

## 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 »<sup>1</sup>. 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<sup>2</sup>. 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

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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<sup>3</sup>. 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<sup>4</sup>.

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<sup>5</sup>. 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.

---

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

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

<sup>5</sup> Cf. Slavoj Žižek, *The Ticklish 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 »<sup>6</sup>. 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<sup>7</sup>, 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 »<sup>8</sup> ? 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.

---

<sup>6</sup> 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).

<sup>7</sup> Cf. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, et *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.

<sup>8</sup> 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 attentes modernes de rationalisation sociale<sup>9</sup>. 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<sup>10</sup>. « 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<sup>11</sup>, 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<sup>12</sup>. En mettant en scène le creux existant entre deux mondes

---

<sup>9</sup> Cf. Vladimir Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, São Paulo, Boitempo, 2008, *passim*.

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

<sup>11</sup> Notamment dans *Deutschland im Herbst* (1978), réalisé par le collectif de la Neuer Deutscher Film.

<sup>12</sup> 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 familial 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 châtiara 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<sup>13</sup>.

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<sup>e</sup> 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. »<sup>14</sup> 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-

---

<sup>13</sup> 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 ».

<sup>14</sup> Jean-Paul Sartre, *L'idiote 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 »<sup>15</sup>. 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 »<sup>16</sup>, 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<sup>17</sup> – 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 »<sup>18</sup>. 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

---

<sup>15</sup> 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 occidentale*, Paris, Gallimard, 1968, p. 312, trad. modifiée.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 296, tr. fr., p. 312.

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

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 80.

liberté subjective »<sup>19</sup>. 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<sup>20</sup>.

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

---

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> 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<sup>21</sup>. 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<sup>22</sup>. 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

---

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

<sup>22</sup> Au XI<sup>e</sup> siècle, en effet, il existait un principe juridique germanique selon lequel un serf réfugié 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<sup>e</sup> 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 vereinzeln Reflexion*] »<sup>23</sup>. 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<sup>24</sup>. C'est l'expérience sociale bourgeoise qui permet au sujet, au sens moderne du terme, de se former. Au XVIII<sup>e</sup> 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

---

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup>

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<sup>26</sup>.

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 presque 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 originelle perdue, de l'homme naturel (le « bon sauvage ») et de la communauté substantielle.

---

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

<sup>26</sup> 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 »<sup>27</sup>.

#### 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<sup>28</sup>. 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

---

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup>

À la fin du XVIII<sup>e</sup> 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.<sup>30</sup>

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 »<sup>31</sup>. 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<sup>e</sup> siècle et la généralisation subséquente de ses formes fondamentales ont, nous l'avons vu, progressivement « délivré » les

---

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> 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.

<sup>31</sup> 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<sup>32</sup>. Il reste que l'unité immédiate de la vie, la vision synoptique de celle-ci comme unité écoulee *ante rem* et saisie synoptique *post rem*, ne se donne désormais plus en même temps que l'ordonnance universellement englobante de la société<sup>33</sup>. Ce n'est qu'au XIX<sup>e</sup> 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<sup>34</sup>. Au lieu d'échanges enrichissants, de libre rencontre et de plaisir, la métropole moderne s'invertit progressivement en disciplinarisation sociale (au sens foucauldien 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

---

<sup>32</sup> 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.

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

<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup>

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<sup>36</sup> et ayant été fort influencé par l'esthétique antibourgeoise de Flaubert et Baudelaire<sup>37</sup>, Conrad ne pouvait partager la confiance presque inconditionnelle – que l'on attribue, à tort ou à raison, à Hegel – dans les institutions bourgeoises postrévolutionnaires<sup>38</sup>. En

---

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

<sup>36</sup> 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 Lukács 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. Saille, Paris, Payot, 1965, pp. 190-283).

<sup>37</sup> 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.

<sup>38</sup> 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 souviens 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.<sup>39</sup>

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 obsessionnelle vers des cas de perversion, de paranoïa, de mélancolie profonde. Le déclin progressif de ce que Hegel, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, a appelé le « cours de l'expérience [*Verlauf der Erfahrung*] »<sup>40</sup>, 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

---

certaines 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).

<sup>39</sup> 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.

<sup>40</sup> 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*)<sup>41</sup>, 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<sup>42</sup> et abrutissant<sup>43</sup> dans lequel le plongent le travail hétéronome et la vie moderne<sup>44</sup>. 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. //

---

<sup>41</sup> 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.

<sup>42</sup> Cf. Georg Simmel, « Die Großstädte und das Geistesleben » (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.

<sup>43</sup> 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.

<sup>44</sup> 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 spéculativité 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 !<sup>45</sup>

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 »<sup>46</sup>. 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 »<sup>47</sup>, 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 »<sup>48</sup>. 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 ».<sup>49</sup>

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 surrégoïque de la gratification maximale à travers la possession et la consommation marchande :

---

<sup>45</sup> Charles Baudelaire, « Au lecteur », in *Les fleurs du mal*, op. cit., pp. 3-4.

