacité du réseau socio-symbolique lié à la reproduction des rapports capitalistes de production. Si la notion moderne, cartésienne, de sujet nous paraît ici incontournable, c'est que le sujet n'est pas, comme le suggérait Althusser, l'effet d'une interpellation, de la reconnaissance de soi dans un appel idéologique, mais l'exact contraire de cela : le sujet n'émerge que lorsque les identités qui lui sont collées ou imposées par le moyen de l'interpellation sont radicalement remises en question.

Liberté et expérience urbaine au début des temps modernes

Suivant Hegel, on peut dire que les conditions modernes de la vie politique, juridique et morale limitent à l'extrême les possibilités de créations idéales. L'individu pré-moderne, des âges héroïques pour ainsi dire, formait une unité avec tout son vouloir, toutes ses actions et réalisations, de sorte qu'il était inséparable des conséquences et effets de ces dernières. Même si, sans le savoir ou le vouloir, il tue son père et partage le lit avec sa mère, Œdipe assumera entièrement la responsabilité de ses actes et se châtiera lui-même en conséquence pour ses crimes de parricide et d'inceste. Ferme et intègre, le caractère héroïco-tragique ne partage pas ses fautes, ni

---

de la fille d'Œdipe, mais quelque chose de bien plus radical et inouï, qui subvertit les normes sociales reconnues. Le courage inébranlable avec lequel Antigone maintient sa position l'exclut de la communauté politique régulée par l'intermédiaire de l'agence symbolique de médiation sociale. Créon, pour sa part, plutôt qu'un leader totalitaire, serait à la limite un politicien pragmatiste, un véritable représentant de la raison d'État, agissant de manière brutale, certes, dans la suppression de toute activité qui déstabilise le fonctionnement normal de la vie de la *polis*, mais toujours dans l'intérêt majeur de celle-ci, visant la paix et le maintien général de l'ordre public. Ce qui néanmoins différencie Antigone d'Ensslin, c'est à peu près ce qui distingue le « terrorisme » de la RAF du terrorisme contemporain : alors que Baader et ses compagnons n'agissaient pas au nom d'une idée, ni même d'un idéal de société, mais incarnaient avant tout la révolte violente des pulsions de vie contre la destruction organisée et socialisée, ceux qui aujourd'hui commettent des attentats se conçoivent le plus souvent comme des instruments du « grand Autre » (par ex., de la volonté Dieu), tout comme Antigone a accompli les rites interdits non seulement par amour pour Polynice, mais aussi en respect aux « lois divines non-écrites ».

n'établit-il une quelconque séparation entre lui-même et la totalité morale substantielle dont il fait partie. L'individu moderne, en revanche, agit en tant que personne pour ainsi dire séparée du tout social et se juge par conséquent responsable uniquement de ses propres actes, non de ceux d'autrui ou de ceux de la société. En lui, les intentions subjectives s'opposent le plus souvent aux actions objectives, opposition qui dérive à la fois de la connaissance *subjective* des circonstances, de l'idée que se fait le sujet du bien et de l'intention de la réaliser dans ses actes. Pour le dire en bref, l'individu pré-moderne est indivisé et se trouve à l'origine unique de l'objectif, tandis que l'individu moderne est constitutivement scindé entre les intérêts, les aspirations, les intentions et les finalités personnelles, d'une part, et d'autre part, les intérêts et les finalités de la totalité sociale[13].

Cette inadéquation entre savoir et faire, entre conscience et action, se trouvera à la base de toute la pensée moderne. Au plus les intérêts et les aspirations profondes des individus contredisent de façon irréconciliable les intérêts et les aspirations de la société comme un tout, au plus le postulat d'une identité immédiate entre la conscience morale et l'engagement dans les affaires du monde s'avère problématique. De toute évidence, aux débuts des temps modernes l'idée centrale de liberté s'impose d'abord comme un véritable problème. Une fois démis l'ancien ordre médiéval, dans lequel tout avait sa place et s'inscrivait dans des hiérarchies rigides et bien définies, l'idée (ou idéal) de liberté et d'autonomie induit l'individu à un état d'incertitude. « Depuis le XVI^{e} siècle, on sait qu'Il [Dieu] a vidé les lieux : la laïcisation de tous les secteurs de l'activité humaine ne Lui laissant – depuis le début du capitalisme marchand – plus aucune place dans l'espace ni dans le temps. »[14] Comment agir dans un monde désacralisé ? Comment dois-je m'orienter dans le nouvel ordre si rien ne garantit objectivement la justesse de mes actes ? Comment dois-je me comporter si rien ne m'assure qu'en agissant d'une façon plutôt qu'une autre j'atteindrai un jour le bonheur, sinon sur terre, au moins dans l'au-delà ?

Bien que manifestement plus serein que la plupart de ses contemporains, puisque modéré et ironique de nature, c'est avec Montaigne que la vie humaine prise dans son ensemble devient pour la première fois problématique au sens moderne du terme, et c'est sans contredit lui qui « aperçut le mieux le problème de l'auto-

[13] Pour tout cela, cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, tr. fr.: *Leçons d'esthétique*, toute la section sur la détermination de l'idéal dans la partie intitulée « Le beau artistique ou l'idéal ».

[14] Jean-Paul Sartre, *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Paris, Gallimard, 1972, t. III, p. 2081.

orientation de l'homme, c'est-à-dire la tâche qui lui est imposée de vivre sa vie sans qu'il puisse se reposer sur des points d'appui fixés une fois pour toutes »[15]. Dans ce contexte d'incertitude, le doute cartésien n'est pas une simple question de méthode, mais s'impose comme un fait d'époque. Au contraire de Montaigne, qui n'avait « pas besoin de beaucoup de certitudes », vu que celles qui lui importaient se reformaient « toujours spontanément en lui »[16], pour Descartes, l'incapacité de voir clair dans la sphère de l'agir trouble la conscience chancelante et à la longue conduit l'esprit à un tourment sans fin, à une vie de repentirs et de remords. Vu l'incertitude entourant les questions de conduite pratique dans le monde par rapport aux vérités de la pensée, Descartes se forme en conséquence « une morale par provision ».

Obéir aux lois et respecter les mœurs du pays dans lequel on se trouve être, quelles qu'elles soient et sans jamais les remettre en question, cela de sorte à vivre le mieux et le plus heureux et librement que l'on puisse sans être dérangé dans ses projets privés et sans déranger ceux d'autrui[17] – telle fut la morale provisoire du raisonnable citadin d'Amsterdam afin de consacrer sa vie, en toute liberté et tranquillité, à la culture de sa raison et, autant que possible, au progrès dans la connaissance de la vérité, suivant la méthode qu'il s'était lui-même prescrite, à savoir : « tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde ; et généralement, de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensées, en sorte qu'après que nous avons fait notre mieux, touchant les choses qui nous sont extérieures, tout ce qui manque de nous réussir est, au regard de nous, absolument impossible »[18]. Pour Descartes donc, le cours du monde n'est en notre pouvoir pour autant que nous le pensions ; sans cela, il échappe nécessairement à nos prises, et il serait tout à fait vain de gloser là-dessus. Incapable de changer individuellement le cours des choses, le raisonnable citoyen moderne accepte l'inévitable, cesse de réagir contre un tel ordre, se soumet à lui avec une résignation amère et finit par supporter ce qui lui semble insurmontable avec une patience douloureuse et un courage pour ainsi dire tranquille. Quand la lutte contre le cours du monde est ou paraît vaine et inutile, le plus raisonnable à faire, c'est de ne pas prendre inutilement des risques à s'y engager, de façon à, pour le dire comme Hegel, « sauvegarder au moins le refuge dans l'indépendance *formelle* de la

[15] Cf. Erich Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (1946), Tübingen/Basel, A. Francke, 1994, p. 296, trad. C. Heim : *Mimesis. La représentation de la réalité dans la littérature occidental*, Paris, Gallimard, 1968, p. 312, trad. modifiée.

[16] *Ibid.*, p. 296, tr. fr., p. 312.

[17] Cf. René Descartes, *Discours de la méthode* (1637), Paris, Vrin, 1999, III[e] partie, pp. 76-77.

[18] *Ibid.*, p. 80.

liberté subjective »[19]. L'exigence même d'individualité et d'autonomie ne peut dès lors se comprendre que sur fond de la division subjective moderne et du manque réel de liberté dans la société capitaliste.

À première vue, la morale cartésienne tient d'une vision stoïcienne des choses, d'après laquelle il n'y aurait que nos pensées qui soient entièrement en notre pouvoir. Puisque tout le reste ne dépend pas d'elles, inutile d'y prêter attention. L'extrême facilité avec laquelle Descartes se débarrasse des problèmes relevant de la pratique est remarquable, surtout que dans le domaine de la connaissance les choses se passent chez lui tout autrement. Certes, on comprend que pour Descartes, les lois, les mœurs, les religions, soient peut-être toutes contingentes, qu'il n'y ait probablement rien d'universellement nécessaire ni d'objectivement valable pour tout un chacun quand il s'agit de se conduire dans les affaires du monde. Mais, se demande-t-il, faut-il pour autant perdre la raison, ne pas savoir au juste ce que l'on a à faire, ou encore vivre ses jours hanté par l'idée de s'être mal conduit ? En bref, l'agir pour Descartes ne pose pas vraiment problème. Notre philosophe semble déjà bien habitué au fait de la société bourgeoise naissante, se sent chez lui dans la métropole moderne qu'est Amsterdam et goûte bien de la liberté rendue possible par la vie urbaine[20].

Dans l'*Éthique*, Spinoza soutient, lui aussi, que l'individu guidé par la raison (*ratione ducitur*) est plus libre dans la ville (*magis in civitate liber*), c'est-à-dire vivant sous des lois communes, qu'en solitude, n'obéissant qu'aux caprices de sa propre volonté. D'après lui l'individu qui tâche de préserver son être selon les diktats de la raison, non seulement n'obéit-il jamais par peur, mais, dans la mesure où il cherche à vivre en liberté, il désire ordonner sa vie selon le bien commun et, à cette fin, il lui faut

[19] G. W. F. Hegel, *Estética: o belo artístico ou o ideal*, trad. O. Vittorino, in *Os Pensadores: Hegel*, São Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 250.

[20] Cf. René Descartes, lettre à un certain Jean-Louis G., dit M. de Balzac, datée 5 mai 1631, in *Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, Paris, Garnier, 1963, t. I, p. 292 : « [E]n cette grande ville où je suis, n'y ayant aucun homme, excepté moi, qui n'exerce la marchandise, chacun y est tellement attentif à son profit, que j'y pourrais demeurer toute ma vie sans être jamais vu de personne. Je me vais promener tous les jours parmi la confusion d'un grand peuple, avec autant de liberté et de repos que vous sauriez faire dans vos allées, et je n'y considère pas autrement les hommes que j'y vois, que je ferais les arbres qui se rencontrent en vos forêts, ou les animaux qui y paissent. [⋯] Quel autre lieu pourrait-on choisir au reste du monde, où toutes les commodités de la vie, et toutes les curiosités qui peuvent être souhaitées, soient si faciles à trouver qu'en celui-ci ? Quel autre pays où l'on puisse jouir d'une liberté si entière, où l'on puisse dormir avec moins d'inquiétude, où il y ait toujours des armées sur pied exprès pour nous garder, où les empoisonnements, les trahisons, les calomnies soient moins connus, et où il soit demeuré plus de reste de l'innocence de nos aïeux ? »

vivre selon les lois du pays où il se trouve[21]. Cette conception de la ville comme espace de liberté provient à vrai dire de la fin du moyen-âge et est propre à la bourgeoisie émergeant alors comme classe influente dans le nord de l'Europe[22]. La liberté individuelle est ainsi inconcevable en dehors de la vie civique, qui rend possible à tout individu de rentrer dans des rapports extérieurs d'existence. Le « *Habe Muth* », que prônera Kant plus tard dans son célèbre opuscule sur les Lumières, l'exhortation à avoir le courage de, quel que soit le contexte ou la situation, faire libre usage de son propre entendement, tout en obéissant, bien entendu, aux lois de la cité, s'inscrit également dans ce mouvement général de rationalisation sociale.

Le courage dans les temps modernes devient ainsi une vertu extrêmement réfléchie, toujours associée à la prudence et à la tempérance, mais aussi aux compromis et aux demi-mesures requis par la vie sociale moderne et que plus tard Nietzsche associera à la médiocrité et à l'asphyxie intellectuelle. La vaillance, la loyauté, la galanterie, etc., seront certes adoptées dans la modernité, en tant qu'idéaux, par les couches sociales d'origine urbaine, notamment bourgeoises. Seulement, sortis de la sphère des mœurs réglant les rapports sociaux effectifs et confrontés au jour le jour au monde prosaïque des affaires pratiques, ils demeureront vides de tout contenu réel.

La formation du sujet moderne

Le sujet moderne surgit de la perception tout à fait nouvelle d'une inadéquation entre les désirs et aspirations subjectifs et les diktats universels de la raison, qui est raison *sociale*, n'ayant pas lieu en dehors des centres urbains qui voient progressivement le jour à partir du haut moyen-âge et qui se constituent comme des

[21] Cf. Baruch Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata & in quinque partes distincta* (1677), texte latin disponible sur http://glouise.club.fr/ethica.pdf, IV^e^ partie, prop. LXXIII, démonstr.

[22] Au XI^e^ siècle, en effet, il existait un principe juridique germanique selon lequel un serf refugié dans une ville, au sein de laquelle son sort était quasiment impossible à traquer, devenait émancipé après y avoir vécu un an et un jour : « *Stadtluft macht frei nach Jahr und Tag* ». La première partie de la formule (« L'air de la ville émancipe ») s'est transformée en dicton populaire. À partir du XIII^e^ siècle, les nouveaux citoyens émancipés – habitant dans les bourgs, où la vie bourdonnait, où l'enrichissement personnel (ce non seulement du point de vue économique) et la mobilité sociale devenaient de plus en plus des faits courants, au contraire de ce qui se passait avec les serfs vivant dans les zones agraires sous le contrôle et la domination directe de la noblesse aristocratique – estimaient qu'en ville, ce lieu d'échanges, de rencontres, de plaisirs, où les rythmes favorisaient l'imbrication plus ou moins pacifiée des différences, on respirait la liberté.

loci de l'universalité, comprise en son sens premier, signifiant le rassemblement du divers sous l'insigne de l'unité (*unum versus alia*), en l'occurrence une unité spatiotemporelle, la ville, qui est intériorisée par le sujet. Comme le résume Hegel, en clair contraste avec la campagne, qui demeure « le siège de l'éthicité se reposant sur la nature [*der Sitz der auf der Natur ruhenden Sittlichkeit*] », la ville est « le siège de l'entreprise bourgeoise [*der Sitz des bürgerlichen Gewerbes*], de la réflexion qui s'élève et s'isole au-dedans de soi [*der in sich aufgehenden und vereinzelnden Reflexion*] »[23]. Ce sujet bourgeois qui émerge au sein de la ville se voit pour la première fois comme séparé du corps social, de la tradition et de la nature, qui lui paraissent tour à tour comme des choses étrangères à lui. De manière générale, il ne trouve plus sa place dans la chaîne de l'être, précisément ce qui lui permet d'établir une distance nécessaire pour réfléchir sur soi et sur le monde extérieur, pour porter des jugements pratiquement à propos de tout ce qui l'entoure[24]. C'est l'expérience sociale bourgeoise qui permet au sujet, au sens moderne du terme, de se former. Au XVIII[e] siècle, cette projection de l'individu vers le champ de l'expérience deviendra centrale à la réflexion philosophique :

> Le rehaussement de l'expérience comme situation propice à la connaissance est corrélé au sens que l'individu assume chez Kant : ce n'est pas sa singularité qui est rehaussée, mais son caractère « externe », public, d'appartenance à la « cité » humaine : son caractère de citoyen. Au citoyen et à lui seul est assuré l'échange

[23] G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821), éd. J. Hoffmaister, Hamburg, Felix Meiner, 1995, § 256, p. 207, trad. fr. J.-F. Kervégan : *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Quadrige/Puf, 2003, p. 332.

[24] Soulignons au passage que ce n'est qu'avec le tournant transcendantal kantien que les paradoxes inhérents à la conscience de soi du sujet pensant seront pleinement articulés. Plus précisément, Kant parviendra le premier à rendre manifeste l'impossibilité de situer le sujet dans la totalité de l'univers. On a alors affaire à un sujet disjoint, une craquelure irréparable au sein de la substance universelle, manquant de façon constitutive une place spécifique dans la grande chaîne de l'être. Descartes l'avait anticipé, certes : le sujet cartésien n'est rien de plus que le vide du rapport à soi de la négativité. Avant Kant, c'est bien Descartes qui opère le premier une révolution copernicienne dans le penser, qu'il n'a pu, pour diverses raisons, mener à bout (cf. Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, London/New York, Verso, 1997, p. 12). Ce fut bien une révolution, car le sujet cartésien n'est pas le centre de l'univers ; bien plutôt, dans l'expérience immédiate à soi du penser, il est acosmique, car afin de parvenir au *je pense* il doit se détacher de toute détermination empirique. Mais, sans doute à cause du vertige issu du vide absolu de ce penser, et plus certainement en raison de son appartenance à l'« *épistémè* classique », c'est-à-dire au champ épistémique régulé par les questions liées à la représentation (cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, chap. III), la fissure qu'ouvre, ou que découvre, Descartes dans la texture du réel est vite raccommodée dans le passage du *cogito* à la *res cogitans* : « Ce qui est perdu par là c'est la discorde topologique entre la forme "Je pense" et la substance qui pense, c'est-à-dire la distinction entre la proposition analytique sur l'identité du sujet logique de la pensée, contenue dans le "Je pense", et la proposition synthétique de l'identité d'une personne en tant que chose-substance pensante » (Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative*, *op. cit.*, p. 13).

avec l'autre, avec la matière autre, indispensable à l'expérience à même d'engendrer de la connaissance.[25]

Avec l'avènement du mode de production capitaliste, tout ce qui était solidement établi s'évapore dans l'air. L'émergence du sujet moderne, pour récapituler, coïncide avec la déstabilisation de l'ordre organique féodal, avec ses hiérarchies, ses modèles rigides de conduite, ses idéaux de piété, d'honneur, de vaillance et de vengeance. Il y naît un sujet qui, libéré des liens substantiels traditionnels, se pose devant le monde en tant qu'observateur rationnel et distancié, qui de ce fait même réfléchit et construit activement l'objet observé, progressivement, comme le reflet de sa domination sur l'autre, sur la nature interne et externe, qui s'érige par là comme une intériorité suffisamment profonde, réflexive et relativement sûre d'elle-même, capable de discriminer sujet et objet, société et nature, conscience et monde[26].

Giotto déjà, et puis surtout Brunelleschi et Masaccio introduisent la perspective, la profondeur et la proportion géométrique dans leurs créations artistiques. Utilisant le calcul mathématique et jouant de façon originelle avec l'optique, ils parviennent à transformer l'observateur d'un tableau en sujet participant activement au processus perceptif, de sorte que le regard du spectateur devient le centre de la réalité visible, réalité qui se trouve là devant, disponible, prête à être expérimentée par ce sujet de plus en plus conscient de son pouvoir d'expérimentation. À travers la mise en perspective du monde extérieur, l'ancienne totalité naturelle-sociale se fragmente presqu'entièrement, mais elle est à nouveau réinstaurée, sous une forme différenciée et supérieure, en tant qu'unité esthétique, objet de contemplation pour un sujet autonome et réflexif, plus ou moins séparé de la sphère de la production et de la conduite strictement pragmatique qu'exige le prosaïsme du monde bourgeois. On voit ainsi émerger, momentanément, un sujet du goût bien formé, bien que peu à peu mélancolique et nostalgique de l'unité originaire perdue, de l'homme naturel (le « bon sauvage ») et de la communauté substantielle.

---

[25] Luiz Costa Lima, *Limites da voz : Montaigne, Schlegel, Kafka* (1993), Rio de Janeiro, Topbooks, 2005, p. 113.

[26] Cf. G. W. F. Hegel, *Esthétique*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Flammarion, 1979, t. I, p. 61 : « En tant que doué de conscience, l'homme doit se placer en face de ce qui est [⋯] et en faire un objet pour soi. [⋯] Il chasse devant lui ce qu'il est ; il se contemple, se représente lui-même. [⋯] On saisit déjà cette tendance dans les premières impulsions de l'enfant : il veut voir des choses dont il soit lui-même l'auteur, et s'il lance des pierres dans l'eau, c'est pour voir ces cercles qui se forment et qui sont son œuvre dans laquelle il retrouve comme un reflet de lui-même. [⋯] À travers les objets extérieurs, il cherche à se retrouver lui-même. »

C'est l'heure de la philosophie de Rousseau, puis du Romantisme qui s'en inspire, mais également, au plan matériel, de l'émergence de la grande industrie et de la progressive marchandisation de toutes les sphères de la vie quotidienne. « Qu'est-ce que l'homme en dehors de son travail ? » – c'est la question que se posent et qui beaucoup préoccupe des esprits tels que Lessing, Goethe et Schiller, qui tenteront tantôt de concilier, ou d'articuler, *Bildung* et activité productive, tantôt de placer le processus de formation, de socialisation et de maturation individuelle en dehors du monde du travail. Comme le rappelle un collègue, du premier *Wilhelm Meister* (celui des *Années d'apprentissage*, de 1795-96) au second (celui des *Années de pèlerinage*, de 1821-29) quelque chose changeait déjà : « Wilhelm se forme positivement, passant de l'indétermination du théâtre à la vie professionnelle bien définie (par la médecine) dans la division capitaliste du travail »[27].

La dégradation de l'expérience

À tous égards, la logique du capital, qui présuppose une compétition universelle et implique une fragmentation presque complète du corps social, logique à l'intérieur de laquelle la création et l'accumulation de richesse n'est possible et concevable qu'à travers une croissance illimitée, ne favorise pas la *Bildung* du sujet, c'est-à-dire la clôture du cercle de l'expérience, la connexion (au sens d'une *Zusammenhang*) de tous les moments isolés de la vie de l'individu, en un mot, la synthèse finale et harmonieuse de l'idéal d'autodétermination subjective et des demandes impérieuses de la socialisation bourgeoise[28]. Avec l'expansion du capitalisme et ses formes sociales fondamentales, la scission du sujet bourgeois par le marché se généralise, devient un trait à la fois structurel et mondial. L'individu se voit alors contraint de suivre ou bien les demandes internes de ses pulsions et aspirations subjectives, ou bien celles, externes, mais peu à peu intériorisées, de la société du marché total. Il arrive inévitablement un moment où les deux demandes s'interpénètrent :

> Le *Wilhelm Meister* – et marqueté en lui la *Bildungsethik* – venait finalement consacrer ce dispositif bifrontal : d'une part, l'impulsion impondérable du « long effort de formation intérieure » ; de l'autre, à côté de la naturelle soif de renommée, les intérêts matériels mobilisés par le processus d'ascension sociale

[27] Cláudio R. Duarte, « Mau tempo para a poesia. Espaço, alienação e morte na literatura moderna », in *Sinal de Menos*, n° 1 (avril 2009), pp. 102-03.

[28] Cf. Franco Moretti, *The Way of the World. The Bildungsroman in European Culture* (1985), trad. A. Sbragia, London, Verso, 2000, pp. 15, 25-26 et *passim*.

> qui se mettaient en scène, sublimés, dans la face de la « personnalité cultivée » tournée vers la scène du monde.[29]

À la fin du XVIII[e] siècle déjà, l'expérience formatrice bourgeoise donne de forts indices de détérioration. En sont responsables l'aliénation généralisée dans le travail, laquelle touche toutes les classes sociales, bien qu'à différents niveaux, ainsi que la vie affolée des grands centres urbains modernes, lesquels s'avèrent de plus en plus inhumains. À ce propos, Adam Smith avait déjà fait remarquer qu'un des effets indésirables du commerce et du travail divisé en une infinité de spécialités était qu'ils noient le courage de l'humanité, en la rendant pauvre en expériences :

> Dans tous les pays commerciaux la division du travail est infinie et les pensées de tout le monde sont employées dans une chose particulière. [⋯] Les esprits des hommes se contractent et deviennent incapables d'élévation. L'éducation est dédaignée, ou du moins négligée, et l'esprit héroïque est presque totalement éliminé.[30]

Pour le penseur écossais, l'uniformité de la vie stationnaire du travailleur moderne corromprait le courage de son esprit, limiterait extrêmement l'exercice de son entendement et de son imagination, le rendrait non seulement incapable de formuler un jugement autonome, mais fondamentalement stupide et ignorant, « non seulement incapable de savourer ou de prendre part à une conversation rationnelle, mais de concevoir un sentiment généreux, noble et tendre »[31]. Tendance propre à la barbarie moderne, la perte de la capacité de sentir, de concevoir et de créer pratiquement une vie émancipée est le signe majeur de l'épuisement de l'expérience d'une individualité plus ou moins profonde et enrichie par son extériorisation dans le monde, par son contact et ses rapports avec l'autre. L'aliénation du travailleur moderne atteint le sommet avec la constitution de ce sujet vide de subjectivité – magnifiquement analysé par Adorno et Horkheimer – répondant de façon irréfléchie à des besoins irrationnels et insensibles, créés et imposés à lui de l'extérieur.

L'avènement du capitalisme au XVI[e] siècle et la généralisation subséquente de ses formes fondamentales ont, nous l'avons vu, progressivement « délivré » les

[29] Paulo Eduardo Arantes, « Uma irresistível vocação para cultivar a própria personalidade: parte II », in *Trans/Form/Ação*, vol. 26, n° 2 (2003), pp. 7-42, ici p. 23.

[30] Adam Smith, *Lectures on Justice, Police, Revenue, and Arms* (University of Glasgow, 1762-63), in *Moral and Political Philosophy*, éd. H. W. Schneider, New York, Hafner, 1948, p. 321.

[31] Adam Smith, *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), éd. E. Cannan, Modern Library, 1994, livre V, chap. I, pp. 734-35.

hommes de leurs attaches organiques et substantielles, condition indispensable selon Hegel pour qu'ils puissent s'approprier consciemment et rationnellement l'essence objective dans son ensemble[32]. Il reste que l'unité immédiate de la vie, la vision synoptique de celle-ci comme unité écoulée *ante rem* et saisie synoptique *post rem*, ne se donne désormais plus en même temps que l'ordonnance universellement englobante de la société[33]. Ce n'est qu'au XIX^e^ siècle, avec l'industrialisation, l'urbanisation croissante et la généralisation du travail « libre », que la dégradation de l'expérience sociale commence vraiment à se laisser sentir. La ville moderne, en tant que centre pratique réunissant individus, biens, manifestations culturelles et rapports sociaux, devient abstraction réelle de toute l'expérience collective et individuelle et donne peu à peu lieu à l'isolement social, moral et psychologique[34]. Au lieu d'échanges enrichissants, de libre rencontre et de plaisir, la métropole moderne s'invertit progressivement en disciplinarisation sociale (au sens foucaldien du terme), en imposition de conduites, en séparation, et de surcroît, en abrutissement, en impuissance, en ennui.

Dans un petit conte qui satirise l'entreprise néocoloniale, après avoir décrit les deux personnages principaux, Kayerts et Carlier – librement inspirés de Bouvard et Pécuchet – comme des « individus parfaitement insignifiants et incapables, dont l'existence n'est rendue possible qu'à travers la haute organisation des masses civilisées », Joseph Conrad s'engage dans une caractérisation assez perspicace de la dialectique existant entre courage et institutions modernes :

> Peu d'hommes se rendent compte que leur vie, l'essence même de leur caractère, leurs capacités et leurs audaces, ne sont que l'expression de leur croyance en la

[32] Ne nous trompons pas, ce fut-là un processus d'une violence inouïe. Pour que les petits producteurs féodaux devinssent des travailleurs « libres », c'est-à-dire disposés à se laisser salarier, « libres » pour vendre leur force de travail, les États européens naissants ont dû faire en sorte que cette dernière fût la seule chose qui leur restât, et à cette fin les ont chassés de force de leurs terres, les privant complètement de leurs anciens droits à la culture du sol pour leur propre subsistance, ainsi qu'à la chasse, à la pêche, à la récolte du bois. Curieusement, le soldat et le mercenaire – les noms parlent *per se* – figuraient parmi les premiers salariés de la modernité. Parallèlement aux *enclosures*, à l'expulsion des paysans des terres communales et à la monétarisation et l'augmentation exorbitante des impôts (pour couvrir les coûts des États militarisés absolutistes, qui s'appuyaient sur la puissance des armes à feu, de même que sur la logistique et la bureaucratie liées à cette dernière), on assiste à l'enfermement massif de toute la population désormais considérée improductive – mendiants, oisifs, fous, sorcières, vagabonds et petits délinquants – et à la création des *workhouses*, véritables lieux de dressage pour le travail, où femmes, enfants et vieux travaillaient jusqu'à quatorze heures par jour, sept jours sur sept.

[33] Cf. György Lukács, *La théorie du roman* (1916), trad. L. Goldmann, Paris, Denoël/Gallimard, 1968, p. 123.

[34] Cf. Henri Lefebvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, 1968.

> sécurité de leur environnement. Le courage, la contenance, la confiance, les émotions et les principes, chaque pensée, grande et insignifiante, n'appartiennent pas à l'individu mais à la foule : à la foule qui croit aveuglément dans la force irrésistible de ses institutions et de ses mœurs, dans le pouvoir de sa police et de son opinion.[35]

Voilà qui à première vue paraît bien hégélien : les institutions et les formes sociales modernes, vu leur « rationalité », « formatent » les individus, les forcent à agir de manière « rationnelle » ou « civilisée ». Ce que dit Conrad, c'est que les motivations les plus profondes des individus ne leur appartiennent pas ; la base d'attitudes et de dispositions les plus diverses, de l'aplomb au courage, n'est autre que la sécurité ambiante trouvée dans l'Europe civilisée, la fois dans le fonctionnement de ses institutions et de sa police. Dans ses romans et nouvelles, Conrad met sans cesse en évidence qu'une fois arraché à cet ordre, dans les confins de la civilisation, isolé du monde pour ainsi dire, l'individu ressent un trouble profond. En contact direct avec ce qui lui paraît radicalement étranger, environné par la nature sauvage et hostile, par des peuples « primitifs » qu'il soupçonne dangereux, hanté par des choses vagues ou répulsives qui surexcitent son imagination, et surtout face à l'isolement (la métaphore de l'île est fréquemment employée par l'auteur), c'est-à-dire à l'absence totale du regard réprobateur de ses semblables, l'Européen n'agit généralement pas de la même façon que chez lui.

Appartenant à la génération qui succède au massacre d'État de juin 1848[36] et ayant été fort influencé par l'esthétique antibourgeoise de Flaubert et Baudelaire[37], Conrad ne pouvait partager la confiance presqu'inconditionnelle – que l'on attribue, à tort ou à raison, à Hegel – dans les institutions bourgeoises postrévolutionnaires[38]. En

---

[35] Joseph Conrad, « An Outpost of Progress » (1898), in *Selected Short Stories*, éd. K. Carabine, Hertfordshire, Wordsworth, 1997, p. 5.

[36] Juin 1848 marque un moment décisif de l'histoire européenne moderne, voire de l'histoire mondiale, dans lequel la bourgeoisie se détourne radicalement de ses idéaux politiques antérieurs (liberté, égalité, fraternité universelles). On peut penser avec Lukàcs que ce détournement affecte profondément les sphères de l'idéologie, les destins de la science, de la pensée philosophique et de l'art (cf. György Lukács, *Le roman historique*, trad. R. Sailley, Paris, Payot, 1965, pp. 190-283).

[37] À propos de l'esthétique antibourgeoise de ces deux auteurs, née du choc causé par les journées de juin et contre le silence hypocrite qui s'est suivi, cf. Dolf Oehler, ***Le spleen contre l'oubli***. *Juin 1848 : Baudelaire, Flaubert, Heine, Herzen* (1986) trad. G. Petitdemange et S. Cornille, Paris, Payot, 1996. Pour ce qui concerne leur grande et durable influence sur Conrad, cf. Yves Hervouet, *The French Face of Joseph Conrad*, Cambridge, Cambridge University, 1990, pp. 165-210 et 244-47.

[38] Pour le philosophe allemand, rappelons-le brièvement, c'est la dialectique des institutions de la société civile et de l'individualité qui permet à celle-ci de se former pleinement. Les interprétations divergent. Pour

Europe, non sans frayeur, il notait un danger grandissant sous des conduites standardisées :

> Eh bien non, ils [au Congo belge] ne m'ont pas enterré ; bien qu'il y ait une période dont je ne me souvienne que dans un brouillard, avec une surprise frissonnante, comme la traversée d'un monde inconcevable où n'existait aucun espoir, aucun désir. Je me retrouvai dans la ville sépulcrale [Bruxelles] détestant le spectacle des gens se hâtant par les rues pour s'extorquer mutuellement un peu d'argent, pour dévorer leurs mets infâmes, avaler leur bière frelatée, rêver leurs rêves niais et insignifiants. Ils interféraient sur mes pensées. C'étaient des intrus dont la connaissance de la vie n'était à mes yeux qu'un simulacre irritant, car j'étais bien sûr qu'ils ne pouvaient savoir ce que moi je savais. Leur comportement d'individus médiocres vaquant à leurs occupations avec l'assurance d'une sécurité absolue m'offensait comme la manifestation outrageante d'un danger qu'elle est incapable de percevoir.[39]

En détruisant les liens organiques et substantiels, la socialisation capitaliste supprime progressivement les identifications secondaires ou œdipiennes (avec papa/maman), et avec elles la seule chose qui donnait encore au sujet un certain équilibre. Lorsque la loi symbolique devient par trop fluide, trop formelle, n'assurant plus l'existence de l'autre en tant qu'autre, se donne alors le passage à une expérience-limite ; c'est la sortie de la névrose obsessive vers des cas de perversion, de paranoïa, de mélancolie profonde. Le déclin progressif de ce que Hegel, au début du XIX[e] siècle, a appelé le « cours de l'expérience [*Verlauf der Erfahrung*] »[40], autrement dit l'appauvrissement psychologique des sujets, la banalisation d'un quotidien affolant et sauvage, sont des conséquences liées directement aux déterminations de la production marchande industrialisée. On voit alors se profiler des tendances telles que la fragmentation de la perception – qui suit celle de la réalité sociale –, la croissante inaptitude du sujet à faire des expériences formatrices et riches du monde environnant, la volubilité des convictions et des positions morales, le *taedium vitae* et la

certains commentateurs, l'esprit objectif hégélien relèverait d'un institutionnalisme fort, qui limite excessivement les possibilités de pratiques et de pensées individuelles autonomes (cf. Dieter Henrich, « Vernunft in Verwirklichung », introduction à G. W. F. Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20*, Frankfurt/M., 1983, pp. 7-42) tandis que pour d'autres, il s'agirait au contraire d'un institutionnalisme plutôt faible, mais nécessaire pour rendre possible aux individus non seulement de vivre une vie éthique, mais de se constituer en sujets libres et autonomes (cf. Jean-François Kervégan, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2008).

[39] Joseph Conrad, *Heart of Darkness* (1899/1902), Harmondsworth, Penguin, 1978, p. 102, trad. fr. O. Lamolle : *Au cœur des ténèbres*, Paris, Autrement, 1997, p. 120.

[40] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), éds. H.-F. Wessels et H. Clairmont, Hamburg, Felix Meiner, 2006, p. 67.

superficialité des rapports qui se chosifient et se refroidissent. Une telle ineptie subjective à l'expérience (au sens d'*Erfahrung*), l'incapacité croissante à faire une expérience du temps présent digne d'être racontée, historicisée, sont conditionnées par des expériences vécues de choc (*Chockerlebnisse*)[41], pour leur part intrinsèquement liées au sentiment d'ennui et de fadeur, ainsi qu'au besoin de nouveauté et à la recherche de sensations fortes, à même de tirer l'individu hors de l'état blasé[42] et abrutissant[43] dans lequel le plongent le travail hétéronome et la vie moderne[44]. Il est instructif à cet égard de jeter un coup d'œil sur le poème qui ouvre *Les fleurs du mal* :

> La sottise, l'erreur, le péché, la lésine, / Occupent nos esprits et travaillent nos corps, / Et nous alimentons nos aimables remords, / Comme les mendiants nourrissent leur vermine. // Nos péchés sont têtus, nos repentirs sont lâches ; / Nous nous faisons payer grassement nos aveux, / Et nous rentrons gaiement dans le chemin bourbeux, / Croyant par de vils pleurs laver toutes nos taches. / [⋯] Chaque jour vers l'Enfer nous descendons d'un pas, / Sans horreur, à travers des ténèbres qui puent. // [⋯] Serré, fourmillant, comme un million d'helminthes, / Dans nos cerveaux ribote un peuple de Démons, / Et, quand nous respirons, la Mort dans nos poumons / Descend, fleuve invisible, avec de sourdes plaintes. //

[41] Cf. Walter Benjamin, « Erfahrung und Armut » (1933), in *Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1977, pp. 291-96, trad. fr. P. Rusch : « Expérience et pauvreté », in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2000, t. II, pp. 364-72.

[42] Cf. Georg Simmel, « Die Großstädte und das Geistleben » (1903), in *Gesamtausgabe*, Bd. 7, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1998, pp. 116-31, trad. fr. : « Les grandes villes et la vie de l'esprit », in *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot, 1989.

[43] Cf. Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (1956), München, C. H. Beck, 2002, p. 33.

[44] Soulignons au passage que la distinction entre *Erfahrung* et *Erlebnis* tend parfois, chez Benjamin, à prendre des contours manichéistes. Tourné vers le passé, son regard mélancolique, comme celui du jeune Lukács, ne cache pas la nostalgie de la totalité de sens disparue. Or, il faut dire au contraire que l'éparpillement moderne de l'expérience traditionnelle, organique, substantielle, la désintégration de l'unité immanente du sens –notamment dans l'expérience prolétaire, soit dit en passant –, est la condition première, bien que manifestement insuffisante, pour que le sujet puisse créer librement et de façon autonome sa propre vie. La dialectique ici en jeu est la suivante : la fin des identifications secondaires (la crise de la famille patriarcale) représente d'une part une désaliénation possible, une possibilité de défétichisation symbolique, de découverte et de création de soi par-delà le symbolique fétichisé, et d'autre part un danger réel de mimétisme, de projection pathologique, de spécularité aliénante, proto-fasciste pour ainsi dire. De ce fait même, il ne s'agit pas de tomber dans le piège contraire, qui consiste à envisager positivement les débris d'expérience, l'expérience fragmentée, le vécu de choc, souvent associé au régime de la limite et de la mort, comme l'ont fait, de différentes façons, Jünger, Heidegger, Bataille, Genet, Foucault et bien d'autres. La question à notre sens doit se poser de façon encore plus radicale : Quelles seraient les conditions pour la reconstruction d'une expérience sociale formatrice d'un sujet sensible, émancipé et autonome, une expérience qui soit *Aufhebung* à la fois de l'*Erfahrung* traditionnelle et des fragmentaires *Erlebnisse* (post)modernes ?

> Si le viol, le poison, le poignard, l'incendie, / N'ont pas encor brodé de leurs plaisants dessins / Le canevas banal de nos piteux destins, / C'est que notre âme, hélas ! n'est pas assez hardie. // [⋯] C'est l'Ennui ! – l'œil chargé d'un pleur involontaire, / Il rêve d'échafauds en fumant son houka. / Tu le connais, lecteur, ce monstre délicat, / – Hypocrite lecteur, – mon semblable, – mon frère ![45]

D'emblée Baudelaire dit au lecteur à quoi il est venu, ne laissant point de doute sur le fait que son art est très loin d'être « un breuvage rafraîchissant et réchauffant, qui rétablit l'estomac et l'esprit dans l'équilibre naturel de l'idéal »[46]. Non. Sans une ombre de pitié, le poète met le doigt dans la blessure : la bêtise généralisée, la complicité dans le crime, l'atmosphère morbide, l'hypocrisie et les remords collectifs – ce sont là des références explicites au lâche massacre des insurgés dans les rues de Paris par les forces de l'ordre en juin 1848. Dès l'ouverture donc, la poésie des *Fleurs du mal* s'insurge, pourrait-on dire « héroïquement », contre ces deux faces d'une même pièce, qui sont, d'une part, l'ennui, ce désagréable sentiment issu de la stérilité dominante de la vie moderne, vie qui, on le sait avec Emma Bovary, « ne déferle et n'écume plus »[47], et d'autre part, la banalité du mal, devenue manifeste après les événements de juin, avec le retour idyllique à la « normale ». Baudelaire comprend combien, selon la situation sociale, la beauté peut être démoniaque, d'où son « satanisme », qui s'adresse directement au bourgeois de bonne société, ami du beau, de l'idéal et des nobles sentiments, mais ennemi féroce de la liberté de ceux qui constituent ce que Thiers appelait « la vile multitude »[48]. Comme l'écrit Dolf Oehler : « après les massacres de juin [⋯] l'ennui apparaît comme le principal agent de la destruction de la vérité et de la vie. [⋯] Le lecteur est dénoncé par Baudelaire [⋯] comme quelqu'un d'absolument incapable et, en raison exactement de son incapacité, capable du pire.[49]

Une telle incapacité demande une explication supplémentaire. La scission du sujet bourgeois est le produit d'une économie libidinale contradictoire, dans laquelle figurent et interagissent sans cesse, d'une part, l'auto-contention névrotique dans la préservation du désir, et d'autre part, l'impératif surégoïque de la gratification maximale à travers la possession et la consommation marchande :

---

[45] Charles Baudelaire, « Au lecteur », in *Les fleurs du mal*, *op. cit.*, pp. 3-4.

