

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

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

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

autrement qu'à partir d'une philosophie qui naturalise le désir de vivre des individus et qui, ce faisant, centre toute la question du courage sur le dépassement d'un attachement trop immédiat à la vie. Il n'est bien entendu pas question d'écarter cette dimension de l'existence qui consiste à ne pas se déterminer selon la seule logique de l'auto-reproduction fonctionnelle de soi. La question est seulement de savoir à quelles conditions une telle réalisation de l'existence peut se rendre possible. En reprenant librement certaines thèses de la phénoménologie radicale de Henry, cet article propose d'établir que la question du courage ne peut s'articuler à une véritable interrogation sur la dynamisation de la vie sociale que dans la mesure où la dimension collective du processus par lequel les individus se rendent capables de courage est véritablement prise en compte, ce qui ne peut se faire, telle sera l'hypothèse centrale, que si la question du courage n'est pas seulement rapportée à la peur de la mort, mais plus originairement à la peur de vivre et plus précisément encore à la peur d'éprouver la vie¹. L'hypothèse consiste ainsi à dire qu'un certain appel au courage héroïque repose sur une naturalisation du désir d'éprouver la vie et corrélativement sur un déni du caractère radicalement intersubjectif de ce désir. En ce sens, tout appel éthique au courage présupposant que les individus désirent naturellement vivre participe à un affaiblissement de leur capacité à faire face avec inventivité aux situations dans lesquelles ils se trouvent. Pour développer cette problématique, nous allons dans un premier temps opérer une distinction entre la possibilité que les individus ont d'être courageux et le processus par lequel ils se donnent, dans la situation concrète qu'ils vivent, la capacité de l'être. Nous verrons dans un deuxième temps de quelle façon une certaine forme d'appel éthique au courage dénie en fait cette distinction entre le plan de la possibilité et le plan de la capacité, ce déni étant corrélatif d'une phénoménologie naturalisant le désir de s'éprouver de la vie. Il s'agira alors dans un troisième temps de montrer à partir d'une libre reprise de certaines thèses de la phénoménologie radicale de la vie comment la question de l'auto-capacitation collective des individus à la

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

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

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

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

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

1.1. Le courage comme auto-transformation de la peur

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

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

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

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

peur d'éprouver la vie, peur de la violence interne de l'éprouver de la vie². Dans cette seconde perspective, le désir primitif que les individus ont d'éprouver la vie, loin d'être quelque chose qui va naturellement de soi, est bien au contraire habité par une peur primordiale. En une formule, le courage se comprend alors comme courage de vivre, comme transformation immanente de la violence interne de la vie en joie de vivre la vie. Le courage, plongé ainsi au cœur de l'immanence de la vie, peut être compris comme le passage même du souffrir de la vie en adhésion à soi du pâtir de la vie.

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

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

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

interne à l'éprouver de la vie se convertir en une adhésion à la vie, cette conversion immanente de la peur d'éprouver la vie en désir et joie d'éprouver la vie étant constitutive de l'éprouver même de la vie. L'hypothèse qui va être ici défendue se précise donc : ce n'est qu'en partant de la question du courage de vivre que l'on peut véritablement faire droit à la distinction entre la possibilité d'être courageux et la capacité de l'être. En confondant ces deux plans, on reste en fait bloqué dans une approche seulement individuelle du courage et on oblitère les dimensions intersubjective et sociale de sa possibilisation. L'approche du courage comme courage de vivre, loin en effet de faire de la peur ce qui doit être abstraitement dépassé, ne peut manquer de partir de la peur et même de s'alimenter à elle. Il s'agit de tenter de vivre la peur de façon à ce que celle-ci se transforme de façon immanente en une affirmation de la supériorité de la vie par rapport à ce qui ne cesse néanmoins de l'alourdir de l'intérieur. Le courage, en ce sens, loin d'être un état, l'état de celle ou celui qui ne se laisse pas diriger par cette peur qui l'immobilise, est un mouvement, un mouvement immanent à l'éprouver même de la vie, un incessant mouvement de conversion intérieure de la peur de vivre en adhésion à la vie, en désir de soi de la vie. Mais pour que le courage puisse être compris et vécu comme une auto-transformation de la peur et non comme un dépassement de celle-ci provenant d'une autre source, il importe précisément que cette peur qu'il s'agit de transformer ne soit pas seulement celle qui s'empare de l'individu quand sa vie est menacée d'une façon ou d'une autre. Il faut plus profondément encore que cette peur soit celle qui est au cœur de l'épreuve que la vie fait de sa propre force, indépendamment donc des conditions mondaines dans lesquelles cette vie se trouve. Dans la perspective phénoménologique qui est ici développée, c'est précisément parce qu'il y a une peur de vivre qui est étrangère aux conditions mondaines de la vie que cette vie est radicalement vulnérable à la façon dont elle est amenée à se vivre dans le monde³. C'est précisément parce que le courage s'origine dans une intrigue plus originaire que celle de l'effectuation de la vie dans le monde qu'il se trouve en même temps au cœur même du mouvement d'ouverture de la subjectivité au monde, au cœur de son auto-possibilisation comme vie intentionnelle. Sans cette peur interne au désir de vivre de la vie, on ne voit pas comment la vie subjective, dans sa primitive adhésion à elle-même, pourrait être paralysée par certaines de ses peurs et surtout pourrait trouver la force de les surmonter en accroissant davantage encore son inventivité, en ouvrant du possible, en se retemporalisant. Le fait de pouvoir être bloqué dans une peur qui survient, de s'y enfermer, est caractéristique d'un vivant dont la peur et son auto-transformation sont constitutifs de l'épreuve même qu'il fait de son pâtir de soi.