<sup>46</sup> Charles Baudelaire, *Salon de 1846*, in *Curiosités esthétiques*, Paris, Michel Lévy Frères, 1868, p. 78.

<sup>47</sup> Erich Auerbach, *Mimesis*, op. cit., p. 458, tr. fr., p. 486.

<sup>48</sup> 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.

<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup>

Vers la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> 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<sup>51</sup>.

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

---

<sup>50</sup> 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.

<sup>51</sup> 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. »<sup>52</sup> 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<sup>53</sup>, 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<sup>54</sup>. 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 »<sup>55</sup>. 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 »<sup>56</sup>. Sans se conformer avec sa situation sociale, sans s'identifier à un quelconque rôle social préétabli, s'arrachant à tout moment à sa place

---

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

<sup>53</sup> 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. »

<sup>54</sup> 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 ».

<sup>55</sup> Jacques Rancière, « Il n'y a jamais eu besoin d'expliquer... », *op. cit.*

<sup>56</sup> 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*) »<sup>57</sup>. 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.<sup>58</sup>

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

---

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

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

rien.<sup>59</sup>

Au cours du XX<sup>e</sup> 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 »<sup>60</sup>.

Ce n'est point un hasard si le courage réapparaît dans la littérature d'auto-coaching managérial des dernières années<sup>61</sup>. 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

---

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

<sup>60</sup> Comité invisible, *L'insurrection qui vient*, Paris, La Fabrique, 2007, p. 15.

<sup>61</sup> 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<sup>62</sup>.

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 »<sup>63</sup>. Plus précisément, à partir du XVII<sup>e</sup> 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<sup>64</sup>.

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

---

<sup>62</sup> Cf. Thomas Berns, Laurence Blésin & Gaëlle Jeanmart, *Histoire philosophique du courage* (en préparation).

<sup>63</sup> 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.

<sup>64</sup> 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<sup>65</sup> ?

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

---

<sup>65</sup> 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 ?<sup>66</sup>

À l'instar d'Alain Badiou<sup>67</sup>, 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

---

<sup>66</sup> 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).

<sup>67</sup> 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.<sup>68</sup>

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 »<sup>69</sup>, 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 »<sup>70</sup>. 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 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

<sup>68</sup> Jacques Rancière, « Il n'y a jamais eu besoin d'expliquer... », *op. cit.*

<sup>69</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, *op. cit.*, p. 279, tr. fr., p. 342.

<sup>70</sup> Herbert Marcuse, « Ecología 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*].<sup>71</sup>

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.<sup>72</sup>

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* »<sup>73</sup> – est la posture que tient quelqu'un concerné éthiquement par une situation donnée comme s'il s'agissait pour lui d'une impasse

---

<sup>71</sup> 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.

<sup>72</sup> 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.

<sup>73</sup> 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<sup>74</sup>. Et l'on ne peut pas dire que le philosophe athénien arrêta 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<sup>75</sup>.

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

---

<sup>74</sup> 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>).

<sup>75</sup> 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, désertre 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 ? »<sup>76</sup> Lors de l'offensive Nivelles, en mai 1917, les soldats épuisés de la 2<sup>e</sup> 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.<sup>77</sup>

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

---

<sup>76</sup> 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.

<sup>77</sup> 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'éluide, 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.<sup>78</sup>

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

---

<sup>78</sup> 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 »<sup>79</sup>.

### 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 décidée 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'indétermination 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

---

<sup>79</sup> 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 délivré 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.<sup>80</sup>

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*] »<sup>81</sup>, 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 »<sup>82</sup>. Arrivés au XXI<sup>e</sup> 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 :

---

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

<sup>81</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 135, trad. brés. P. Meneses : *Fenomenologia do Espírito*, Petrópolis, Vozes, 2002, p. 150.

<sup>82</sup> 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.<sup>83</sup>

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'éteindre. 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.<sup>84</sup>

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

---

<sup>83</sup> 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.

<sup>84</sup> 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-vélocité, 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<sup>85</sup>. 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,

---

<sup>85</sup> 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.<sup>86</sup>

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<sup>87</sup>. « On éclaterait si on avait du courage »<sup>88</sup>, 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

---

<sup>86</sup> Louis-Ferdinand Céline, *Voyage au bout de la nuit* (1932), Paris, Gallimard, 1952, p. 256.

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

<sup>88</sup> 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<sup>89</sup>. 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.<sup>90</sup>

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<sup>91</sup>. 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.

---

<sup>89</sup> 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.

<sup>90</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, *op. cit.*, pp. 280-81, tr. fr., p. 344.

<sup>91</sup> 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<sup>92</sup>. Ce n'est donc pas le moment de perdre courage.

---

<sup>92</sup> 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).