[46] Charles Baudelaire, *Salon de 1846*, in *Curiosités esthétiques*, Paris, Michel Lévy Frères, 1868, p. 78.

[47] Erich Auerbach, *Mimesis*, *op. cit.*, p. 458, tr. fr., p. 486.

[48] Cf. Dolf Oehler, « O caráter duplo do heroísmo e do belo modernos » (1976), trad. S. Titan Jr., in *Terrenos vulcânicos*, São Paulo, Cosac & Naify, 2004, p. 65.

[49] Dolf Oehler, *O velho mundo desce aos infernos. Auto-análise da modernidade após o trauma de Junho de 1848 em Paris* (1988), trad. J. M. Macedo, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 282.

> Le capitalisme ayant, de l'atelier au laboratoire, vidé l'activité productive de toute signification pour elle-même, s'est efforcé de placer le sens de la vie dans les loisirs et de réorienter à partir de là l'activité productive. Pour la morale qui prévaut, la production étant l'enfer, la vraie vie serait la consommation, l'usage des biens. / Mais ces biens, pour la plupart, ne sont d'aucun usage, sinon pour satisfaire quelques besoins privés, hypertrophiés afin de répondre aux exigences du marché. La consommation capitaliste impose un mouvement de réduction des désirs par la régularité de la satisfaction des besoins artificiels, qui restent besoins sans jamais avoir été désirs ; les désirs authentiques étant contraints de rester au stade de leur non-réalisation (ou compensés sous forme de spectacles). Moralement et psychologiquement, le consommateur est en réalité consommé par le marché.[50]

Vers la deuxième moitié du XIX[e] siècle, les intérêts de la bourgeoisie émancipée, non seulement se montrent distincts des intérêts universels promus par la Révolution de 1789, mais se trouvent progressivement complètement à la merci des puissances capitalistes qui se sont développées à travers la libre concurrence et qui se confondent de plus en plus avec l'appareil étatique et ses politiques impérialistes au plan international. Les grands intérêts industriels soustraient à la décision morale le terrain économique, ce qui aboutit à une atrophie croissante de la faculté de réflexion autonome du sujet, comprise comme la synthèse toujours renouvelée de la réceptivité et de l'imagination. De sorte que la réflexion du sujet sur lui-même et sur l'élément de désir qui, de forme antithétique, constitue la pensée comme pensée et lui permet de résister à la paranoïa, symbole d'une formation arrêtée à mi-chemin (*Halbbildung*), est réduite à zéro. Même si les anciennes étiquettes sont conservées, la conscience morale est liquidée, puisque privée de tout objet : le sentiment individuel de responsabilité de soi est progressivement remplacé par la performance au travail et par l'allégeance de l'individu au système. Le sujet devient incapable d'intérioriser les impératifs sociaux de façon à leur conférer un caractère d'obligation à la fois fort et ouvert, incapable donc de gérer intérieurement le conflit des pulsions et de constituer ainsi le tribunal de la conscience, en un mot, il devient susceptible de s'identifier directement aux échelles de valeur stéréotypées[51].

Comme l'écrivaient Adorno et Horkheimer pendant la guerre : « Le manque

[50] Guy Debord & P. Canjuers, « Préliminaires pour une définition de l'unité du programme révolutionnaire » (1960), in G. Debord, *Œuvres*, Paris, Quarto/Gallimard, 2006, p. 514.

[51] Pour cela, cf. Theodor W. Adorno & Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1944/47), Frankfurt/M., Fischer, 2003, pp. 207-08 et *passim*, ainsi que T. W. Adorno, « Theorie der Halbbildung », in *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1975, pp. 66-94.

d'égard pour le sujet rend les choses plus faciles pour l'administration. »[52] Et de fait, dans le capitalisme tardif, le sujet est peu à peu remplacé par des « dispositifs ». À partir du moment où, avec la marche modernisatrice capitaliste, les vieux codes symboliques et moraux, patriarcaux notamment, commencent à s'affaiblir et à faillir, tant en Europe qu'ailleurs, bien que de manières diverses[53], la dialectique qui d'une façon ou d'une autre soutenait jusque là le sujet comme sujet, et l'autre comme autre, donne lieu à une inconsistance croissante entre idéal et pratique, c'est-à-dire entre l'idéal bourgeois d'une vie émancipée et la pratique commerciale dégradante, inconsistance qui a pour conséquence la débilisation de l'ordre symbolique institué en face de la réalité barbare et absurde de l'exploitation capitaliste. Un tel processus, s'il n'est pas sans contradictions, n'est pas non plus sans tensions et résistances, de même qu'il présente quelques lignes de fuite. Flaubert a su en capter de manière remarquable les dynamiques sociales et subjectives qui étaient en jeu. Précurseur du consommateur vorace de nos jours, dévorateur de belles images dont le moi débile et lâche rend tout à fait incapable de grandes confrontations, Frédéric Moreau est l'exemple type du petit-bourgeois romantique chez qui les limites du désir se trouvent abolies et les énergies de la pensée complètement relâchées[54]. Alors qu'en clair contraste avec lui, vivant dans un milieu provincial aux horizons on ne peut plus étroits, entourée d'individus eux-mêmes bornés à l'extrême, qui respirent sans dégoût la mesquinerie et la médiocrité, qui étalent une sottise et un aveuglement satisfaits, Emma Bovary est « une femme du peuple qui veut tout, la chair et l'esprit, qui exprime et réalise des désirs et des aspirations en rupture avec la distribution sociale des parts, des compétences et des manières d'être, comme le font, d'une autre manière, les ouvriers émancipés »[55]. Rêveuse, certes, assoiffée d'aventures, aspirant à une vie luxueuse et remplie de péripéties romanesques, Emma a néanmoins « le courage de sa sensualité » et domine « son milieu en refusant la matérialité désespérante d'une humanité rapace, lâche et sotte »[56]. Sans se conformer avec sa situation sociale, sans s'identifier à un quelconque rôle social préétabli, s'arrachant à tout moment à sa place

[52] Theodor W. Adorno & Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, *op. cit.*, p. 212 : « Der Mangel an Rücksicht aufs Subjekt macht es der Verwaltung leicht. »

[53] Cf. Karl Marx, « Les résultats éventuels de la domination britannique en Inde » (1853), in *Du colonialisme en Asie : Inde, Perse, Afghanistan*, éd. G. Filoche, Paris, Mille et une nuits, 2002, p. 51 : « L'hypocrisie profonde et la barbarie inhérente à la civilisation bourgeoise s'étalent sans voile devant nos yeux, en passant de son foyer natal, où elle assume des formes respectables, aux colonies où elle se présente sans voile. »

[54] Cf. Dolf Oehler, « L'Échec de 1848 », in *L'Arc*, n° 79 : « Flaubert » (1980), pp. 58-68, ainsi que ***Le spleen contre l'oubli***, *op. cit.*, chap. VII, intitulé « Critique de la consommation pure : Flaubert et les illuminés de Fontainebleau ».

[55] Jacques Rancière, « Il n'y a jamais eu besoin d'expliquer··· », *op. cit.*

[56] Maurice Nadeau, « Préface » à G. Flaubert, *Madame Bovary* (1857), Paris, Rencontre, 1965, p. 23.

« naturelle », à savoir la position soumise que devait occuper à l'époque une femme de bonne société, elle représente, à sa façon, la part des sans-parts et, par ses actes, met en scène un écart, une opposition entre mondes incompatibles.

« Osez entreprendre ! »

Kant appelle courage « la force et la décision réfléchie d'opposer une résistance à un adversaire puissant, mais injuste, et lorsqu'il s'agit de l'adversaire que rencontre l'intention morale *en nous*, le courage est alors vertu (*virtus*, *fortitudo moralis*) »[57]. Cette dernière, le philosophe de Königsberg la définit comme « la force morale de la volonté d'un homme dans l'accomplissement de son *devoir* ». Pour lui, la *fortitudo moralis*

> constitue la plus grande et l'unique gloire guerrière de l'homme : aussi est-elle appelée *sagesse* pratique, parce qu'elle s'approprie la *destination* de l'existence de l'homme sur terre. Ce n'est qu'autant que l'homme est en possession de cette force, qu'il est libre, saint, riche, roi, etc., et qu'il ne peut éprouver de perte ni par le hasard ni par le destin, parce qu'il se possède lui-même, et que l'honnête homme ne peut perdre sa vertu.[58]

On peut en effet, de manière générale, définir le courage comme force et décision réfléchie d'opposer une résistance à une puissance injuste. Nonobstant cela, la suite de la définition kantienne, où le courage est décrit comme excellence, intention morale, vertu de l'honnête homme, sagesse pratique, etc., démontre que le courage chez lui, et dans les temps modernes de manière générale, est compris par-dessus tout comme maîtrise de soi, suppression des instincts naturels primaires et contention névrotique du désir afin de bien se porter en société, de se conduire de manière à ne pas déranger le bon déroulement des affaires de la cité. Cette décence courageuse, comme l'a montré un narrateur dostoïevskien, est en réalité presque le contraire de ce qu'on entend d'habitude par le terme de courage :

> J'étais maladivement cultivé, comme doit l'être un homme de notre époque. [⋯] j'étais un lâche et un esclave. [⋯] Tout homme décent de notre époque est et doit être lâche et esclave. C'est sa condition normale. [⋯] Il fut ainsi fait et pour cela ajusté. [⋯] Seuls les ânes et ses avortons se montrent courageux [⋯] Ce n'est même pas la peine de leur prêter attention, car ils ne représentent absolument

[57] Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs*, II[e] partie : *Doctrine de la vertu* (1797), trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 2002, § XIV, p. 77.

[58] Emmanuel Kant, *Principes métaphysiques de la morale*, trad. C.-J. Tissot, Paris/Dijon, Librairie de Ladrance, 1837, p. 55.

rien.[59]

Au cours du XX^e siècle, l'innovation constante que requiert l'expansion des marchés, l'obsolescence accélérée des technologies, l'obsolescence programmée des produits marchands, le bouleversement périodique des normes sociales et la flexibilité requise du travailleur par les nouvelles déterminations de la production, exigent un sujet indéfiniment adaptable, c'est-à-dire un sujet faible, plus ou moins déprimé, à moitié délabré, autocritique et virtuel, à la fois le consommateur le plus vorace et le travailleur le plus productif, « celui qui se jettera avec le plus d'énergie et d'avidité sur le moindre *projet*, pour revenir plus tard à son état larvaire d'origine »[60].

Ce n'est point un hasard si le courage réapparaît dans la littérature d'auto-coaching managérial des dernières années[61]. La réalité économique de plus en plus dure et le contexte de compétition universelle pour garder sa place au soleil contraignent managers et salariés de manière générale à endosser de nouveaux comportements. La conduite « éthique » sous pression est devenue une vertu nécessaire dans le nouveau monde de l'entreprise. Afin d'agir efficacement, les managers ont besoin d'accéder à leurs meilleures ressources en apprenant à mobiliser leur courage, tandis que pour les salariés, il ne suffit plus d'appliquer les directives émanant de la direction, car l'entreprise attend d'eux qu'ils fassent également preuve de courage dans de nombreuses circonstances, qu'ils sachent saisir les opportunités. Qu'est-ce à dire ? Que l'entreprise a besoin d'employés capables d'initiative et performants à temps plein, d'individus qui s'obligent à sortir de leur zone de confort, qui maîtrisent leurs peurs et repoussent toujours plus loin leurs limites, qui se fixent des buts ambitieux et aient la persévérance de les poursuivre même face aux adversités. Tout le monde est ainsi appelé à se comporter comme des athlètes de pointe, qui s'auto-évaluent en permanence, gèrent leurs émotions et leurs histoires privées (de couple, de cul…) pour rester stables dans des situations difficiles et éprouvantes, et enfin, conservent la lucidité nécessaire pour s'adapter aux exigences

[59] Fiodor Dostoïevski, *Zapiski iz podpolia* (1864), trad. brés. B. Schnaiderman : *Memórias do subsolo*, São Paulo, Ed. 34, 2000, pp. 57-58.

[60] Comité invisible, *L'insurrection qui vient*, Paris, La Fabrique, 2007, p. 15.

[61] En voici quelques titres suggestifs : Merom Klein & Rod Napier, *The Courage to Act: 5 Factors of Courage to Transform Business*, Davies-Black, 2003 ; Gérard Reyre, *Du courage d'être manager*, Groupe Liaison, 2004 ; David Cottrell & Eric Harvey, *Leadership Courage. Leadership Strategies for Individual and Organizational Success*, The Walk the Talk Co., 2005 ; Gus Lee & Diane Elliott-Lee, *Courage. The Backbone of Leadership*, Jossey-Bass, 2006 ; Margie Warrell, *Find Your Courage: 12 Acts for Becoming Fearless at Work and in Life*, McGraw-Hill, 2008 ; Phil Ruquet & Jean-Paul Lugan, *Manager avec courage. Les secrets d'un leadership efficace en période de crise*, Eyrolles, 2009.

extérieures. Cette littérature ne concerne bien entendu pas que le monde de l'entreprise ; elle est symptomatique d'une société qui à tout moment responsabilise les individus comme s'ils devaient devenir entrepreneurs d'eux-mêmes[62].

Si nous rapprochons ici « courage kantien » et « courage entrepreneurial », c'est qu'il y a une logique économique commune sous-jacente à l'un et à l'autre. On sait que chez Kant le sujet transcendantal constitue pour soi un objet en s'objectivant soi-même comme être empirique selon les critères de la forme vide et anhistorique de la loi morale, mais la forme autoréférentielle du sujet de la libre volonté le sépare du monde des objets afin qu'il puisse les maîtriser et en dernière instance se les approprier. Une telle volonté, vide qu'elle est de tout contenu empirique, n'est libre et autonome qu'en apparence, car elle finit par assumer sans rémission la forme hétéronome de l'objectivité sociale, de laquelle elle dépend pour s'extérioriser. Le caractère déterministe des lois du mouvement économique de la société « condamne ses membres au hasard, à condition de prendre véritablement pour critère leur propre détermination »[63]. Plus précisément, à partir du XVII[e] siècle, le mécanisme autorégulateur (ladite « main invisible ») du marché devait se compléter par une société elle aussi autorégulée et composée de part et d'autre d'individus eux-mêmes autorégulés. De sorte que faire usage de son propre entendement sans la direction d'un autre signifie dans ce contexte que l'individu ne doit pas seulement se soumettre *extérieurement* à la loi de la valeur, mais devenir lui-même autorégulé au sens capitaliste, c'est-à-dire devenir pour soi-même son propre éducateur, son propre surveillant, son propre contrôleur, son propre juge[64].

L'actuel jargon de l'authenticité entrepreneuriale citoyenne – comme l'appelle Paulo Arantes à la suite d'Adorno – ne concerne pas que les grands managers, soulignons-le pour que ce soit bien clair. Le clochard « écolo » qui, après un festival, rassemble des verres et des cannettes de bière vides pour les revendre au recyclage à un prix ridicule est un exemple type du « citoyen entrepreneur » qui prend en main sa propre force de travail au milieu des contingences macabres de la société salariale en voie de disparition. Du politicien arriviste à la femme « émancipée » dans ce même

[62] Cf. Thomas Berns, Laurence Blésin & Gaëlle Jeanmart, *Histoire philosophique du courage* (en préparation).

[63] Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (1966), *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt/M., Suhrkamp, 2003, p. 339, trad. fr. G. Coffin, J. et O. Masson, A. Renaut, et D. Trousson : *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1978, p. 418.

[64] Cf. Robert Kurz, *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft* (1999), Berlin, Ullstein, 2003, p. 93.

monde détérioré du travail dit flexible, en passant par le client heureux d'une banque « verte », l'homme d'affaires qui après le travail se met à courir sur un tapis roulant devant un miroir, le touriste européen avec sa carte Visa dans un hôtel de luxe en Thaïlande ou en Tunisie, ou bien même l'étudiant universitaire qui donne 2 € par mois à Greenpeace et passe ses vacances d'été à construire des maisons pour les pauvres en Bolivie – tous sans exception participent à l'illusion d'être en mesure de décider de façon autonome de leur propre vie, alors que manifestement ils ne sont que des marionnettes du processus objectif contradictoire du capital, ce « sujet automate » (Marx) dont le mouvement aveugle et chosifié nie toute possibilité d'une existence déterminée par des sujets vraiment émancipés et autonomes.

Courage et individualité

D'après ce que nous venons de décrire, il semblerait que ce qui manque aujourd'hui à la réflexion sur le courage, c'est la dimension collective. Or, ce n'est pas si simple. Il est en effet un courant de pensée qui tâche de penser le courage dans le cadre de la résistance collective, mais qui, à notre sens, restreint trop la notion de courage en l'envisageant seulement sous l'angle de la réaction à ce qui est là, par exemple : au retrait des droits sociaux, aux politiques d'exception, à l'État sécuritaire et pénal, au néolibéralisme, à l'OMC, au FMI, etc. Le courage s'inscrirait alors dans le cadre d'une résistance globale qui lutterait localement contre des forces néfastes qui à la longue mèneraient à une catastrophe de dimensions planétaires. Nous pensons au contraire que la catastrophe est déjà là. Le courage de nos jours ne peut en conséquence consister que dans le fait de tenir un point de vue qui soit absolument hétérogène à la situation présente. Le sujet même n'existe que dans cette rupture effective qui n'est pas le masque d'une simple continuité. Car en effet, qui doute encore qu'en dehors de la gigantesque machine de simulation qui nous maintient attachés à la matérialité virtuelle d'une existence hallucinante de la plus invétérée des aliénations, se trouve un paysage complètement dévasté, de l'exploitation la plus crue et cruelle, un scénario de ruines et projets politiques et sociétaux carbonisés[65] ?

> La révolte a des conditions, elle n'a pas de ***cause***. Combien faut-il de ministères de l'Identité nationale, de licenciements à la mode Continental, de rafles de sans-papiers ou d'opposants politiques, de gamins bousillés par la police dans les banlieues, ou de ministres menaçant de priver de diplôme ceux qui osent encore occuper leur fac, pour décider qu'un tel régime, même installé par un plébiscite aux

[65] Cf. Paulo Eduardo Arantes, « Bem-vindos ao deserto brasileiro do real » (2005), in *Extinção*, São Paulo, Boitempo, 2007, p. 273.

> apparences démocratiques, n'a aucun titre à exister et mérite seulement d'être mis à bas ?[66]

À l'instar d'Alain Badiou[67], disons que face à la forme étatisée de la désorientation actuellement généralisée, qui est une des marques de l'époque, et non la moindre, face donc à la situation catastrophique présente, au comble de la capitulation subjective et de la servitude consentie, ce qui demande du courage c'est de se tenir, sans céder, dans une durée distincte de celle imposée par le cours du monde, c'est-à-dire distincte de la durée à laquelle on a été acculé par la situation. Le courage consiste alors à tenir durablement un point réel « impossible », parce que non inscriptible dans la loi de la situation, qui a pour principaux critères le succès et l'échec, l'achat et la vente, et nous contraint à tout moment à un temps morcelé, discontinu, dispersé, qui est celui de la production dirigée vers la consommation accélérée et superflue. La subjectivité de masse, désorientée, dépressive, indifférente, impuissante, cynique et servile, est indissociable de la temporalité fragmentée des sociétés du capitalisme globalisé.

Le refus de se soumettre coûte que coûte aux lois du *making money*, le refus de collaborer avec le sale « boulot » de l'exploitation, le courage de « casser la baraque », de sortir et d'exister en dehors de la temporalité du capital, est tout autre que ce courage que prônent les livres de management, à savoir celui que doit avoir l'individu afin de s'adapter, d'agir selon les normes sociales et économiques établies et exigées pour la survie dans le marché à un moment où l'emploi devient un bien des plus rares, offert au compte-gouttes. Certes, c'est l'individu qui est envisagé et adressé dans les deux cas, la différence essentielle étant que, dans le premier cas, l'accent est mis sur le refus inconditionnel de prendre part à un système qui tue une à une toute expression véritablement individuelle, tandis que dans le second cas, l'accent est placé sur la soumission idiote aux normes insensées du marché. C'est d'ailleurs un tel refus, la mise en scène d'un écart, qui transforme un individu ou un groupe en sujet *politique*. Comme le dit Rancière :

> Un sujet politique n'est pas une partie de la société ni un appareil de pouvoir. C'est un représentant de la part des sans-parts, un opérateur de l'ouverture du champ politique au-delà des partenaires et des institutions reconnus. Le

[66] Julien Coupat, « La prolongation de ma détention est une petite vengeance » (entretien réalisé à la Santé), propos recueillis par Isabelle Mandraud et Caroline Monnot, in *Le Monde* (25/05/2009).

[67] Cf. Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, *op. cit.*, pp. 95-102. Le passage en question fut publié à part, en anglais, sous le titre « The Communist Hypothesis », in *New Left Review*, n° 49 (jan.-fév. 2008), et se trouve disponible sur : http://www.newleftreview.org/?view=2705

> « mouvement ouvrier », par exemple, n'était pas la représentation des intérêts ouvriers, mais l'affirmation de la capacité de tous ceux auxquels l'exercice de la citoyenneté était dénié à cause de leur appartenance au monde du travail. [···] un sujet politique [···] n'existe qu'à travers ses actes, sa capacité de changer le paysage du donné, de faire voir ce qui n'était pas vu, entendre ce qui n'était pas entendu. Il existe comme la manifestation effective de la capacité de n'importe qui à s'occuper des affaires communes.[68]

Pour revenir à Badiou, disons que l'on est ici aux antipodes d'une position qui ferait de la politique une simple expression de l'immanence de la multitude productive. L'agir collectif n'est pas forcément le point de départ d'une existence sociale et politique nouvelle, vu que c'est l'individualité, et l'individualité seule, qui, « à la fois le produit de la pression sociale et le foyer de la force qui y résiste »[69], peut mettre un grain de sable dans les rouages bien huilés de la machine capitaliste. Car, comme le disait Marcuse, ce « sont les individus, en dernière analyse, qui (en masse ou en tant qu'individus) demeurent les agents de la transformation historique »[70]. Si l'acte individuel de rébellion et rupture peut être le point de départ de quelque chose de nouveau, c'est qu'au milieu d'un environnement social et politique complètement désordonné, il donne au sujet une orientation ponctuelle dans l'être. De tels actes individuels ne sont pas pour autant nécessairement isolés ou impuissants, puisqu'ils s'inscrivent dans une vérité commune, ils rendent réelle aux individus la partageant la possibilité de s'organiser en conséquence et de donner une orientation collective au refus d'une société qui les réduit à la condition de marchandise.

Courage et vérité

Dans sa *Philosophie du droit*, Hegel établit une distinction fondamentale entre deux types de courage, à savoir au sens de *Muth* et de *Tapferkeit*. Pour lui, en tant que simple moment de la négativité, à savoir la capacité de mourir pour un idéal ou une cause quelconque, le courage au sens de *Muth* appartient, tout comme la tempérance, au domaine de la morale. Au sens de *Tapferkeit*, en revanche, le courage relève de l'intégration qui unifie la totalité individuelle et civile ; en tant que vertu formelle, abstraction maximale et librement accomplie de toute fin particulière, de toute possession, jouissance et vie, la négation représentée par la *Tapferkeit*, le sacrifice de

[68] Jacques Rancière, « Il n'y a jamais eu besoin d'expliquer··· », *op. cit.*

[69] Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, *op. cit.*, p. 279, tr. fr., p. 342.

[70] Herbert Marcuse, « Ecologia e crítica da sociedade moderna » (1977), in *A grande recusa hoje*, éd. et trad. I. Loureiro & R. de Oliveira, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 150.

la vie individuelle, n'a toujours lieu que d'une manière extérieurement effective, c'est-à-dire que son aliénation n'est pas nécessairement de nature spirituelle, que son résultat effectif n'est pas *pour soi*. Dans l'additif au § 327 du même livre, additif qui ne figure pas dans la traduction que nous utilisons, Hegel ajoute pourtant ceci :

> Le vrai courage des peuples cultivés [*die wahre Tapferkeit gebildeter Völker*] est la volonté d'abnégation [*die Bereitschaft zur Aufopferung*] au service de l'État, de sorte que l'individu ne fasse [*ausmacht*] qu'un parmi tant d'autres. Le plus important, ce n'est pas le courage personnel [*der persönliche Muth*], mais le classement [de l'individuel] dans l'universel [*die Einordnung in das Allgemeine*].[71]

Il ne s'agit pas pour nous, que ce soit clair, de souscrire à la doctrine hégélienne de l'État, mais simplement de mettre en évidence que le « véritable » acte de courage n'est pas celui, héroïque, qui s'effectue au nom d'un devoir-être abstrait ou d'un idéal moral vide de déterminations. C'est au contraire celui qui met en jeu la personne elle-même au nom d'une vérité qui la dépasse et l'emporte. Autrement dit, c'est par lui que l'individu devient à proprement parler *sujet*. En 1989, le geste rebelle du jeune étudiant pékinois à Tian'anmen, seul et désarmé, dressé devant une file de chars, était l'expression consciente d'une vérité partagée par une grande partie de la population chinoise et même mondiale. Citons encore Hegel, dans l'alinéa au § 328 :

> Le principe du monde moderne, la *pensée* et l'*universel*, a donné au courage [*Tapferkeit*] une figure supérieure [:] son expression extérieure paraît être plus mécanique et n'apparaît pas comme l'ouvrage de cette personne *particulière*, mais seulement comme celui d'un *maillon* d'un tout [;] de même, elle n'est pas dirigée contre les personnes singulières, mais contre un tout hostile en général [;] de ce fait, le courage [*Muth*] personnel apparaît comme impersonnel.[72]

L'originalité de cette pensée consiste à appréhender le courage, non comme vertu d'un individu isolé, identifié à un rôle pour lequel il serait prêt à se sacrifier, mais plutôt comme expression extérieure d'une vérité qui précisément le constitue comme individu, une vérité qui l'engage et qui ne le laisse pas indifférent. « *Hier stehe* ***ich; ich kann nicht anders*** »[73] – est la posture que tient quelqu'un concerné éthiquement par une situation donnée comme s'il s'agissait pour lui d'une impasse

[71] G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821), éd. E. Hans, Berlin, Dunder und Humblot, 1854, § 327, p. 414.

[72] G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, § 328, p. 424. Kervégan traduit *Muth* par « courage » et *Tapferkeit* par « bravoure ». Nous ne voulons pas le contester. Ici cependant, pour nos propos, nous n'estimons pas nécessaire d'employer le mot de bravoure.

[73] Phrase attribuée à Martin Luther à Worms : « Ici je me tiens ; je ne peux [faire] autrement. »

existentielle. Un autre exemple de ce type de courage, c'est le geste de Socrate devant ses juges et détracteurs, préférant la mort à la rétractation et à l'abandon de l'activité philosophique[74]. Et l'on ne peut pas dire que le philosophe athénien arrêtait les gens dans la rue par simple devoir, afin de leur faire questionner tout ce qui leur semblait aller de soi. Il existe une différence subtile, mais fondamentale, entre « je *dois* le faire » et « je *ne peux* faire autrement ». Socrate faisait ce qu'il faisait parce qu'il estimait qu'une vie non questionnée ne méritait pas d'être vécue. Il a alors préféré la mort à l'interdiction de penser, à la résignation de ne pas penser au-delà de ce qui est l'habitude, à l'adaptation passive et irréfléchie aux normes sociales dominantes.

Nous avons à présent assez d'éléments pour penser ensemble l'acte de courage qui s'inscrit dans la durée et la notion de sujet telle que nous l'avons décrite au long de ce texte. Le sujet n'émerge qu'à travers un engagement éthique durable, c'est dire qu'il ne se forme que dans la fidélité à un choix existentiel en raison duquel il est prêt, si besoin est, à tout sacrifier, y compris sa propre vie, et par là trouble et casse l'équilibre du cours ordinaire et normalisé des choses. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la déclaration de Lénine, dans un texte d'octobre 1917 : avant même « la vaste effervescence des masses, qui se manifesta aussi bien dans la scission des partis officiels que dans des publications illégales et sous forme de manifestations de rue », la révolution ouvrière mondiale aurait débuté avec « les actions d'hommes isolés », tels que Karl Liebknecht en Allemagne, Friedrich Adler en Autriche et John Maclean en Angleterre[75].

Pour donner encore un exemple qui s'inscrit plus ou moins dans cette même logique, en 1966, le célèbre boxeur Muhammad Ali, alors champion du monde, a refusé de servir dans l'armée étatsunienne, déclarant publiquement qu'il n'avait « rien contre le Viêt-Cong » et qu'aucun Vietnamien ne l'avait « jamais traité de nègre ». Pour son refus d'aller se battre à l'autre bout du monde au nom d'une cause qu'il estimait débile, et pour de telles déclarations, il a perdu son titre, ainsi que sa licence de boxeur, et a été condamné à cinq ans de prison. Pendant le long procès, qui a duré jusqu'à 1971, lorsque sa peine a été révisée par la Cour suprême des États-Unis, Ali ne s'est jamais repenti ni rétracté. Destitué de son titre, endetté et sans pouvoir faire

[74] Cf. Platon, *Apologie de Socrate*, 30 b-c : ἢ ἀφίετέ με ἢ μή, ὡς ἐμοῦ οὐκ ἂν ποιήσαντος ἄλλα, οὐδ' εἰ μέλλω πολλάκις τεθνάναι / « renvoyez-moi, ou ne me renvoyez pas, je ne ferai jamais autre chose, quand je devrais mourir mille fois » (textes grec et français en regard, trad. Victor Cousin, de 1822, disponible sur : http://philoctetes.free.fr/apologiedesocrate.htm).

[75] Vladimir Lénine, « The Crisis Has Matured », in *Revolution at the Gates. Selected Writings of Lenin from 1917*, éd. S. Žižek, London/New York, Verso, 2002, p. 113.

ce qu'il aimait le plus au monde, à savoir de la boxe, quasiment seul contre tous, il n'a cessé de dire que la vraie guerre était celle qui avait lieu à l'intérieur de son propre pays, à savoir la guerre contre le racisme. Le geste d'Ali a inspiré bien d'autres Noirs, qui suivant son exemple ont refusé leur incorporation dans l'armée ou ont déserté celle-ci.

Un dernier exemple, plus extrême. Du point de vue d'une éthique du sujet, qui se définirait par une « endurance dans l'impossible », qu'est-ce qui demande le plus de courage : marcher, héroïquement, droit vers une mort certaine au nom d'idéaux hideux (nationalisme, patriotisme), ou bien, risquant d'être fusillé, déserter juste avant l'éclosion de batailles brutales, mais d'importance stratégique pour le pays que l'on est censé défendre ? C'est la vieille question : « Y a-t-il plus de noblesse d'âme à subir / La fronde et les flèches de la fortune outrageante, / Ou bien à s'armer contre une mer de douleurs / Et à l'arrêter par une révolte ? »[76] Lors de l'offensive Nivelle, en mai 1917, les soldats épuisés de la 2e division coloniale de l'armée française, des vétérans de Verdun, sont arrivés complètement saouls et désarmés sur le champ de bataille, acte de protestation qui a déchaîné des mutineries dans cinquante-quatre autres divisions : rien de moins que vingt-et-un mille hommes ont refusé de se battre ce mois-là. Était-ce au nom d'une vérité qu'ils ont déserté ? D'une certaine façon, oui, puisque le sentiment de vivre dans le faux constitue déjà une vérité. Comme il est dit dans un remarquable petit ouvrage :

> Une vérité n'est pas une vue sur le monde mais ce qui nous tient liés à lui de façon irréductible. Une vérité n'est pas quelque chose que l'on détient mais quelque chose qui nous porte. [⋯] elle m'éloigne de beaucoup et m'apparente à ceux qui l'éprouvent. L'être isolé qui s'y attache rencontre fatalement quelques-uns de ses semblables. En fait, tout processus insurrectionnel part d'une vérité sur laquelle on ne cède pas.[77]

La non-véridicité de la totalité sociale capitaliste semble en effet être une (sinon *la*) vérité profonde du monde contemporain. On ouvre un journal, on allume la télé ou la radio, on marche dans la rue, et l'on ne peut s'empêcher d'être pris par le sentiment désagréable de la fausseté de presque tout ce que l'on éprouve au quotidien, de la stérilité généralisée à l'hypocrisie des discours que l'on nous tient. En somme, on ne

[76] William Shakespeare, *Hamlet, Prince of Denmark* (1601), in *The Complete Works*, éd. W. J. Craig, London, Pordes, 1993, acte III, sc. I, p. 958 : « Whether 'tis nobler in the mind to suffer / The slings and arrows of outrageous fortune, / Or to take arms against a sea of troubles, / and by opposing end them ». La traduction que nous citons est de François-Victor Hugo.

[77] Comité invisible, *L'insurrection qui vient*, *op. cit.*, pp. 85-86.

peut s'empêcher d'être profondément marqué par la désolation générale de la vie présente, une vie qui, quoi que l'on dise, ne vit pas. D'habitude on l'élude, ce sentiment d'impuissance et de perplexité, on le « gère » à tort ou à raison. Il s'agit au contraire de ne pas le lâcher, d'avoir le courage d'insister sur lui, d'y séjourner durablement et d'agir en conséquence. Et ce, non au nom d'un idéal quelconque de société, mais parce que, pressentant les possibilités existantes d'une organisation plus rationnelle et sensible de la société, ayant ainsi le sentiment que la vie pourrait être dans tous les sens plus riche que l'incroyable misère existentielle de celle que l'on mène à présent, on ne peut faire autrement.

Car en effet, qu'est-ce qui nous fait supporter les flagellations du nouveau monde du travail précarisé, les dédains de la société, la violence de la police, l'humiliation du chômage et de la pauvreté, la solitude affective et les angoisses de la narcissique vie sentimentale postmoderne, la laideur des nos habitations, nos logements et nos lieux de travail, les lenteurs et l'inefficacité de l'omniprésente bureaucratie, l'insolence du pouvoir, la caricature qu'est devenue la politique bourgeoise et tous les grossiers sophismes qui nous font accepter cette vie débile comme allant de soi ? Qui porterait tous ces fardeaux épouvantables, grognerait et transpirerait sous cette existence accablante, si une surdose d'anesthésie (gadgets, pornographie, Hollywood, sport, drogues et bêtises de toute sorte) n'était pas administrée quotidiennement par l'envahissant complexe industriel du divertissement de masses, autrement dit si la perception de l'*american way of life* comme le meilleur des mondes et surtout la peur mortelle d'une vie sociale au-delà du capitalisme n'étaient inculquées par tous les moyens disponibles ? Aux dires de Julien Couat :

> La servitude est l'intolérable qui peut être infiniment tolérée. Parce que c'est une affaire de sensibilité et que cette sensibilité-là est ***immédiatement politique*** (non en ce qu'elle se demande « pour qui vais-je voter ? », mais « mon existence est-elle compatible avec ***cela*** ? »), c'est pour le pouvoir une question d'anesthésie à quoi il répond par l'administration de doses sans cesse plus massives de divertissement, de peur et de bêtise. Et là où l'anesthésie n'opère plus, cet ordre qui a réuni contre lui toutes les ***raisons*** de se révolter tente de nous en dissuader par une petite terreur ajustée.[78]

Ainsi, à la question qui revient souvent dans la bouche de certains philosophes : « Pourquoi vous battez-vous ? », il nous faut peut-être répondre à la façon de Kafka dans un des textes écrits pendant la guerre : « Vivre une autre vie ne m'a pas

[78] Julien Coupat, « La prolongation de ma détention est une petite vengeance », *op. cit.*

semblé valoir la peine. [⋯] je n'espère pas la victoire et le combat en lui-même ne me réjouit pas, il me réjouit uniquement parce que c'est la seule chose que je peux faire »[79].

Courage et liberté

L'individu moderne, on nous le dit souvent, est doté d'une liberté de choix sans précédent. En effet, par rapport à d'autres époques, à des sociétés pré- ou non-capitalistes, il faut avouer que le libre-arbitre lié à la mobilité sociale rendue elle-même possible par la nouvelle condition marchande est un aspect significatif de la liberté bourgeoise et, n'oublions pas de le faire remarquer, c'est là un argument fréquemment utilisé pour légitimer la pérennisation des formes modernes d'État, de marché et de société : que je sois fils de roi ou d'artisan, je puis très bien, si je le souhaite, devenir bachelier, commerçant ou médecin, de même que ma situation matrimoniale n'est plus décidéeé par ma famille, puisque je décide moi-même de me marier (ou pas) avec la personne de mon choix.

Or, il ne nous faut pas perdre de vue le désaccord existant là entre forme et contenu, désaccord compris dans l'indéfinition du désir, qui demeure attelé à la mauvaise infinité de l'indétermination de l'objet, qui est également indétermination du propre sujet. À ce niveau, la liberté, ou son concept, se réduit à une pure potentialité ; elle n'est qu'une faculté ou capacité (au sens de *Vermögen*). De sorte que la volonté, encore immédiate et formelle, ne représente point la réalisation de la liberté dans le monde, puisque son contenu, considéré comme quelque chose de simplement donné, est radicalement distinct du sujet désirant. Certes, cette liberté formelle représente tant bien que mal un premier pas, un pas non négligeable, vers un détachement de contenus substantiels. En même temps, et là réside la contradiction fondamentale d'une telle conception, la volonté comprise comme réflexion pure, tournée vers soi-même, posée devant la multiplicité de déterminations possibles, dépend toujours d'un contenu, externe ou interne, pour se réaliser.

La liberté du producteur-consommateur moderne n'est pas autre, marquée par

[79] Franz Kafka, « Es war der erste Spatenstich » (1917-18), in *Werke: Nachlaß*, texte disponible sur : http://www.kafka.org/index.php?spatenstich : « Ein anderes Leben schien mir nicht des Lebens wert. [⋯] ich hoffe nicht auf Sieg und mich freut nicht der Kampf als Kampf, mich freut er nur als das Einzige, was zu tun ist. »

l'illusion d'omnipuissance subjective, c'est-à-dire de la possibilité pure et absolue de réalisation de soi dans l'objectivité, en somme, de pouvoir faire ce que l'on veut de sa vie sans être déterminé par qui ou par quoi que ce soit. Dans cette conception naïve de la liberté, critiquée à juste titre par Hegel dans sa *Philosophie du droit* (à partir du § 15), le moi est ce qu'il y a de plus essentiel et nécessaire dans l'ordre des choses, le centre de l'univers, de sorte que les objets qui l'entourent paraissent simplement contingents, pouvant être choisis ou non, arbitrairement, au gré de la volonté agente. Il s'agit à vrai dire d'une conception non seulement illusoire, mais encore trop pauvre de la liberté comme pure détermination de soi au milieu d'une multitude d'objets naturellement et socialement donnés ; liberté qui ne s'affirme que comme opinion superficielle portant sur des pseudo-choix liés à des besoins fabriqués.

> Le libre-arbitre, comme moment de la liberté, considéré en lui-même, est aussi unilatéral en sa déterminabilité contingente que l'est cette liberté vide, abstraite, typique de la suspension du choix, de l'universalité caractérisée par l'indétermination. [⋯] Être libre n'est pas seulement agir comme en réponse – même qu'avec « libre » choix – devant ce qui nous est donné ou délivréé du dehors, mais objectiver, produire, créer ce qui n'est pas encore, qui n'est pas donné. La transition du libre-arbitre à la volonté effectivement libre passe de façon nécessaire par l'émergence de la rationalité consciente.[80]

Le comportement réflexif et conscient de soi du sujet cartésien moderne doit conduire vers une *Aufhebung* de l'état général d'indétermination lié à l'entendement ratiocinant et à la conception naïve de la liberté comme libre-arbitre. Mais, dans le cadre de la société de production marchande une telle *Aufhebung* n'a point lieu. Lorsque Hegel soutient que « le travail *forme* [*die Arbeit* bildet] »[81], la sentence doit être lue sur fond du processus sociohistorique moderne, pour mieux dire, comme une étape de l'esprit vers son total accomplissement en tant que conscience de soi et liberté. Avant Marx, et on l'oublie souvent, c'est Hegel qui a dit que « [l]'abstraction de la production rend [⋯] le travail toujours plus mécanique et, par là, le rend finalement apte à ce que l'homme puisse s'en retirer et fasse intervenir à sa place la machine »[82]. Arrivés au XXI[e] siècle, tout nous mène à croire que Hegel et Marx se sont malheureusement trompés et qu'au contraire quelqu'un comme Proudhon, plus pessimiste que les deux autres, a fini par avoir raison :

---

[80] Luiz Bicca, "O conceito de liberdade em Hegel" (1992), in *Racionalidade moderna e subjetividade*, São Paulo, Loyola, 1997, p. 138.