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

1.2. La décontextualisation de la capacité à être courageux

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

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

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

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

1.3. La naturalisation du désir de vivre

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

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

D'un certain point de vue, l'individu est donné à lui-même dans une force de vie qui a toujours déjà transformé la violence de son éprouver en consentement à soi, ce consentement à soi de la force étant constitutif de son ipséité même. D'un autre point de vue, cette conversion immanente du souffrir de la force en consentement à soi de la force – consentement au sein duquel l'individu est donné à lui-même –, est ce en quoi l'individu est amené, à son tour, à adhérer à l'épreuve qu'il fait de lui-même. Donné à lui-même, l'individu est appelé à accomplir son ipséité en y consentant, en consentant au consentement originaire de la vie en lui. C'est pour cette raison que la force dont l'individu dispose pour vivre est une force qui ne cesse d'être en débat affectif avec elle-même, qui ne cesse, dans l'épreuve qu'elle fait de son propre éprouver, d'avoir à consentir à soi, d'avoir à s'accroître de soi. C'est en ce sens que la force de vie de l'individu n'est pas seulement ce qu'il a à disposition pour s'auto-conserver, mais ce qui en lui, dans l'immanence même de son éprouver, cherche à s'intensifier, à s'accroître, à proliférer⁴. Nous pourrions ainsi dire qu'il y a au cœur même de la force dont les individus disposent pour vivre l'incessante auto-transformation de la peur que cette force a de s'éprouver en courage d'adhérer à soi, cette conversion disposant la force à être toujours plus grande que ce qui est nécessaire sur un plan purement fonctionnel. Le repli de l'individu dans une vie fonctionnalisée peut être ici compris comme exprimant une peur devant la peur même de vivre, comme une façon de ne pas affronter cette peur. En faisant comme si vivre allait de soi, une telle vie, loin d'être trop attachée à elle-même, se fuit en se naturalisant. Son mode apparent d'attachement à soi camoufle une peur radicale devant l'énigme même de l'adhésion à soi de la vie. La vie subjective est donc décrite ici comme ce qui ne cesse d'avoir à adhérer à l'éprouver même de sa force, la force de vie de l'individu ne pouvant manquer de s'affecter d'elle-même, de consentir à son propre éprouver pour être pleinement la force qu'elle est. Si, d'un certain point de vue, l'individu est donné à lui-même dans un courage de vivre qui le précède, d'un autre point de vue, l'individu ne peut manquer d'avoir à laisser se transformer la peur qu'il a d'éprouver sa vie en courage d'adhérer à celle-ci, en courage de vivre sa propre vie. On comprend dans cette perspective que toute forme de naturalisation du désir de vivre des individus ne peut conduire qu'à un affaiblissement des forces dont ils disposent pour faire face avec inventivité à ce qui leur arrive. La puissance de vie dont dispose l'individu est, dans l'immanence de son rapport à elle-même, habitée par un débat affectif avec elle-même, de sorte que cette force ne peut véritablement s'ipséiser qu'en consentant radicalement à elle-même, qu'en transformant cette peur interne qu'elle a de soi en

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2. Héroïsme moral et interpassivité