[81] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geites*, *op. cit.*, p. 135, trad. brés. P. Meneses : *Fenomenologia do Espírito*, Petrópolis, Vozes, 2002, p. 150.

[82] G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, § 198, p. 291.

> Quels que soient donc les progrès de la mécanique, quand on inventera des machines cent fois plus merveilleuses que la mule-jenny, le métier à bras, la presse à cylindrer ; quand on découvrirait des forces cent fois plus puissantes que la vapeur : bien loin d'affranchir l'humanité, de lui créer des loisirs et de rendre la production de toute chose gratuite, on ne ferait jamais que multiplier le travail, provoquer la population, appesantir la servitude, rendre la vie de plus en plus chère, et creuser l'abîme qui sépare la classe qui commande et qui jouit, de la classe qui obéit et qui souffre.[83]

La vision pessimiste de l'anarchiste français, bien que « confirmée » par la tournure qu'ont prise les choses par la suite, est inlassablement la marque d'un esprit non dialectique, qui sur base de ces fausses prémisses – à savoir : que le progrès dans l'industrie s'accompagne nécessairement d'une régression considérable en politique et dans la sphère des mœurs – ne peut tirer pour conclusion que la nécessité de nous débarrasser de la technique moderne, la nécessité d'un retour à des rapports moins artificiels, à la fameuse « mutualité ». Marx le savait mieux : une telle régression n'a lieu que dans le cadre de la production marchande capitaliste, à l'intérieur duquel les forces productives techniques demeurent prisonnières des rapports sociaux de production fétichisés, dominées de part en part par eux. Ce n'est pourtant pas d'aujourd'hui que chaque chose paraît grosse de sa propre contradiction :

> Nous voyons que les machines douées du merveilleux pouvoir de réduire le travail humain et de le rendre fécond le font dépérir et s'exténuer. Les sources de richesse nouvellement découvertes se changent, par un étrange sortilège, en sources de détresse. Il semble que les triomphes de la technique s'achètent au prix de la déchéance morale. À mesure que l'humanité maîtrise la nature, l'homme semble devenir l'esclave de ses pareils ou de sa propre infamie. Même la pure lumière de la science semble ne pouvoir luire autrement que sur le fond obscur de l'ignorance. Toutes nos découvertes et tous nos progrès semblent avoir pour résultat de doter de vie intellectuelle les forces matérielles et de dégrader la vie humaine à une force matérielle. Cet antagonisme entre l'industrie et la science modernes d'une part, et la misère et la décomposition morale d'autre part, cet antagonisme entre les forces productives et les rapports sociaux de notre époque est un fait tangible, écrasant et impossible à nier.[84]

Avec l'automation, la production de richesses devient moins et moins associée

---

[83] Pierre-Joseph Proudhon, notes marginales à la *Misère de la philosophie* (1847) de K. Marx, *apud* Maximilien Rubel, *Œuvres*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1965, t. I, pp. 1563-64.

[84] Karl Marx, Discours prononcé à Londres à l'occasion de l'anniversaire du *People's Paper*, le 14 avril 1856, trad. L. Janover et M. Rubel, in *Spartacus* Série B, n°129 (Mai/Juin 1984).

à la dépense abstraite et insensée d'énergie humaine afin de créer continuellement un surplus de valeur. Malgré toute objectivation du processus social vital, le mouvement social global d'accumulation du capital, de nos jours hyper-véloce, monopoliste, fictif et flexible, cumule continuellement bien de contradictions. En voici quelques unes, typiques du processus objectif capitaliste dans sa phase actuelle, à l'intérieur duquel elles ne sont point solubles et commencent à pénétrer même dans les plus obtuses et endoctrinées des consciences : la contradiction entre l'immense richesse socialement produite par le travail de l'intelligence humaine et son accès violemment bloqué par un processus de valorisation de plus en plus dépourvu de la matière qui lui donnait substance, à savoir le travail salarié ; la contradiction entre la possibilité réelle de la suppression du travail social aliéné et son maintien artificiel dans le fameux « secteur des services », avec ses diverses occupations improductives et misérablement sous-payées ; la contradiction entre la possibilité d'abolir la pauvreté partout dans le monde et le gaspillage absurde qui est la marque des sociétés dites postindustrielles.

De telles contradictions, ressenties avec force par les sujets, peuvent éventuellement faire exploser les formes coagulées des rapports sociaux qui s'imposent et pèsent lourdement sur l'expérience sociale et sur la sphère des interactions intersubjectives. La réification des rapports est bel et bien une réalité tangible, mais dont l'emprise n'est jamais totale – auquel cas une quelconque opposition au système ne serait même pas concevable. Le mépris de la société, de soi-même, de l'humanité de manière générale est le résultat négatif que, depuis Hamlet, l'entendement émancipé tournant en rond dans la nuit du monde introduit dans l'individu que sa conscience réflexive isole de la société[85]. De même, pour prendre un exemple plus proche de nous, chez Ferdinand Bardamu, l'anti-héros célinien, la conscience de la négativité du monde et du sujet est extrêmement forte. Tout comme Hamlet, Bardamu n'a pas le courage de se donner la mort, même si la force pour vivre dans un monde dont il méprise tous les aspects lui manque également :

> Ce qui est pire c'est qu'on se demande comment le lendemain on trouvera assez de forces pour continuer à faire ce qu'on a fait la veille et depuis déjà tellement trop longtemps, où on trouvera la force pour ces démarches imbéciles, ces mille projets qui n'aboutissent à rien, ces tentatives pour sortir de l'accablante nécessité, tentatives qui toujours avortent, et toutes pour aller se convaincre une fois de plus que le destin est insurmontable, qu'il faut retomber au bas de la muraille, chaque soir, sous l'angoisse de ce lendemain, toujours plus précaire,

[85] Cf. Raphael Alvarenga, « As vestes negras de Hamlet. A emergência do sujeito moderno como sujeito político », in *Sinal de Menos*, n° 2 (juillet 2009), pp. 84-105.

plus sordide.[86]

Aux yeux des individus adaptés, menant leur vie niaise de façon irréfléchie et sans grandes confrontations, mais aussi comparé à son « double », Robinson, qui ose faire ce qu'il désire secrètement mais n'a pas la force d'accomplir, à savoir subvertir une à une les normes sociales aliénantes et castratrices, Bardamu est bien un lâche. Sa subjectivité extatique et non-identique a néanmoins quelque chose de subversif, voire de prérévolutionnaire ; « l'intensité de son pessimisme comporte en soi son antidote », comme l'a bien fait remarquer Trotski[87]. « On éclaterait si on avait du courage »[88], avoue Bardamu à un moment donné.

Or, justement, les sociétés contemporaines, dont la logique sociale dominante est celle de la dynamique folle du marché, ont besoin, pour se reproduire, non pas de sujets non-identiques, mais tout au contraire de pseudo-sujets flexibles, de sujets sans subjectivité, qui passent sans cesse d'une identité à une autre, se réinventent et se ré-décrivent en permanence. Comme nous l'apprend Žižek, à la suite d'Adorno, l'idéologie aujourd'hui se définit avant tout par la façon dont les coordonnées de l'expérience subjective du monde et la place qu'occupe le sujet au sein de la société se trouvent liées aux tensions fondamentales et aux antagonismes de l'ordre social marchand. Nous l'avons vu, le courage dans les temps modernes ne relève plus de l'héroïsme épique, mais est surtout compris comme « courage *civil* », c'est-à-dire la force exigée de l'individu sûr de soi, qui s'appréhende soi-même comme libre au sein du marché, et qui pour s'affirmer doit se placer dans une position de vis-à-vis avec la société, se voit contraint de dominer ses instincts et les forces naturelles et sociales extérieures. Or, le sujet patriarcal, rigide et auto-identique, est à présent de moins en moins nécessaire à la reproduction du capital.

Dans ce contexte, le courage prôné par les littératures managériale et *new age* n'est autre que le courage de s'adapter aux nouvelles demandes, flexibles, de la société, et d'endurer cette existence appauvrie, délabrée et débile : le manager est pour ainsi dire une sorte de « héros postmoderne », alliant décisionnisme existentialiste et soumission aux normes dominantes. À cette notion bornée et idéologique de courage, il faut en opposer une autre qui s'inscrirait dans une durée distincte de celle liée à la logique du capital et de ce fait ne tournerait pas le dos au

[86] Louis-Ferdinand Céline, *Voyage au bout de la nuit* (1932), Paris, Gallimard, 1952, p. 256.

[87] Léon Trotski, « Céline et Poincaré » (1933), accessible sur : www.marxists.org/francais/trotsky

[88] Louis-Ferdinand Céline, *Voyage au bout de la nuit*, *op. cit.*, p. 427.

processus sociohistorique, autrement dit aux possibilités objectivement existantes d'une vie sociale émancipée. Pour Adorno, le courage serait justement indissociable du dévoilement critique du potentiel rationnel que contient l'état présent des forces productives face aux obstructions que leur opposent des rapports sociaux de production fétichisés et les modes correspondants de domination politique et culturelle[89]. L'expérience actuelle est cependant inversée comme l'image dans un miroir :

> [V]u l'état de la conscience et des forces matérielles de production, on attend des hommes qu'ils soient libres, qu'ils attendent également cela d'eux-mêmes ; et pourtant ils ne sont pas libres, cependant que dans l'état actuel de leur non-liberté radicale il ne subsiste plus aucun modèle de pensée, de comportement et, pour employer le terme le plus honteux, de « valeur » qu'en tant qu'êtres non-libres ils aient envie de posséder. Les lamentations sur le manque de liens ont pour substance la constitution d'une société qui donna l'illusion de la liberté sans la réaliser. La liberté n'existe, assez faiblement d'ailleurs, que dans la superstructure ; son échec perpétuel incite la nostalgie à se détourner vers la non-liberté. Probablement la question du sens de l'existence est-elle entièrement l'expression de ce désaccord.[90]

Hegel avait déjà montré que lorsque la conscience se voit dans l'impossibilité de surmonter, seule, la division entre la société et l'individu, aucune chose ne retient la valeur qu'elle semble avoir. Si une réflexion sur le courage est aujourd'hui de mise, c'est entre autres parce que le désajustement de l'individu et du processus de la société conditionné par le marché nous conduit à l'égoïsme, à la solitude et à la non-communication. Comme le note Antonio Candido, l'étouffement de l'être, qui prend la forme de l'enfermement des individus sur eux-mêmes et qui empêche la plénitude des actes et des sentiments, ressurgit sur le plan social comme peur. Et la peur paralyse, ensevelit davantage les hommes dans l'isolement, empêche la chute des barrières et conserve de ce fait le *statu quo*, la société de l'aliénation universelle[91]. Pour Hegel, seule l'expérience de la négativité, assimilée au mouvement de la conscience, permettrait à celle-ci de fluidifier la positivité réifiée qui, effectivement, coagule l'expérience vivante, formatrice de sujets à la fois autonomes et sensibles.

---

[89] Cf. Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964-65), éd. Rolf Tiedemann, *Nachgelassenen Schriften*, Abt. IV, Bd. 13, Frankfurt/M., Suhrkamp, 2006, pp. 98-99.

[90] Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, *op. cit.*, pp. 280-81, tr. fr., p. 344.

[91] Cf. Antonio Candido, « Inquietudes na poesia de Drummond » (1965), in *Vários escritos*, São Paulo/Rio de Janeiro, Duas Cidades/Ouro sobre Azul, 2004, pp. 76-77.

La fracture entre l'individu et la société est à la fois l'inadéquation du sujet dans son appréhension immédiate et abstraite du processus social et l'inadéquation de la société avec son propre concept. Le vide du sujet dans son rapport à soi et la saisie de la totalité sociale comme négativité sont chez Hegel les conditions d'une expérience formatrice qui surmonte la peur emmêlée à l'état servile : une expérience qui concilie, tout en les différenciant, le sujet et l'objet. Partant de Hegel, Marx met à jour le contexte matériel et historique de la réconciliation de la liberté subjective avec les conditions objectives du processus productif. L'aliénation moderne est issue du fait que l'activité productive se trouve séparée du reste de la vie, imposée par des finalités externes aux besoins sociaux, individuels et sensibles. La lente ascension historique du mouvement ouvrier, partout dans le monde, à la condition moderne de sujet marchand, libre et égal, quoique seulement du point de vue du droit bourgeois, a signifié en même temps sa sortie de la condition sans sujet de la pré-modernité. Il lui a manqué le pas qualitatif suivant, vers la fondation subjective de la production à travers le contrôle et l'autogestion collectifs.

Depuis longtemps déjà, nous vivons très au-dessous des moyens dont nous disposons. Il n'y aura pour nous de liberté réelle qu'à partir du moment où, plutôt que de nous laisser conduire à l'aveugle par les vents incertains des circonstances économiques, nous prendrons effectivement en main notre destin et deviendrons les maîtres de notre propre activité, de notre propre mouvement social, de notre temps et de notre espace, en réalisant les potentiels rationnels contenus dans l'état présent des forces productives. Ne nous trompons pas : l'économie sera sans doute le domaine où tout se jouera, et où tout sera déterminé. Mais dire cela n'implique en aucune manière de négliger le « facteur subjectif », c'est-à-dire la théorie critique et la lutte politique, car l'envoûtement idéologique lié au fétichisme de la marchandise devra d'une façon ou d'une autre être brisé par les sujets eux-mêmes : la liberté des limitations idéologiques et des modes prédominants de rêver et de désirer est la condition même de la libération, comme le savait déjà Marcuse. Réapprendre à rêver, à sentir et à désirer, et surtout, ne pas avoir peur d'un grand changement, d'un nouveau commencement utopique, ce sont aujourd'hui les seules attitudes correctes devant la guerre sociale en cours[92]. Ce n'est donc pas le moment de perdre courage.

[92] Cf. Fredric Jameson, *The Seeds of Time*, New York, Columbia University, 1994, pp. 89-90, et Slavoj Žižek, « Mao Zedong: The Marxist Lord of Misrule », présentation de Mao Tsé-Tung, *On Practice and Contradiction*, London/New York, Verso, 2007, pp. 1-28.

Docteur en philosophie et lettres de l'Université catholique de Louvain (2008), Raphael Alvarenga est actuellement chargé de recherche au Département d'histoire de l'Université catholique de Rio de Janeiro (PUC-RJ) et bénéficie d'une bourse de la Fondation d'appui à la recherche de l'État de Rio (FAPERJ).

Raphaël Gély : « **Du courage de mourir au courage de vivre :quels enjeux politiques ? Introduction à une phénoménologie radicale du courage** »

L'objectif de cet article est de montrer qu'un certain appel au courage et la promotion de celui-ci par des figures morales héroïques peut participer à un véritable blocage de toute dynamique de création sociale et en ce sens accroître l'immobilisme personnel et collectif qu'il prétend combattre. La plupart des appels au courage reposent sur une compréhension du courage centrée en dernière instance sur le rapport de l'individu à la mort, l'idée étant que c'est en prenant des risques pour son bien-être et ultimement pour une vie à laquelle il est attaché de façon trop immédiate, en ne cédant pas à la peur de perdre le confort, la sécurité, etc., que l'individu, sans être téméraire pour autant, est susceptible, non seulement d'exister de façon plus authentique, mais encore de devenir un véritable acteur de transformation sociale. Face à un acte de harcèlement moral, l'individu courageux posera malgré le risque encouru un acte pour au moins dénoncer ce qu'il est en train de subir ou de percevoir. Cet appel éthique repose sur l'idée que l'immobilisme social tient en très grande partie aux peurs qui gouvernent les individus, à tout un système de production et de gestion de la peur qui structure leurs interactions. Le dépassement de cette peur ne pourrait manquer en ce sens d'avoir des effets profonds à tous les niveaux de la vie sociale et politique. La question qui se pose alors est de savoir de quelle peur il est avant tout question lorsqu'il est ainsi fait éthiquement appel au courage des individus pour combattre l'immobilisme social dans lequel ceux-ci sont enfermés. Corrélativement, quelles sont les ressources des individus pour répondre en situation à cet appel, pour s'en donner la capacité ? L'hypothèse que nous allons développer ici consiste à dire qu'il y a une façon de comprendre le courage comme capacité à ne pas se laisser aller à la facilité, à affronter le risque de la perte, de l'échec et finalement de la mort, qui repose en fait sur une naturalisation du désir de vivre des individus et qui occulte ce faisant cette autre dimension fondamentale du courage qui est celle du courage de vivre. Il va s'agir ainsi de montrer qu'il y a une forme d'appel éthique au courage qui, occultant la question du courage de vivre et vouant un culte à l'individu capable de ne pas céder à la peur de perdre ses acquis, ses repères et finalement sa vie au nom d'un idéal d'excellence humaine, qui est en fait complice des logiques qui poussent les individus à demeurer dans l'immobilisme social, cet immobilisme social pouvant tout à fait s'accommoder d'un certain culte de l'héroïsme moral, surtout lorsqu'il est vécu bien au loin et ne perturbe rien ici. C'est pour cette raison qu'il est plus que jamais nécessaire aujourd'hui de réfléchir aux présupposés et aux enjeux politiques des différentes formes possibles d'appel au courage.

Dans la présente étude, il va s'agir de montrer qu'il est possible de penser le courage

autrement qu'à partir d'une philosophie qui naturalise le désir de vivre des individus et qui, ce faisant, centre toute la question du courage sur le dépassement d'un attachement trop immédiat à la vie. Il n'est bien entendu pas question d'écarter cette dimension de l'existence qui consiste à ne pas se déterminer selon la seule logique de l'auto-reproduction fonctionnelle de soi. La question est seulement de savoir à quelles conditions une telle réalisation de l'existence peut se rendre possible. En reprenant librement certaines thèses de la phénoménologie radicale de Henry, cet article propose d'établir que la question du courage ne peut s'articuler à une véritable interrogation sur la dynamisation de la vie sociale que dans la mesure où la dimension collective du processus par lequel les individus se rendent capables de courage est véritablement prise en compte, ce qui ne peut se faire, telle sera l'hypothèse centrale, que si la question du courage n'est pas seulement rapportée à la peur de la mort, mais plus originairement à la peur de vivre et plus précisément encore à la peur d'éprouver la vie[1]. L'hypothèse consiste ainsi à dire qu'un certain appel au courage héroïque repose sur une naturalisation du désir d'éprouver la vie et corrélativement sur un déni du caractère radicalement intersubjectif de ce désir. En ce sens, tout appel éthique au courage présupposant que les individus désirent naturellement vivre participe à un affaiblissement de leur capacité à faire face avec inventivité aux situations dans lesquelles ils se trouvent. Pour développer cette problématique, nous allons dans un premier temps opérer une distinction entre la possibilité que les individus ont d'être courageux et le processus par lequel ils se donnent, dans la situation concrète qu'ils vivent, la capacité de l'être. Nous verrons dans un deuxième temps de quelle façon une certaine forme d'appel éthique au courage dénie en fait cette distinction entre le plan de la possibilité et le plan de la capacité, ce déni étant corrélatif d'une phénoménologie naturalisant le désir de s'éprouver de la vie. Il s'agira alors dans un troisième temps de montrer à partir d'une libre reprise de certaines thèses de la phénoménologie radicale de la vie comment la question de l'auto-capacitation collective des individus à la

[1] Pour développer cette problématique, je m'appuierai sur les résultats de recherches antérieures que je suppose donc acceptées [cf. entre autres R. Gély, « Souffrance et attention sociale à la vie. Éléments pour une phénoménologie radicale du soin », in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 5, n° 5, 2009, pp. 1-29]. Les propos que je vais ici développer ne prétendent en aucune façon engager Henry lui-même et ont un statut purement introductif. Pour ne pas surcharger ce texte, je ne mobiliserai la phénoménologie radicale qu'allusivement, renvoyant pour des justifications plus élaborées à d'autres recherches. Sans l'engager pour autant, cette étude est par ailleurs redevable en profondeur à l'ensemble des travaux de Marc Maesschalck, entre autres à l'article qu'il a signé avec Benoît Ghislain Kanabus, « Pour un point de vue d'immanence en sciences humaines » [in *Studia phaenomenologica* : *Michel Henry's Radical Phenomenology*, vol. IX, 2009, à paraître]. Concernant Henry lui-même, il faudrait bien entendu travailler également cette question à partir des réflexions menées par celui-ci lors de son engagement dans la résistance. Pour cela, cf. le dialogue important entre Anne Henry et Jean Leclercq, in J.-M. Brohm, J. Leclercq (dir.), *Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, pp. 7-50.

transformation des peurs qui les immobilisent ne peut manquer de s'articuler à une phénoménologie qui, loin de naturaliser le désir de vivre, inscrit la question du courage dans l'acte immanent d'adhésion à soi du pâtir de la vie.

1. De la possibilité d'être courageux à la capacité de l'être

De façon très générale, le courage renvoie à une disposition affective à produire dans une situation sociale-historique donnée des actes correspondant à certaines valeurs essentielles en dépit des peurs ou des difficultés que l'effectuation de ces actes implique. Dire d'une personne qu'elle est courageuse ou dire d'un acte qu'il est courageux, c'est dire quelque chose de l'épreuve affective que cette personne ou que cet acte fait de lui-même en s'effectuant dans un contexte qui s'oppose à la réalisation d'une fin projetée. Un des intérêts du concept de courage est en ce sens qu'il ne concerne pas tant la question de savoir si l'individu désire déterminer son agir en fonction de telle ou telle valeur que de savoir s'il possède ou non la disposition affective requise pour agir en fonction de ces valeurs malgré ce qui s'oppose à la réalisation de celles-ci. Bien entendu, une telle thèse est trop sommaire, ne fût-ce que parce qu'elle semble dissocier la position de certaines fins par la liberté et la disposition affective qui est nécessaire pour les accomplir, comme si la plus ou moins grande disposition de l'individu au courage n'était pas nécessaire à la position même de ces fins. Toutes ces considérations qu'il faudrait complexifier bien davantage encore risquent néanmoins de rester prises dans un présupposé majeur consistant à assimiler le plan de la possibilité et le plan de la capacité. Pour poser correctement la question du courage, une distinction importante doit en effet être faite entre ces deux niveaux d'analyse. Je sais que je devrais dénoncer cet acte de harcèlement au travail que je perçois, je reconnais cet acte de résistance comme étant mon devoir. Le reconnaissant comme mon devoir, je reconnais qu'il est possible que je me comporte de cette façon, mais la question est alors de savoir si je m'en éprouve capable, si je suis disposé affectivement à transformer la peur qui m'envahit ou la résignation, bref tous ces affects qui me bloquent dans cette situation que je subis, pour poser un acte de résistance, pour faire mon devoir ou encore pour refuser de faire ce que l'on me dit être mon devoir. Il ne suffit pas en effet que tel acte soit possible pour que je sois pour autant porteur d'une disposition affective à l'effectuer. C'est ainsi que, dans toute société mais de vivre, non pas à cause de ceci ou de cela qui pourrait survenir, des dispositifs sont construits qui non seulement renforcent l'adhésion des individus à certaines valeurs, mais agissent également sur leur disposition affective à effectuer les comportements adéquats. Ces dispositifs peuvent être de différentes natures.

Concernant le courage, ils peuvent amener les individus à produire des comportements correspondant visiblement à des actes courageux, mais qui, en fait, loin d'impliquer une conversion en profondeur de la peur, reposent sur une autre peur, par exemple celle d'être sanctionné socialement par celles et ceux qui attendent d'eux qu'ils agissent de cette façon-ci ou de cette façon-là. C'est encore en ce sens que l'on pourrait montrer qu'une valorisation du courage dit viril dans la sphère du travail, loin de participer à une conversion de la peur, s'alimente à la peur et ne cesse de l'entretenir en retour.

1.1. Le courage comme auto-transformation de la peur

Pour poser la question du courage à partir de la distinction entre le plan de la possibilité et le plan de la capacité, il importe tout d'abord de refuser de séparer la peur du courage, de cesser de faire comme si le courage ne pouvait dominer la peur qu'en provenant d'une source autre qu'elle. Dans un premier temps, il est bien entendu légitime d'affirmer que la peur et le courage peuvent être décrits comme deux dispositions affectives qui s'opposent l'une à l'autre. Que ce soit pour affronter des dangers réels – la peur fonctionnant comme un signal – ou pour affronter tous ces dangers illusoires que nous construisons et dans lesquels nous nous enfermons pour occulter tel ou tel autre problème que nous ne nous voulons pas en fait rencontrer, le courage est compris dans ce premier temps comme ce qui permet de limiter, de maîtriser le règne de la peur dans nos vies. Ce courage peut nous permettre d'affronter des dangers réels ou de dissiper des dangers illusoires. En ce qui concerne ces dangers illusoires, la peur qui les accompagne a ceci de tout à fait spécifique qu'elle n'est pas l'effet d'une prise de conscience d'un danger, mais qu'elle nourrit l'illusion même du danger, si bien que la peur ne se donne pas ici comme limitable. Elle est tout entière ou elle n'est pas. Lutter contre elle, c'est la dissiper, ce qui implique d'être prêt à affronter ce qu'elle permettait en fait de camoufler. Sur ce plan fonctionnel, peur et courage semblent devoir s'équilibrer. Toute rupture de cet équilibre fonctionnel par prédominance d'un pôle sur l'autre empêche l'individu de s'intégrer dans son environnement, c'est-à-dire d'être suffisamment réceptif et attentif à celui-ci et d'y être suffisamment actif en tentant de contourner ses résistances. La problématique se modifie encore lorsque la question n'est plus celle de la composition fonctionnelle optimale de la peur et du courage, mais celle de l'auto-réalisation de la liberté dans sa dimension morale, laquelle implique le dépassement d'un plan d'analyse seulement fonctionnel du rapport de l'individu à son environnement. Le risque est grand alors d'assimiler la peur à ce qui relève de la vie sensible et le courage à ce qui relève de la

liberté véritable, laquelle implique d'une façon ou d'une autre une médiation dans l'attachement immédiat des individus à la vie. Mais un troisième niveau d'analyse peut encore être développé, qui ne relève ni du plan de la composition fonctionnelle de la peur et du courage, ni du plan de la subordination morale de la peur au courage, mais du plan de la conversion intérieure de la peur en courage. Dans cette dernière perspective, le courage ne se laisse pas comprendre comme une disposition affective qui serait extérieure à la peur, comme si dans l'individu deux dispositions affectives se combattaient, la peur et le courage, la question étant de savoir laquelle des deux est susceptible de l'emporter dans telle ou telle situation. Lorsque l'on fait du courage une dimension qui concerne la vie profonde de l'individu, une telle approche, en tout cas en dernière instance, ne convient plus. Le courage entendu en ce troisième sens implique une transformation du rapport à la peur et non sa simple neutralisation par une disposition affective concurrente. Si le courage ainsi compris implique un acte de conversion de la peur, c'est dire que la compréhension de ce qui est au fondement même de ces peurs qui nous paralysent induit une compréhension corrélative de ce qu'il y a lieu d'entendre par courage.

Une première façon de comprendre la peur qui habite nos vies est de la rapporter au désir que nous avons de persister dans l'existence, de continuer à vivre. La peur de perdre les conditions sociales d'une existence heureuse ou qui pourrait être pire encore qu'elle ne l'est présentement, la peur de l'autre, la peur devant ce qui ébranle les bases d'une existence plus ou moins fonctionnellement adaptée, intégrée, etc., toutes ces peurs ont bien entendu leur spécificité propre. Il importe seulement ici de montrer qu'elles renvoient d'une façon ou d'une autre au caractère précaire d'une vie à laquelle fondamentalement les individus tiennent, en dépit parfois des conditions effroyables dans lesquelles certains se trouvent. Selon cette première voie interprétative, si l'on peut être amené à avoir peur de vivre ceci ou cela, c'est sur la base d'une adhésion naturelle à la vie, sur la base d'un désir évident de vivre, le problème étant seulement lié aux conditions d'auto-réalisation de la vie dans le monde. Dans cette perspective, faire preuve de courage, c'est dans un premier temps assumer la précarité et la difficulté de la vie dans le monde et c'est dans un second temps chercher à avoir une vie la plus libre possible malgré ce que cette exigence de liberté est susceptible d'impliquer.

Une seconde façon de comprendre la peur qui habite nos vies consiste à l'inscrire au cœur même de l'éprouver de la vie. Ce dont l'individu a d'abord et originairement peur, ce n'est pas alors de mourir, mais de vivre, non pas à cause de ceci ou de cela qui pourrait survenir dans le monde et menacer la vie, non pas à cause de la mort, mais à cause de la vie en tant que telle. La peur dont il est question est

peur d'éprouver la vie, peur de la violence interne de l'éprouver de la vie[2]. Dans cette seconde perspective, le désir primitif que les individus ont d'éprouver la vie, loin d'être quelque chose qui va naturellement de soi, est bien au contraire habité par une peur primordiale. En une formule, le courage se comprend alors comme courage de vivre, comme transformation immanente de la violence interne de la vie en joie de vivre la vie. Le courage, plongé ainsi au cœur de l'immanence de la vie, peut être compris comme le passage même du souffrir de la vie en adhésion à soi du pâtir de la vie.

Il ne peut être question dans le cadre de cet article d'explorer avec précision toute la complexité de l'articulation entre ces deux plans fondamentaux d'analyse du rapport entre la peur et le courage. Il est évident que ces deux plans ne cessent de se mêler dans l'épreuve que nous faisons en situation de nos peurs concrètes et il est tout aussi évident que certaines peurs et certains actes de courage se laissent davantage comprendre à partir d'un plan plutôt qu'à partir de l'autre. Un des intérêts les plus fondamentaux de cette double articulation du rapport de la peur au courage est qu'elle nous permet de comprendre de quelle façon un certain appel au courage repose en fait sur un déni très profond de cette peur qui est au cœur du pouvoir de s'éprouver de la vie subjective. Tout se passe alors comme si les individus adhéraient naturellement à l'éprouver de la vie, la question du courage n'intervenant que relativement aux difficultés qu'ils rencontrent dans le monde, que relativement à ce qui résiste à la réalisation de leurs différents projets. L'hypothèse que nous allons ici explorer consiste à dire qu'une compréhension du courage comme dépassement d'un attachement trop immédiat à la vie conduit en fait à promouvoir la figure d'un héroïsme purement individuel qui se coupe de toute interrogation sur les conditions sociales de l'accroissement d'une disposition affective au courage. En sens inverse, une approche du courage qui prend son point de départ dans cette peur interne à l'éprouver même de la vie nous permet de ne pas confondre la possibilité d'être courageux et la capacité de l'être. Nous verrons plus loin comment l'accroissement de cette disposition au courage implique l'intensification de l'épreuve que les individus font de la partageabilité originaire du désir de vivre. Le courage fondamental dont il est ici question est cette transformation immanente de la peur originaire que l'éprouver de la vie a de lui-même en adhésion intérieure à cet éprouver.

Le courage des courages n'est pas d'abord en ce sens celui de consentir à mourir ou de risquer la mort au nom de valeurs supérieures à la seule auto-reproduction fonctionnelle, mais celui de consentir à vivre, de laisser la peur de vivre

[2] Pour cette question de la violence originaire du pâtir, cf. le travail fondamental de Rolf Kühn, par exemple dans « Traumatisme et mort comme accès à la vie », in *Annales de phénoménologie*, n° 6, 2007, pp. 207-221 ; cf. également M. Schneider, « Le sujet en souffrance », in A. David et J. Greisch (dir.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Paris, Cerf, 2001, pp. 281-298.

interne à l'éprouver de la vie se convertir en une adhésion à la vie, cette conversion immanente de la peur d'éprouver la vie en désir et joie d'éprouver la vie étant constitutive de l'éprouver même de la vie. L'hypothèse qui va être ici défendue se précise donc : ce n'est qu'en partant de la question du courage de vivre que l'on peut véritablement faire droit à la distinction entre la possibilité d'être courageux et la capacité de l'être. En confondant ces deux plans, on reste en fait bloqué dans une approche seulement individuelle du courage et on oblitère les dimensions intersubjective et sociale de sa possibilisation. L'approche du courage comme courage de vivre, loin en effet de faire de la peur ce qui doit être abstraitement dépassé, ne peut manquer de partir de la peur et même de s'alimenter à elle. Il s'agit de tenter de vivre la peur de façon à ce que celle-ci se transforme de façon immanente en une affirmation de la supériorité de la vie par rapport à ce qui ne cesse néanmoins de l'alourdir de l'intérieur. Le courage, en ce sens, loin d'être un état, l'état de celle ou celui qui ne se laisse pas diriger par cette peur qui l'immobilise, est un mouvement, un mouvement immanent à l'éprouver même de la vie, un incessant mouvement de conversion intérieure de la peur de vivre en adhésion à la vie, en désir de soi de la vie. Mais pour que le courage puisse être compris et vécu comme une auto-transformation de la peur et non comme un dépassement de celle-ci provenant d'une autre source, il importe précisément que cette peur qu'il s'agit de transformer ne soit pas seulement celle qui s'empare de l'individu quand sa vie est menacée d'une façon ou d'une autre. Il faut plus profondément encore que cette peur soit celle qui est au cœur de l'épreuve que la vie fait de sa propre force, indépendamment donc des conditions mondaines dans lesquelles cette vie se trouve. Dans la perspective phénoménologique qui est ici développée, c'est précisément parce qu'il y a une peur de vivre qui est étrangère aux conditions mondaines de la vie que cette vie est radicalement vulnérable à la façon dont elle est amenée à se vivre dans le monde[3]. C'est précisément parce que le courage s'origine dans une intrigue plus originaire que celle de l'effectuation de la vie dans le monde qu'il se trouve en même temps au cœur même du mouvement d'ouverture de la subjectivité au monde, au coeur de son auto-possibilisation comme vie intentionnelle. Sans cette peur interne au désir de vivre de la vie, on ne voit pas comment la vie subjective, dans sa primitive adhésion à elle-même, pourrait être paralysée par certaines de ses peurs et surtout pourrait trouver la force de les surmonter en accroissant davantage encore son inventivité, en ouvrant du possible, en se retemporalisant. Le fait de pouvoir être bloqué dans une peur qui survient, de s'y enfermer, est caractéristique d'un vivant dont la peur et son auto-transformation sont constitutifs de l'épreuve même qu'il fait de son pâtir de soi.

[3] Pour cette question, je me permets de renvoyer à R. Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective. Recherches à partir de la phénoménologie de Michel Henry,* Bruxelles, PIE Peter Lang, 2007, pp. 26-34.

1.2. La décontextualisation de la capacité à être courageux

Il ressort des premières considérations que nous venons de faire que c'est précisément parce que la vie subjective est, dans l'épreuve qu'elle fait de sa force, incessante conversion de la peur d'éprouver la vie en joie d'éprouver la vie, qu'elle a affaire à une peur en elle qui n'est pas seulement fonctionnelle, qui peut être paralysante, mais qui, pour la même raison, peut s'auto-transformer en une force d'adhésion à la vie tout aussi peu fonctionnelle. L'inventivité originaire de la vie est intimement liée à une peur interne à son pouvoir même de pâtir. En sens inverse, lorsque cette peur interne au pouvoir de s'éprouver de la vie est déniée, autrement dit lorsque le désir de vivre de la vie est censé aller tout à fait de soi, la peur dans laquelle nous pouvons nous bloquer n'est plus vécue comme contenant en elle-même de quoi générer la force même de son propre dépassement. Cette force de résistance est dès lors présupposée et opposée abstraitement à la peur. L'hypothèse qu'il s'agit ici de défendre consiste à dire que toute approche du courage centrée sur la seule peur de mourir, en naturalisant le désir de vivre des individus, interdit à ceux-ci de trouver dans les peurs qui les paralysent de quoi générer la force même de leur dépassement. Même si le regard des autres peut soutenir le désir que l'individu a de se comporter de façon courageuse dans telle ou telle situation, il reste que toute approche du courage comprenant unilatéralement celui-ci comme disposition affective à ne pas se laisser enfermer dans un attachement trop immédiat, trop naturel à la vie, ne peut qu'isoler la capacité de l'individu à être courageux du contexte même dans lequel il se trouve. Tout se passe alors comme si les ressources dont dispose l'individu pour affronter avec force et inventivité ce qui lui arrive n'allaient pas pouvoir être trouvées dans ce qui lui arrive, n'allaient pas pouvoir être libérées dans une certaine façon de vivre ce qui lui arrive, y compris lorsque ce qui lui arrive est au plus loin de l'image qu'il voudrait donner et avoir de lui-même. Lorsque la question du courage est abordée du seul point de vue d'un attachement trop immédiat des individus à la vie, la force dont ceux-ci disposent ne peut pas trouver dans ce qui est ici et maintenant vécu de quoi s'intensifier. Il faudrait pour ce faire que l'enjeu de la question du courage soit, avant d'être celui de prendre des risques, celui de laisser la vie se désirer, se repossibiliser là même où on voudrait la rejeter.

Il y a ainsi une façon d'en appeler au courage des individus dans les situations d'oppression qu'ils vivent et par rapport auxquelles ils sont affectivement bloqués qui ne peut qu'alimenter une forme sournoise de mépris par rapport aux peurs qui sont les leurs, ce mépris reposant sur l'assimilation indue entre le plan de la possibilité (il est

possible de se comporter autrement) et le plan de la capacité (je suis capable de me comporter autrement). Cet appel-là au courage, loin de participer à un travail sur les dispositifs d'auto-transformation des affects, présuppose que tout individu est courageux ou ne l'est pas, que cela ne dépend en rien de la situation même qu'il est en train de vivre, de la façon dont il est amené à y interagir avec les autres, de la façon par exemple dont on l'amène à vivre les peurs qui sont en train de l'envahir. Un tel appel au courage peut enfoncer les individus qui n'y arrivent pas dans une culpabilité morbide par rapport à la façon dont ils vivent leur situation, par rapport à cette peur dans laquelle ils s'éprouvent enfermés. Nous sommes bien ici dans un régime de pensée selon lequel le courage est là ou n'est pas là. Dans ce cas, il n'y a aucune raison de penser que l'individu peut accroître ses forces de résistance en vivant d'une façon spécifique ses peurs, en y demeurant d'une façon spécifique – dont nous verrons plus loin qu'elle implique un rapport aux autres où s'intensifie l'épreuve de la partageabilité originaire du désir de s'éprouver de la vie. Un tel appel abstrait au courage des individus ne peut finalement que se renverser dialectiquement dans une ségrégation entre ceux qui par tempérament sont courageux et ceux qui ne le sont pas. Une certaine forme de culpabilité que l'individu peut éprouver à ne pas avoir posé tel ou tel acte est en ce sens générée par une telle assimilation indue du plan de la possibilité et du plan de la capacité. En réaction, cette assimilation de la capacité à la possibilité ne peut manquer de se renverser dialectiquement dans l'assimilation inverse de la possibilité à la capacité. Le premier moment de cette dialectique est celui qui conduit l'individu à considérer qu'il devrait être capable d'être courageux si c'est une possibilité qui se donne à lui sous la forme d'un devoir : cela ne tient qu'à lui. Le second moment de la dialectique conduit l'individu à considérer qu'il n'a pas à être courageux s'il n'en n'est pas capable. Dans ce second moment, chacun n'est pas soumis avec la même exigence au devoir d'être courageux. C'est pour cette raison que cette forme d'appel abstrait au courage, s'il s'adresse à tous sur un certain plan, ne peut manquer sur un autre plan de valoriser le caractère exceptionnel des individus « véritablement » courageux, l'universalité abstraite d'un certain appel éthique au courage entretenant ainsi un lien profond avec ce qu'il faut idéologiquement considérer alors comme la nature courageuse de certains individus particuliers et la tendance naturelle des autres à l'aliénation. Dans cette dialectique abstraite dont on mesure toutes les implications politiques, ce qui est occulté n'est rien d'autre que l'auto-capacitation des individus au courage, le mouvement par lequel les individus se rendent en situation capables de laisser leur peur se transformer en un surcroît de force pour affronter avec inventivité la situation dans laquelle ils sont bloqués. Il s'avère donc ici qu'une philosophie du courage qui dissocie l'épreuve de la peur et l'épreuve de la force capable de la surmonter est une philosophie qui oppose le plan

du vivre et le plan de l'exister, le plan d'un attachement naturalisé à la vie et le plan d'une liberté dont la force même est en fait tout à fait étrangère aux peurs qu'elle est censée combattre.