Une seconde façon de développer cette argumentation ne porte pas sur la ségrégation ontologique que peut générer l'appel abstrait au courage entre ceux qui sont destinés à la véritable liberté et ceux qui ne le sont pas, mais se concentre sur les implications affectives possibles du transfert de l'attention des individus sur le courage de ces figures exemplaires. Le concept d'interpassivité⁵ tel qu'il est développé par Žižek est tout à fait intéressant dans cette perspective dans la mesure où il permet de comprendre de quelle façon un certain type de transfert affectif sur le courage de ces individus exemplaires, loin de nous renvoyer à un travail sur nos propres dispositions affectives, nous permet au contraire de nous décharger de celui-ci. Ces individus sont courageux pour nous, ils ont peur et dépassent cette peur en notre propre nom, comme si l'épreuve purement affective du rapport de chacun à la vie pouvait être transférée là-bas, dans l'épreuve qu'un autre y fait de sa vie. Que ce soit au plan de la peur de mourir ou au plan plus originaire de la peur de vivre, il y a en effet une façon de donner telle ou telle personne en exemple et de s'y projeter qui revient à décharger l'individu de l'épreuve affective qu'il fait de sa propre peur, du débat affectif interne à celle-ci. Selon Žižek, de la même façon qu'une certaine réduction des croyances religieuses à des représentations culturelles parmi d'autres – ce qui fait que l'on peut se présenter comme un croyant non pratiquant ou mobiliser la religion mais

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

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

2.3. Le courage, entre acte individuel et situation collective

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

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

C'est pour cette même raison qu'une certaine forme de lutte contre l'extrême droite qui dénie la peur ressentie par les individus, l'épreuve de leur insécurité tant au plan économique, politique que culturel, participe à un véritable affaiblissement du pouvoir d'auto-transformation des dispositions affectives des individus⁶. Par rapport à des problèmes d'insécurité culturelle, qui sont des problèmes réels, il y a ainsi une façon d'affirmer qu'il n'y a au fond aucun problème, que la différence est enrichissante, il y a encore une certaine façon d'en appeler éthiquement au courage de la rencontre de l'autre dans sa différence qui ne donne aucune chance à la peur d'être travaillée, d'être prise en compte, d'être l'objet d'une attention portant sur les conditions sociales de sa conversion immanente, de son auto-transformation. Autrement dit, une approche seulement morale du problème de l'extrême droite se prive d'une interrogation sur les conditions sociales susceptibles de disposer les individus à laisser leur peur se transformer d'elle-même en autre chose que seulement de la peur, à la laisser se transformer en un acte d'adhésion à la vie. C'est dans le même sens encore que l'on

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

peut proposer comme hypothèse qu'une approche du courage centrée sur la seule peur de mourir, en personnalisant à l'extrême la disposition des individus au courage, ne peut manquer de mettre davantage en évidence les facteurs interpersonnels d'une situation d'oppression donnée que les facteurs plus collectifs comme ceux liés à l'organisation des interactions. C'est en ce sens que l'on peut rejoindre ici les réflexions développées par Marc Maesschalck sur le rapport entre l'action collective et le harcèlement moral⁷. En internalisant la disposition de l'individu au courage, en oblitérant le rapport du courage au contexte au sein duquel il a à se potentialiser, on ne peut manquer de faire passer à l'avant-plan les individus qui sont les plus visibles dans la situation d'oppression et faire disparaître plus encore dans l'obscurité tout ce qui soutient latéralement l'acte individuel de harcèlement. Tout se passe comme si une certaine compréhension du courage ne pouvait manquer de focaliser l'attention sur ce qui, dans la situation, apparaît comme le plus directement menaçant, une telle disposition cognitive – dont on voit bien qu'elle est profondément articulée à une certaine disposition affective – occultant ou tendant tout au moins à occulter la situation de harcèlement dans ce qu'elle a de beaucoup plus complexe qu'une relation entre un harceleur et un harcelé, dans ce qu'elle a de collectif. Il apparaît ainsi, telle sera l'hypothèse fondamentale de la dernière partie de cette recherche, qu'il y a un rapport entre la dimension plus personnelle ou collective de l'acte de courage et la façon dont l'épreuve de la peur est vécue et réfléchie, à savoir comme une peur qui suppose l'évidence de l'adhésion à la vie ou comme une peur qui au contraire s'origine dans le débat interne à l'éprouver même de la vie.