1.3. La naturalisation du désir de vivre

Il ressort de ces dernières considérations l'hypothèse qu'il y a bien un rapport entre la contre-productivité d'une certaine forme d'appel éthique au courage et la naturalisation du désir de vivre que cet appel implique. C'est ce que nous allons explorer avec plus de précision pour terminer la première partie de cette étude. La thèse qui va être ici défendue est que toute approche du courage qui occulte sa présence au cœur même de l'éprouver de la vie et qui ce faisant naturalise le désir de vivre des individus ne peut véritablement trouver dans la vie même telle qu'elle se vit en situation de quoi permettre aux individus de laisser surgir de leur peur une plus grande adhésion à l'inventivité de la vie, un surcroît de puissance pour dépasser leur blocage. Il importe pour ce faire que l'individu qui subit un harcèlement, qui s'éprouve bloqué dans des systèmes d'interaction qu'il n'ose pas dénoncer, combattre d'une façon ou d'une autre, etc., cesse de décrire et de vivre la peur dans laquelle il s'éprouve enfermé comme résultant d'un trop grand attachement à la vie ou en tout cas d'un attachement à la vie insuffisamment médiatisé par l'exigence d'une existence la plus accomplie possible, la plus libre possible au sens moral du terme. Cette façon que l'individu a de vivre sa peur occulte en effet cette peur plus primitive qui est au coeur de l'éprouver de la vie. En faisant comme s'il n'y avait de peur que relativement à ce qui menace un désir de vivre originairement assuré de lui-même mais trop peu dilaté, trop peu habité par le souffle de la liberté, on occulte le rapport intrinsèque qu'il y a entre la peur et la force dont l'individu dispose pour affronter ce qui vient faire obstacle à la dynamique d'auto-réalisation de son existence, à la dynamique d'ouverture des possibles. Si l'être humain peut à certains moments disposer d'une force de résistance tout à fait extraordinaire, s'il est doté d'une force qui le rend capable pour le meilleur comme pour le pire de faire beaucoup plus que ce qui lui est fonctionnellement nécessaire, c'est précisément parce que sa force de vie ne cesse d'être en débat affectif avec elle-même, est travaillée par un souffrir de soi qui, sur un plan, a toujours déjà adhéré à soi, opté pour soi, et qui, sur un autre plan, ne cesse d'avoir à adhérer à soi, d'avoir à opter pour soi. La peur que j'ai par rapport à ceci ou par rapport à cela est d'autant plus capable de se transformer en force de résistance qu'elle s'éprouve habitée par une peur plus primitive encore, celle de vivre, par une peur qui s'est toujours déjà transformée en courage de vivre sur un plan et qui ne

cesse d'avoir à le faire sur un autre plan.

D'un certain point de vue, l'individu est donné à lui-même dans une force de vie qui a toujours déjà transformé la violence de son éprouver en consentement à soi, ce consentement à soi de la force étant constitutif de son ipséité même. D'un autre point de vue, cette conversion immanente du souffrir de la force en consentement à soi de la force – consentement au sein duquel l'individu est donné à lui-même –, est ce en quoi l'individu est amené, à son tour, à adhérer à l'épreuve qu'il fait de lui-même. Donné à lui-même, l'individu est appelé à accomplir son ipséité en y consentant, en consentant au consentement originaire de la vie en lui. C'est pour cette raison que la force dont l'individu dispose pour vivre est une force qui ne cesse d'être en débat affectif avec elle-même, qui ne cesse, dans l'épreuve qu'elle fait de son propre éprouver, d'avoir à consentir à soi, d'avoir à s'accroître de soi. C'est en ce sens que la force de vie de l'individu n'est pas seulement ce qu'il a à disposition pour s'auto-conserver, mais ce qui en lui, dans l'immanence même de son éprouver, cherche à s'intensifier, à s'accroître, à proliférer[4]. Nous pourrions ainsi dire qu'il y a au cœur même de la force dont les individus disposent pour vivre l'incessante auto-transformation de la peur que cette force a de s'éprouver en courage d'adhérer à soi, cette conversion disposant la force à être toujours plus grande que ce qui est nécessaire sur un plan purement fonctionnel. Le repli de l'individu dans une vie fonctionnalisée peut être ici compris comme exprimant une peur devant la peur même de vivre, comme une façon de ne pas affronter cette peur. En faisant comme si vivre allait de soi, une telle vie, loin d'être trop attachée à elle-même, se fuit en se naturalisant. Son mode apparent d'attachement à soi camoufle une peur radicale devant l'énigme même de l'adhésion à soi de la vie. La vie subjective est donc décrite ici comme ce qui ne cesse d'avoir à adhérer à l'éprouver même de sa force, la force de vie de l'individu ne pouvant manquer de s'affecter d'elle-même, de consentir à son propre éprouver pour être pleinement la force qu'elle est. Si, d'un certain point de vue, l'individu est donné à lui-même dans un courage de vivre qui le précède, d'un autre point de vue, l'individu ne peut manquer d'avoir à laisser se transformer la peur qu'il a d'éprouver sa vie en courage d'adhérer à celle-ci, en courage de vivre sa propre vie. On comprend dans cette perspective que toute forme de naturalisation du désir de vivre des individus ne peut conduire qu'à un affaiblissement des forces dont ils disposent pour faire face avec inventivité à ce qui leur arrive. La puissance de vie dont dispose l'individu est, dans l'immanence de son rapport à elle-même, habitée par un débat affectif avec elle-même, de sorte que cette force ne peut véritablement s'ipséiser qu'en consentant radicalement à elle-même, qu'en transformant cette peur interne qu'elle a de soi en

[4] Pour cette question, cf. R. Gély, « La question de l'accroissement de la vie dans la phénoménologie de Michel Henry. Réflexions à partir de *La barbarie* », in *Noesis*, n° 13, à paraître.

adhésion à soi. L'accroissement de la force de résistance et d'inventivité de l'individu est liée au mouvement en lui de conversion de la peur de vivre en désir de vivre. Toute naturalisation du désir de vivre de l'individu ne peut dès lors conduire qu'à un affaiblissement de sa force de vie.

Si l'être humain peut être habité d'une force de vie exceptionnelle, c'est dans la mesure précisément où l'éprouver de sa puissance de vie, loin d'aller de soi, est bien au contraire habité par une peur de soi qui ne cesse de se transformer et d'avoir à se transformer en adhésion à soi, l'idée étant donc que la puissance de vie de l'individu est d'autant plus grande qu'elle ne cesse de consentir à elle-même, qu'elle ne dénie donc pas sa peur interne. Lorsque tel individu subit ou voit subir une injustice mais ne réagit pas, on ne peut manquer en ce sens d'affaiblir sa capacité à réagir avec inventivité à cette situation en ne mettant la peur qui l'immobilise qu'au compte d'un attachement trop immédiat à la vie, qu'au compte d'une vie insuffisamment habitée par le souffle de la liberté. Bien entendu, sur un certain plan, cette analyse n'est pas fausse, mais elle demande à être complétée par un second niveau d'analyse, celui que rend précisément possible la phénoménologie radicale de Henry telle qu'elle est ici reprise. Ce second niveau d'analyse permet en effet de mettre en évidence le fait que ce manque de puissance dont l'individu dispose pour élargir l'espace des possibles d'une situation donnée ne relève pas tant d'un attachement trop immédiat à la vie que d'un attachement bien au contraire insuffisamment fort à la vie et à vrai dire d'une peur de vivre qui ne s'assume pas pleinement, qui tente de se faire oublier. S'il y a une façon de se complaire dans la peur de mourir dont la fonction est d'occulter complètement une peur plus profonde de vivre – si l'individu a peur de mourir, c'est qu'il est attaché à l'éprouver de la vie –, de même ici, une trop grande insistance sur l'attachement immédiat de l'individu à la vie, le fait de rendre compte de son manque de liberté en invoquant une peur de perdre la vie, etc., tout cela repose en fait sur une naturalisation du désir de vivre de l'individu, sur un déni du débat affectif originaire du pouvoir de s'éprouver de la vie avec lui-même. Une telle façon de procéder ne peut manquer d'affaiblir la force de vie de l'individu, de le replier en ce sens sur lui-même et confirmer par là même que sa vie manque de souffle parce qu'elle est trop centrée sur elle-même. Mais c'est exactement l'inverse qu'il faut dire, à savoir que c'est parce que l'individu n'adhère pas suffisamment à l'éprouver de sa vie qu'il manque de souffle, d'inventivité. Ce déficit d'adhésion à soi s'exprime par une naturalisation du désir de vivre, par la réduction de l'acte immanent d'auto-adhésion de la vie en un processus naturel, cette naturalisation permettant à l'individu d'occulter ou plutôt de tenter d'occulter cette peur qui est au cœur de l'éprouver de la vie, qui est interne à sa force même.

Au lieu d'interroger ce qui dans la peur de perdre ceci ou de perdre cela occulte

cette peur de vivre plus primordiale encore, la naturalisation du désir de s'éprouver de la vie fait comme si l'éprouver même de la vie ne faisait en soi aucun problème. Dans ce cas, la peur ne peut provenir que de ce qui menace une vie naturellement attachée à elle-même, naturellement désireuse de s'éprouver. Mais en faisant comme si le fait même de s'éprouver n'était porteur d'aucune peur intrinsèque – et cela indépendamment donc de ce qui dans le monde vient menacer la vie –, on occulte complètement ce à partir de quoi la puissance de vie dont l'individu dispose est susceptible de s'accroître. L'individu ne peut en effet accroître sa puissance de vie qu'en faisant droit à cette peur qui est au cœur même de l'éprouver de la vie et en lui permettant de se transformer en adhésion à la vie, en joie d'éprouver la vie. En ce sens, c'est dans l'ici et maintenant de l'oppression qu'il subit ou perçoit que l'individu a à laisser son éprouver de la vie opter le plus pleinement possible pour lui-même. Naturaliser le désir de vivre de la vie, c'est faire comme si ce désir n'avait pas à rejaillir au sein de chaque vécu aussi pénible soit-il, à opter encore et à nouveau pour lui-même là même où la vie n'est pas jugée digne d'être vécue. Ce courage-là, qui rompt avec toute représentation positive ou négative de soi, est le plus profond qui soit à vivre : laisser l'éprouver de sa vie adhérer à soi là où parfois on voudrait être au plus loin de soi. Tel individu qui semblait très peureux, très replié, peut, s'il est mis dans certaines conditions, adhérer pleinement au pâtir de sa propre vie, et trouver tout à coup en lui des forces de résistance tout à fait exceptionnelles. Avant de savoir si l'individu va avoir le courage de prendre des risques par rapport à ce qui le menace, la question plus fondamentale qu'il y a lieu de se poser ici est de savoir s'il va pouvoir laisser cette épreuve si pénible qu'il fait de lui-même être habitée par l'adhésion à lui-même du pouvoir de s'éprouver de sa vie. Sur un certain plan, cette adhésion a toujours déjà lieu faute de quoi personne ne serait là pour s'éprouver dans cet harcèlement, dans cette peur, dans cette cruauté : il n'y aurait pas d'épreuve subjective du tout. Mais en même temps, l'individu n'est réellement donné à lui-même dans cette adhésion à soi du pouvoir de s'éprouver de la vie que s'il est amené à son tour à laisser le pâtir de sa vie à lui se désirer, s'affecter de soi en chaque vécu. L'accroissement de la force de vie de l'individu est liée à ce débat affectif originaire qui se déploie en chacun de ses vécus. C'est pour cette raison qu'il y a un rapport très profond entre une approche du courage centrée sur la peur de mourir et la décontextualisation de la capacité des individus à être courageux, comme si la force de résistance des individus était dissociée de la façon dont ils éprouvent et partagent la vie en situation. Cette dernière thèse revient à dire que toute philosophie du courage qui repose sur une naturalisation du désir de s'éprouver de la vie occulte complètement la question de l'auto-capacitation des individus au courage, la question de leur pouvoir d'accroître en situation leur force de vie, ce qui revient en dernière

instance à distinguer ceux qui par nature sont courageux et ceux qui ne le sont pas.

2. Des figures héroïques du courage à l'immobilisme social

Avant de montrer dans la troisième partie de cette étude en quoi la capacité des individus à être courageux, à accroître leur adhésion à la puissance de résistance et d'inventivité de la vie, implique un certain rapport aux autres, il importe tout d'abord de montrer de façon plus précise en quoi tout appel au courage centré unilatéralement sur le dépassement d'un attachement trop immédiat à la vie ne peut que renforcer l'immobilisme des individus, leur faire accepter de façon résignée les peurs dans lesquelles ils s'éprouvent bloqués, cette résignation allant de pair avec une naturalisation de leur désir de vivre. Il y a une façon d'en appeler au courage éthique et de montrer que cet appel a été entendu par des personnalités exemplaires qui revient en fait à omettre complètement toute forme d'attention aux conditions de la conversion de la peur de vivre en adhésion à la vie, cette conversion se faisant toujours en situation.

2.1. Le spectacle de l'héroïsme moral : entre appel et culpabilité

Remarquons tout d'abord qu'une certaine forme de promotion de la figure morale héroïque dans le champ social consiste en fait, sous prétexte d'éduquer et de motiver les individus, à condamner la peur dans laquelle ceux-ci s'éprouvent bloqués. La plupart du temps, ce culte de la personnalité exemplaire n'appelle pas les individus à entrer dans leurs peurs, à y demeurer pour y atteindre la source même de leur auto-transformation. Ce culte appelle les individus à changer pour ainsi dire de nature. Il est évident qu'il peut y avoir un rapport à des figures morales exemplaires qui n'entre pas dans cette logique et qui au contraire nourrit le travail à la fois personnel et collectif des individus par rapport aux peurs au sein desquelles ils s'éprouvent bloqués. Nous expliciterons dans la dernière partie de cette étude certaines des conditions d'un tel rapport potentialisant aux figures morales exemplaires. Mais il importe tout d'abord d'être plus précis dans l'explicitation du caractère dépotentialisant d'un certain usage des figures morales héroïques. Une certaine forme de valorisation des figures héroïques repose en effet en dernière instance sur une approche purement décontextualisée du courage. Dans ce cas, l'individu exceptionnel mis en spectacle est doté d'un pouvoir d'être courageux qui ne tient qu'à lui, qui ne doit rien au contexte de son déploiement. Mais cette valorisation à l'extrême de l'individu dans le pur pouvoir

de commencer de sa liberté ne tarde pas à s'inverser dialectiquement en une approche que l'on pourrait qualifier de déterministe. Si cela est possible ainsi que l'attestent ces grandes figures héroïques, pourquoi cela ne le serait-il pas pour chacune et chacun d'entre nous ? Or, cela ne semble pas être le cas. La conclusion est toute trouvée. Il n'est peut-être pas dans le devoir de tous et dans la capacité de tous d'être courageux de cette façon-là. Dès que la question du courage se trouve introduite par l'exemple de ces grandes figures morales, cette dialectique ne peut manquer de s'enclencher. À regarder de plus près, cette idée selon laquelle la transformation profonde de nos dispositions affectives est suspendue à une liberté qui se possède absolument elle-même n'est que l'envers de cette autre position consistant à catégoriser les individus selon une nature qui en soi serait plus courageuse ou moins courageuse. Il s'agirait d'opérer une sorte de division du travail dans la sphère du courage. Une hiérarchisation ontologique des individus selon qu'ils sont comme tels plus ou moins courageux entretient un rapport dialectique abstrait avec une sorte d'égalitarisme purement formel des individus face à la question du courage. Ce qui est en fait occulté dans ces deux positions dialectiquement articulées, c'est bien la question des dispositifs concrets de capacitation des individus à la transformation de leurs affects, en l'occurrence ici à la conversion en situation de leurs peurs. Selon la version hiérarchique, certains individus sont capables de courage tandis que d'autres non. Selon la version égalitariste formelle, chacun en est capable s'il le veut vraiment, la transformation profonde de ses affects ne tenant qu'à lui. Dans un même mouvement, la figure morale héroïque rappelle qu'il est possible en droit à tout être humain de vivre selon les préceptes d'une liberté accomplie, mais creuse, au plan de l'épreuve que ces mêmes être humains font de leur capacité à vivre selon cette exigence, un abîme de plus en plus grand. Il y a ceux qui sont dans la peur et ceux qui ne le sont pas ou qui ne le sont plus de la même façon. Il y a ceux qui sont pris dans l'auto-gestion fonctionnelle de la peur et il y a ceux qui entrent dans la vie véritablement libre.

Même si l'appel à la liberté véritable a pu être généré dans la vie de l'individu héroïque par l'épreuve d'un ébranlement dont il était fondamentalement passif, il reste qu'une certaine forme de culte de l'héroïsme moral ne peut manquer d'annuler cette distinction fondamentale qui a été précédemment faite entre la possibilité d'être courageux et la capacité à rejoindre cette possibilité à partir de la situation dans laquelle on se trouve. Dans cette perspective, si l'individu a pu réagir à cet ébranlement autrement que sur le mode d'une fuite, d'un repli dans la gestion fonctionnelle de soi, c'est qu'il s'est donné à lui-même ce courage fondamental d'être libre, ce qui est tout à fait exact, mais le risque est grand, si on arrête ici le raisonnement, de couper alors la singularité radicale de l'acte de liberté du contexte même de sa possibilisation. Le refus de cette distinction entre la possibilité d'être

courageux et la capacité de l'être est en ce sens corrélatif d'une absolue personnalisation de la question du courage, cette absolue personnalisation occultant la question de savoir si la possibilisation d'un acte de courage donné n'implique pas des interactions sociales spécifiques. Indépendamment du fait que la promotion de telle ou telle figure héroïque dans le champ social relève de rapports de pouvoir entre des anthropologies concurrentes et des positions sociales corrélatives – la promotion de certaines figures du courage ne faisant que renforcer la domination des représentations collectives de certains groupes dominants –, il importe avant tout ici de montrer qu'une pure et simple moralisation de la question du courage par l'intermédiaire de figures héroïques ultra-personnalisées entretient l'adhésion des individus à la valeur du courage tout en les maintenant dans un véritable état d'impuissance affective par rapport à cette valeur. Si notre société, malgré ses valeurs de courage proclamées, a besoin de générer des individus qui se tiennent dans la peur pour pouvoir fonctionner, alors une certaine façon de promouvoir l'héroïsme moral comme figure exemplaire convient tout à fait au maintien d'un immobilisme social.

2.2. Héroïsme moral et interpassivité

Une seconde façon de développer cette argumentation ne porte pas sur la ségrégation ontologique que peut générer l'appel abstrait au courage entre ceux qui sont destinés à la véritable liberté et ceux qui ne le sont pas, mais se concentre sur les implications affectives possibles du transfert de l'attention des individus sur le courage de ces figures exemplaires. Le concept d'interpassivité[5] tel qu'il est développé par Žižek est tout à fait intéressant dans cette perspective dans la mesure où il permet de comprendre de quelle façon un certain type de transfert affectif sur le courage de ces individus exemplaires, loin de nous renvoyer à un travail sur nos propres dispositions affectives, nous permet au contraire de nous décharger de celui-ci. Ces individus sont courageux pour nous, ils ont peur et dépassent cette peur en notre propre nom, comme si l'épreuve purement affective du rapport de chacun à la vie pouvait être transférée là-bas, dans l'épreuve qu'un autre y fait de sa vie. Que ce soit au plan de la peur de mourir ou au plan plus originaire de la peur de vivre, il y a en effet une façon de donner telle ou telle personne en exemple et de s'y projeter qui revient à décharger l'individu de l'épreuve affective qu'il fait de sa propre peur, du débat affectif interne à celle-ci. Selon Žižek, de la même façon qu'une certaine réduction des croyances religieuses à des représentations culturelles parmi d'autres – ce qui fait que l'on peut se présenter comme un croyant non pratiquant ou mobiliser la religion mais

[5] Cf. S. Žižek, *La subjectivité à venir. Essais critiques*, Paris, Flammarion, 2006, pp. 13-49.

seulement à certains moments cruciaux de l'existence –, a besoin de ces femmes et hommes qui, là-bas, y croient « vraiment », de même le courage exemplaire de ces femmes et de ces hommes serait en ce sens nécessaire au maintien de l'immobilisme affectif de nos existences. La radicalité du courage de l'autre là-bas est mon courage mais là-bas et me dispense en ce sens d'éprouver ici et maintenant la radicalité de mon propre désir de libération. C'est donc dans le même mouvement qu'une certaine promotion de l'héroïsme moral peut plonger l'individu dans une forme de désespoir et en même temps l'empêcher d'éprouver ce désespoir, lui permettre de vivre son existence dans l'acceptation paisible de ses compromissions. Un des intérêts du concept žižekien d'interpassivité est en ce sens de montrer qu'une certaine forme de sacralisation des grandes figures morales, en tout cas leur mise à part, la décontextualisation de leur situation concrète de résistance, peut empêcher les individus qui s'y projettent de faire retour sur eux-mêmes, de s'interroger sur les moyens qu'ils doivent se donner pour se disposer au courage là ils sont. Il suffit à l'individu de savoir que le courage est possible avec une telle extrémité ailleurs pour qu'il continue à vivre sa vie comme il le peut, avec toutes ses peurs, qu'il finit par naturaliser. Dans une société où l'épreuve de la fragilité des liens et la peur n'ont jamais été autant constitutives des interactions sociales, le spectacle de ces héros, de ces individus capables de dépasser la peur solitairement et avec éclat, n'a jamais été aussi imposant, ces deux dimensions, telle est l'hypothèse ici défendue, ne cessant de se renforcer l'une l'autre.

2.3. Le courage, entre acte individuel et situation collective

Un premier résultat des réflexions que nous avons menées jusqu'à maintenant est qu'une certaine forme d'appel éthique au courage en cette époque où la peur s'empare de l'ensemble de nos sphères d'existence revient à personnaliser unilatéralement la question du courage, à ne pas penser ensemble la singularité radicale de chaque acte de courage et les conditions sociales de sa potentialisation. Un second résultat est qu'un certain usage de l'héroïsme moral dissocie le courage de l'individu de la situation concrète dans laquelle il se trouve. Une approche seulement éthique de la question du courage revient en dernière instance à faire comme s'il y avait des individus qui sont en soi plus ou moins courageux et qui par ailleurs sont plongés dans telle ou telle situation d'oppression. On oblitère ce faisant toute interrogation portant sur la façon dont les actes concrets de cette personne subissant un harcèlement peuvent ou non accroître l'épreuve qu'elle fait de la transformabilité de ses affects. Au lieu d'interroger le courage en faisant de celui-ci une disposition

affective qui précède les situations où l'individu doit faire preuve de courage, qui fait donc de la capacité à être courageux une capacité dont l'instauration est abstraite de la situation concrète au sein de laquelle elle doit être activée, la recherche qui est ici développée nous conduit bien plutôt à porter toute notre attention sur la façon dont l'agir en situation est susceptible d'opérer sur soi, sur son affectivité même, s'auto-disposer à une conversion de sa peur. S'il est vrai qu'il y a une habitualité du courage, il y a une façon de comprendre celle-ci qui abstrait la force d'être courageux de la situation chaque fois particulière au sein de laquelle l'individu se trouve, comme si l'individu venait à la rencontre de sa situation en activant une disposition affective extérieure à cette situation. Dans le cadre de l'étude que nous menons ici, il faut au contraire penser ensemble la sédimentation des actes de courage et l'incessante naissance à soi du pouvoir d'être courageux. Un troisième résultat des réflexions que nous avons menées est en ce sens que le premier courage, le courage des courages si l'on peut s'exprimer ainsi, est celui d'accepter sa peur, non pour s'y complaire, mais pour laisser la vie s'y repossibiliser. Si le courage est l'acte même d'une conversion de la peur de vivre en une adhésion à la puissance de la vie, alors il y a une façon de dénier ou de mépriser la peur qui nous habite qui ne peut que porter atteinte à ce qu'est le courage en son fond affectif le plus essentiel, à la possibilité même de l'auto-conversion de la peur de vivre en adhésion à la vie. C'est dans cette perspective que l'on peut critiquer un certain éloge du courage qui, reposant sur un déni de la peur, dissociant la peur et le courage, met en avant une figure du courage d'une extrême violence, ce qui exprime une peur par rapport à la peur elle-même.

C'est pour cette même raison qu'une certaine forme de lutte contre l'extrême droite qui dénie la peur ressentie par les individus, l'épreuve de leur insécurité tant au plan économique, politique que culturel, participe à un véritable affaiblissement du pouvoir d'auto-transformation des dispositions affectives des individus[6]. Par rapport à des problèmes d'insécurité culturelle, qui sont des problèmes réels, il y a ainsi une façon d'affirmer qu'il n'y a au fond aucun problème, que la différence est enrichissante, il y a encore une certaine façon d'en appeler éthiquement au courage de la rencontre de l'autre dans sa différence qui ne donne aucune chance à la peur d'être travaillée, d'être prise en compte, d'être l'objet d'une attention portant sur les conditions sociales de sa conversion immanente, de son auto-transformation. Autrement dit, une approche seulement morale du problème de l'extrême droite se prive d'une interrogation sur les conditions sociales susceptibles de disposer les individus à laisser leur peur se transformer d'elle-même en autre chose que seulement de la peur, à la laisser se transformer en un acte d'adhésion à la vie. C'est dans le même sens encore que l'on

[6] Pour cette question, cf. l'ouvrage très important de M. Maesschalck et Ch. Boucq, *Déminons l'extrême droite*, Charleroi, Editions Couleur livres, 2005.

peut proposer comme hypothèse qu'une approche du courage centrée sur la seule peur de mourir, en personnalisant à l'extrême la disposition des individus au courage, ne peut manquer de mettre davantage en évidence les facteurs interpersonnels d'une situation d'oppression donnée que les facteurs plus collectifs comme ceux liés à l'organisation des interactions. C'est en ce sens que l'on peut rejoindre ici les réflexions développées par Marc Maesschalck sur le rapport entre l'action collective et le harcèlement moral[7]. En internalisant la disposition de l'individu au courage, en oblitérant le rapport du courage au contexte au sein duquel il a à se potentialiser, on ne peut manquer de faire passer à l'avant-plan les individus qui sont les plus visibles dans la situation d'oppression et faire disparaître plus encore dans l'obscurité tout ce qui soutient latéralement l'acte individuel de harcèlement. Tout se passe comme si une certaine compréhension du courage ne pouvait manquer de focaliser l'attention sur ce qui, dans la situation, apparaît comme le plus directement menaçant, une telle disposition cognitive – dont on voit bien qu'elle est profondément articulée à une certaine disposition affective – occultant ou tendant tout au moins à occulter la situation de harcèlement dans ce qu'elle a de beaucoup plus complexe qu'une relation entre un harceleur et un harcelé, dans ce qu'elle a de collectif. Il apparaît ainsi, telle sera l'hypothèse fondamentale de la dernière partie de cette recherche, qu'il y a un rapport entre la dimension plus personnelle ou collective de l'acte de courage et la façon dont l'épreuve de la peur est vécue et réfléchie, à savoir comme une peur qui suppose l'évidence de l'adhésion à la vie ou comme une peur qui au contraire s'origine dans le débat interne à l'éprouver même de la vie.

3. Le courage et la partageabilité originaire de la vie

Accepter d'interroger le courage d'une façon qui n'implique pas la naturalisation du désir de vivre des individus, c'est accepter de faire du courage une dimension constitutive de l'éprouver même de la vie subjective, de son affectivité originaire, de son mouvement primitif d'adhésion à soi. L'objectif de la dernière partie de cette étude est de montrer que c'est bien en interrogeant le courage dans sa dimension radicale, c'est-à-dire comme constitutif de l'adhésion immanente du pâtir de la vie à lui-même, que l'on peut faire droit à la dimension radicalement intersubjective du pouvoir que les individus ont d'accroître en situation leur force de vie. La disposition des individus à

[7] M. Maesschalck, « Harcèlement moral et action collective. Une approche normative de la prévention à partir des représentations sociales », in M. Sanchez-Mazas et G. Koubi (dir.), *La notion de harcèlement. Confusions politiques, considérations sociales et incertitudes juridiques*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2005, pp. 139-156.

l'acte courageux est en ce sens profondément liée à l'épreuve qu'ils font de la partageabilité originaire du désir de s'éprouver de la vie. Pour développer cette thèse, il importe de partir de ce qui a été précédemment établi, à savoir qu'il y a une peur originaire au cœur du moindre de nos vécus, une peur qui ne cesse d'avoir à se convertir de façon immanente en une adhésion au pouvoir de s'éprouver de la vie. Selon un premier plan d'analyse, l'individu vivant naît à lui-même dans ce courage primitif qui est au cœur de tout éprouver de la vie, dans ce mouvement inaugural de conversion de la peur de vivre en désir de vivre, ce mouvement étant constitutif de l'ipséité essentielle de la vie. C'est précisément pour cette raison que là où je suis amené à désespérer de ma vie, ce désespoir implique encore une adhésion primitive du pouvoir de s'éprouver de la vie à lui-même, une adhésion au sein de laquelle je ne cesse de naître à moi-même, de naître à moi-même dans le désir de se vivre de la vie, dans son indéfectible adhésion à soi. Selon un second plan d'analyse, cette conversion primitive de la peur d'éprouver la vie en désir de vivre, il faut que l'individu la revive pour lui-même, il faut qu'il se redonne à lui-même ce courage originaire de vivre qui le rend possible, et cela en chacun de ses vécus. Même si, sur un certain plan, chacun de mes vécus est immédiatement mien, sur un autre plan, il ne cesse d'avoir à devenir pleinement mien et ne peut le devenir que si la peur originaire d'éprouver ma vie se convertit en chacun de mes vécus en adhésion à la vie, en désir de prendre le risque de vivre. Sur un certain plan, cette conversion a toujours déjà eu lieu et sur un autre plan, elle ne cesse d'avoir à se réaliser. Cette distinction entre ces deux niveaux de courage est nécessaire si l'on veut saisir avec précision en quoi un certain rapport aux autres est requis pour que l'individu puisse accroître son adhésion à la puissance même de la vie.

3.1. Du courage de vivre la vie au courage de vivre ma vie

S'il est important de mettre en évidence le fait qu'il y a un courage de vivre constitutif du pouvoir de s'éprouver de l'individu, autrement dit, qui donne l'individu à lui-même et qui ne cesse en ce sens de le pousser à vivre, c'est d'une part parce que le pouvoir d'adhésion de l'individu au pâtir de sa propre vie ne peut prendre possession de soi, dans la singularité même de son acte, qu'en se recevant d'un pouvoir d'adhésion qui le dépasse et qu'il partage avec les autres individus. C'est d'autre part parce c'est bien cet archi-courage de la vie qui, lorsqu'il est naturalisé, sert à l'exploitation des individus, sert à utiliser leur incroyable capacité à endurer. L'exploitation des individus telle qu'elle est comprise de ce point de vue joue à la fois sur leur peur et sur leur capacité à tenir bon dans les conditions de vie dans lesquelles

ils s'éprouvent enfermés. L'usage de la peur et l'usage du courage compris ici comme capacité à tenir bon, à endurer, fonctionnent ensemble. Mais il importe de bien saisir qu'un tel courage compris comme capacité pour ainsi dire aveugle à tenir le coup et en ce sens à entretenir l'oppression que l'on subit est généré par une naturalisation du courage originaire de la vie subjective – lequel courage originaire est un acte immanent au pâtir même de la vie et non un donné naturel. Si les individus ne peuvent manquer de se vivre comme portés par une vie qui d'une certaine façon est forte pour eux et en eux, qui leur donne son courage malgré toutes les difficultés qu'ils endurent, il importe donc de savoir si ce courage originaire de la vie va être ou non naturalisé par les individus. Le courage naturalisé permet à l'individu de tenir le coup dans une situation donnée mais en l'empêchant en même temps d'y chercher des possibilités de transformation, l'ouverture possible d'un devenir. Mais il suffit que cette naturalisation du désir de vivre se relâche quelque peu ou que certaines nouvelles interactions se mettent en place pour que l'adhésion à la vie se revive pleinement comme un acte. La force de vie de l'individu ne peut manquer alors de se libérer, de lui permettre, non pas seulement d'endurer, mais de s'engager dans une véritable transformation de ses conditions d'existence. Il y a en ce sens une idéologie du courage qui est complice de la neutralisation de la puissance de vie des individus. Une certaine compréhension du courage comme capacité à endurer des conditions très pénibles – ce qui ne peut que favoriser une certaine forme d'exploitation des individus – et une certaine compréhension du courage compris comme capacité à résister même au prix d'une perte de la vie sont susceptibles de se rejoindre dans une commune naturalisation du désir de vivre de la vie. Il y a en effet une façon d'endurer l'exploitation tout comme il y a une façon de vouloir résister à l'exploitation qui présupposent que l'attachement de la vie à elle-même autant que l'attachement des individus à leur propre vie est quelque chose de naturel. Cette présupposition permet soit de faire du courage une tendance naturelle, l'expression d'un attachement naturalisé à la vie, soit de faire du courage ce qui contrevient à un tel attachement naturel. Ces deux figures de courage sont dialectiquement unies dans leur commune exclusion du courage comme acte immanent d'adhésion du pâtir de la vie à lui-même.

Une des conséquences les plus importantes de la naturalisation du désir de vivre de la vie est de générer une confusion entre l'épreuve que le pouvoir de s'éprouver de la vie fait de lui-même et l'épreuve que chaque individu fait de sa propre ipséité au sein même de ce pouvoir de s'éprouver. En régime de naturalisation de la vie, le courage est avant tout autant le courage de l'espèce en moi. Mais c'est dire que l'acte de courage de l'individu ne peut dans ces conditions être vécu comme un acte qui simultanément provient absolument de lui-même tout en se recevant d'une puissance de vie partagée avec d'autres individus. Il est tout aussi erroné de faire du

courage ce qui m'est seulement donné par une vie qui me dépasse que de faire du courage ce que je me donne à moi-même à partir de moi-même. Le courage compris comme courage de vivre ma vie consiste dans l'acte même de mon adhésion à la puissance d'auto-adhésion de la vie en moi. Nous verrons dans la suite que cette tension entre le courage de la vie et le courage de ma vie ne peut être maintenue qu'à partir de l'épreuve que chaque individu fait de la partageabilité originaire du désir de vivre. Ce n'est que dans la mesure où je cesse de naturaliser le désir de s'éprouver de la vie que je me rends ce faisant capable d'accroître mon adhésion à la puissance même de la vie en moi, de l'accroître en la partageant avec les autres. En sens inverse, en faisant du désir de vivre de la vie une tendance naturelle, en déniant l'affectivité originaire de la vie, c'est-à-dire ce débat affectif interne à l'éprouver de la vie, je participe à un véritable affaiblissement de ma force de vie tout autant que de celle des autres, je mets à mal la solidarité originaire des forces de la vie.

La phénoménologie radicale du courage que nous sommes ici en train d'esquisser introduit la question du courage tout autant que celle de la peur dans toutes les sphères de l'existence, dans le moindre des vécus. Au lieu d'étager les sphères d'existence en faisant comme si le courage ne concernait que des actes où l'individu est amené à risquer d'une façon ou d'une autre sa vie, à ne pas se laisser prendre par ses simples intérêts vitaux, etc., la thèse qui est ici défendue consiste au contraire à dire que l'adhésion de la vie à elle-même est habitée par un débat originaire et que ce débat originaire se rejoue en chaque vécu. C'est pour cette raison qu'il y a une certaine façon d'avoir peur de mourir qui n'a comme fonction que de camoufler cette peur de vivre qui est au cœur même de chaque vécu. C'est pour cette raison encore qu'il y a une façon de mépriser la peur au nom d'un courage héroïque qui consiste à dénier cette peur originaire qui est au cœur de toute épreuve de la vie. Au lieu de penser le courage comme ce qui vient introduire de la négativité dans un attachement trop immédiat à la vie, il s'agit ici d'introduire la question du courage au cœur du moindre acte et du moindre besoin. Ainsi, dans le besoin de manger se déploie un débat interne à la force même de ce besoin, un débat au sein duquel le souffrir d'un pâtir acculé à soi ne cesse de se transformer et d'avoir à se transformer en adhésion à soi, ce mouvement étant constitutif du pâtir en même temps que de son ipséité. Il y a en ce sens une peur de vivre et un courage de prendre le risque de la vie qui s'éprouvent dans le moindre besoin de manger. C'est pour cette raison qu'il y a un rapport très profond entre la naturalisation des besoins les plus élémentaires des individus, laquelle dépouille ces besoins de tout enjeu relatif à leur adhésion singularisante au pouvoir de s'éprouver de la vie, et l'affaiblissement de la créativité des individus à tous les niveaux de l'existence. Une des implications de cette thèse est qu'il ne peut être question de satisfaire les besoins élémentaires des individus en

déniant la singularité radicale que le désir de vivre de la vie y fait de lui-même si l'on veut véritablement faire droit aux conditions de potentialisation de l'engagement créatif des individus dans des sphères plus élaborées de l'existence personnelle et collective. Dans l'épreuve qu'il fait de son manque le besoin le plus élémentaire fait l'épreuve d'un souffrir interne à son pâtir de soi. Sur un plan, l'épreuve de ce souffrir s'est toujours déjà convertie intérieurement en adhésion à soi. Sur un autre plan, elle ne cesse d'avoir à le faire, de sorte que la façon dont le besoin est satisfait met radicalement en jeu son adhésion au désir de s'éprouver de la vie. Dans l'œuvre de Henry, la dynamique de la culture se fonde dans cette dialectique immanente du pâtir de la vie. Elle renvoie aux dispositifs susceptibles d'accroître l'adhésion du pâtir de la vie à lui-même, l'inventivité de la vie étant corrélée à la puissance de son adhésion intérieure[8]. Mais c'est dire alors que le courage compris comme adhésion interne du pâtir de la vie à lui-même implique des dispositifs qui, en situation, renforcent et soutiennent le pouvoir que la vie a d'accroître sa force. Sans ces dispositifs soutenant une attention des individus à l'énigme intérieure de toute épreuve de soi, le courage tend à se déployer sur la base d'une naturalisation du désir de vivre de la vie, cette naturalisation ne pouvant manquer de générer un affaiblissement de l'adhésion des individus à l'inventivité originaire de la vie.

3.2. Courage et action collective

S'il a été établi dans les réflexions précédentes que le pouvoir d'inventivité des individus ne peut s'accroître que si ces derniers ne naturalisent pas leur désir primitif d'éprouver la vie, ne dénient pas la peur qui est au cœur même de l'éprouver, il est tout aussi important de montrer que le courage compris dans son fond le plus originaire comme acte immanent d'adhésion à soi du pâtir de la vie est lié à l'épreuve que ce pâtir fait de sa dimension radicalement intersubjective. Sans pouvoir ici développer cette question dans le détail, une des thèses les plus importantes de la phénoménologie radicale de la vie telle qu'elle est librement reprise ici consiste en effet à dire que le mouvement immanent de conversion de la peur de vivre en consentement à la vie, autrement dit le mouvement d'ipséisation de la vie, le passage d'une vie acculée à soi en une vie se désirant, ce qui est le courage en son sens affectif le plus originaire, implique que les individus vivants soient mis en condition

[8] Pour cette question, cf. R. Kühn, *Radicalité et passibilité. Pour une phénoménologie pratique*, Paris, L'Harmattan, 2003, pp. 241-270 ; M. Maesschalck, T. Dedeurwaerdere, « Ist eine Kultur des Lebens möglich ? », in S. Nowotny, M. Staudigl (Hrsg.), *Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-genalogien*, Wien, Turia + Kant, 2003, pp. 187-204.

d'éprouver, dans la singularité la plus radicale de leur vie, leur appartenance à une vie plus grande qu'eux, leur appartenance à une communauté de vivants unis dans un même pouvoir d'être un soi de la vie[9]. Dans cette perspective, le courage interne à l'épreuve radicalement singulière que chacun fait de son adhésion à la vie ne peut manquer de s'éprouver en même temps comme un courage originairement partagé, de sorte que la conversion de la peur en moi s'éprouve comme intrinsèquement solidaire de la conversion de cette même peur dans la vie des autres, ce qu'une approche naturalisante du désir de vivre de la vie ne peut en aucune manière penser. Dans ce dernier cas, si les individus ont besoin les uns des autres pour développer leurs différents pouvoirs, ils n'ont pas besoin les uns des autres pour désirer vivre, pour adhérer au pâtir radical de soi.