3. Le courage et la partageabilité originare de la vie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

déniant la singularité radicale que le désir de vivre de la vie y fait de lui-même si l'on veut véritablement faire droit aux conditions de potentialisation de l'engagement créatif des individus dans des sphères plus élaborées de l'existence personnelle et collective. Dans l'épreuve qu'il fait de son manque le besoin le plus élémentaire fait l'épreuve d'un souffrir interne à son pâtir de soi. Sur un plan, l'épreuve de ce souffrir s'est toujours déjà convertie intérieurement en adhésion à soi. Sur un autre plan, elle ne cesse d'avoir à le faire, de sorte que la façon dont le besoin est satisfait met radicalement en jeu son adhésion au désir de s'éprouver de la vie. Dans l'œuvre de Henry, la dynamique de la culture se fonde dans cette dialectique immanente du pâtir de la vie. Elle renvoie aux dispositifs susceptibles d'accroître l'adhésion du pâtir de la vie à lui-même, l'inventivité de la vie étant corrélée à la puissance de son adhésion intérieure⁸. Mais c'est dire alors que le courage compris comme adhésion interne du pâtir de la vie à lui-même implique des dispositifs qui, en situation, renforcent et soutiennent le pouvoir que la vie a d'accroître sa force. Sans ces dispositifs soutenant une attention des individus à l'énigme intérieure de toute épreuve de soi, le courage tend à se déployer sur la base d'une naturalisation du désir de vivre de la vie, cette naturalisation ne pouvant manquer de générer un affaiblissement de l'adhésion des individus à l'inventivité originaire de la vie.

3.2. *Courage et action collective*

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

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

d'éprouver, dans la singularité la plus radicale de leur vie, leur appartenance à une vie plus grande qu'eux, leur appartenance à une communauté de vivants unis dans un même pouvoir d'être un soi de la vie⁹. Dans cette perspective, le courage interne à l'épreuve radicalement singulière que chacun fait de son adhésion à la vie ne peut manquer de s'éprouver en même temps comme un courage originairement partagé, de sorte que la conversion de la peur en moi s'éprouve comme intrinsèquement solidaire de la conversion de cette même peur dans la vie des autres, ce qu'une approche naturalisante du désir de vivre de la vie ne peut en aucune manière penser. Dans ce dernier cas, si les individus ont besoin les uns des autres pour développer leurs différents pouvoirs, ils n'ont pas besoin les uns des autres pour désirer vivre, pour adhérer au pâtre radical de soi.

Dans la perspective d'une phénoménologie radicale de la vie, c'est bien dans le même mouvement que l'individu vivant est amené à adhérer à la singularité radicale de sa propre vie et à s'éprouver vivre d'une vie qui se vit de façon tout aussi radicale ailleurs qu'en lui. La transformation immanente de ma peur de vivre en courage de vivre est solidaire de l'épreuve que je fais de mon appartenance à une vie plus grande que moi, à une vie dont je partage l'intrigue originaire avec les autres. Autrement dit encore, c'est dans la mesure où la conversion de la peur de vivre en adhésion à la vie n'est pas seulement un enjeu pour moi, mais un enjeu pour des autres effectifs et potentiels, que je me rends capable d'accroître ma propre adhésion à la vie. Une des conséquences de cette thèse qu'il n'est pas possible de se rendre véritablement courageux pour soi tout seul ou au nom d'une universalité purement abstraite du genre humain. S'il est vrai que l'adhésion à ma propre force de vie passe en situation par la promotion de l'adhésion de l'autre à sa propre force de vie, une vie ne peut véritablement adhérer à elle-même qu'en se constituant comme point de passage d'une intrigue qui ne la concerne pas elle seule, et ce dès les niveaux les plus primitifs de l'existence. Cette dimension intersubjective et à vrai dire sociale de l'éprouver originaire de la vie est présente dans le moindre de nos vécus, par exemple dans le besoin de manger¹⁰. Tout besoin demande pour accomplir son mouvement d'ipséisation, c'est-à-dire pour être pleinement vécu comme mien, de faire l'épreuve de son appartenance à une vie qui s'éprouve de façon radicalement singulière dans les

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

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

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

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

l'épuise corporellement et psychiquement, est qu'il puisse, à partir de sa situation concrète, réinvestir l'énigme de son adhésion profonde à la vie, ce réinvestissement impliquant des interactions sociales spécifiques, des interactions sociales au sein desquelles il ne résiste plus seulement pour lui-même, mais pour les autres et avec les autres, où il constitue sa situation en point de passage obligé d'un enjeu qui ne concerne pas que lui¹¹. Une forme d'appel abstrait au courage occulte en ce sens cet enjeu fondamental qu'est celui de la conversion immanente de la peur en adhésion courageuse à la vie. Elle affaiblit, en la présupposant, notre capacité de résistance, notre puissance d'inventivité.

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

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

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

4. Conclusion

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

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

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

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

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