Dans la perspective d'une phénoménologie radicale de la vie, c'est bien dans le même mouvement que l'individu vivant est amené à adhérer à la singularité radicale de sa propre vie et à s'éprouver vivre d'une vie qui se vit de façon tout aussi radicale ailleurs qu'en lui. La transformation immanente de ma peur de vivre en courage de vivre est solidaire de l'épreuve que je fais de mon appartenance à une vie plus grande que moi, à une vie dont je partage l'intrigue originaire avec les autres. Autrement dit encore, c'est dans la mesure où la conversion de la peur de vivre en adhésion à la vie n'est pas seulement un enjeu pour moi, mais un enjeu pour des autres effectifs et potentiels, que je me rends capable d'accroître ma propre adhésion à la vie. Une des conséquences de cette thèse qu'il n'est pas possible de se rendre véritablement courageux pour soi tout seul ou au nom d'une universalité purement abstraite du genre humain. S'il est vrai que l'adhésion à ma propre force de vie passe en situation par la promotion de l'adhésion de l'autre à sa propre force de vie, une vie ne peut véritablement adhérer à elle-même qu'en se constituant comme point de passage d'une intrigue qui ne la concerne pas elle seule, et ce dès les niveaux les plus primitifs de l'existence. Cette dimension intersubjective et à vrai dire sociale de l'éprouver originaire de la vie est présente dans le moindre de nos vécus, par exemple dans le besoin de manger[10]. Tout besoin demande pour accomplir son mouvement d'ipséisation, c'est-à-dire pour être pleinement vécu comme mien, de faire l'épreuve de son appartenance à une vie qui s'éprouve de façon radicalement singulière dans les

[9] Pour cette question, cf. R. Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective*, *op. cit.*, pp. 53-96. Cf. également, M. Maesschalck., « La forme communautaire du jugement éthique chez Michel Henry », in J.-M. Longneaux (dir.), *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, pp. 183-211 ; *id.*, « L'attention à la vie comme forme d'une rationalité politique », in J. Hatem (dir.), *Michel Henry. La parole de vie*, Paris, L'Harmattan, 2003, p.p. 239-275.

[10] Pour cette question du besoin dans la phénoménologie radicale de Henry, cf. R. Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective*, *op. cit.*, pp. 97-148.

autres. C'est dire que je ne peux me rendre capable d'adhérer à mon besoin, de dépasser la peur originaire d'éprouver qui est en lui, qu'en partageant avec les autres l'intrigue originaire du pâtir de la vie qui s'y déploie, qui s'y met radicalement en jeu. De façon plus générale, je ne peux me rendre capable de courage, capable de convertir cette peur d'éprouver qui me paralyse en une adhésion à la puissance de la vie, qu'en vivant la conversion de la peur en moi comme ce qui en appelle à la conversion de cette même peur chez les autres, qu'en vivant autrement dit encore mon acte de courage comme étant intrinsèquement habité d'un appel à la partageabilité.

Une telle attention à la partageabilité originaire du courage n'atténue en rien les rapports d'affrontement, par exemple l'affrontement de cet individu au patron qui est en train de le harceler. Il s'agit au contraire de dire ici que cet individu résistera d'autant plus qu'il accroîtra dans sa situation même son désir de vivre et qu'il accroîtra d'autant plus son désir de vivre qu'il vivra celui-ci comme un désir intrinsèquement partageable. Il n'y a de véritable adhésion à la vie que constituée dans une invitation au dépassement commun des peurs. Face à son patron qui le harcèle, cet individu s'éprouvera ainsi d'autant plus capable d'adhérer à la puissance d'inventivité de la vie en lui qu'il vivra cette lutte immanente à sa peur comme une lutte mettant en jeu le désir de vivre des autres, y compris donc celui du patron qui est en train de le harceler, y compris celui de ses collègues qui sont plus ou moins complices de cet harcèlement, y compris celui d'autres individus impliqués dans d'autres situations d'oppression sociale. C'est pour cette raison qu'une certaine forme d'appel à l'héroïsme moral, en personnalisant unilatéralement la question du courage, écarte les individus de toute attention à la dimension radicalement sociale et culturelle du processus de conversion de leurs peurs. C'est pour cette raison encore qu'il est problématique de réfléchir sur la question du courage en mobilisant d'emblée des exemples où il est avant tout question de risquer sa vie au nom de certaines valeurs. Un très fort présupposé peut être à l'œuvre dans la valorisation d'une telle figure du courage. Ce présupposé consiste à méconnaître que la question fondamentale du courage dans le concret de nos situations n'est pas tant de risquer de perdre la vie au nom de valeurs essentielles que de dépasser nos blocages affectifs, de convertir la peur originaire de vivre en une adhésion à l'inventivité de la vie. Une certaine valorisation de l'héroïsme moral d'un individu capable de risquer librement sa vie au nom de valeurs essentielles peut ainsi camoufler un déni très profond du débat interne au désir de s'éprouver de la vie. Une certaine façon d'être prêt à risquer sa vie au nom de la liberté revient à naturaliser la vie, à faire comme si le désir de vivre allait de soi, revient, autrement dit encore, à dénier la liberté originaire qui est au cœur même de l'éprouver. Or, la condition fondamentale d'une montée en puissance des ressources affectives qu'un individu harcelé, pour nous en tenir à cet exemple, peut disposer pour lutter contre ce qui

l'épuise corporellement et psychiquement, est qu'il puisse, à partir de sa situation concrète, réinvestir l'énigme de son adhésion profonde à la vie, ce réinvestissement impliquant des interactions sociales spécifiques, des interactions sociales au sein desquelles il ne résiste plus seulement pour lui-même, mais pour les autres et avec les autres, où il constitue sa situation en point de passage obligé d'un enjeu qui ne concerne pas que lui[11]. Une forme d'appel abstrait au courage occulte en ce sens cet enjeu fondamental qu'est celui de la conversion immanente de la peur en adhésion courageuse à la vie. Elle affaiblit, en la présupposant, notre capacité de résistance, notre puissance d'inventivité.

En sens inverse, lorsqu'il est permis à cet individu de vivre sa situation de harcèlement comme un point de passage obligé d'une lutte plus générale contre le harcèlement – l'enjeu normatif de cette lutte étant par ailleurs ressaisi du point de vue du respect et de la promotion de la vie et non du seul point de vue de la gestion de perturbations fonctionnelles –, lorsqu'il ne s'agit pas seulement pour lui de défendre ses intérêts mais de constituer sa situation en point de passage obligé d'un mouvement d'adhésion à la vie impliquant d'autres individus et d'autres groupes, c'est l'inventivité de cet individu qui se renouvelle. N'ayant plus à être courageux pour lui tout seul, ayant à se libérer de ses peurs, des blocages affectifs qui le paralysent au nom d'une vie originairement partagée, c'est la puissance même de la vie en lui qui est amenée à se libérer selon la modalité d'un accroissement de soi. Dans la perspective de recherche ici développée, le courage de l'individu ne consiste pas d'abord à réaliser en dépit des risques telle ou telle action qui semble s'imposer moralement à lui. Elle consiste plus originairement à laisser la puissance d'inventivité de sa vie adhérer à soi au cœur même de sa situation. C'est d'un amour originaire de la vie dont il est ici question et qui est au fondement même de cette capacité de la vie à multiplier les possibles par rapport à une situation donnée. C'est pour cette raison qu'il y a un rapport entre un héroïsme moral reposant sur une naturalisation du désir de vivre de la vie et l'idée que pour une situation donnée ce qu'il y a à faire pour être courageux est tout à fait décidable – la seule question étant alors de savoir si l'on va avoir le courage de réaliser l'action moralement prescrite. La façon dont nous interrogeons ici la structure affective profonde du courage consiste à montrer que la conversion originaire de la peur de vivre en adhésion à la vie n'accroît la force de vie des individus qu'en accroissant dans le même mouvement leur disposition cognitive à découvrir de nouveaux possibles dans la situation qu'ils sont en train de vivre. On peut dire en ce sens que l'acte courageux au sens où nous l'entendons ici ne se produit dans une

[11] Pour la théorie de l'identification sociale que la problématique développée ici implique, je me permets de renvoyer à R. Gély, *Identités et monde commun. Psychologie sociale, philosophie, société*, Bruxelles, PIE Peter Lang, 3ème édition, 2008 (2006), pp. 157-197.

situation donnée qu'en modifiant en profondeur les représentations que les individus se font de cette situation. En étant amené, pour se rendre capable d'adhérer à sa vie, à constituer sa situation en point de passage obligé d'un enjeu normatif qui concerne une communauté plus large de vivants, le sujet bloqué affectivement dans sa peur et laissant cette peur se transformer en adhésion à la vie se retrouve ainsi doté de nouvelles dispositions cognitives à exploiter les ressources de résistance qui sont au cœur de la situation qu'il est en train de vivre. Même s'il peut y avoir des situations où une seule chose semble à faire si l'on veut se comporter en individu courageux, il reste qu'il y a une façon de donner ces situations en exemple qui en fait active implicitement tout un ensemble de thèses sur le courage, en premier lieu l'idée qu'il n'y a de courage que par rapport à ce qui vient menacer une vie qui adhère naturellement à elle-même, en second lieu l'idée que chaque individu a en lui toutes les ressources nécessaires pour être courageux, le devoir éthique d'être courageux ainsi compris impliquant dans un même geste et la possibilité et la capacité de l'être, cette dernière thèse ne pouvant manquer comme il a été montré d'impliquer un véritable déni de l'affectivité originaire de la vie.

4. Conclusion

Une des thèses les plus fondamentales défendues dans cette recherche est qu'une approche du courage reposant sur le présupposé que l'individu adhère naturellement à la vie, loin d'accroître la capacité des individus à être courageux, peut bien au contraire consolider leur immobilisme personnel et collectif. En sens inverse, lorsque la question du courage est tout d'abord introduite au coeur de l'immanence radicale du pâtir de la vie, lorsque l'on passe du courage de mourir au courage de vivre, on n'annule bien entendu en rien la question de la prise de risque au nom d'exigences plus amples que la seule conservation immédiate de soi, mais on interroge bien au contraire les conditions d'accroissement du pouvoir des individus à élargir les possibles de leur existence et à aller à leur rencontre. C'est dans la façon dont ils parviennent à faire de leur situation, aussi pénible cette dernière soit-elle, une situation où le pouvoir de s'éprouver de leur vie se risque à adhérer à soi que les individus accroissent leur force de vie, leur pouvoir d'assumer avec inventivité leur situation. En nous déplaçant à ce niveau d'interrogation, la question de la capacité des individus à prendre des risques parfois très grands dans des situations d'oppression données ne peut manquer d'être subordonnée à la question de la capacité des individus à convertir leur peur originaire de vivre, à laisser en situation le pâtir de leur vie se désirer. Il est apparu que cette capacité implique un traitement collectif de la situation de peur dans

laquelle chaque individu est susceptible de se trouver, un traitement collectif où s'instaure l'épreuve en situation d'une partageabilité originaire du désir de se vivre de la vie, d'où l'importance dans les situations d'exploitation que des formes collectives de résistance se déploient dans une attention à l'épreuve que les individus y font du pâtir originaire de la vie. Tout mouvement de résistance qui naturalise l'attachement des individus à la vie isole affectivement les individus les uns des autres, neutralise leur pouvoir d'invention de nouvelles formes de vie.

Corrélativement, il importe de prendre toute la mesure du fait que c'est bien en passant d'une philosophie du courage centrée sur la peur de mourir à une philosophie du courage centrée sur la peur de vivre que l'on peut faire pleinement droit à la portée cognitive de la question du courage, c'est-à-dire à l'inventivité des individus dans leur rapport de résistance à une situation d'oppression. Il y a ainsi une certaine forme d'exaltation du courage héroïque dont nous avons vu qu'elle repose sur un mépris de la peur et corrélativement sur le désir de poser des actes extrêmes. Ce courage consistant à ne pas se satisfaire de solutions toutes faites face à une situation donnée, consistant à frayer de nouveaux chemins, à refuser les représentations établies d'une situation d'affrontement, etc., ne peut ainsi qu'être occulté lorsque la seule véritable question en dernière instance est censée être celle du sacrifice de soi, celle du courage de mourir. C'est dire encore qu'un certain culte de ce héros sachant très clairement ce qu'il a à faire et le faisant participe à l'oblitération de la dimension inventive du courage. Cette dimension est essentielle au courage lorsque celui-ci est compris comme courage de vivre. Il ressort donc des réflexions menées ici qu'une certaine volonté de déterminer avec exactitude ce qu'il y a lieu de faire pour être courageux repose en fait sur une compréhension du courage centrée sur la peur de mourir, cette compréhension étant elle-même corrélée à une naturalisation du désir de s'éprouver de la vie, cette naturalisation déniant à son tour la dimension originairement intersubjective du désir de s'éprouver de chaque vie singulière. En sens inverse, lorsque le courage est introduit au cœur de l'auto-éprouver de la vie, il ne s'agit plus d'opposer à une vie sensible obscurcie parce que trop immédiatement attachée à elle-même une existence clairvoyante parce qu'habitée par le souffle de la liberté. Un certain mépris pour la vie sensible ne peut donc plus être de mise dans la mesure où le courage de se vivre de la vie se met affectivement en jeu en chacune de ses épreuves, de la plus élémentaire à la plus élaborée, l'idée étant précisément que c'est en faisant véritablement droit à la façon dont l'éprouver même de la vie se met en jeu dans le moindre de ses besoins élémentaires, dans la moindre de ses actions que les individus accroissent leur capacité non pas seulement à faire ce qu'il y a à faire, mais à ouvrir l'espace des possibles, à construire de nouvelles formes de vie, à donner toute sa puissance à la liberté de partager la vie.

Il ne s'agit en aucune manière ce faisant de refuser le fait que l'existence courageuse peut amener l'individu à prendre des risques considérables. La thèse ici défendue consiste seulement à dire que c'est au cœur même d'une vie qui n'adhère pas naturellement à elle-même mais ne cesse de convertir sa peur de soi en courage d'être soi que l'individu peut accroître sa force, sa capacité à ne pas se bloquer dans les peurs qui l'immobilisent. Un des signes que nous avons bien affaire à un courage qui est d'abord celui de vivre plutôt que celui de mourir est qu'il s'agit avant tout pour l'individu courageux d'avoir le courage de n'avoir pas peur de sa peur, de ne pas avoir ce faisant le désir de se rassurer représentationnellement sur le fait qu'il est pleinement libre et de ne pas se projeter dès lors dans des actes dont le caractère extrême ne génère pas nécessairement une transformation de la situation. Il y a en ce sens une forme de sacrifice de soi au nom de valeurs qui ne sont pas rencontrées dans une situation d'oppression donnée qui fige davantage encore cette situation et finalement consent implicitement à ce qu'elle reste la situation d'oppression qu'elle est. En sens inverse, le courage compris comme adhésion incessante à l'auto-éprouver de la vie est identiquement une adhésion à l'inventivité originaire de la vie. Un tel courage ne peut se déployer que dans la visée d'une transformation de la situation dans lequel il se déploie. Le dépassement de la peur dont il est ici question n'est réel que s'il s'accompagne d'une capacité à changer réellement la situation, ce qui peut bien entendu conduire les individus à des actes extrêmes, mais ce qui ne l'implique pas nécessairement et requiert de toute façon une disposition cognitive à saisir dans la situation rencontrée les conditions de sa transformation. Nous avons ainsi établi qu'il y a un rapport profond entre l'accroissement de cette disposition cognitive et l'accroissement de l'adhésion des individus à la partageabilité originaire du désir de s'éprouver de la vie. Toute naturalisation du désir de vivre des individus affaiblit le pouvoir des individus à activer dans leur situation les conditions internes de leur devenir possible. Il ressort ainsi de cette étude qu'il y a des enjeux politiques considérables liés au développement d'une approche du courage centrée avant tout sur la question de la mort ou d'une approche du courage centrée plus originairement sur le désir de s'éprouver de la vie. En passant du courage de mourir au courage de vivre, c'est non seulement la dimension politique de l'auto-capacitation des individus au courage qui peut être pensée, mais encore la disposition cognitive qui accompagne le courage de vivre, celle consistant à s'ajuster à ce qui dans l'expérience pourrait devenir possible.

Raphaël Gély est chercheur qualifié au Fonds national de la recherche scientifique et professeur de philosophie à l'Université catholique de Louvain. Membre du Centre de philosophie du droit et du Centre de recherches sur la phénoménologie du sujet et la théorie de l'action, il a entre autres publié *La genèse du sentir* (Ousia, 2001), *Les usages de la perception* (Peeters, 2005), *Identités et monde commun* (Peter Lang, 2006), *Rôles, action sociale et vie subjective* (Peter Lang, 2007).

Laurence Blésin: « **De l'affect à l'engagement. Une lecture pragmatiste du courage** [*] »

Dans cet article, notre objectif est d'interroger le sens et les enjeux que peut revêtir une réflexion sur le courage dans une pensée pragmatiste, telle que celle développée par John Dewey, dont le projet est animé par une approche expérimentaliste des phénomènes sociaux. Notre hypothèse est que ce sens ne peut, dans une telle pensée, qu'avoir des incidences sociales et politiques – et ce, tant *ex ante* qu'*ex post*, c'est-à-dire tant du point de vue de ses présupposés et conditions de possibilité que du point de vue de ses effets. Dewey, dans une série de conférences qu'il donne à Chicago – *Lectures on Psychological and Political Ethics: 1898* [1] —, aborde rapidement la question du courage pour elle-même et lie profondément celui-ci à l'affect, au trouble et à l'émotion d'une part[2], à l'engagement actif dans la situation d'autre part. A l'aune de ce texte, mais aussi des réflexions que Dewey développe dans *Reconstruction en Philosophie*[3], dans *Le Public et ses problèmes*[4], et, de manière plus générale, de sa « foi pragmatiste » en l'expérience, nous viserons ici à présenter une figure profondément sociale et politique du courage, en ouvrant la réflexion sur les conditions d'accroissement du pouvoir des acteurs individuels et collectifs à prendre leur destin en mains.

Il nous semble en effet que Dewey permet bien d'interroger ce moment au sein duquel des individus en viennent à se doter de la capacité de reconnaître les nouvelles souffrances sociales qui les touchent, à passer du ressenti à l'identification et à

[*] Une partie des arguments développés dans cet article ont aussi été publiés dans la partie que nous consacrons à Dewey dans T. Berns, L. Blésin, G. Jeanmart, Du courage, Une histoire philosophique, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Encre marine », à paraître en janvier 2010.

[1] Cf. J. Dewey, « Courage and Temperance », in ID., *Lectures on Psychological and Political Ethics: 1898*, édité par D. F. Koch, New York/ London, Hafner Press/ Collier Macmillan, 1976.

[2] Cette attention à l'affect est aussi bien présente dans d'autres pans de l'œuvre deweyenne, qu'il se dise en termes de désir ou d'intérêt. Nous songeons particulièrement ici à sa philosophie sociale et à ses réflexions pédagogiques.

[3] J. Dewey, *Reconstruction en philosophie* [1920], trad. par P. Di Mascio, Tours/Pau/Paris, Farrago/Publications de l'Université de Pau/Editions Léo Scheer, 2003.

[4] J. Dewey, *Le Public et ses problèmes* [1927], trad. fr. et introduction par J. Zask, Tours/Pau/Paris, Farrago/Publications de l'Université de Pau/Editions Léo Scheer, 2003.

l'énonciation, et à s'engager pour porter cela au débat social et à l'agenda politique. Il s'agit de moments d'appropriation *collective* qui nous disent quelque chose de la possibilité d'engagement[5] dans une société où, bien souvent, les individus ont tellement intériorisé le discours dominant de la responsabilisation individuelle qu'ils vont plutôt développer des attitudes de culpabilisation par rapport à leur situation de souffrance, à ce qui sera interprété alors comme des situations d'échec personnel. On l'a vu dans l'introduction de G. Jeanmart, et nous le développons plus précisément par ailleurs[6], les « arènes publiques » contemporaines, par la voie des médias, mais aussi des discours et dispositifs de l'Etat social actif, marquent un retour général du discours des vertus et plus singulièrement du courage. L'espace « médiatique » est en effet prompt à porter une attention toute particulière à des figures singulières d'hommes ou de femmes capables de se mettre en risque, de surmonter leurs peurs pour une cause qui les dépasse et dont ils deviennent alors l'emblème[7], ou encore à des individus disposés à se surpasser, alimentant ainsi une sorte de « culte de la performance »[8] qui fait par exemple de nos champions sportifs des modèles exemplaires. C'est d'ailleurs ce sens, somme toute classique, du mot courage qui a le plus d'écho pour l'homme de la rue à notre époque : un sens lié au risque, à la bravoure, mais aussi à l'effort et à la résistance. Le discours politico-moral ambiant de l'Etat social actif n'est lui-même pas en reste : sous l'appel incessant à la responsabilisation individuelle, il alimente lui aussi une injonction explicite ou implicite au mérite et à l'effort qui tente d'avoir des effets performatifs sur les individus. Et qui, dans le même temps, cadenasse à nouveau le sens du mot courage dans une forme stéréotypée: le courage nécessaire à tout individu, atome de la société, à qui l'on a octroyé formellement l'égalité et dont on attend fermement qu'il réponde de lui-même, de son parcours, de ses échecs et réussites, qui se voit confier le devoir d'assumer et de s'assumer, de faire partie de « ceux qui se lèvent tôt », de gérer sa vie comme un chef d'entreprise[9]. La généralisation d'une norme d'autonomie implique un individu capable de s'autodéterminer, enjoint d'être dans la capacité à agir, qui ne devra en dernier ressort sa destinée et son épanouissement qu'à lui-même[10]. Ceci ne va pas sans poser de

[5] Nous nous permettons de renvoyer à L. Blésin, « Nouvelles formes d'engagement. Reconstruire la confiance sociale », in *Politique*, à paraître en 2009.

[6] Cf. T. Berns, L. Blésin, G. Jeanmart, *Du courage, Une histoire philosophique*, *op. cit.*

[7] Que l'on songe ici au fait que, pour beaucoup, la question colombienne se réduit à l'image d'Ingrid Betancourt ou que la sortie de l'apartheid en Afrique du Sud est identifiée au seul Nelson Mandela. Mais ces hommes et ces femmes, ce sont aussi les pompiers, les pionniers…

[8] Cf. A. Ehrenberg, *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.

[9] Cf. A. Ehrenberg qui parle à ce propos de l': « individu-trajectoire à la conquête de son identité personnelle et de sa réussite sociale, sommé de se dépasser dans une aventure entrepreneuriale ».

[10] Cf. A. Ehrenberg, *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 19 : « le 'nouvel' individualisme signale moins un repli généralisé sur la vie privée que la montée de la norme d'autonomie : se comporter

questions. Comme le développe en profondeur Raphaël Gély dans sa contribution à ce volume, l'appel au courage qui s'en tient à cette perspective tout à la fois héroïque et/ou méritante produit un ramassement de la question de la capacité du courage sur la possibilité du courage. Les discours et dispositifs contemporains mettent les individus face à une injonction au courage qui leur dit : « Vous devez être courageux » et qui présuppose formellement la possibilité qu'ils puissent l'être. Cependant cette approche en reste uniquement à une possibilité *formelle*, renforcée d'ailleurs par la valorisation des « héros moraux », exemples de courage ; elle n'interroge dès lors nullement la capacité *réelle* des individus dans un contexte donné à développer de telles dispositions face à la vie. Tout se passe comme si la possibilité formelle impliquait automatiquement une capacité réelle. Une telle présupposition peut alors alourdir un peu plus encore le poids de la responsabilisation, engendrant, comme nous l'indiquions, des formes de culpabilisation chez les individus qui ne parviennent pas à transformer leur possibilité en capacité, mais engendrant aussi de nouvelles formes de mépris social par rapport à ces individus que l'on dira « peu courageux ».

Cette présupposition de la capacité ancrée dans la possibilité formelle individuelle interroge dès lors selon nous de manière radicale la conception commune et habituelle du courage qui se décline toujours sur un mode individuel. Dans un tel contexte, où l'injonction au courage revient – en force ou en filigranes –, il nous semble utile, voire urgent, de réinterroger plus spécifiquement ce que seraient les conditions sociales et politiques – et donc collectives – d'une *capacitation* au courage. Dans quelles conditions un individu peut-il se disposer au courage ? Avec Dewey, nous tenterons de mieux cerner quels types d'expériences collectives peuvent générer une telle *capacitation* des individus, que nous entendons, plus spécifiquement dans le cadre du projet deweyen, comme la prise de confiance dans son pouvoir de prendre la parole et d'agir, de changer l'ordre des choses, de passer de l'émotion à l'action ; en somme, une confiance qui renforce la croyance dans le fait que le jeu social mérite d'être investi et joué.

La veine sociale du pragmatisme deweyen a à cœur de comprendre les

en individu signifie décider de sa propre autorité pour agir par soi-même, avec les libertés, les contraintes et les inquiétudes qu'une telle posture implique ». C'est d'ailleurs aussi à un renforcement de ce type de discours qu'oeuvrent de nombreux dispositifs censés contrecarrer les déficits et les nouvelles souffrances que cette incessante responsabilisation à la performance engendre, que l'on songe ici au phénomène croissant de coaching par exemple, mais aussi à des dynamiques plus institutionnelles d'*empowerment* qui renforcent le présupposé selon lequel on peut classer les individus comme « compétents » ou « incompétents » face à la donne sociale, et qu'il suffirait de doter ceux que l'on considère comme incompétents de quelques outils grâce auxquels ils activeraient des compétences déjà présupposées chez tout un chacun et grâce auxquelles ils seraient en mesure de s'adapter à une réalité donnée.

phénomènes de régulation que les acteurs se donnent à eux-mêmes. Mais qu'est ce qui, d'une souffrance sociale, permet le passage à l'action ? Qu'est-ce qui ouvre les acteurs à la créativité sociale plutôt qu'au conformisme ? Autrement dit encore, comment penser le moment de reprise de l'affect qui l'ouvre à la conscientisation et à l'impulsion ? Comment penser ce moment inaugural menant à l'engagement dans un processus d'action qui se veut transformateur des conditions aliénantes ?

L'hypothèse que nous testerons ici est celle selon laquelle la notion de courage, telle qu'elle se donne à lire à travers le vœu pragmatiste, joue un certain rôle pour interroger le moment de l'épreuve sociale dans son lien intrinsèque à l'opération générative qui s'y possibilise. Selon nous, le courage peut être interrogé comme un outil de « médiation » qui ouvre l'épreuve sociale affectante à elle-même, c'est-à-dire au pouvoir de transformation engendré par cette épreuve même.

Le courage d'une pensée utile à l'action

Comme nous l'indiquions, Dewey a abordé la question du courage dans une série de conférences données à l'Université de Chicago en 1898. Ces quelques pages, que nous liront en écho avec « L'intérêt et l'effort dans leurs rapports avec l'éducation de la volonté »[11], texte datant de la même époque, offrent de bonnes clés de lecture pour interroger de manière plus générale le projet pragmatiste quant à ce qu'il entend par processus moral et « vertus » (dont le courage), et quant à leur fonctionnalité, tant individuelle que collective, dans l'espace de la vie sociale.

Dans ces conférences, Dewey développe une série de réflexions et d'études éthiques qui se veulent en rupture avec la tradition, au sens où il s'agit d'éviter toute tentative de formulation de principes généraux. Et ce, afin de concentrer la tâche de la pensée morale sur la recherche de *méthodes* qui permettraient de faire face aux changements, c'est-à-dire de trouver des moyens pour se confronter réellement et résoudre concrètement les nouveaux problèmes moraux, ceux qui naissent et se posent à l'entour des développements technoscientifiques, économiques et communicationnels que vit la société de l'époque[12]. C'est d'ailleurs un des enjeux

[11] Cf. J. Dewey, « L'intérêt et l'effort dans leurs rapports avec l'éducation de la volonté » (1895), in ID., *L'école et l'enfant*, trad. par L. S. Pidoux, introd. par E. Claparède, Paris/Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967, pp. 39-90.

[12] Dewey parle d'une société en transition, en mutation. Le contexte américain de l'époque (fin du 19ième et

majeurs de l'œuvre de Dewey, tant dans ses œuvres de philosophie sociale et politique[13] que dans une partie de son œuvre pédagogique[14], que de réfléchir aux manières d'investir les périodes de transition pour remettre en chantier une organisation sociale capable de faire face à ses nouveaux défis par la participation et l'émancipation de l'ensemble des citoyens.

Ce projet a des incidences profondes sur la conception même de la tâche philosophique qui, selon l'auteur, demande à celui qui s'y engage un certain courage[15]. D'une certaine façon, en lisant Dewey – mais aussi Arendt ou Foucault par exemple –, on pourrait même développer la thèse selon laquelle la problématique du courage pose à la philosophie la question de sa tâche propre. Dewey conçoit en effet son rôle de philosophe et d'intellectuel comme étant de participer à cet effort collectif en faveur d'une organisation sociale réflexive et critique, et ce, en déployant le courage d'une pensée qui doit nouer avec son temps. La question du courage, dans son exigence de liberté, serait donc une des clés du questionnement du philosophe sur l'actualité et de sa résolution à penser en étant pleinement présent aux événements.

Pour l'auteur, l'intellectuel manifeste ce courage lorsqu'il ose faire l'épreuve du social, c'est-à-dire lorsqu'il quitte l'espace théorique de la sagesse, de la contemplation et de la conservation, pour se confronter aux difficultés concrètes et aux possibilités réelles de transformation. C'est dans cette capacité de lire dans l'épreuve

début du 20ième siècle) est marqué par des évolutions technologiques avancées, une croissance économique importante et un accroissement exponentiel des possibilités de communication. Il ne faut pas tant souligner que cette situation de développement engendre la complexification des problèmes dans de nombreux domaines (et la tentation de les reléguer dès lors aux experts) que le fait que ce type de transformations est aussi synonyme de ruptures dans l'organisation sociale, de crises de valeurs, de délitement du lien social, d'émergence de nouvelles vulnérabilités, de nouvelles fractures dans la société. L'individu se voit propulsé hors des liens habituels des communautés locales et de ses repères rassurants, pour se retrouver posé au cœur d'un nombre croissant de relations à caractère impersonnel. Le contexte et ses conditions réelles de vie ont donc fortement été modifiés. Les croyances, les valeurs, les dispositions individuelles et les habitudes d'action n'ont cependant pas suivi le même mouvement de remise en question. Selon Dewey, c'est cette situation de décalage entre le contexte réel et les habitudes de pensée et d'action qui empêche les citoyens de comprendre leur situation présente, qui se sentent dès lors perdus et impuissants, et délaissent alors tout naturellement les choix et décisions aux experts. On verra sur cette question J. Dewey, *Le Public et ses problèmes, op. cit.*, pp. 133 et suivantes.

[13] Principalement *Le Public et ses problèmes, op. cit.,* et *Reconstruction en philosophie, op. cit.*

[14] En particulier dans *Démocratie et éducation* [1944], trad. par G. Deledalle, Paris, Armand Colin, 1975-1990.

[15] Nous développons plus largement cette question dans la partie que nous consacrons à Dewey dans T. Berns, L. Blésin et G. Jeanmart, *Du courage, Une histoire philosophique, op. cit.*

du social « les tendances actives de notre temps »[16], d'y déceler du « possible » plutôt que du danger, que Dewey situe le rôle du philosophe. Il met ainsi en jeu le sens même de la philosophie. Des questions telles que « qu'est-ce que la philosophie ? », ou encore « qu'est-ce que la politique ? » changent de sens dans la pensée pragmatiste. Dans l'injonction selon laquelle il faut du courage à la pensée pour se laisser déstabiliser et déplacer par la confrontation au réel, il y a aussi un procès d'une certaine forme de pensée philosophique, d'une certaine pratique de la pensée que Dewey rabat sur la distance théorique, l'isolement du philosophe ou encore sur la consolation que procure cet espace à distance du réel. Pour lui, la philosophie n'a pas à se consoler, mais doit répondre à l'injonction répétée de se remettre en mouvement, au travail[17].

> « Lorsque nous défendons la philosophie traditionnelle de l'intellectualisme, nous croyons défendre la cause de la réflexion impartiale, définitive et désintéressée. En fait, la doctrine de l'intellectualisme historique, du savant spectateur, a été inventée par des hommes pleins d'aspirations intellectuelles pour se consoler de l'impuissance sociale et matérielle de la pensée qu'ils servaient. Le contexte et le manque de courage les empêchaient de faire en sorte que leur savoir pèse sur le cours des événements et ils se sont trouvés comme alibi cette idée que la connaissance est une chose bien trop sublime pour être souillée par quelque contact avec ce qui participe du changement et de la pratique »[18].

Ce n'est que dans l'épreuve et dans le trouble que cette épreuve suscite que l'on trouve le courage d'une pensée utile à l'action, l'intelligence d'agir, celle qui nous dicte « d'aller là où les changements sociaux et scientifiques nous commandent d'aller »[19]. La finalité de la philosophie est de participer au processus de transformation de l'expérience en vue de son amélioration[20]. Et le point de vue du philosophe sera dès lors non celui du *kosmotheoros* ou d'un expert, mais bien celui d'un acteur partant de l'expérience-même, dans un rapport immanent au monde et aux transformations sociales.

---

[16] J. Dewey, *Reconstruction en philosophie*, *op. cit.*, p. 172.

[17] Cf. *ibid.*, p. 99 : « L'intelligence n'est pas quelque chose que l'on possède une fois pour toutes. Elle est constamment en formation et la retenir demande une attention permanente aux conséquences de l'action. Elle demande aussi une ouverture d'esprit nécessaire pour apprendre et du courage pour apporter les changements nécessaires ».

[18] *Ibid.*, p. 111.

[19] *Ibid.*, p. 172. Cf. aussi « Contribuer à cette articulation [entre la science et l'émotion], révéler le sens du cours des événements : telle est la tâche de la philosophie dans les périodes de transition » (*ibid.*).

[20] Cf. par exemple *ibid.*, p. 97 : « l'expérience ancienne est utilisée pour suggérer des buts et des méthodes visant à développer une expérience nouvelle et améliorée : l'expérience devient ainsi sa propre source constructive de régulation ».

Dans cette ligne, le philosophe doit pouvoir proposer des outils de réflexion et d'action qui permettront de mieux cerner les difficultés liées aux transformations sociales, de chercher à en appréhender les causes et de travailler à l'élaboration de projets de réponses à apporter aux nouvelles vulnérabilités qui les accompagnent.

La théorie morale ne sera dès lors concernée que par des pratiques réelles et non par des principes. Déterminer des « biens » moraux, des finalités, des vertus n'a de sens que quand quelque chose doit être fait, c'est-à-dire toujours dans un certain contexte :

> « La morale n'est pas un catalogue d'actes ou un ensemble de règles à appliquer comme une ordonnance ou une recette de cuisine. L'éthique a besoin de méthodes spécifiques d'enquête et de bricolage : des méthodes d'enquête pour repérer les difficultés et les maux à résoudre, des méthodes de bricolage afin d'élaborer des plans à utiliser comme hypothèses de travail pour résoudre les problèmes repérés »[21].

Le terme de « bricolage » renvoie bien à la tâche d'une intelligence *expérimentale* qui se frotte au réel, qui y cherche des hypothèses et qui s'investit à mettre en place des dispositifs visant la découverte à partir de ce que l'on a, avec ce que l'on a, sans pouvoir définir d'avance un résultat certain à ce processus de recherche. On doit pouvoir penser dans et avec le social.

De l'impulsion à l'action

C'est dans le cadre d'un tel projet que nous pouvons relire les conférences sur l'éthique de 1898. Ces leçons s'intitulent *Lectures on Psychological and Political Ethics*. Si Dewey y consacre une large part au versant « psychologique », c'est, selon nous, surtout dans l'objectif d'observer, par l'analyse de pratiques réelles, les caractéristiques du comportement humain ; et ce, afin de produire de l'information qui pourra se révéler utile à la résolution de problèmes moraux réels. Il ne s'agit donc pas prioritairement de produire une théorie morale qui serait centrée sur l'individu en tant que tel. Bien souvent, en effet, lorsque l'on parle de morale, on se tourne vers l'individu, on invite à l'introspection, à la recherche de vices et de vertus et on néglige l'environnement, c'est-à-dire les conditions sociales, économiques, politiques. Or, le soi, pour Dewey, loin de se déployer comme un être qui serait doté d'un certain nombre de capacités fixées une fois pour toutes, de vertus anthropologiquement ancrées par exemple, ne peut être envisagé que comme un *processus*, actif, en lien avec un

[21] J. Dewey, *ibid.,* p. 144.

environnement, et qui ne cesse de se réaliser à travers l'expérience, dans une dynamique active avec cet environnement[22]. Si, physiquement, on peut identifier un soi aux contours stables, il faut bien entendre que, pour l'auteur, l'individu-abstraction, isolé, n'existe pas. Le soi n'est que le fruit d'un processus qui se réalise en contexte, avec d'autres, processus auquel il participe et dont tout à la fois il se reçoit[23]. Le développement de sa personnalité, de ses dispositions et capacités, la possibilité pour lui de les déployer, bref son autoréalisation, sont directement associées aux interactions qui en font un être social. Ses capacités dépendent du contexte social dans lequel il se meut, c'est-à-dire des conditions mais aussi des institutions et autres dispositifs qui font la vie collective. Dès lors, « lorsque l'état du soi est perçu comme processus actif, les modifications sociales sont [⋯] perçues comme le seul moyen de parvenir à des modifications de la personnalité. Les institutions sont envisagées dans leurs effets éducatifs en référence au type d'individus qu'elles engendrent. Du coup, s'intéresser à l'amélioration morale de l'individu et s'intéresser à la réforme des conditions économiques et politiques ne font qu'un, et l'interrogation sur le sens du dispositif social prend toute sa signification »[24]. D'où ce titre que nous trouvons assez éloquent : Psychological and Politicals Ethics.

C'est précisément dans la partie consacrée à la « Psychological Ethics », dans un chapitre consacré aux vertus, à leur nature et à leur classification que Dewey aborde la question du courage. Cette partie dans l'ensemble des conférences vise entre autres à mettre en lumière la dynamique du processus moral depuis ce qu'il se passe dans le soi[25]. D'un point de vue individuel, les vertus – dont le courage – doivent être comprises en référence à ce processus moral dynamique d'évaluation réflexive

[22] Cf. J. Dewey, *Lectures on Psychological and Political Ethics: 1898*, *op. cit.*, p. 217: « There is no way of telling what the capacities of the agent are, excepting as one takes for granted the environmental conditions with reference to which those powers are exercised. There is no telling, on the other hand, what the situation and its needs are, excepting as one takes for granted an agent free, with certain resources at his command ».

[23] Cf. J. Dewey, *Lectures on Psychological and Political Ethics: 1898*, *op. cit.*, pp. 217-218: « (⋯) the moment you give up the conception of the self as a fixed entity, the moment you give up the conception of the self as an ontological being already in existence and having certain powers already made with which it can produce certain acts or results, you get to the conception of the self as an active synthesis – that is, a unification – realized only in action of a variety of factors; and if you call part of those factors internal then you must call the others external, if you call part of them individual you must call the others social. An act as an act always transcends mere individuality ».

[24] J. Dewey, *Reconstruction en philosophie, op. cit.,* pp. 162-163.

[25] Comme indiqué en introduction à cette étude, nous nous baserons aussi sur « L'intérêt et l'effort dans leurs rapports avec l'éducation de la volonté » (1895) qui met bien en évidence la dynamique du processus qui va du trouble à l'effort, dans le cadre d'une réflexion sur l'éducation.

continuelle de l'agent dans le processus d'action. Ce processus moral est conçu, du point de vue du soi, comme un processus de réflexivité par lequel il vient à la conscience de lui-même depuis son acte-même, *depuis son impulsion à agir*. Les vertus sont alors comprises comme différentes attitudes possibles que l'agent assume en lien avec cette expression active du soi dans le processus d'engagement dans l'action en situation. Pour Dewey, le processus moral de réflexivité met en jeu quatre types de vertus, dont celle de courage qu'il lie intrinsèquement à la vertu de tempérance.

Attachons-nous d'abord quelque peu à décrire ce processus moral comme processus de réflexion et de médiation, pour ensuite mieux cerner comment le courage trouve à s'y inscrire.

Face à une situation problématique, une difficulté, un conflit de valeurs, de la nouveauté···– bref toutes choses susceptibles de bousculer les habitudes d'action acquises –, l'individu vit ce que Dewey nomme en certains endroits une « émotion », en d'autres un « appétit », en d'autres encore un « sentiment aveugle », qui agissent comme le réveil d'une « impulsion »[26]. Si et tant que cette impulsion n'est que ressentie, celle-ci peut se limiter à n'être que la libération d'une dose d'énergie non canalisée. Ce n'est que lorsque le processus moral de réflexivité se met en branle, processus par lequel le soi vient à la conscience de lui-même, que, partant de cette impulsion même, le soi vise en quelque sorte à la déplier et à mettre en lumière la teneur de cette tendance impulsive, c'est-à-dire à reconnaître ce qu'elle signifie, quel est son sens pour lui, sujet de l'expérience ou de l'épreuve. Selon Dewey, l'impulsion doit être rationalisée ; ce faisant, l'agent va prendre conscience du but interne à l'impulsion, c'est-à-dire de ce que l'on pourra nommer son idéal. Pour que le soi puisse « s'exprimer », c'est-à-dire s'auto-réaliser dans son environnement social actuel, il faut que l'impulsion de départ qui le mobilise puisse être médiatisée par la conscience de l'idéal qui s'y révèle, et que, de plus, y naisse la conscience de l'*intérêt* profond que cet idéal a pour lui (en lien avec sa possible autoréalisation), c'est-à-dire aussi de sa force émotionnelle ; il faut encore qu'il prenne conscience des possibles et moyens dont il

[26] Cf. par exemple J. Dewey, « L'intérêt et l'effort », *op. cit.*, pp. 66-67 : « On voit donc aisément que la fonction d'une émotion est de fournir une dose d'énergie supplémentaire dans les périodes critiques de la vie. Lorsqu'on nous propose un but nouveau et inconnu, difficilement accessible, notre tendance naturelle est d'en abandonner la poursuite. Mais c'est justement la nouveauté de ce but qui, souvent, lui donne de l'importance à nos yeux. (···) Alors la difficulté même de nous y adapter provoque le réveil d'impulsions et d'habitudes qui renforcent les capacités et les ressources de l'agent. Les émotions luttent donc contre ce qu'il y a de trop nouveau dans les situations imprévues, de manière à stimuler les énergies du moi ».

dispose dans l'expérience pour parvenir à tenir et réaliser cet idéal.

Quand on parle d'idéal, il faut donc bien comprendre que, pour Dewey, il ne s'agit nullement d'une option, d'un but ou d'une finalité qui apparaîtrait comme externe ou qu'il s'agirait de poser de manière extrinsèque et de rejoindre. Toute l'originalité du propos pragmatiste est tout au contraire de faire de l'idéal une « projection » de nos pouvoirs d'action. « Si l'idéal avait une genèse indépendante des pouvoirs actifs, écrit Dewey, il est impossible de concevoir comment il pourrait provoquer une action »[27]. L'idéal ne trouve sa genèse que dans l'impulsion, qui se vit comme puissances encore latentes du soi. Cependant, cet idéal doit venir à la conscience et cela se fait dans le processus de l'impulsion s'auto-interprétant, de l'impulsion prenant conscience d'elle-même. Dewey écrit ceci : « D'abord, quant à son origine, l'idéal est normalement une projection de nos pouvoirs d'action. Il ne se forme pas dans le vide et n'est pas introduit du dehors dans le moi. Il n'est rien d'autre que nos pouvoirs actifs cherchant à prendre conscience d'eux-mêmes et à comprendre quel est leur rôle permanent et leur signification finale dans l'ensemble de la vie psychique (et non pas simplement comme faits isolés et momentanés). En un mot, l'idéal est l'impulsion consciente d'elle-même ; c'est l'impulsion s'interprétant, s'évaluant d'après les possibilités qu'elle renferme »[28].

Une fois l'impulsion médiatisée par l'idéal, le soi se trouve mis en tension. Cette tension le pousse à chercher à « s'exprimer », c'est-à-dire à porter l'idéal en dépit des obstacles et difficultés, et à transformer les conditions présentes en instruments soutenant sa réalisation.

Le courage, tel que l'analyse Dewey, est impliqué dans cette dynamique du soi venant à la conscience de lui-même à même l'impulsion. Il agit comme une attitude mentale qui permet de progresser coûte que coûte vers l'expression de l'impulsion, et ce, même à travers les difficultés. Sous la notion de courage, Dewey inscrit d'ailleurs toute une série de dispositions telles que la ténacité, la persévérance, la patience, l'endurance, le calme, l'attachement, etc.

[27] *Ibid.*, p. 71.

[28] *Ibid.*, pp. 70-71.

Dewey déplie le courage comme « self-assertion » selon trois caractéristiques :

Premièrement, l'attitude portée par le courage représente une tendance à l'*initiation*, au geste inaugural. Il s'agit bien de partir de l'impulsion comme ce moment de fracture et de rupture avec les habitudes établies et consenties. L'impulsion, quand elle est reconnue comme telle, dans ce geste d'initiation, exprime ainsi un « pouvoir autochtone »[29] qui n'a pas encore reçu l'assentiment d'autrui, un pouvoir qui *se risque* à introduire de la variabilité dans l'ordre existant[30], qui se risque aussi courageusement à s'affirmer, face au découragement passif du conservatisme par exemple.

Deuxièmement, l'attitude de self-assertion comme engagement à maintenir, à tenir et à exprimer ce moment inaugural met en lumière une dimension liée à la *confiance* en ce geste, une confiance en soi comme une sorte de foi (Dewey utilise le terme « faith ») dans le rôle que je peux jouer pour introduire cette variation et transformer l'ordre des choses, comme agent d'une possible transformation sociale.

Cette impulsion qui me mobilise et que j'entends exprimer avec sincérité n'est pas une simple lubie personnelle, elle entend bien exprimer ce soi-processus dans son engagement à son environnement social – environnement déjà porteur de forces qui s'y révèlent. Cette impulsion cherche à s'exprimer comme soi actif et agissant, et non comme soi isolé sans impact sur le monde ou simple porteur d'excentricités. Il s'agit d'une confiance qui engage le soi à se mettre complètement en jeu dans la conscience qu'il a de participer à une expérience commune et à la transformabilité de cette expérience, et ce, même si bouleverser l'ordre établi, créer la rupture, poser un geste inaugural n'est pas facile. Il se peut en effet que le soi doive se mettre en jeu face à des moralités reconnues, établies, respectées, et cela n'est pas tâche aisée : « The chief obstacle of reforme is that the reformer has to set up a new standard of good which involves the condemnation of that which is regarded as righteous »[31]. Il doit ainsi parfois s'affirmer avec confiance dans des contextes hostiles au changement.

Á partir de là, il nous semble que cette dimension de confiance interne au

[29] Cf. J. Dewey, *Lectures on Psychological and Political Ethics: 1898*, *op. cit.*, p.196 : « native original power ».

[30] Cf. *ibid.*, p. 196 : « There is therefore in this virtue the only guarantee we have of securing the introduction of variations into the existing order ».

[31] *Ibid.*, p. 196.

courage amène à porter aussi le questionnement sur une dimension de *confiance sociale* qui lui serait corrélée. L'individu ne peut s'investir en totale confiance dans l'expression individuelle d'un idéal qui se dirait « seul contre tous », mais, comme le suggère Dewey, il peut trouver à s'engager en se faisant la voix de forces de changement encore latentes dans le champ social. Sa confiance serait dès lors liée d'abord à l'intuition (et ensuite à la recherche expérimentale) que cet idéal qui émane de son impulsion, qui recèle la force concrète de l'émotion, répond aussi à quelque chose qui est de l'ordre d'une réelle possibilité sociale, d'une tendance qui pourrait être partagée, et qui vaut la peine de l'engagement. Par là, le soi contribue à faire « advenir la foi dans les tendances actives de notre temps, là où n'étaient que craintes et rejets »[32]. Par ailleurs, dans nombre d'autres textes, Dewey montre bien que le processus de conscientisation du soi relève d'une dynamique profondément intersubjective et révèle une dimension sociale, au sens où il se construit, non pas individuellement dans un face-à-face avec lui-même et avec ses impulsions, mais par la stimulation des autres et au sein d'un environnement qui joue comme forme de vie communautaire : « sans la communication de l'expérience à l'autre, [l'individu] demeure muet, livré aux sens, animal. Ce n'est qu'en association avec autrui qu'il devient un centre conscient d'expérience »[33].

Un *troisième* moment vient enfin déplier la vertu du courage comme « self-assertion ». C'est le moment de l'*effort pratique* impliqué par cet idéal qui, soulignons-le encore une fois, émane non pas d'une imposition extrinsèque mais d'une impulsion concrète[34]. Il ne s'agit en effet pas de se borner à un consentement nominal à cet idéal (« j'y crois »), mais bien d'affirmer cet idéal en l'imprimant dans l'action. Dewey parle à ce moment du courage comme d'une « executive force »[35]. Celle-ci manifeste la signifiance de la sincérité dans le concret de la vie.

Pour synthétiser, l'analyse que Dewey propose du courage dans ce texte met donc en évidence le lien intrinsèque du courage à l'émotion, celle-ci étant motrice d'une impulsion qui s'exprime tant dans l'inauguration d'une possible rupture que dans la

[32] J. Dewey, *Reconstruction en philosophie*, *op.cit.*, p. 172.

[33] *Ibid.*, p. 169.

[34] Cf. aussi J. Dewey, « L'intérêt et l'effort », *op. cit.*, p. 71 : « De là découle sa fonction. Si l'idéal avait une genèse indépendante des pouvoirs actifs, il est impossible de concevoir comment il pourrait provoquer une action. L'activité psychique nécessaire pour transformer ce pur idéal en une réalité concrète ferait absolument défaut. Mais c'est justement parce que l'idéal est une projection, en termes intellectuels, de cette activité psychique, que l'idéal est inévitablement une idée-force. Il est motif aussi bien qu'idéal ».

[35] J. Dewey, *Lectures on Psychological and Political Ethics: 1898*, *op. cit.*, p. 197.

projection d'un idéal à partir des puissances latentes d'action qu'elle fait vivre au sujet en lien avec la situation. Il s'agit donc d'une forme de courage profondément ancrée dans le contexte, possibilisée par la rencontre avec celui-ci et ne se déployant qu'en lien avec lui. Ce déploiement dote aussi le courage d'une seconde caractéristique fondamentale : il s'ouvre sur une forme engagement dans l'action.

Courage et intelligence expérimentale

À la suite de ces analyses, il nous semble alors intéressant de revenir à notre hypothèse de départ, selon laquelle il doit être possible d'interroger de manière plus générale cette disposition au courage en lien le vœu pragmatiste d'une capacité d'engagement dans la vie sociale.

Comme nous l'avons vu, pour le pragmatisme deweyen, la philosophie, loin d'être une science première, manifeste son sens dans la tâche dont elle est porteuse, tâche qui se veut utile et féconde et qui demande le courage de quitter l'abri de sa tour d'ivoire pour se frotter au réel, s'inscrire dans la dynamique sociale, en faire l'épreuve et, ainsi, tenter d'apporter sa contribution face aux difficultés de nature morale ou sociale. On sait l'importance que revêt pour l'auteur de bricoler ces « outils » qui devraient permettre de soutenir et d'accroître une *intelligence expérimentale* qui se déploierait pour les affaires humaines et les phénomènes sociaux, et non plus seulement dans le cadre restreint des sciences de la nature. Si l'on veut tirer de leur immobilisme les croyances et habitudes d'action, il est nécessaire d'appliquer aux problématiques émergeant dans le champ social des méthodes d'investigation expérimentales proches de celles qui opèrent dans les sciences et qui impliquent une logique d'enquête[36] visant à *engager les participants dans une recherche collaborative et coopérative* afin de chercher les enjeux collectifs d'une situation et ce qu'elle requiert selon cette logique expérimentale. Il ne s'agit donc pas d'y chercher seulement des moyens qui permettraient de réaliser des objectifs et finalités qui auraient été définis par ailleurs, fixés de manière indépendante et *a priori*, choisis par quelques-uns, mais bien de porter attention, dans la situation elle-même, aux éléments utiles

[36] Cette problématique est au cœur d'un autre ouvrage fondamental de J. Dewey. Cf. *Logique, La théorie de l'enquête* [1938], trad. G. Deledalle, Paris, PUF, 1967. Nous nous permettons de renvoyer ici à la partie consacrée à Dewey dans T. Berns, L. Blésin, G. Jeanmart, *Du courage, Une histoire philosophique*, *op. cit.* ; ainsi qu'à L. Blésin, « L'expérimentation citoyenne comme voie d'appropriation du politique. Lecture deweyenne », in M. Maesschalck (dir.), *Ethique et gouvernance. Les enjeux actuels d'une philosophie des normes*, Hildesheim, G. Olms Verlag, 2009, pp. 63-75.

pour la définir[37] dans sa problématicité, mais aussi aux ferments de solution qu'elle contiendrait et qui permettraient de surmonter les blocages pour ouvrir sur un continuum d'expériences nouvelles et enrichissantes, c'est-à-dire ouvrir la voie à de nouvelles situations préférables à celle qui faisait conflit[38]. De cette visée comme advenir, de ce processus perpétuel d'amélioration, nous pouvons caractériser l'enquête sociale comme un processus d'expérimentation mais aussi de créativité : « l'enquête, écrit à ce propos Joëlle Zask, relève plus d'une logique de création que d'une logique de découverte. Ses objets sont le changement qu'elle provoque »[39].

Ainsi, l'intelligence expérimentale, sur laquelle insiste tant Dewey dans l'ensemble de son œuvre, se traduit par le déploiement d'une connaissance qui ne cherche pas tant à contempler et objectiver le réel dans une face-à-face distant qu'à se développer de manière active et opératoire en faisant de la situation non plus un objet à analyser mais une expérience à éprouver et à travers laquelle se projeter et se réaliser, avec ceux qui la vivent en commun. C'est à partir d'une observation active des événements concrets, dans ce qu'ils portent d'injonctions et de possibles, que pourront s'élaborer des propositions de rectifications de dysfonctionnements spécifiques, et que pourra être trouvé le « bien » ou le « mieux » interne à cette situation. L'amélioration d'une situation est à découvrir dans sa particularité. Pour le projet pragmatiste, chaque situation est porteuse de sa propre finalité.

Cet aspect de créativité lié à la connaissance opératoire et au processus d'enquête nous semble devoir être souligné. Il permettrait de caractériser la spécificité de l'intelligence expérimentale comme non seulement une capacité à apprendre de la situation mais aussi d'apprendre à apprendre, au sens où, face à une déstabilisation, nous ne sommes pas seulement en mesure d'essayer de faire mieux avec ce que nous avons, d'essayer d'ajuster nos anciennes habitudes, mais nous nous révélons capables, dans le processus de l'enquête conjointe, de modifier nos habitudes, d'en produire de nouvelles, c'est-à-dire d'introduire de la variabilité. Dans la dynamique que demande cette approche expérimentale du réel, les acteurs se rendent aussi capables

[37] Cf. J. Zask, « L'enquête sociale comme inter-objectivation », in B. Karsenti et L. Quéré (eds), *La Croyance et l'enquête. Aux sources du pragmatisme*, Paris Éd. De l'EHESS, coll. « Raisons pratiques », 2004, p. 143 : « Ces éléments sont les traits de la situation qui sont perçus en fonction de leur utilité possible pour l'enquête ».

[38] Cf. *ibid.*, p. 147 : « Le critère d'une expérience réussie est donc le degré auquel telle ou telle expérience rétablit le continuum expérientiel, quel que soit le domaine considéré ».

[39] J. Zask, « La politique comme expérimentation », *Introduction*, in J. Dewey, *Le Public et ses problèmes*, *op. cit.*, pp. 7 à 43, p. 20.

de se transformer et de se négocier eux-mêmes. Cette forme d'intelligence doit donc nous permettre de transformer nos clés pour aborder l'expérience, de varier nos dispositions et habitudes pour être en mesure de rencontrer ce que les conditions présentes portent comme tensions, conflits et aussi comme ressources.

Si nous insistons ici sur cette problématique de l'intelligence expérimentale, ce n'est pas seulement parce qu'il s'agit d'un axe important de la pensée deweyenne, mais c'est aussi parce que sa description fait, selon nous, largement écho aux réflexions sur le courage développées par Dewey dans les conférences de Chicago. Ainsi, on pourrait formuler l'hypothèse selon laquelle le courage serait une des dispositions immanentes au déploiement de cette forme d'intelligence coopérative, voire une condition de sa mise en oeuvre, qui nécessite aussi d'autres attitudes telles que sensibilité, curiosité active, empathie, sincérité, responsivité, ouverture d'esprit (au sens de pouvoir se laisser affecter par le nouveau et réviser ses croyances), persistance, endurance[40]. On pourrait dire que le courage est une des dispositions qui participent à cet engagement confiant dans l'expérience et à la croyance en son amélioration. En effet, cette forme expérimentale de relation au réel qui se déploie depuis l'épreuve-même de la situation implique des capacités directement liées à celles auxquelles Dewey faisait référence dans son étude du courage comme self-assertion : capacité à se laisser affecter, à déceler des possibles, capacité à pouvoir collectivement dégager un idéal porteur de choix et de décision, de maintenir cet idéal face aux difficultés et capacité à la confiance en son pouvoir d'action et de transformation de l'ordre des choses.

Les conditions sociales du courage

En régime démocratique, toute personne doit pouvoir être reconnue comme un acteur responsable du processus de définition des idéaux à atteindre au sein des groupes sociaux auxquels il appartient. La tâche de déployer une intelligence expérimentale des situations auxquelles nous sommes confrontés n'est évidemment pas réservée à la philosophie ou à quelques experts ou élus. Un des enjeux majeurs de la pensée de Dewey est donc de réfléchir aux conditions qui favoriseraient l'acquisition d'une telle exigence afin qu'elle devienne accessible à tous. Le courage et la confiance ne sont pas toujours déjà donnés. Il s'agit dès lors de réfléchir aux dispositifs qui doivent permettre à un maximum d'individus d'acquérir de telles dispositions face à la vie et qui pourront, à partir de là, s'investir dans de tels processus d'enquête conjointe

[40] Cf. sur ce point G. F. Pappas, « Open-mindedness and Courage : Complementary Virtues of Pragmatism », in *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XXXII, 1996/2, pp. 316-335.

et de co-construction des enjeux qui les concernent. Questionner le courage, c'est donc aussi s'interroger sur les conditions sociales qui permettraient aux individus de se doter d'une telle confiance et de telles dispositions à l'intelligence expérimentale, collaborative ; conditions sociales qui renforceraient dès lors leurs capacités à la participation. La vie sociale et les institutions et dispositifs par lesquels elle s'organise doivent alors viser la formation d'individus capables d'accroître leur pouvoir de réflexion et d'action. Il faudra donc porter attention et privilégier les institutions sociales qui soutiennent cette dynamique de manière épanouissante et enrichissante, et continuellement se demander quels effets aura tel ou tel dispositif sur les dispositions de ceux qui en sont les acteurs : « [Le dispositif] est-il favorable à l'épanouissement de quelques-uns au détriment des autres ou bien de façon homogène et équitable ? »[41]. Qu'est-ce qui est fait pour libérer les potentiels chez les individus ? Quelles sortes d'individus sont « créés » par les dispositifs ?

Dans cette optique, Dewey développera, on le sait, une large réflexion sur les dispositifs éducatifs, dont les lignes de force sont à la fois une pédagogie de l'activité et de l'expérience (plutôt que de la connaissance), pédagogie centrée sur les intérêts des enfants mis en contexte d'expérimentation de la socialisation[42] et une réflexion sur une réelle égalité des chances[43]. Il est important de prendre conscience de l'enjeu social de l'école, de « l'efficacité potentielle de l'éducation comme instrument constructif de l'amélioration de la société », au sens où elle « représente non seulement un développement des enfants et de la jeunesse mais aussi celui de la société future dont ils seront les éléments constitutifs »[44].

Affectivité et engagement social : ce qui se joue dans la construction du « public »

Nous aimerions maintenant aborder une autre piste de réflexion qui permet, selon nous, de questionner les conditions du courage compris en lien avec la capacité réelle des acteurs à se réapproprier les enjeux qui les concernent, c'est-à-dire avec la possibilité effective de participer à la donne sociale, en travaillant avec d'autres au

[41] J. Dewey, *Reconstruction en philosophie, op. cit.*, p. 163.

[42] Cf. J. Dewey, *Démocratie et éducation*, *op.cit.,* p. 444.

[43] Cf. J. Dewey, *Démocratie et éducation*, *op.cit.,* p. 130 *:* « Pour posséder un grand nombre de valeurs en commun, tous les membres du groupe doivent avoir une chance égale de prendre et de recevoir, de partager des entreprises et des expériences très diverses ». L'éducation doit « façonner les expériences des jeunes de sorte qu'au lieu de reproduire les habitudes courantes ils contractent de meilleures habitudes et que, par conséquent, la société adulte future soit en progrès par rapport à la leur » (*ibid.*, p. 125).

[44] *Ibid.*, p. 126.

repérage des nouvelles questions sociales, à la construction de leur identification comme enjeux communs, à la définition de finalités à partir de ces contextes, et à la mise en œuvre de ces finalités par la recherche de solutions. Cette piste réside dans l'analyse que Dewey propose du « public » principalement dans son ouvrage de 1927, *The Public and its problems*.

Plutôt que de développer ici de manière approfondie toute la teneur théorique de cette thématique[45], il nous semble plus opportun d'en faire un écho plus concret en portant attention à des formes de vie associatives qui nourrissent l'espace collectif contemporain et qui figurent bien ce qu'il y a lieu de comprendre par « public » au sens pragmatiste deweyen. A côté des formes associatives et de participation qui se vivent dans la société civile organisée, on assiste à d'autres modalités d'émergence collective d'une position « politique » face à des questions très diverses qui touchent le quotidien : logement, environnement, cohabitation des cultures, égalité des sexes, revenus, migrations, etc. Ainsi, l'espace public de nos sociétés contemporaines voit s'installer un nouvel équilibre entre, d'une part, la logique traditionnelle des grands acteurs collectifs articulant négociation des intérêts et revendication de protections collectives, et, d'autre part, une logique que nous dirons beaucoup plus expérimentale, révélée par de multiples initiatives émergeant du « terrain ». Cette dynamique faite d'expérimentations se caractérise par sa multiplicité, sa localité ; elle est dotée d'une dimension profondément situationnelle, contextuelle. Loin de vouloir rejoindre de grands modèles, d'implémenter des programmes, il s'agit ici d'accueillir ce qui survient et de se rendre compte que collectivement nous habitons une situation qui nous questionne et qui, au-delà de ce sentiment personnel et interpersonnel, interroge aussi le collectif comme vivre-ensemble, et nous requière à l'action[46]. Face à des vulnérabilités qui nous concernent et qui, affectivement, nous touchent, nous troublent, nous bousculent, face à des problématiques que nous côtoyons, dont nous sommes les « riverains », nous sommes capables de nous impliquer. A partir du malaise ressenti, du trouble, de la colère parfois, il s'agit de mettre un collectif au travail : formuler des questions, identifier et catégoriser des problèmes, travailler collectivement à l'énonciation de possibles réponses, etc. Nous faisons ici référence à des collectifs tels que comités de soutien aux sans-papiers, comités contre la « chasse aux chômeurs », occupants de squats, Clea, mais aussi associations de riverains

[45] Nous développons cette question de manière plus approfondie dans T. Berns, L. Blésin, G. Jeanmart, *Du courage, Une histoire philosophique, op. cit.*

[46] Cf. M. Benasayag et D. Sztulwark, *Du contre-pouvoir*, Paris, Ed. La Découverte, 2000, p. 87: « L'étape qui s'ouvre aujourd'hui pour les luttes populaires trouve son originalité dans la perception que le "manque de modèles" n'est plus un frein, une faille ou un obstacle, mais précisément une ouverture, une nouvelle possibilité de s'organiser selon des "projets axiomatiques" qui ne sont pas guidés par une idée du "devoir être" du futur, mais qui partent de l'assomption de l'exigence situationnelle ».

inquiets par l'installation d'une décharge, groupes d'entraide autour d'une maladie orpheline,… Le champ est vaste. Ces initiatives nous invitent à penser le changement depuis là où nous sommes, comme une réappropriation collective de ce sur quoi on peut encore avoir prise aujourd'hui. Elles sont porteuses de pratiques infiniment diverses tant dans leur mode d'organisation que d'action[47]. Ainsi, face à telle ou telle situation d'injustice, de souffrance, des personnes se sentent directement impliquées, d'abord comme « je » et puis comme « nous », un nous qui n'est pas donné d'avance, mais qui se construit à partir de leurs interactions.

La question du public est, selon Dewey, une question cruciale pour nos régimes démocratiques. Selon nous, il s'agit aussi d'une expérience essentielle pour questionner le courage, et ce, à un double titre. *D'une part*, le type d'expérimentation qui anime la construction d'un public peut être lue comme la manifestation d'un courage qui se dit en lien avec l'émotion et avec le passage de celle-ci à l'engagement. Qu'est-ce qui, d'un trouble ou d'une souffrance sociale, permet le passage à l'action ? Qu'est-ce qui, depuis l'ordre du ressenti et du subi, face à une situation vécue comme conflictuelle ou problématique, permet de passer de cet affect à un moment de reprise

[47] Un exemple de ce type de construction du collectif est bien mis en exergue dans un article récent de *Libération* : « Appel boule de neige sur l'hôpital psychiatrique » (Lib. 14 et 15 mars 2009). Suite à un fait divers tragique (la mort d'un jeune homme assassiné par un malade qui s'était échappé d'un centre psychiatrique), Nicolas Sarkozy annonce, le 2 décembre 2008, un plan de sécurisation des hôpitaux. On y parle de chambres d'isolement, de vidéosurveillance. Ce qui ressort d'un tel discours, c'est une vision très stéréotypée du malade mental comme individu dangereux. Ce discours prévoit une réforme, annonce un projet de loi, dans un moment de crise et de confusion. Ce discours provoque un choc dans les professions qui côtoient la maladie mentale au quotidien. Un médecin psychiatre décide de réagir et active d'abord son réseau de proximité. Autour du Dr. H. Bokobza se constitue alors un groupe de 39 personnes qui répondent à son appel et publient, dans une première initiative conjointe, un texte commun qui sera diffusé dans les médias. Ce groupe poursuit l'initiative en ouvrant une pétition qui récolte très vite un nombre impressionnant de signatures et en organisant des Etats Généraux auxquels participeront plus de 2000 personnes. Dans le collectif de départ, le groupe des 39, on ne trouve pas seulement des médecins psychiatres mais aussi des infirmiers, des psychologues, des étudiants. Ils se réunissent de manière hebdomadaire, restent ouvert à tous. Ce qui nous paraît particulièrement intéressant dans l'article, c'est qu'un médecin interrogé en parle en termes de « groupe désirant ». La mobilisation part bien d'un affect, d'une colère, d'un choc qui impulse un désir de s'impliquer. L'enjeu est riverain, il préoccupe directement. Ce qui est intéressant aussi, c'est la conscience qu'ont ces médecins de devoir faire groupe avec tous les concernés, c'est-à-dire aussi avec les malades et leur famille, et ce, pour que cette mobilisation soit entendue. Il faut pouvoir faire groupe autour des malades, avec eux, dans cette société-ci, avec son discours sécuritaire. La question du malade doit pouvoir être réactualisée par rapport à ce nouveau contexte sécuritaire, elle doit être remise en travail et c'est en faisant groupe, en articulant les différentes compétences, en permettant aux différentes représentations des enjeux de se confronter que l'on va permettre à cette question d'émerger dans le débat, de s'y inscrire comme un enjeu public. Nous renvoyons à L. Blésin, « Nouvelles formes d'engagement. Reconstruire la confiance sociale », *op. cit.*

de cet affect et d'impulsion ? *D'autre part*, cette expérimentation de la communauté d'action que constitue le public est aussi le lieu d'expérimentation d'une transformation possible des identités par la participation au groupe. Par cette dynamique d'expérimentation au sein d'un groupe d'action, l'acteur ne fait pas seulement l'acquisition de nouvelles compétences, mais aussi d'une confiance liée à des mécanismes de reconnaissance. En effet, si le public n'existe pas hors sa construction, les individus n'existent pas non plus comme des parties déjà préexistantes au public, mais se construisent, se transforment et se capacitent dans ce processus-même. Ce que l'expérimentation propre au public nous apprend, c'est aussi ce que c'est que « faire groupe », se construire et se positionner comme « groupe » dans la société et se doter d'une parole collective. Et il ne faudrait pas minimiser l'apport de ce type de « laboratoires sociaux » et d'expérience de la participation au sein de la vie d'un groupe, pour les individus. On l'a vu, les dispositifs sociaux de responsabilisation individuelle de nos sociétés ne cessent de s'adresser aux individus, de renvoyer aux individus, de les enjoindre à l'acte comme individus, présupposant ainsi tant leur capacité d'autonomie qu'une possibilité également distribuée à chacun d'être responsable et courageux. Les réflexions pragmatistes sur la communauté d'action que constitue le public invitent à comprendre que ce n'est que par la façon dont un individu se représente et se sent reconnu comme partie prenante d'un groupe, d'un « nous », qu'il peut s'auto-réaliser comme personne, comme citoyen, comme acteur dans une société. Dans cette expérience de participation au sein de l'association, l'individu fait l'expérience de la communauté au sens démocratique que Dewey donne à cette notion capitale de sa pensée. Cette communauté lie réflexivement processus de participation au groupe et processus d'individuation et d'autoréalisation. Par sa contribution personnelle, en fonction de ses compétences et de ses intérêts propres, à la recherche d'un intérêt partagé, l'individu libère ses potentialités personnelles, tout en faisant partie d'un groupe et en poursuivant un effort collectif : « La liberté est cette libération et cet accomplissement assurés des potentialités personnelles, qui ne peuvent se produire que par une association riche et variée avec les autres »[48].

Ce n'est qu'à partir d'une telle autoréalisation que le courage peut être autre chose qu'une injonction ou une possibilité formelle. Réfléchir sur les conditions sociales du courage, c'est donc aussi réfléchir sur les conditions qui permettront la libération des potentialités individuelles, l'autoréalisation de l'individu dans le groupe. La vie associative est l'un des espaces sociaux où une telle exigence peut se réaliser. Il s'agit là d'un enjeu capital pour la démocratie[49] : « Pour l'individu, [la démocratie]

[48] J. Dewey, *Le Public et ses problèmes, op. cit.*, pp. 157-158.

[49] On peut renvoyer ici aux réflexions sur la « démocratie situationnelle » que développent M. Benasayag et

consiste dans le fait de prendre part, de manière responsable, en fonction de ses capacités, à la formation et à la direction des activités du groupe auquel il appartient, et à participer en fonction de ses besoins aux valeurs que défend le groupe »[50].

La dimension du courage, telle que nous l'avons développée à partir de Dewey, n'a plus rien à voir avec quelque forme héroïque ou exemplaire qui appartiendrait à tel ou tel individu, héros, modèle, berger ou témoin. Le courage dont il est ici question ne prend sens que dans la dynamique de développement de la personnalité au sein de son environnement communautaire, dans le partage – avec d'autres – d'un engagement confiant pour l'amélioration des conditions du vivre-ensemble. Depuis l'impulsion liée à l'affect jusqu'à l'engagement pour une transformation sociale, le courage présuppose et nourrit l'espace démocratique, un espace où, pour chacun, est ouverte la possibilité de participer à l'expérience et d'y déployer ses potentialités. Une telle forme de courage ne se déploie qu'articulée à la question de la confiance sociale et manifeste un sens résolument politique.

Laurence Blésin est chercheuse au Centre de Philosophie du droit de l'Université de Louvain où ses recherches s'inscrivent dans le cadre d'un projet de recherche (PAI VI/06 - accessible à l'adresse www.cpdr.ucl.ac.be/iap6/) financé par le « Programme Pôles d'attraction interuniversitaires – État belge – Politique scientifique fédérale ». Elle bénéficie aussi du soutien de la Fondation Bernheim, dans le cadre du « Projet Courage ».

D. Sztulwark, dans *Du contre-pouvoir*, *op. cit.*. Cf. par exemple, p. 54 : « la démocratie est la pluralité croissante et réelle des pratiques et des situations ».

[50] J. Dewey, *Le Public et ses problèmes, op. cit.*, p. 156.

Alain Loute : « **La logique excessive du geste courageux : une force de création sociale ? Réflexions à partir de Paul Ricœur** »

De prime abord, il peut paraître surprenant de choisir un auteur comme Paul Ricœur pour entreprendre une réflexion sur les figures du courage politique. A notre connaissance, en effet, Ricœur ne s'est pas consacré explicitement au thème du courage. On ne peut que constater l'absence du courage dans l'anthropologie de l'homme capable développée dans *Soi-même comme un autre*. De fait, Ricœur ne mentionne pas le courage parmi les capacités qui dessinent le portrait de l'homme capable que nous sommes.

Il n'en reste pas moins que le courage nous semble jouer chez Ricœur un rôle éminemment important au plan politique. Pour rendre compte de la figure politique du courage qu'il développe, il faut s'intéresser, dans l'œuvre de Ricœur, à la figure de ce que l'on peut appeler les « gestes excessifs ». À de nombreuses reprises dans son œuvre, Ricœur a fait référence à des engagements singuliers exceptionnels, à des choix moraux extrêmes. Ainsi, Ricœur a-t-il pu évoquer la figure de l'homme non-violent dans *Histoire et vérité*[1], l'engagement de Saint François, Gandhi ou de Martin Luther King dans *Amour et justice*[2], ou, plus récemment, la demande de pardon d'hommes d'Etat comme le geste de Willy Brandt s'agenouillant à Varsovie au pied du monument des victimes de la Shoah dans *La critique et la conviction*[3], de même que dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*[4] et dans *Parcours de la reconnaissance*[5].

Dans *La critique et la conviction*, il qualifie précisément le geste d'un Willy

[1] P. Ricœur, « L'homme non-violent et sa présence à l'histoire », in *Histoire et vérité*, troisième édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, 1964, pp. 235-245.

[2] P. Ricœur, *L'amour et la justice*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebek), 1990, p. 56.

[3] P. Ricœur, *La critique et la conviction, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 175.

[4] P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 618.

[5] P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance, Trois études*, Paris, Stock, 2004, p. 354.

Brandt de « geste courageux » :

> Demander pardon reste une *option* ouverte, et cela au plan politique même, comme des gestes historiques récents l'ont attesté : je pense au chancelier Willy Brandt, au roi Juan Carlos avec l'Inquisition, et à d'autres chefs d'Etat. En inscrivant la demande de pardon dans la sphère politique, comme le demande Hannah Arendt, les auteurs de ces gestes courageux ont peut-être contribué à ouvrir une brèche dans l'imprescriptible et dans l'impardonnable[6].

En quoi, pour Ricœur, un geste comme celui de Willy Brandt est-il un geste « courageux » ? Le courage de ce geste ne réside en aucune manière dans le fait d'avoir osé appliquer les règles, coûte que coûte, sans égard pour les conséquences de leur application. Le geste courageux n'est pas celui d'une « conscience scrupuleuse »[7], obnubilée par le respect de la loi. *A contrario*, le caractère courageux du geste excessif ne réside pas dans le seul fait de défier ou d'enfreindre les règles. Le courage consisterait bien plutôt dans le fait d'agir, au-delà des règles d'équivalence, suivant la logique excessive de l'amour qui donne sans attendre en retour. Par geste courageux, Ricœur entendrait ici non pas un geste moral ou immoral, mais « supra-moral »[8].

Quel est le rôle que peuvent jouer de tels gestes « supra-moraux » ? En quoi pourrait-on en parler comme d'une figure du courage politique ? Pour Ricœur, de tels gestes posséderaient, ni plus ni moins, le pouvoir d'initier un mouvement de transformation sociale. Citons Ricœur revenant dans *Parcours de la reconnaissance* sur le geste de Willy Brandt :

> De tels gestes (…) ne peuvent faire institution mais, en portant au jour les limites de la justice d'équivalence et en ouvrant un espace d'espérance à l'horizon de la politique et du droit au plan post-national et international, ces gestes déclenchent une onde d'irradiation et d'irrigation qui, de façon secrète et détournée, contribue à l'avancée de l'histoire vers des états de paix[9].

Ces gestes auraient pour effet de nous régénérer dans notre capacité à bien vivre-ensemble. Ils démentiraient le fatalisme ambiant et relanceraient l'espoir d'un vivre ensemble pacifié. A lire Ricœur, le bien vivre-ensemble dépendrait de l'élan dont

---

[6] P. Ricœur, *La critique et la conviction, op. cit.*, p. 175.

[7] P. Ricœur, « Culpabilité, éthique et religion », in *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, pp. 416-430, p. 420.

[8] P. Ricœur, *L'amour et la justice*, *op. cit.*, p. 56.

[9] P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance, op. cit.*, p. 354.

seraient porteurs les acteurs excessifs.

Dans cet article, nous nous proposons d'interroger cette « figure du courage politique » que constituent les gestes excessifs chez Ricœur. Dans un premier temps, afin de comprendre le rôle que Ricœur assigne à ces gestes, il nous faudra revenir sur le fatalisme et le désespoir que peut susciter un monde marqué par la radicalité et l'excès du mal. Le philosophe voit dans cet excès du mal la source d'une forme de conscience malheureuse. Nous verrons ensuite que, pour Ricœur, ces gestes excessifs ont pour effet de transformer le fatalisme en espérance. Ils répliquent au désespoir en nous donnant à penser la paix comme un horizon possible du bien vivre-ensemble. Cette conception du rôle du courage n'est pas sans susciter nombre de perplexités et de critiques. Elles convergent vers une même question : un geste excessif individuel peut-il, à lui seul, marquer la société de son excès et initier un mouvement de création normative ? C'est sur cette question que s'achèvera notre examen de la figure du courage politique que constituent les gestes excessifs. Nous montrerons que cette conception du courage repose sur de lourds présupposés.

1. La conscience malheureuse face à la radicalité et à l'excès du mal

Commençons par rendre compte du risque de conscience malheureuse que peut générer la radicalité et l'excès du mal. Qu'il agisse en désobéissant à la norme morale ou en la respectant, l'acteur risque toujours de mal-faire. D'une part, le mal est susceptible de pervertir la volonté et de la conduire à inverser ses ordres de priorités[10]. Il peut amener l'acteur à préférer ce qui ne devrait pas être. D'autre part, toute action, y compris l'action soumise à une norme, reste une action violente. Toute action crée une dissymétrie radicale entre les protagonistes de l'action. Tout agent connaît un patient. Le pouvoir-faire est indissociablement un « pouvoir-sur » autrui. « Il est difficile d'imaginer des situations d'interaction où l'un n'exerce pas un pouvoir sur l'autre du fait même qu'il agit »[11]. La possibilité de ce mal révèle le caractère tragique de l'action

[10] La propension au mal – que Ricœur, à la suite de Kant, distingue de la disposition au bien – a pour effet d'affecter « l'usage de la liberté, la capacité d'agir par devoir, bref la *capacité* à être effectivement autonome (…) cette *affection* de la liberté, même si elle n'atteint pas le principe de la moralité, qui reste l'autonomie, met en cause son exercice, son effectuation » (P. Ricœur, *Soi-même comme un autre,* Paris, Seuil, 1990, p. 252). « Le mal est, au sens propre du mot, perversion, à savoir renversement de l'ordre qui impose de placer le respect pour la loi au-dessus de l'inclination » (*ibid.*, p. 251). C'est « une préférence qui ne *devrait* pas être » (P. Ricœur, « Culpabilité, éthique et religion », *op. cit.*, p. 424).

[11] P. Ricœur, *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 256.

autonome pour la vie bonne. Alors même qu'elle cherche à effectuer la visée éthique à travers la norme morale, elle peut conduire à des injustices plus grandes encore que celles contre lesquelles elle prétend lutter.

Pour Ricœur, même sous « sa forme la plus mesurée, la plus légitime, la justice est déjà une manière de rendre le mal par le mal »[12]. Il ne faudrait pas limiter cette importante thèse à la seule prise en compte des effets secondaires de l'application des normes. Sur un plan plus fondamental, cette thèse renvoie au fait que, pour Ricœur, « la morale ne constituerait qu'une effectuation limitée, quoique légitime et même indispensable, de la visée éthique »[13]. La visée éthique est toujours en excès absolu par rapport à la norme morale. Entre la médiation de la règle – la morale – et sa finalité – la visée éthique –, la disproportion est manifeste[14].

C'est la raison pour laquelle la vie morale reste intrinsèquement conflictuelle. Dans la neuvième étude de *Soi-même comme un autre*, consacrée à la sagesse pratique, Ricœur aborde différents conflits qui peuvent être rencontrés lors de l'application des normes. Il ne faudrait pas limiter ces conflits à des problèmes de motivation ou de prise en compte du contexte d'effectuation des normes. Au cours de l'application des normes, des conflits peuvent apparaître entre la visée éthique et la norme morale. Ce qui se donne à voir dans ces conflits, c'est l'exigence infinie de la visée éthique que la norme a pour tâche d'effectuer. La visée éthique se révèle comme une fin hors de portée de la morale.

Á titre d'exemple d'un tel conflit, Ricœur évoque le dilemme de la vérité due aux mourants[15]. Le dilemme est le suivant. Face au malade souffrant, je peux décider soit de lui dire la vérité sur son état, par respect de la norme morale, soit de lui mentir, par sollicitude pour lui, en tenant compte des conséquences qu'une telle vérité pourrait avoir. Ce qui rentre en conflit, dans cet exemple, c'est le respect de l'humanité d'autrui, auquel nous enjoint le deuxième impératif kantien – « Agis de telle sorte que tu traites

[12] P. Ricœur, « Etat et violence », in *Histoire et vérité*, *op. cit.*, pp. 246-259, p. 249.

[13] P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 201.

[14] Sur cette compréhension de la relation entre la visée éthique et la norme morale chez Ricœur comme une relation de disproportion, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à nos travaux antérieurs : A. Loute, *La création sociale des normes, De la socio-économie des conventions à la philosophie de l'action de Paul Ricœur*, Hildesheim, Olms, 2008, pp. 243-282 ; A. Loute, « La créativité normative chez Paul Ricœur », in M. Maesschalck (éd.), *Ethique et gouvernance, Les enjeux actuels d'une philosophie des normes*, Hildesheim, Olms, 2009, pp. 37-61.

[15] P. Ricœur, *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 313.

l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen »[16] –, avec la sollicitude éthique pour la singularité et l'insubstitualibilité de sa personne. Un tel dilemme éthique nous fait donc prendre conscience de la disproportion fondamentale qu'il existe entre la règle morale et la finalité que cette règle a pour tâche d'effectuer : une vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes.

La vie morale est donc marquée par une disproportion fondamentale entre la règle et sa finalité. L'existence d'une telle disproportion soulève une importante question. La prise de conscience du fait que la synthèse de la moralité et du bonheur est hors de portée de l'action humaine ne risque-t-elle pas de susciter une forme de « conscience malheureuse » ? L'acteur a-t-il d'autres issues que le fatalisme et le désespoir ? Ricœur lui-même a soulevé ces questions dans les pages qu'il a consacrées, dans *Parcours de la reconnaissance*, à l'éthique de la reconnaissance de Axel Honneth. Pour Ricœur, la lutte pour la reconnaissance est interminable. Les différents types de rapport positif à soi – sous la forme de la confiance en soi, du respect de soi et de l'estime de soi – constituent un idéal qui guide la lutte pour la reconnaissance mais qui n'est jamais pleinement atteint[17]. Ricœur s'interroge : « la demande de reconnaissance affective, juridique et sociale, par son style militant et conflictuel, ne se résout-elle pas en une demande indéfinie, figure de "mauvais infini" ? »[18]. La perspective d'une lutte pour la reconnaissance interminable ne risque-t-elle pas de susciter « une nouvelle forme de "conscience malheureuse", sous les espèces soit d'un sentiment inguérissable de victimisation, soit d'une infatigable

[16] E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. de V. Delbos revue et modifiée par F. Alquié, in E. Kant, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, t. II, 1985, p. 295.

[17] La « confiance en soi » n'est pas acquise une fois pour toutes. Elle demande à être continuellement confirmée par l'entretien de liens affectifs. De même, le travail de la reconnaissance juridique est infini. La sphère normative des droits demande à être élargie tant au plan de « l'*énumération* des droits subjectifs définis par leur contenu » qu'« au plan de l'*attribution* de ces droits à des catégories nouvelles d'individus ou de groupes » (P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 290). Le processus de reconnaissance intersubjective qui conduit les individus à s'estimer, lui aussi, est interminable. Du fait du pluralisme axiologique de nos sociétés et de la variation des rapports d'estime selon les époques (Cf. P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., pp. 295-296), la formation d'un horizon de valeurs communes qui permet aux acteurs de s'estimer doit s'entendre comme un processus dynamique qui ne se clôture jamais. Pour une analyse plus approfondie de l'interprétation que Ricœur effectue de la théorie de la reconnaissance de Axel Honneth, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre article : A. Loute, « Philosophie sociale et reconnaissance mutuelle chez Paul Ricœur », in R. Gély, S. Laoureux et L. Van Eynde (éds.), *Affectivité, imaginaire, création sociale*, Bruxelles, à paraître.

[18] P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance, op. cit.*, p. 317.

postulation d'idéaux hors d'atteinte ? »[19].

La « conscience malheureuse » suscitée par le caractère interminable de l'effectuation de la visée éthique à travers les normes morales ne constitue pas le dernier mot de l'éthique ricœurienne. Á la disproportion entre l'excès de la souffrance et le respect de la règle, les acteurs sont capables de répliquer par une autre forme d'excès. Pour Ricœur, certains gestes excessifs, comme celui de Willy Brandt, de Martin Luther King ou d'autres figures héroïques, peuvent transformer le fatalisme de la conscience malheureuse en espérance. Ces gestes auraient le pouvoir de nous redonner confiance dans la possibilité d'un bien vivre-ensemble. Penchons-nous maintenant sur ces gestes.

2. La réplique du geste excessif

Ce qui fait la spécificité de ces gestes, c'est qu'ils relèvent de la logique excessive de l'amour. L'amour, au sens du concept d'*agapè*, est don sans attente de retour. Il ignore le calcul et la comparaison. Il se distingue par la surabondance de sa générosité. A cette logique excessive de l'amour, Ricœur oppose la justice. Cette dernière ressortit à ce qu'il appelle la logique d'équivalence. Ainsi, la justice distributive a pour finalité de donner à chacun sa part, suivant un objectif d'égalité proportionnelle, de même que la justice corrective cherche à « rendre la peine proportionnelle au délit »[20]. Ricœur souligne la « disproportion »[21] qu'il existe entre ce qu'il appelle la logique excessive de l'amour et la logique d'équivalence de la justice[22].

Ce qui intéresse Ricœur dans ces gestes excessifs, c'est leur dimension symbolique. L'important, pour lui, est moins ce que ces acteurs *font* que le sens que donnent à penser leur geste excessif d'amour « considéré comme un texte »[23]. Ces gestes sont comme des discours poétiques qui nous donnent à penser un vivre-ensemble pacifié comme proposition de monde possible. Pour Ricœur, de tels actes excessifs rendraient présente la totalité que vise l'éthique, un peu à la manière de la

[19] *Ibid.*, p. 318.

[20] P. Ricœur, « Théonomie et/ou Autonomie », in *Archivio di filosofia*, n°1-3, 1994, pp.19-36, p. 27.

[21] P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 324.

[22] Sur la dialectique de l'amour et de la justice, cf. P. Ricœur, *L'amour et la justice*, *op. cit.*

[23] Cf. P. Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 183-211.

présentation des Idées de la raison par le jugement réfléchissant kantien. Citons Ricœur à propos du non-violent :

> Il n'est pas en marge du temps, il serait plutôt "intempestif", inactuel, comme la présence anticipée, possible et offerte, d'une autre époque qu'une longue et douloureuse "médiation" politique doit rendre historique[24].

Ricœur attend de ces gestes qu'ils nous *révèlent* la paix comme un horizon possible et qu'ils *transforment* le fatalisme et le désespoir en espérance.

Précisons d'emblée que Ricœur n'insinue pas qu'il faille remplacer la justice par l'amour. Le geste excessif d'amour reste un geste exceptionnel qui ne doit pas être pris comme une règle, au risque, sinon, de conduire à l'injustice :

> Quelle loi pénale et en général quelle règle de justice pourrait-elle être tirée d'une maxime d'action qui érigerait la non-équivalence en règle générale ? Quelle distribution de tâches, de rôles, d'avantages et de charges, pourrait-elle être instituée, dans l'esprit de la justice distributive, si la maxime de prêter sans rien attendre en retour était érigée en règle universelle ? Si le supra-moral ne doit pas virer au non-moral, voire à l'immoral – par exemple à la couardise –, il lui faut passer par le principe de la moralité[25].

Ricœur n'attend donc pas que l'amour prenne la place de la justice. Face aux injustices, la justice reste nécessaire. Il attend plutôt de l'amour qu'il nous motive à persévérer et à croire en la justice. Pour Ricœur, mis en relation dialectique avec la justice, « l'amour demande non pas moins de justice mais davantage de justice »[26]. Il lui adresse un commandement à aller jusqu'au bout d'elle-même. « L'amour presse la justice d'élargir le cercle de la reconnaissance mutuelle »[27]. L'amour presse également la justice distributive d'aller au bout d'elle-même. Il affirme ainsi que la pression de l'amour est ce qui pousse à interpréter les principes de justice de Rawls dans le sens des règles d'une entreprise de coopération – mutuel endettement – et non pas d'une compétition réglée – mutuel désintéressement.

> De la même façon que la Règle d'Or, livrée à elle-même, s'abaisse au rang de maxime utilitaire, de la même manière la règle de justice, livrée à elle-même, tend à subordonner la coopération à la compétition, ou plutôt à attendre du seul équilibre des intérêts rivaux le simulacre de la coopération. Si telle est la pente spontanée de notre sens de la justice, ne faut-il pas avouer que si celui-ci n'était

[24] P. Ricœur, « L'homme non-violent et sa présence à l'histoire », *op. cit.*, p. 241

[25] P. Ricœur, *L'amour et la justice*, *op. cit.*, p. 56.

[26] P. Ricœur, « Théonomie et/ou Autonomie », *op. cit.*, p. 26.

[27] *Ibid.*, p. 31.

> pas touché et secrètement gardé par la poétique de l'amour, jusque dans sa formulation la plus abstraite, il redeviendrait une variété subtilement sublimée d'utilitarisme. Même le calcul rawlsien du maximin ne risque-t-il pas en dernier ressort d'apparaître comme la forme dissimulée d'un calcul utilitaire ?[28]

Comme nous l'annoncions précédemment, Ricœur qualifie ces gestes excessifs symboliques de gestes courageux. Le courage ne doit donc pas être entendu ici comme la volonté d'appliquer les règles. Il ne doit pas, *a contrario*, être appréhendé comme le pur exercice de la force, dans le rejet de toute règle. Il consiste plutôt dans le fait d'agir de manière excessive selon la logique de l'amour, au-delà des règles d'équivalence de la morale. Pour Ricœur, le bien vivre-ensemble devrait donc être « redynamisé » par de tels gestes courageux qui nous donneraient à penser que le vivre-ensemble pacifié est une proposition de monde possible. Force est de constater que cette figure du courage politique que constituent les gestes excessifs chez Ricœur n'est pas sans susciter nombre de critiques et de perplexités. C'est à rendre compte de ces dernières que nous allons maintenant nous consacrer. Nous tenterons de montrer que cette figure du courage politique n'est sans présupposés.

3. Un geste individuel peut-il initier un mouvement de transformation sociale ?

La figure du geste excessif soulève un grand nombre de questions qui peuvent être rassemblées en deux ensembles. Un premier concerne ce que l'on peut appeler la question de la « production » du geste excessif. Comment un tel geste peut-il être produit ? Peut-on agir intentionnellement de manière excessive ? Un second touche à ce que l'on peut appeler la question de la « réception sociale » du geste excessif. Qu'est-ce qui garantit qu'un tel geste va marquer la société par son excès ? Peut-on attendre d'un geste individuel qu'il transforme l'ensemble de la société ?

Commençons par examiner le premier ensemble de questions. Le geste excessif rompt avec toute règle d'action prédonnée. Il est de part en part dans l'excès. Il se pose au-delà des règles morales. De même, il ignore le calcul. Un geste excessif ne peut ni être planifié, ni s'inscrire dans un raisonnement stratégique. L'acteur excessif est, à proprement parler, un acteur non réflexif. Pour reprendre les termes de *Temps et récit*, on peut dire qu'il est plongé dans l'expérience vive, dans la *mimèsis* I. Il ne supporte aucune médiation ; il veut agir directement sur le monde. La dialectique

[28] P. Ricœur, *L'amour et la justice*, *op. cit.*, p. 60.

entre amour et justice doit même rester cachée à l'acteur excessif, au risque sinon de le voir renier son engagement. Citons Ricœur, à propos du non-violent :

> cette *compréhension* d'une dialectique de la non-violence prophétique et de la violence progressiste à l'intérieur même de l'efficacité, ne peut être qu'une *vue* de l'historien. Pour celui qui vit, qui agit, il n'y a pas de compromis ni de synthèse, mais un choix. L'intolérance du mélange est l'âme même de la non-violence ; si la foi n'est pas totale, elle se renie ; si la non-violence est la vocation de quelques-uns, elle doit leur apparaître comme le devoir de tous ; pour celui qui la vit et cesse de la regarder, la non-violence veut être toute l'action, veut faire l'histoire[29].

L'effet du geste excessif sur l'évolution sociale, qui est *médiate*, dépendrait donc de la conviction de l'acteur excessif d'agir *immédiatement* sur l'histoire.

Pour Ricœur, on ne peut donc pas agir intentionnellement de manière excessive dans le but d'initier un mouvement de transformation sociale. Les gestes excessifs ne se planifient pas. La force de leur symbole est à ce prix. Le paradoxe qu'il faut affronter ici est que le geste excessif serait une action que l'homme ne crée pas, mais qui « l'agit » plutôt qu'il ne la produit. A vrai dire, il serait même inadéquat de parler d'*action* excessive. Le geste excessif appartient davantage au jeu de langage de l'événement, de ce qui « arrive » (« *kairos* »), que de celui de l'action – ce qu'on « fait arriver ». Si le geste excessif ne se planifie pas, on en est donc réduit à présupposer et attendre qu'émergeront de nouveaux gestes excessifs qui nous redonneront confiance dans notre capacité à bien vivre-ensemble. Ils seraient comme des dons qu'on ne pourrait qu'attendre et espérer.

Outre la question de la production du geste excessif, se pose la question de sa réception sociale. Pour qu'il initie un mouvement de transformation sociale, il faut qu'il soit entendu et reçu par les membres de la société. Il faut, tout d'abord, que ces derniers comprennent le sens que le geste excessif leur donne à penser. Or, le geste excessif, dans sa dimension symbolique, ne rend-il pas possible, comme du reste tout discours poétique, une pluralité de lectures possibles ? N'est-il pas possible d'interpréter le geste excessif comme le geste d'un naïf, d'un idiot ou comme une forme subtile de raisonnement stratégique ? Ricœur présuppose-t-il qu'un tel geste, de par son excès et sa surabondance, ne pourra être qu'interprété pour ce qu'il est ?

De plus, il ne suffit pas que les individus interprètent le geste excessif pour ce

[29] P. Ricœur, « L'homme non-violent et sa présence à l'histoire », *op. cit.*, p. 245.

qu'il est – c'est-à-dire un geste qui s'inscrit dans la logique excessive de l'amour – pour qu'ils soient transformés. Le geste excessif – qui est, rappelons-le, un geste symbolique – nous touche au niveau de notre imagination. Il nous donne à penser la paix comme un horizon possible de notre vie en commun. Pour qu'un tel geste transforme notre désespoir en espérance, il ne suffit pas d'imaginer ce possible, il faut encore décider de se l'approprier. Or, les individus peuvent très bien considérer ce que figure le geste excessif comme un pur possible, une fiction, sans chercher à le faire leur et à l'appliquer à leur vie. Autrement dit, ils peuvent très bien rêver face au geste excessif, sans chercher à se transformer.

Pour saisir toute l'ampleur de cette problématique de l'appropriation, il faut réaliser qu'un geste excessif n'initiera de mouvement de transformation sociale, qu'à la condition que l'ensemble des membres de la société s'approprie le possible qu'il donne à penser. Il faut donc que s'opère une appropriation collective de ce possible. Fondamentalement, la question que soulève cette figure du courage politique que constituent les gestes excessif est celle de savoir comment un geste individuel en vient à marquer l'ensemble de la société par son excès. Comment l'élan créateur dont ce geste individuel est porteur s'incarne-t-il dans la cohésion sociale ? Qu'est-ce qui fait le relais du geste excessif au plan collectif ?

Une telle question pose un véritable défi à la philosophie de Ricœur. La raison en est, selon nous, que le collectif est abordé chez lui à partir du cadre des institutions. Ces dernières sont définies comme les structures du vivre-ensemble d'une communauté historique. Ces structures constituent les règles de la vie en commun. Les institutions ne peuvent donc en aucun cas faire le relais au plan collectif du geste excessif. En effet, si le geste excessif faisait institution, l'exception pour laquelle il plaide serait prise comme une règle, ce qui ne pourrait conduire qu'à l'injustice.

Il semble que, pour Ricœur, le geste excessif ne soit communicable que d'individu à individu :

> A chacun des jeunes bourgeois riches d'Assise, François dit : "Vends tout ce que tu as et viens." Et ils le suivent ! Ce n'est pas un ordre universel qu'il leur adresse, mais une injonction d'individu singulier à individu singulier ; c'est par là que passe l'effet d'entraînement et que des actes analogues, tout aussi singuliers, sont à leur tour suscités[30].

[30] P. Ricœur, *La critique et la conviction, op. cit.*, p. 274.

Lorsque Ricœur affirme que des gestes excessifs peuvent conduire la société vers une plus grande effectuation de la visée éthique, c'est donc qu'il présuppose que le geste excessif, du fait de son exemplarité et de sa communicabilité, entraînera une sorte de « contagion mimétique »[31] qui amènera les individus, un à un, à se transformer.

On retrouve la trace de ce présupposé d'une capacité d'entraînement du geste excessif dans le rapprochement que Ricœur effectue entre ce dernier et l'œuvre d'art. Dans *La critique et la conviction*, il écrit ainsi :

> De quelle façon peut-on dire qu'il y a, dans l'ordre des choix moraux extrêmes, exemplarité et communicabilité ? Il faudrait par exemple explorer ici la beauté spécifique des actes que nous admirons éthiquement. Je pense particulièrement au témoignage rendu par des vies exemplaires, des vies simples, mais qui attestent par une sorte de court-circuit de l'absolu, du fondamental, sans qu'il soit besoin pour elles de passer par les interminables degrés de nos laborieuses ascensions ; voyez la beauté de certains visages dévoués, ou, comme on dit, consacrés. (…) de la solitude de l'acte sublime, on est aussitôt amené à sa communicabilité par une saisie préréflexive et immédiate de son rapport de convenance avec la situation : dans ce cas donné, ici et maintenant, nous avons la certitude que c'est exactement *cela* qu'il fallait faire, de la même façon que nous tenons pour un chef d'œuvre telle peinture parce que nous avons tout de suite le sentiment qu'elle réalise une parfaite adéquation de la singularité de la situation à la singularité de la question. (…) Il y a, grâce à l'appréhension du rapport de convenance entre l'acte moral et la situation, un effet d'entraînement qui est bien l'équivalent de la communicabilité de l'œuvre d'art[32].

Nous espérons, dans cet article, avoir pu montrer que la figure du courage politique que nous donnent à penser les gestes excessifs n'est pas sans présupposés. D'une part, Ricœur doit présupposer qu'émergeront de nouveaux gestes excessifs. D'autre part, il présuppose que ces gestes, du fait de leur surabondance et leur excès, développeront une force d'entraînement qui transformera l'ensemble de la société. Il attend de tels gestes qu'ils « déclenchent une onde d'irradiation et d'irrigation qui, de façon secrète et détournée, contribue à l'avancée de l'histoire vers des états de

[31] « Pour exprimer cette capacité d'entraînement, cette exemplarité, l'allemand a un terme qui manque en français : *Nachfolge*. Si on le traduit par "imitation", alors c'est au sens où l'on parle de l'*Imitation de Jésus-Christ* » (P. Ricœur, *La critique et la conviction, op. cit.*, p. 274).

[32] P. Ricœur, *La critique et la conviction, op. cit.*, pp. 273-274.

paix »[33]. Au lieu de se contenter de telles croyances, ne faudrait-il pas s'interroger sur la manière dont les acteurs peuvent, collectivement, susciter un élan de créativité sociale et sur le processus à travers lequel une société peut apprendre d'une telle dynamique ? C'est, nous semble-t-il, dans cette double direction de l'action collective et de l'apprentissage social qu'il faudrait déplacer la problématique des actes excessifs[34].

Alain Loute est chargé de recherches au Fonds national de la recherche scientifique. Il travaille au Centre de Philosophie du droit de l'Université catholique de Louvain.

[33] P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 354.

[34] Sur ce point, nous renvoyons à la confrontation de la figure des actes excessifs chez Ricœur au pragmatisme de Richard Rorty qu'effectue Marc Maesschalck dans son article « Communauté sacrificielle et communauté des victimes, Les critiques herméneutique et néo-pragmatiste de l'universalisme moral », in *Archivio di filosofia*, LXXVI, (1-2) 2008, pp. 283-295.

varia

Thierry Ménissier : « **"Recomposer" l'intérêt général. Un essai de théorie normative en réponse à la crise du républicanisme classique** »

Dans cet article, nous voulons considérer la pertinence du concept d'intérêt général pour une théorie normative d'esprit républicain, et compte tenu de ce qui nous semble être la crise actuellement traversée par le républicanisme. Mais il nous faut débuter par deux considérations préliminaires. La première concerne le statut des idées ou des jugements normatifs dans le cadre de la démocratie, terme qui renvoie aussi bien à un type de régime qu'à une forme de socialité. Or, la particularité de celle-ci produit des conséquences majeures : le régime y encadre en effet une forme de vie dont l'esprit général consiste en la reconnaissance de ce qu'on peut désigner comme « la pluralité des conceptions du bien ». Si l'adjectif « démocratique » possède une dimension évaluative très forte, on le doit notamment au fait que la pluralité constitutive de cette forme de vie constitue un principe fondamental : n'est pleinement démocratique que le régime capable de reconnaître et de garantir pour les individus la variété des choix de vie auxquels ils aspirent. Cette réalité apparaît, si l'on peut dire, aussi sociologiquement élémentaire que contraignante pour la théorie politique : une telle forme de vie semble démentir toute possibilité de déterminer de manière simple et évidente les principes susceptibles de régler les modes d'intervention de la puissance publique.

La seconde considération regarde ce qu'on désigne par « crise de la représentation ». Institutionnellement, à quelques nuances près, les sociétés occidentales déclinent toutes la participation civique selon le régime typique du système représentatif[1]. Ce dernier, qui connaît de nos jours contre lui une contestation aussi diffuse que continue, a tout de même joué comme « le régime mixte des

[1]Les nuances concernent la part accordée, dans les différentes constitutions occidentales, à des formes plus directes de participation, telles que les voies du plébiscite, du référendum et des différentes formes de consultation populaire institutionnalisées.

modernes », selon la très intéressante interprétation de Bernard Manin ; ce qui signifie notamment qu'en introduisant dans les procédés démocratiques un élément traditionnellement propre aux aristocraties, il a doté d'une assiette institutionnelle indiscutable les sociétés modernes en rupture avec l'autorité de la tradition, et de ce fait hautement instables[2]. La notion de représentation et son évolution théorique et pratique constituent un enjeu particulièrement important. Récemment l'ouvrage de Pierre Ronsanvallon consacré à la « contre-démocratie » a permis de faire le point sur les attendus hérités du modèle représentatif et sur les problèmes qu'il rencontre actuellement compte tenu des revendications issues de sociétés appelant des *formes autres de représentativité*[3]. On pourrait schématiser les atouts et les défauts de ce système avec le contraste suivant : d'une part, les désavantages du système représentatif sont multiples et connus. Notamment, il éloigne le citoyen de la chose publique, en faisant courir le risque de confier la politique uniquement à des professionnels, et comme tel il accentue le danger de dépolitisation que connaissent les sociétés démocratiques. De l'autre, ses avantages peuvent être trouvés dans deux dimensions distinctes. Premièrement, dans sa capacité à transformer les individus en citoyens par le biais d'une opération qui, à défaut d'être simple, est culturellement intégrée dans les mœurs des sociétés démocratiques, le processus de l'élection. Deuxièmement, dans sa capacité à instaurer à plusieurs niveau de l'organisation et de la relation politiques ce que nous pourrions nommer une certaine *qualité de généralité*, fondamentale pour la politisation des débats ; c'est ce qu'établissent les recherches menées d'un point de vue politologique aussi bien que philosophique[4]. Par exemple, dans le système français, conformément à l'article 27 de la Constitution qui répute nul le mandat impératif[5], le représentant élu par le peuple est élu dans sa circonscription et non par elle – aussi, doit-il concevoir son action en vue de l'avantage de la nation tout entière, et non en fonction des avantages particuliers de ses mandataires. Mais, bien entendu, cet avantage même conduit à poser avec acuité le problème de la représentativité des représentants.

Difficultés d'établir la théorie normative adaptée à la démocratie, mise en question du modèle représentatif – telles sont les considérations de base qui nous permettent à présent d'interroger la crise du républicanisme.

---

[2]Cf. Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Calmann-Lévy/Fondation Saint-Simon, 1995.

[3] Cf. Pierre Rosanvallon, *La Contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance,* Paris, Éditions du Seuil, 2006.

[4]Voir par exemple Hanna Pitkin, *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1967 ; et Lucien Jaume, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris, PUF 1986.

[5]Cf. Constitution de 1958, article 27 : « Tout mandat impératif est nul [...] ».

La crise du républicanisme classique

Courant majeur de l'histoire des idées politiques modernes, le républicanisme apparaît tel un phénomène multidimensionnel, qui s'est présenté à la fois comme une idéologie (à savoir, un discours d'action), parfois comme une morale, enfin comme une technique de gouvernement qui s'inscrit dans certaines phases précises de l'histoire des nations occidentales. La dimension idéologique est l'héritière de la Révolution française et avant elle des Lumières européennes, deux antécédents caractérisés par un fort pouvoir de rupture par rapport à la tradition. Elle n'est pas sans lien avec la dimension morale, dont les éléments peuvent être découverts dans la relation entre le citoyen et l'Etat via la catégorie d'obligation civique. La troisième dimension évoque la technique républicaine de gouvernement, qui s'est fondée sur les notions de discipline individuelle et collective. Sous sa forme classique (qui s'est surtout développée dans le contexte de la France post-révolutionnaire), la première peut aujourd'hui paraître incantatoire en tant que théorie normative, quoique, à certains égards, les thèmes qui furent leurs principes tendent à se confondre avec ceux du régime politique de nos sociétés démocratiques : ainsi, ce canevas thématique selon lequel la participation et l'égalité civiques des individus formant un peuple dans le cadre de l'Etat-nation déterminent un certain nombre de comportements individuels et collectifs réglés favorables à la communauté politique. Mais, dans les faits, idéologie et morale républicaines semblent avoir perdu pour une large part de la population aussi bien leur pouvoir d'adhérence spontanée que la possibilité qu'elles ont pu offrir à un moment donné de constituer l'horizon intellectuel des sociétés occidentales. La troisième dimension pouvait de surcroît être appréhendée à l'aide de concepts critiques aussi bien que normatifs. En effet, elle articulait d'une part le pouvoir objectif de l'Etat sous de multiples formes (École, armée, police et autres « appareils idéologiques d'Etat ») à la capacité individuelle de s'autocontraindre ; c'est ce qu'établissent par exemple les enquêtes portant sur la constitution d'une « société des émules » empruntant la dimension morale du mérite[6]. Et, de l'autre, elle légitimait l'ordre républicain par un lien avec des principes moraux, lien lui-même établi sur la faculté qu'ont les subjectivités de se représenter rationnellement la loi commune, ainsi que l'établit la tradition philosophique de Rousseau, Condorcet et Kant jusqu'à Régis Debray et à Jürgen Habermas. Sans que l'on puisse affirmer qu'elles sont purement et simplement dépolitisées, nos sociétés connaissent aujourd'hui de nombreuses formes de socialité et de politisation qui désavouent la tentative du républicanisme classique, tant sur le plan idéologique que « gouvernemental ». Le lien qui, d'un point de vue historique aussi

[6]Voir en particulier les hypothèses émises par Olivier Ihl, *Le mérite et la république. Essai sur la société des émules*, Paris, Gallimard, 2007.

bien que théorique, unissait dans la tradition continentale l'Etat et la vertu civique, paraît s'être considérablement relâché, s'il n'est pas désormais complètement dénoué. Particulièrement, nos nations aujourd'hui incluses dans l'espace européen éprouvent la plus grande peine du monde à se concevoir comme les entités politiques susceptibles d'animer les dynamiques civiques au niveau qui est à présent nécessaire : la culture nationale ou nationaliste, ainsi que nous l'avons examiné dans une étude récente, ne fournit pas (ou pas encore ?) les clefs d'un ethos civique qui serait le pivot de l'identité politique des Européens[7].

Au cœur des problèmes actuellement rencontrés par le républicanisme de type classique, se tient enfin le très délicat statut de la notion de peuple. Entendu par les « Pères fondateurs » de la démocratie comme le ressort du pouvoir collectif, ce dont toutes les constitutions modernes portent la marque, la notion de peuple se trouve, au terme des vicissitudes historiques et des avatars théoriques qu'elle a subis lors des deux derniers siècles, pleine d'ambiguïtés. À ces remarques, il est nécessaire d'ajouter que la démocratie – que l'on parle du type de société né à partir des Révolutions modernes ou de la forme de régime que nous connaissons – ne saurait, pourtant, s'affranchir totalement de l'exigence républicaine. On peut entendre par ces derniers termes la volonté de poser au principe de la politique légitime l'affirmation des compétences de la communauté civique – postulat que l'on retrouve au cœur de toutes les doctrines républicaines, en dépit de leur grande diversité de détail. De son côté, la démocratie désigne la réalité complexe évoquée plus haut : en tant que système social, un type de vie collective voué à la défense par chaque individu des droits qui sont les siens ; et comme organisation constitutionnelle, une forme de répartition des pouvoirs reposant sur le principe de leur « séparation » (soit, leur capacité à s'observer mutuellement, et éventuellement à s'entre-empêcher). Représentation élémentaire si l'on veut, mais qui schématise efficacement le fait démocratique. Or, il est également permis de dresser deux constats, qui attestent des limites de ce dernier et conduisent nécessairement à le concevoir à nouveau dans l'horizon républicain.

Premier constat, il ne saurait exister de société démocratique sans égalité entre les cosociétaires, et cela en fonction d'une réalité qui se confond avec notre histoire. En effet, le mouvement même de la modernité se confond avec l'émergence de sociétés dans lesquelles les individus se conçoivent comme égaux. Il est aisé de fonder ce constat de plusieurs manières – par exemple de manière philosophique (en faisant appel soit à l'affirmation progressive du rationalisme comme mode de décision

[7]Je me permets de renvoyer le lecteur à mon étude « Identités ethniques et politiques dans la construction de l'Union Européenne. Quelle conscience civique à l'ère du post-national ? », *Cités*, n°29-janvier 2007, p. 81-95.

dans les domaines de la vérité et de la morale, soit à la construction du droit moderne sous l'influence de la catégorie de volonté), ou de manière sociologique (en évoquant l'analyse séminale de Tocqueville qui considérait que ce que traduit la Révolution française dans l'histoire nationale, c'est un mouvement de fond plus général qui correspond à l'égalisation des conditions[8]). La liberté dont se prévalent les modernes vis-à-vis de la tradition se trouve inséparablement liée à l'égalité interindividuelle. Elle doit d'abord être comprise comme émancipation par rapport aux anciennes hiérarchies. Or, parce qu'elles sont nées d'un tel mouvement, les sociétés démocratiques ont trouvé dans le républicanisme – dans celui, théorique, des Lumières comme dans celui, politique, des Républiques européennes du XIXème siècle – une idéologie qui comprenait autant une conceptualisation adéquate de l'égalité qu'un puissant discours d'action, capable d'engager la réalisation de celle-ci sur un triple plan. Sur le plan civil (en ce qui concerne la parité de droit des individus devant la loi) et civique (relativement à l'égale participation dans la capacité à créer la législation), mais également social (sans pour autant se confondre avec le socialisme, l'idéologie républicaine standard comprenait un programme d'action dont l'expression, par le double biais des politiques de redistribution publique et de la scolarisation obligatoire, laissait espérer un tel phénomène). La déshérence du républicanisme classique prive en quelque sorte la société démocratique du vecteur d'égalité qui, dans le cas des nations du continent européen, a contribué à la faire advenir et à la renforcer[9].

Second constat, une telle idée de la démocratie ne renvoie à nulle idée de pouvoir collectif ; elle ne comprend donc nulle formule véritablement politique, tandis que les deux dimensions évoquées ne peuvent réellement exister sans maintenir une légitimité ancrée dans la souveraineté du peuple. Sans référence à la république, la démocratie augmente en quelque sorte sa propension à être « dépolitisée ». Si bien que la possibilité d'une « liberté politique », à savoir, selon l'inspiration républicaine, la possibilité même d'une action collective réfléchie sur le cours de l'histoire, est mise en question à chaque fois que les sociétés démocratiques peinent à concevoir le principe des compétences de la communauté civique[10]. Même exposées schématiquement, ces deux séries de raisons expliquent pourquoi le républicanisme gagnerait selon nous à

[8]Cf. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, I, introduction, dans dans *De la Démocratie en Amérique, L'Ancien Régime et la Révolution*, *Souvenirs*, édition de Jean-Claude Lamberti et de Françoise Mélonio, Paris, Robert Laffont, 1986, p. 41-51.

[9]Cf. sur les relations nécessairement complexes entre histoire de la démocratie, liberté et égalité, Philippe Raynaud, article « Égalité et hiérarchie » dans Philippe Raynaud et Stéphane Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996 ; et Patrick Savidan, *Repenser l'égalité des chances*, Paris, Grasset, 2007.

[10]Pour une telle interprétation du républicanisme, cf. Jean-Fabien Spitz, *La liberté politique*, Paris, P.U.F., 1995.

redevenir une théorie politique normative efficace ; la situation elle-même peu favorable de la démocratie nous semble un élément de motivation suffisant pour justifier de tels efforts[11].

Participation civique, système représentatif, modèles participatif et délibératif

Il apparaît pertinent d'approfondir quelque peu la question de la participation civique du fait de son importance fondamentale pour toutes les formes de républicanisme, mais aussi parce qu'elle représente un enjeu particulièrement saillant pour le type de recherche qu'il nous paraît nécessaire de mener en vue de déterminer des principes normatifs adéquats à la vie démocratique. Si elle désigne des modes tout à fait concrets d'engagement civique et de discussion publique, la participation s'est vue réévaluée ces dernières années au sein d'un contexte particulier propre à la théorie politique. À mesure en effet que le marxisme perdait de sa force de proposition dans le champ des idées normatives, il est nettement apparu que le débat principal mettait aux prises les deux familles représentées par les différents libéralismes, d'une part, et par diverses formes de républicanisme ou de communautarianisme de l'autre. L'individualisme social typique du libéralisme modéré (Raymond Aron, John Rawls) et du libertarianisme (Friedrich von Hayek, Robert Nozick) se trouve désormais confronté à l'holisme culturel du communautarianisme (Alasdair MacIntyre, Charles Taylor) ou à celui, politique, du républicanisme classique (Hannah Arendt, Régis Debray) et du néo-républicanisme (Michael Walzer, Quentin Skinner, Philip Pettit). La relation entre les deux formes de républicanisme demande bien entendu à être clarifiée, plusieurs travaux de qualité s'y sont d'ailleurs attachés ces dernières années[12]. Un biais possible nous semble offert par la définition du *holisme civique* typique du républicanisme : celui-ci, dans toutes ses versions possibles, semble s'inscrire comme un développement de la célèbre affirmation aristotélicienne selon laquelle « une cité est naturellement antérieure à une famille…Le tout, en effet, est antérieur à la partie

[11]Voir Marc Sadoun, *La démocratie en France*, Paris, Gallimard, 2000, tome II : *Limites* (la conclusion) ; les études développées dans Pascal Perrineau (dir.), *Le désenchantement démocratique*, Paris, Éditions de l'Aube, 2003 ; et enfin les constats d'Yves Michaud dans son *Précis de recomposition politique. Des incivismes à la française et de quelques manières d'un remédier*, Paris, Climats, 2006 (en particulier les deux premières sections).

[12]Voir John Maynor, *Republicanism in the Modern World*, Cambridge, Polity Press / Oxford, Blackwell Publishing, 2003 ; Christian Nadeau et Daniel Weinstock (éd.), *Republicanism : History, Theory and Practice*, Londres-Portland, Frank Cass Publishers 2004 ; Cécile Laborde et John Maynor (éd.), *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell Publishing, 2008.

[*to gar holon protéron anankaïaon einai*] »[13]. Un tel postulat doit s'entendre de manière nuancée en fonction des diverses doctrines qui composent le républicanisme, tous courants confondus, mais dans tous les cas il constitue pour elles, en dépit de leurs différences, un critère de reconnaissance. En effet, la question de la participation civique désigne pour le républicanisme moins une modalité pragmatique de la décision publique qu'il ne révèle l'attachement essentiel de l'individu à la communauté politique. Cet attachement est essentiel, car il s'inscrit dans un registre de qualification philosophique de l'existence humaine : en suivant les vues de Hannah Arendt (car elle a donné à la thèse aristotélicienne une force inégalée), c'est une existence humainement incomplète que vivent ceux qui n'ont pas part à la décision publique[14]

On peut affirmer que, du point de vue de la version classique, la causalité collective propre à l'action politique repose sur des entités conçues de manière substantielle (la cité des Anciens comme les nations des Modernes donnent à penser que le peuple est une réalité historique, ethnique et culturelle), et aussi que le rôle de l'Etat est de s'engager dans la dimension sociale mais aussi morale de la vie publique. De son côté, la version néo-républicaine issue du commentaire de la *Théorie de la Justice* de Rawls s'apparente peut-être davantage à un « individualisme participatif », d'après lequel la participation fait toute seule fonction de mode opératoire pour la création d'une causalité collective, et où l'Etat observe une stricte neutralité, surtout dans le registre la prescription des mœurs. Pour simplifiée qu'elle puisse paraître, une telle schématisation des thématiques républicaines est susceptible d'intégrer les positions d'un Habermas : la société démocratique conçue selon le paradigme de la théorie de l'agir communicationnel[15], à l'instar de la définition de la liberté comme « non-domination »[16] et de même que le « consensus par recoupement »[17] mettent en scène des sujets de droit qui coopèrent dans un espace sociopolitique, sans que ces trois théories n'engagent le principe d'un holisme civique « substantiel ».

C'est en tout cas dans un contexte d'opposition entre le libéralisme et le républicanisme que la notion de participation a pris un sens cardinal, en regard de la manière dont la deuxième famille revendique pour la discussion publique un rôle de reconfiguration de la société. En simplifiant les choses, nous pourrions dire, selon la

[13]Aristote, *Les politiques*, I, 2, 1253 a 18-21 ; trad. citée, p. 92.

[14]Cf. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* [1958], trad. Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961/1983 ; rééd. Pocket, « Agora » 1994 : chapitres II : « Le domaine public et le domaine privé » et V : « L'action ».

[15]Cf. Jürgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes* [1992], trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1997.

[16]Voir Philip Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement* [1997, 2ème édition augmentée 1999], trad. Patrick Savidan et Jean-Fabien Spitz, Paris, Gallimard, 2004.

[17]Cf. John Rawls, *Libéralisme politique* [1993], trad. Catherine Audard, Paris, PUF, 2001.

distinction conceptuelle autrefois proposée par Isaïah Berlin, que les libéraux s'en tiennent à une définition « négative » de la liberté, en omettant sa valeur « positive », tandis que les néo-républicains se montrent soucieux de souligner l'importance philosophique de cette dernière, et aussi bien d'explorer les modes possibles de son expression[18]. La première forme de liberté tend à désigner une pure et simple absence d'entraves, la seconde renvoie à une participation à la vie civique, active et multiple dans ses formes. Selon les républicains contemporains, c'est en confondant la liberté et la jouissance de droits subjectifs que le libéralisme issu de Hobbes a développé la première, au point de se voir adressé le reproche d'avoir engendré une conception dépolitisée de la liberté. Critique qui repose sur l'argument suivant : la liberté est un concept politique, car il recouvre des réalités qui ne peuvent voir le jour que dans le cadre des échanges sociaux *réfléchis par l'activité de la communauté civique*. Or cette activité repose elle-même sur la mise en œuvre effective de la capacité qu'ont les citoyens de discuter en commun des affaires publiques. C'est donc seulement sur le terrain de la participation civique que de véritables libertés peuvent être engendrées : aussi, ce thème de la participation constitue en quelque sorte le leitmotiv – ou en tout cas le point de ralliement – du républicanisme classique et du néo-républicanisme, quels que soient les formes dérivées qu'il prend.

Deux modèles aujourd'hui très commentés (celui de la démocratie participative et celui de la démocratie délibérative) semblent offrir certaines ressources pour renouveler la question de la participation. On désigne par l'expression « modèle participatif » le complexe de projets et d'expériences relatifs à l'instauration de « Jurys citoyens » tirés au sort comme conseil consultatif dans les procédures de la décision publique ; et par « modèle délibératif » l'ensemble des théories et des expériences qui placent au cœur de ce même conseil l'action d'un groupe d'individu statuant sur des cas d'après des règles de parole définies. Les deux modèles sont proches mais ne se confondent pas : un jury participatif peut ne pas être délibératif (par exemple si les procédures de délibération ne sont pas précisées et que la discussion s'engage à brûle-pourpoint), un comité délibératif peut ne pas être participatif (c'est le cas s'il se trouve composé d'experts qualifiés et non de citoyens tirés au sort)[19]. Ils nous paraissent en tout cas l'un et l'autre porteurs de l'espoir d'une nouvelle forme de participation publique, voire de *participation publicisante*, nécessaire à la rénovation du républicanisme.

---

[18]Isaïah Berlin, « Deux conceptions de la liberté », dans *Éloge de la liberté* [1969], trad. J. Carnaud et J. Lahana, Paris, Calmann-Lévy, 1988 ; Presses Pocket Agora, 1990, p. 167-218.

[19]Pour une confrontation raisonnée entre les deux modèles, voir Alban Bouvier et Samuel Bordreuil (dir.), « Démocratie délibérative, démocratie débattante, démocratie participative », *Revue européenne des sciences sociales* (Cahiers Vilfredo Pareto), tome XLV, n°136, 2007.

Le modèle participatif a reçu depuis quelque temps déjà, et singulièrement depuis les dernières élections présidentielles en France, l'appui d'une partie de la classe politique[20]. Il présente, de fait, l'avantage de relayer le système participatif et peut même faire caresser l'espoir de le sauver, au moins partiellement, de la crise dont il est affecté. Il paraît offrir le moyen d'augmenter la représentativité de l'élu, et ce à un double niveau : en amont de l'élection, par la vertu de la rencontre entre les citoyens et le prétendant à la représentation, si ce dernier se met « à l'écoute » des électeurs ; et en aval, s'il est régulièrement mis en œuvre entre les élections, le représentant ne perd pas le contact avec les élus. Pratiqué de la sorte, il présente toutefois le défaut de fragmenter la généralité du mandat en autant revendications particulières exprimées par les citoyens à leur représentant ou à celui qui veut le devenir : à sa manière, par l'expression qu'il offre aux intérêts « individualisés » (au sens de l'individualisme tocquevillien), il augmente paradoxalement la dépolitisation, en faisant perdre de vue la recherche du commun ou du général qui constitue normalement l'esprit de la politique. En revanche, deux idées qui relèvent du pur possible méritent d'être soulignées et portées au crédit de ce modèle. Premièrement, l'idée des jurys citoyens *tirés au sort* sur le modèle des jurys d'assise (c'est-à-dire sans la possibilité pour le jurés de se défausser de sa présence, sauf motif exceptionnel) et associés en tant que tels à la décision publique favorise incontestablement la participation civique car elle pourrait mettre un échantillon anonyme de la population dans la situation d'avoir une certaine part à la décision publique. En instaurant le principe secondaire d'une aide apportée par des experts dont l'influence serait limitée, il est tentant d'imaginer généraliser le système du tirage au sort en l'inscrivant comme proposition pour des niveaux élevés de la *décision* et non plus seulement de la consultation – or, dans un monde de la politique réelle dominé par la compétence professionnelle des élus et par le savoir des experts à tous les niveaux de l'Etat, une telle proposition apparaît franchement iconoclaste. Et deuxièmement, il s'agirait bien de penser la réalité de jurys, c'est-à-dire de pluralités actives : « l'incompétence » des individus tirés au sort est contrebalancée par la multiplicité des points de vue qui s'exprime au sein du jury. Autre vue de l'imagination sans doute mais qui comme telle est justement à porter au crédit de ce modèle : instituer une telle pluralité à des niveaux de décision effective, sinon tenter de *lui trouver un mode spécifique d'institutionnalisation*, permettrait en quelque façon de renouer avec l'esprit romain

[20]Voir les travaux de Loïc Blondiaux : « L'idée de démocratie participative : enjeux, impensés et questions récurrentes », dans Marie-Hélène Baqué, Henry Rey et Yves Sintomer (dir.), *Gestion de proximité et démocratie participative : une perspective comparative*, Paris, La Découverte, 2005 ; ainsi que *Le nouvel esprit de la démocratie. Actualité de la démocratie participative*, Paris, Le Seuil et La République des Idées, 2008. Cf. également Yves Sintomer, *Le pouvoir au peuple : jurys citoyens, tirage au sort et démocratie participative*, Paris, La Découverte, 2007.

ancien, car il évoque le système biconsulaire, qui pluralisait la décision publique en évitant le caractère univoque de décisions prises par un seul individu.

Le modèle délibératif a quant à lui hérité de son origine nord américaine une sensibilité marquée aux problématiques de la philosophie contemporaine du langage[21]. On entend par délibération le processus de débat dans lequel les positions initiales des participants subissent une modification substantielle du point de vue de leur contenu, et consciente du point de vue de la représentation que s'en font ces participants. La délibération correspond donc à une réalité tout à fait différente du compromis ou accord négocié des intérêts. Elle ne se réduit pas non plus au consensus, si du moins on entend par là un état d'esprit a priori favorable à la conciliation des antagonismes. Dans le processus délibératif, les partis en présence se confrontent et de leur confrontation naissent des propositions communes temporaires assez stables mais non définitives, qu'il est loisible d'utiliser comme norme pour l'action. Si elle est usuelle dans le fonctionnement de la Justice des sociétés démocratiques (ainsi, dans les pays occidentaux, les Jurys d'assise délibèrent ordinairement), dans le champ de la théorie politique tous les attendus de la notion de délibération ne semblent pas encore clarifiés. En particulier les règles de discussion et les compétences qu'il convient de mettre en œuvre sont probablement susceptibles d'être l'objet d'une discussion sans fin[22]. En outre, les formes de délibération revendiquées par ses promoteurs sont potentiellement contradictoires les unes avec les autres[23]. Le modèle délibératif tend cependant à s'imposer dans la discussion actuelle : tout se passe comme si nos sociétés connaissaient la montée d'un « impératif délibératif »[24], et un philosophe tel que Habermas l'a adopté ou acclimaté à sa propre théorie, ce qui indique sa compatibilité avec une philosophie de l'« espace public », dans laquelle le principe de la publicisation des débats joue le rôle d'un puissant ressort en vue d'instaurer une participation garante d'une généralisation très

[21]Voir Jon Elster, *Deliberative Democracy*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1998 ; André Duhamel, Daniel Weinstock, Luc Tremblay (dir.), *La Démocratie délibérative en philosophie et en droit : enjeux et perspectives*, Montréal, Éditions Thémis, 2001 ; Dominique Leydet (dir.), « La démocratie délibérative », numéro de la revue *Philosophiques* (Société de philosophie du Québec), volume 29, n°2, automne 2002 ; Amy Gutmann, Dennis Thompson, *Why Deliberative Democracy ?*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2004.

[22]Cf. Loïc Blondiaux, « Prendre au sérieux l'idéal délibératif : un programme de recherche », *Revue suisse de science politique*, 2005, volume 10, n°4, p. 158-168.

[23]Par exemple, Daniel Weinstock distingue la démocratie délibérative radicale de la démocratie délibérative libérale, et suggère les motifs de leur opposition (cf. son article « La problématique multiculturaliste », dans Alain Renaut (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, tome V : *Les philosophies politiques contemporaines*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 427-461 1999, ici p. 438-449).

[24]Selon Loïc Blondiaux et Yves Sintomer : « L'impératif délibératif », *Politix*, 2002, volume 15, n°57, p. 17-35.

féconde des questions[25].

Aucun de ces modèles ne saurait être spontanément ni même aisément rapportés au républicanisme, et ce pour une bonne raison : les modèles participatif et délibératif ne se trouvent nullement liés au postulat holiste qui le sous-tend toujours d'une manière ou d'une autre, et même tout au contraire. D'une part, quoiqu'à des degrés divers, ils peuvent l'un et l'autre être appréhendés comme des types idéaux issus de procédures destinées à faire évoluer la décision publique – bien que le modèle délibératif reflète sans doute davantage que le participatif une conviction philosophique, puisqu'il se fonde sur le postulat selon lequel l'individu dont le jugement est exercé dispose d'une faculté délibérative capable de lui permettre d'objectiver ses intérêts. De l'autre, ils reposent sur le postulat que les individus sont séparés sinon divisés, en tout cas peu susceptibles de fusionner dans le creuset d'une volonté générale, ni de se ranger aisément sous l'idéal d'un bien commun, deux instances vis-à-vis desquelles ils s'oublieraient en tant qu'hommes et se réaliseraient en tant que citoyens, pour reprendre la célèbre thématique rousseauiste du *Contrat social*[26]. Dans le cadre des procédures participative et délibérative, le gain de la « liberté civile » se fait même dans un rapport à la « liberté naturelle » qui ne saurait plus être représenté – ainsi que le faisait Rousseau – comme une relation d'opposition ou de substitution pure et simple de l'une par l'autre, mais, sans doute, comme un échange complexe dans lequel la *stratégie* des points de vue coopère paradoxalement à l'établissement d'une règle d'action commune puis de décisions collectives, considérées comme *le meilleur bien commun possible*. En des termes plus directs, nous serions tentés d'écrire qu'interpréter les modes participatif et délibératif dans la perspective d'une rénovation du républicanisme classique consiste à opérer une « désubstantialisation » de ce dernier.

Une telle opération semble certes risquée : il convient de s'interroger sur la possibilité même d'un « républicanisme procédural », fruit obligé de sa désubstantialisation[27]. Mais elle apparaît également nécessaire – compte tenu de la

[25]Cf. Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, *op. cit.*, chapitre VII : « La démocratie délibérative : un concept procédural de démocratie ». Toutefois Habermas estime explicitement que la démocratie délibérative se situe « au-delà » du libéralisme et du républicanisme : voir Jürgen Habermas, « Au-delà du libéralisme et du républicanisme, la démocratie délibérative », *Raison publique*, n°1, 2003, p. 40-57.

[26]Cf. Rousseau, *Du contrat social*, I, 8, dans *Oeuvres complètes*, tome III, Paris, Gallimard, 1964, p. 364-365.

[27]Hypothèse que j'ai formulée à l'occasion de deux essais récents : à propos d'une interprétation de la dimension civique possible recelée par la notion de corruption dans le républicanisme (cf. Thierry Ménissier, « L'usage civique de la notion de corruption selon le républicanisme ancien et moderne », dans Ménissier, T. (dir.), « La corruption, un concept philosophique et politique chez les Anciens et les Modernes », *Anabases. Traditions et réception de l'Antiquité*, n°6-2007, p. 83-98), et à propos d'un

déshérence du modèle républicain en termes de comportement civil, ou plutôt de ce qui semble être sa lente transformation en une mythologie peu crédible. Si certaines conditions sont respectées, nous estimons pourtant qu'il existe une différence irréductible entre une telle opération et celle que réalise le néo-républicanisme que ce soit dans le cadre du libéralisme politique rawlsien, dans celui de la « théorie de la liberté et du gouvernement » promue par Pettit ou dans la variante « communautarienne » de Charles Taylor – une différence qui valorise la première tradition par rapport à la seconde, au point que le risque qu'une telle rénovation fait courir au républicanisme classique mérite d'être couru. Ces conditions, nous suggérons de commencer à les déterminer par une analyse de la notion d'*intérêt général*. Les deux modèles dont nous venons de restituer les conditions théoriques semblent en effet opportunément fournir le moyen de penser à nouveaux frais cette notion cardinale, et de ce fait elles offrent une puissante ressource dont la fécondité apparaît double : elles permettent de relayer les limites du républicanisme traditionnel relatives à la recherche d'un principe réel de décision collective et d'une norme légitime pour la souveraineté populaire.

« Recomposer » l'intérêt général

Le destin de la notion d'intérêt général est étrange[28]. Elle n'est nullement absente du vocabulaire politique de la tradition – Rousseau par exemple l'emploie au moins une fois, tout en forgeant le concept d'*intérêt commun ou public*, afin de considérer ce dernier comme l'objet de la volonté générale[29]. Elle n'est pas non plus absente du répertoire contemporain, car elle occupant une place importante dans les

examen des enjeux recouverts pour la théorie politique par le lobbying institutionnel (cf. « La liberté civique est-elle encore possible ? Pour ôter le masque d'une nouvelle servitude », dans Yves Charles Zarka et les Intempestifs, *Critique des nouvelles servitudes*, PUF, 2007, p. 145-170).

[28] A notre connaissance, on ne dispose en français sur cette notion que de la synthèse déjà ancienne de François Rangeon, qui couvre les domaines de la philosophie, de la science politique et du droit, mais qui s'impose certaines limites quant à la conceptualisation de la notion, dont il remarque qu'elle « répugne à toute tentative de systématisation rationnelle ». Cf. François Rangeon, *L'idéologie de l'intérêt général*, Paris, Economica, 1986.

[29] Sur la thématique de l'intérêt chez Rousseau, voir Bruno Bernardi, *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2006, chapitre VI : « l'intérêt : lieu commun et différence », p. 269-305 ; fort justement, B. Bernardi remarque que l'intérêt général constitue pour Rousseau une « notion fantôme », et explique comment le concept d'intérêt commun ou public, en tant qu'il dégage la perspective d'une *volonté* générale, est quasiment proposé de manière alternative à l'option représentée par celui d'intérêt général.

débats publics[30]. Toutefois, elle se trouve relativement délaissée par la théorie normative, seulement utilisée de manière récurrente en droit, sans être y être considérée avec la force d'un paradigme indiscutable : il existe une importante (à la fois imposante et efficace) jurisprudence de la notion, elle se présente même comme ce qui permet l'articulation des normes (l'intérêt général est selon le droit « un principe justifiant l'imposition d'une obligation ou la fixation d'une interdiction », rappelle Rangeon), mais elle ne vaut pas comme un fondement juridique puisque, précisément, elle se présente de manière métajuridique et semble aux juristes relever davantage de la philosophie morale et politique que de leur discipline. Dans l'histoire des idées politiques, seuls l'Abbé Sieyès et Benjamin Constant y ont semble-t-il eu recours de manière organisée, mais ni l'un ni l'autre, pour des raisons diverses, ne sont parvenus à l'imposer définitivement.

Sieyès, dans la mouvance révolutionnaire, s'était montré très attentif à ce qui fait l'unité d'une nation, et s'était consacré, ainsi qu'on peut le lire notamment dans son célèbre opuscule *Qu'est-ce le Tiers-Etat ?*, à la tentative de penser ce qui fait le commun de la pluralité sociale[31]. Il avait thématisé l'intérêt général de deux manières différentes : d'abord en le forgeant à partir de l'analyse « stratégique » des différents intérêts qui se trouvaient aux prises dans la société de l'Ancien Régime. Le premier moment théorique de l'opuscule consacré au Tiers obéit à une logique d'emprunt à la Constitution anglaise, qui procédait par composition des intérêts, en conférant aux corps sociaux une représentativité différenciée ; pour parvenir à la constitution d'un « intérêt commun », explique Sieyès, l'abolition de la catégorie de privilège représente le nécessaire combat qu'il faut livrer, puisque cette notion surdétermine l'intérêt d'une classe par rapport à celui des autres, en lui conférant une dignité d'une nature extrapolitique[32]. Puis Sieyès délaisse cette voie, en concevant l'intérêt général par référence à la « volonté de la nation », c'est-à-dire en regard d'un principe d'unité à la

[30]Voir par exemple la journée d'étude du Centre de Recherche en Droit Constitutionnel de l'Université de Paris I, le 6 octobre 2006 : « L'intérêt général, norme constitutionnelle » ; les actes ont paru sous ce titre aux éditions Dalloz-Sirey en 2007, édités par Bertrand Mathieu, Michel Verpeaux, Josseline de Clausade et Pierre Mazeaud.

[31]Voir Emmanuel Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-Etat ?*, Paris, PUF, p. 47 : « Toute société doit être réglée par des lois communes et soumise à un ordre commun. Si vous y faites des exceptions, au moins doivent-elles être rares ; et dans aucun cas, elles ne peuvent avoir sur la chose publique le même poids, la même influence que la règle commune ».

[32]*Ibidem*, p. 60 : « Tous les autres citoyens sont confondus dans le même intérêt ; point de privilèges qui en fassent des ordres distincts. Si donc on veut en France réunir les trois ordres en un, il faut auparavant abolir toute espèce de privilège. Il faut que le noble et le prêtre n'aient d'autre intérêt que l'intérêt commun et qu'ils ne jouissent,par la force de la loi, que des droits de simples citoyens. Sans cela, vous aurez beau réunir les trois ordres sous la même dénomination ; ils feront toujours trois manières hétérogènes impossibles à amalgamer ».

fois politique et historique que la représentation parlementaire a pour but de traduire ; ce qui conduit à regarder la question de la représentativité du tiers comme l'enjeu politique majeur qui doit mobiliser toutes les énergies[33]. Mais deux difficultés persistent. Premièrement, il se produit comme un cercle dans le raisonnement de l'auteur : en cherchant ce qu'est la nation, il produit le concept d'intérêt général, lequel renvoie à la capacité de la nation de se représenter elle-même sur le plan politique dans les situations historiques. Deuxièmement, la solution prônée par Sieyès fait du système représentatif la clef de voûte de l'édifice national ; ce système n'était cohérent qu'en y mettant en quelque sorte toute l'énergie de la Révolution pour combler l'écart entre représentants et représentés par une rénovation constitutionnelle menée avec un esprit d'une grande radicalité – il n'est possible pour nous que du point de vue de cette confiance dans les institutions qui, précisément, vient à nous manquer. De telles difficultés ont joué sur la réception des thèses de Sieyès : la postérité de sa tentative théorique, déjà fort complexe du point de vue du droit constitutionnel[34], devient tout à fait incertaine si on l'envisage vis-à-vis de la tradition de la philosophie politique. Probablement à cause du niveau supérieur d'abstraction nécessaire pour la concevoir et très certainement parce qu'elle récuse purement et simplement le problème de la représentation, la volonté générale rousseauiste s'est montrée plus efficace sur la question cruciale de l'unité civique, ainsi que nous l'avons suggéré plus haut.

En prenant la notion d'intérêt général comme synonyme d'« intérêt public », Benjamin Constant évoluait pour sa part dans la perspective des idées libérales post-révolutionnaires, et par référence à la multiplicité des intérêts particuliers. Le problème qui se posait à Constant était pour ainsi dire symétriquement inverse de celui qui préoccupait Sieyès : tandis que celui-ci désirait étendre les pouvoirs populaires, celui-là réfléchit à la manière de limiter la souveraineté du peuple que le moment révolutionnaire, appuyé sur la doctrine rousseauiste, a précisément rendue illimitée – et selon un paradoxe fréquent dans l'histoire des idées politiques, pour ce faire Constant se réfère à certaines thèses de Sieyès[35]. Avec précision et de manière très suggestive, Lucien Jaume a établi comment l'intérêt général chez Constant reposait sur une véritable invention théorique visant à dépasser l'opposition « française » entre

[33] *Ibidem*, p. 82 : « Nous avons démontré [...] la nécessité de ne reconnaître la volonté commune que dans l'avis de la pluralité. Cette maxime est incontestable. Il suit de là qu'en France les représentants du tiers sont les vrais dépositaires de la volonté nationale. Ils peuvent, sans erreur, parler au nom de la nation entière ».

[34] Voir Alain Laquièze, « La réception de Sieyès par la doctrine publiciste française du XIXème et du XXème siècle », dans Pierre-Yves Quiviger, Vincent Denis et Jean Salem, *Figures de Sieyès*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2008, p. 82-121.

[35] *Ibidem*, p. 92-95.

l'immanence ou la diffusion des intérêts particuliers et la transcendance du principe d'unité (qu'il s'agisse du peuple, de l'Etat ou de la nation), portée à son acmé par les Jacobins[36]. Il a également examiné pour quelles raisons la solution de Constant n'avait pas été adoptée par les libéraux français, victimes de la problématique de « l'effacement » de l'individu[37].

Selon la perspective qui est la nôtre, l'intérêt général gagne à être *recomposé*. Dans un système républicain, on ne saurait en effet concevoir la source de la légitimité en dehors de l'expression de la volonté populaire, quelles que soient les difficultés qui s'attachent à la définition précise de ce dernier terme. Or, nous l'avons dit, le système représentatif articule cette expression à l'élection de représentants. Si bien que c'est par le biais de l'institution que s'exprime la volonté populaire. Nous proposons de nommer plus précisément « intérêt public » cette expression. Les représentants exercent en effet leur mandat dans le cadre de la publicité permise par l'institution de l'Etat de droit – en même temps que cet exercice anime cette dernière. L'institution considérée de la sorte serait source de stabilité, et se trouverait d'autant moins contestable qu'elle est légitimée par le mandat des élus actifs qui ne prétendent pas épuiser avec leurs seules forces la totalité de la volonté générale. De fait, on se propose maintenant d'envisager une telle reconnaissance de l'intérêt public dans le cadre d'une conception de l'intérêt général qui tienne compte des débats participatifs et délibératifs.

Si ceux-ci sont également « publics », s'ils participent de la « publicité » nécessaires au bon fonctionnement d'une démocratie authentique, on a dit qu'ils ne sont jamais vraiment instituants : en tout état de cause, dans les dispositions actuelles ils ne sont pas créateurs d'institution, à la différence de l'élection. En revanche, ils procèdent des intérêts immanents de la société, et comme tels ils peuvent traduire l'intérêt de celle-ci dans sa généralité spécifique, si nous pouvons nous exprimer de la sorte : à savoir, dans sa globalité et dans son authenticité, sans « brouillage » dû au système représentatif. Certes, il ne s'agit jamais d'une généralité « pure », au sens kantien de ce qui, n'étant pas sensible, est purement rationnel et par conséquent universel : chaque société a les intérêts contingents qui sont ponctuellement les siens. Rousseau nous rappelle avec raison que la somme des intérêts donne une agrégation, et qu'elle n'engendre jamais une unité substantielle

[36]Cf. Lucien Jaume, « Le problème de l'intérêt général dans la pensée de Benjamin Constant », dans Françoise Tilkin (dir.), *Le groupe de Coppet et le monde moderne. Conceptions, images, débats*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fascicule CCLXXVII, Librairie Droz, 1998, p. 159-176. L'auteur cite notamment cette formule révélatrice du travail théorique auquel s'est livré Constant : « Cet intérêt public n'est autre chose que les intérêts individuels, *mis réciproquement hors d'état de se nuire* », p. 166, souligné par moi.

[37]Cf. Lucien Jaume, *L'individu effacé, ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997.

valant comme principe. Pour ces raisons, à défaut de pouvoir leur reconnaître la généralité à laquelle leurs partisans aspirent, nous proposons de nommer « intérêt social » les propositions des jurys populaires tirés au sort et des assemblées délibératives. Il serait peut être plus expédient, d'ailleurs, de nommer « les intérêts sociaux » l'ensemble de ces proposition, en incluant dans l'énoncé même la pluralité constitutive de l'expression de ces conseils – cela éviterait de plus d'induire la représentation d'une homogénéité sociale, comme c'est le cas avec l'emploi du singulier, car précisément cette homogénéité n'existe pas compte tenu de la particularité de la « forme de vie » démocratie. Les intérêts sociaux (ou : l'intérêt social, si l'on adopte un singulier générique, commode) ne présentent donc nullement une généralité parfaite du type de celle visée par la volonté générale rousseauiste. Mais précisément, se dessine peut-être de la sorte une piste pour sortir du véritable chemin de croix qui est toujours celui du républicanisme classique à propos de la question de la « généralité ». Car cette généralité parfaite ou « pure », comment la réaliser dans les faits ? Comment concevoir une société politique historique dans ces conditions ?

Dans sa réussite théorique même, l'argumentation de Rousseau relative à la constitution de la volonté générale paraît avoir enfermé dans une formule fixe la question du pouvoir collectif telle que depuis lors l'affronte le républicanisme classique, au point de rendre ce dernier potentiellement stérile comme mode de gouvernement. Distinguer l'intérêt social de l'intérêt public, en réservant à celui-ci la désignation de la légitimité institutionnelle et en conférant à celui-là la tâche de désigner les effets de sens produits par la réalisation des modèles participatif et délibératif, permet de sortir de cette aporie, ainsi qu'on va le voir. Tout se passe comme si l'on parvenait à se doter d'un républicanisme à la fois raisonnable et authentique : raisonnable parce que sa formule est applicable, authentique parce qu'il permet de se doter de procédures mettant en œuvre un authentique pouvoir collectif, sinon une dynamique favorable à l'instauration de la communauté civique. Notre proposition pourrait plus exactement se prévaloir d'une double fécondité. D'une part, les motions exprimées par les jurys populaires tirés au sort ou par les assemblées délibérantes expriment un intérêt toujours immanent à la volonté populaire, jamais coupée de son expression la plus directe possible. De l'autre, dans sa version actuelle le système représentatif peine à incarner la volonté générale de manière incontestable. Au contraire, il engendre même une contestation récurrente qui fragilise sans cesse l'institution. Réserver le terme d'intérêt public aux prises de position des représentants (qu'il s'agisse des débats parlementaires et des lois qui découlent des votes à l'Assemblée, des avis rendus pas les sénateurs, ou des déclarations et des décisions du pouvoir exécutif), offre le moyen de sauver l'institution de cette contestation dirimante.

C'est dans la relation entre les deux intérêts que se recompose l'idée d'intérêt général. Notre dessein n'est pas seulement de *reconsidérer* la notion d'intérêt général, mais bien d'en *recomposer l'idée* en proposant une formule qui garantirait sa pleine et pérenne expression. Les propositions actuelles tendent à faire de la participation des jurys tirés au sort et de la délibération un auxiliaire de la représentation, en valorisant leur pouvoir de conseil ou d'éclaircissement de la décision publique. Cela revient, dans les termes de notre distinction, à adopter le principe d'une subordination de l'intérêt social à l'intérêt public. Les propositions issues de la démocratie radicale prétendent à inverser ce schéma de primauté, en défiance de l'institution, sinon de toute tendance à l'institutionnalisation. Si elles obéissent à une logique qu'on peut comprendre, ni l'une ni l'autre position ne sont défendables jusqu'au bout, victimes l'un comme l'autre d'une formule trop fixe. Si le système des deux intérêts était mis en œuvre (si les deux intérêts pouvaient régulièrement s'exprimer sur des thèmes variés), on verrait probablement que leur rapport n'obéit pas à une règle fixe : ils peuvent se trouver en convergence, mais aussi être dans un désaccord ponctuel, ou profond. Dans un souci républicain, il importe toutefois de réconcilier la société avec l'Etat, afin de « politiser la société » en créant de la sorte une authentique communauté civique. Si bien qu'il nous paraît impératif de concevoir *dynamiquement* ce rapport. Dans cet esprit, il conviendrait d'envisager leurs relations tantôt discordantes tantôt concordantes comme une attestation de la vitalité démocratique d'une communauté en voie de républicanisation, c'est-à-dire capable d'opérer dans le débat public des synthèses entre la société et l'Etat. Nous proposons de nommer « démocratie agonistique », selon un terme (ou plus généralement une thématique) actuellement plutôt réservés aux modèles prenant en compte les différends sociaux[38], le modèle qui repose sur le conflit possible des deux intérêts social et public, et qui permet l'expression de l'intérêt général. Mieux encore, pour dire les choses à la manière de Machiavel dont cette suggestion procède, la démocratie agonistique traduit le jeu tumultueux des humeurs de la cité divisée – les jurys citoyens tirés au sort et les assemblées délibératives constitueraient-ils une sorte de nouveau Tribunat de la Plèbe ? Jamais, écrit le Florentin, les tumultes ne furent préjudiciables à la liberté de Rome. Il est en effet tentant de croire que de tels différends ne sauraient affaiblir une société, mais au contraire la fortifier, en renforçant par l'exercice du désaccord le goût de la liberté publique[39]. Parce qu'elle entretiendrait

[38]Voir par exemple les contributions de Loïc Blondiaux : « Démocratie participative *vs* démocratie agonistique ? Le statut du conflit dans les théories et les pratiques de participation contemporaines », *Raisons politiques*, 2008/2, n°30, p. 131-147 ; et de Patrick Savidan : « Démocratie participative et conflit », *Revue de métaphysique et de morale*, n°2, avril 2008, p. 177-189.

[39]Voir Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 4 : « Je prétends que ceux qui condamnent les troubles [*i tumulti*] advenus entre les nobles et la plèbe blâment ce qui fut la première cause du fait que Rome a maintenu sa liberté : ils accordent plus d'importance aux rumeurs et aux cris

à la fois des moyens favorisant la convergence ponctuelle des deux intérêts et d'autres en vue de l'expression de leur désaccord, la démocratie agonistique pourrait fournir le cadre approprié à un intérêt général entendu comme le souffle susceptible de maintenir animée la communauté civique. Bien entendu, il serait nécessaire de se doter ici d'une théorie plus fine du conflit – à savoir, d'une théorie sociale et politique du conflit qui se montrerait capable de ne pas réinvestir un ordre transcendantal reposant sur la distinction entre des bons et des mauvais conflits *en soi*.

Et bien que la théorie normative ne soit pas directement évaluable en fonction des dispositifs opérationnels qu'elle propose (en ce qu'elle fournit les « principes du droit politique », pour parler comme Rousseau), on peut suggérer la disposition suivante : en cas de rapport conflictuel persistant entre les deux intérêts, afin de ne pas gripper le système par une situation de blocage, on pourrait imaginer le dispositif suivant : toute crise de ce genre recevrait sa solution formelle grâce à la décision souverainement prise par une commission mixte composée de représentants des deux intérêts : élus de différents niveaux et membres des jurys tirés au sort et des assemblées délibératives, qui statueraient à la majorité des voix. Leur décision aurait valeur de norme, mais d'une manière toujours amendable, par exemple à l'issue d'une période déterminée faisant suite à l'instauration de la mesure prise. De la sorte, l'institution serait, pour reprendre les vues de Machiavel, comme périodiquement *refondée*, dotant la vie de l'Etat d'un régime à la fois dynamique et pour cela même confortant[40], force restant à la loi, mais sans jamais la couper de l'intérêt général recomposé.

Conclusion

Nous pouvons achever ce développement prospectif par quatre brèves remarques destinées à souligner les bénéfices qu'il est permis d'espérer de la

---

que causaient de tels troubles qu'aux heureux effets que ceux-ci engendraient. Ils ne considèrent pas le fait que, dans tout Etat, il y a deux humeurs différentes, celle du peuple et celle des grands [*non considerino come e' sono in ogni republica due umori diversi, quello del popolo, e quello de' grandi*], et que toutes les lois favorables à la liberté procèdent de leur opposition. Il en advint ainsi à Rome, comme on peut aisément le voir à Rome, etc. ». (dans *Oeuvres*, traduites sous la dir. de Christian Bec, Paris, Robert Laffont, 1996, p. 196-197.

[40] *Discours sur la première décade de Tite-Live*, III, 1, trad. citée p. 370 : « ...Je dis que les altérations qui ramènent [les corps naturels mixtes, tels les religions et les républiques] à leurs origines servent à leur salut. Celles donc qui, grâce à leurs institutions, peuvent se rénover souvent, ou bien qui, par un accident quelconque étranger à leurs institutions, en viennent à le faire, sont mieux ordonnées et ont une existence plus longue ».

recomposition de l'intérêt général. (i) Daniel Bougnoux, dans un ouvrage récent consacré à la « crise de la représentation », entend prendre la mesure de celle-ci en la considérant dans sa généralité philosophique, tout en nourrissant son enquête d'analyses précises empruntées au domaines de l'art, de la culture, des médias et de la politique[41]. Le registre artistique, qui lui paraît paradigmatique de la situation générale de la représentation, lui fournit une matrice d'interprétation très intéressante pour la dimension politique : la crise de la représentation propre à l'art, au début du XXème siècle, sanctionne la rupture ou en tout cas l'amoindrissement de la barrière symbolique qui sépare le spectateur et le spectacle. C'est un phénomène de ce genre qui se produirait aujourd'hui dans les médias et dans la politique, estime Bougnoux. On pourrait le qualifier en parlant pour nos usages actuels de *tentation de la proximité* : nos contemporains aspirent à ce que leurs médias comme leurs représentants soient « proches d'eux », ou « à leur image ». Soulignons le fait que notre proposition de recomposition de l'intérêt général (si l'on entend par là le fait de donner voix aux jurys populaires et aux assemblées délibératives tout en faisant dialoguer les propositions qu'ils émettent avec celles des représentants exprimant l'intérêt public), donne droit à cette aspiration contemporaine, tout en offrant une intéressante ressource afin de redonner du crédit à l'institution, sans pour autant la « durcir » exagérément.

(ii) Ensuite, le dispositif présente une intéressante ressource, croyons-nous, en regard de la situation d'une disposition si nécessaire à l'exercice des responsabilités dans une société démocratique, à savoir la confiance[42]. La situation actuelle de cette disposition est celle d'une crise diffuse qui prend des formes empiriques variées[43]. D'où la tentation fort compréhensible d'instaurer le principe de défiance dans le contexte théorique d'un modèle de « contre-démocratie », à propos duquel nous nous montrons toutefois réservés[44], car, pour dire les choses de manière directe, il nous semble qu'on ne saurait en finir aussi aisément avec les problèmes que pose la confiance dans nos sociétés – dont l'importance en termes d'anthropologie politique demeure fondamentale[45]. Il nous semble que le dispositif du dialogue des deux intérêts

[41]Cf. Daniel Bougnoux, *La crise de la représentation*, Paris, La Découverte, 2006.

[42]Cf. Lucien Jaume, *La liberté et la loi. Les origines philosophiques du libéralisme*, Paris, Fayard, 2000, chapitre VI : « Le problème du fondement de la confiance », p. 257-309.

[43]Cf. Jacqueline Costa-Lascoux et Lucien Jaume, « La démocratie et le déclin de la confiance, une rupture dans la culture politique », dans Pascal Perrineau (dir.), *Le désenchantement démocratique*, *op. cit.*, p. 67-87.

[44]Cf. Pierre Rosanvallon, *La Contre-démocratie*, *op. cit.* ; et Thierry Ménissier, « Un traité politique pour nos nouvelles civilités. Une lecture de *La Contre-démocratie* de Pierre Rosanvallon », *Critique*, n° 731, avril 2008, p. 259-274. Cette réserve est motivée à la fois par la possibilité et par le bien-fondé d'une « institutionnalisation » de la défiance.

[45]Pour une évaluation pertinente de l'importance de la confiance saisie en ces termes, cf. Vincent

présente une certaine qualité heuristique vis-à-vis du problème actuellement rencontré à propos de la confiance : sans que l'on puisse déterminer a priori avec exactitude le schéma des dispositions pro- ou contra- qu'il instaurerait dans son fonctionnement régulier (à savoir, les comportements de méfiance ou d'adhésion qu'il susciterait), il semble susceptible de donner voix à une (salutaire) méfiance de la société envers l'institution ou les représentants (en laissant s'exprimer l'intérêt social contre l'intérêt public), compensée par une assise (dynamique) offerte à la confiance envers l'institution et envers les représentants (en permettant aux tenants de l'intérêt public de répondre aux motions de défiance promus par l'intérêt social). Ainsi entendu, le dispositif des deux intérêts n'ouvre-t-il pas une voie tout à fait stimulante, en favorisant un jeu de la méfiance et de la confiance entre les différents acteurs de la vie civique ?

(iii) Nous imaginons de surcroît facilement que les deux intérêts, ne cherchant pas à exprimer la même chose, sont enclins à se disputer sans fin (bien que des accords ponctuels soient toujours possibles). Par là, ils se mettent dans la situation où ils s'observent et s'entre-empêchent indéfiniment. N'est-ce pas renouer d'une manière originale avec le principe de la séparation des pouvoirs, très favorable à la société démocratique, ou plus exactement en redoubler le « fonctionnement libéral » (interne aux trois puissances composant l'Etat) par un « fonctionnement républicain » ? Comme il s'agit de situer ce principe dans un débat entre la société civile et l'Etat, mais en vue de constituer une communauté civique dans laquelle la participation est effective, il est en effet tentant d'affirmer que notre suggestion permet de « républicaniser » le grand principe de la société libérale. Indice intéressant du fait que la distinction cardinale entre les libéralismes et les républicanisme – capable à certains égards de scléroser les débats en sédimentant les positions – pourrait être remise en question si l'on exploite l'idée (déjà sous-entendue par Montesquieu, par Rousseau et par Kant) selon laquelle le terme « républicain » désigne surtout une manière qu'ont les citoyens de se rapporter à la politique, et par suite un état d'esprit susceptible de s'accomplir dans la plupart des régimes.

(iv) Enfin, nous avons conscience qu'en opérant le geste que nous venons d'ébaucher, nous avons en quelque sorte fait entrer la contingence dans le cœur de la décision collective légitime[46]. Dans le cadre de théorie normative qui est le nôtre, nous

Mangematin et Christian Thuderoz, *Des Mondes de confiance. Un concept à l'épreuve de la réalité sociale*, préface de Lucien Karpik, Paris, CNRS Éditions, 2003.

[46]La reconnaissance de la nécessité de raisonner dans un contexte de contingence est soulignée par Salvatore Veca, qui montre remarquablement que dans les démocraties contemporaines, les évaluations collectives permettant une existence sociale « partagée » se font à même la contingence des expériences historiques, et qu'il faut accepter cela comme une donnée de base si l'on entend traduire aujourd'hui l'exigence des Lumières, soit, paradoxalement, celle d'auteurs souvent conduits à raisonner a priori. Cf. Salvatore Veca, *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*, Milan, Feltrinelli, 1997, et *Le cose della vita.*

voudrions proposer un concept d'intérêt général non seulement adéquat au point de vue descriptif (capable de traduire les aspirations d'une société), mais encore pertinent au point de vue prescriptif (permettant à ces sociétés de se gouverner librement). Or, le principe que nous proposons, à défaut de posséder la pureté de la volonté générale rousseauiste, tire sa légitimité du fait qu'il peut prétendre *refléter* les aspirations concrètes des sociétés. Mais par conséquent il voue la société à sa propre contingence. On peut également tirer une autre conclusion de la même remarque : comme aucune formule a priori et valable une fois pour toutes ne saurait énoncer le principe de l'intérêt général tel que nous l'avons « recomposé », sa formulation dépendra toujours de l'activité politique. En cherchant un principe viable pour animer la communauté civique, nous avons donc pour ainsi dire *politisé à jamais* ce principe - et cela, quel que soit le type de collectivité où la souveraineté est désormais appelée à s'incarner (Etat-nation, mais aussi Région ou Europe). Nous estimons d'ailleurs que par là nous sortons du piège tendu par le « romantisme » taylorien : le républicanisme de l'intérêt général dont nous esquissons ici les grandes lignes renvoie à un holisme politique, et non culturel. La communauté civique est l'œuvre de citoyens qui y acquièrent une conscience renouvelée de ce qu'ils sont, mais, à la différence de l'englobement ethnoculturel l'implication civique laisse ouverte la possibilité d'amender, de réformer voire de contester fermement la tradition. La politique est en effet fort différente du simple « vécu » ethnique ou culturel : si elle peut prendre bien des formes, elle trouve ses ressorts dans la capacité qu'ont les hommes d'imaginer des solutions nouvelles, dans leurs efforts pour les imposer aux faits, et, paradoxalement, dans le désaccord persistant entre les participants, susceptible de mobiliser des trésors d'inventivité théorique et rhétorique. Sans remonter à Aristote et à la mention cardinale du fait que la citoyenneté consiste à *faire* et à *défaire* les lois, il convient de souligner que le républicanisme classique comprend des doctrines ayant théorisé le rapport complexe entre l'attachement « organique » des citoyens à la communauté et la position d'irrespect dans laquelle ils se placent d'eux-mêmes par obligation de conscience[47]. Ainsi envisagée, la vertu civique ne nous apparaît ni sous les traits d'une discipline aliénante ni sous ceux d'une soumission aveugle, mais elle nous semble synonyme d'un impératif visant à évaluer les commandements et éventuellement à agir collectivement afin de changer les lois. Enfin, nous pouvons relever le cercle intéressant qui s'est maintenant dessiné : dans la perspective qui est la nôtre, la communauté civique ne peut se trouver dotée d'un principe d'intérêt général viable et performant qu'à la condition d'accepter de se livrer au jeu politique,

Congetture, conversazioni e lezioni personali, Milan, Rizzoli, 2006.

[47]Cf. Alain, *Propos sur les pouvoirs. Éléments d'éthique politique*, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1985, p. 162.

indéfiniment, c'est-à-dire sans fin possible envisageable. Il faut d'abord pouvoir et vouloir agir politiquement si l'on veut disposer du principe qui permet de le faire légitimement et effectivement. Les sociétés libres sont des sociétés politiques.

Thierry Ménissier est agrégé de philosophie, docteur en études politiques de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales (Centre Raymond Aron, Paris), et HDR en science politique. Il est actuellement maître de conférences de philosophie politique à l'Université Pierre Mendès France – Grenoble 2 et à l'Institut d'Etudes Politiques de Grenoble. Il a notamment publié les ouvrages suivants : *Machiavel, la politique et l'histoire. Enjeux philosophiques,* PUF, 2001 ; *Machiavel, Le Prince ou le nouvel art politique,* direction en collaboration avec Yves Charles Zarka, PUF, 2001 ; *L'idée de contrat social. Genèse et crise d'un modèle philosophique,* dir. en collaboration avec Jean-Pierre Cléro, Ellipses, 2004 ; *Éléments de philosophie politique*, Paris, Ellipses, 2005 ; *Lectures de Machiavel,* dir. en collaboration avec Marie Gaille, Ellipses, 2006 ; *L'idée d'empire dans la pensée politique, historique, juridique et philosophique,* dir., Paris, L'Harmattan, 2006.