

[ARTIGO]

Héroïsme et singularité: Abensour, Arendt, Canetti

Nicolas Poirier Emmanuel
Université Paris Ouest-Nanterre

Résumé : L'objet de cet article est d'apporter une contribution à la question du rapport entre héroïsme et modernité. En référence à la figure du petit privilégié par Miguel Abensour, notamment à travers les figures de Benjamin ou de Kafka, il s'agit de se demander si la résistance au projet totalitaire consistant à détruire chez l'individu toute trace de singularité peut s'apparenter à une forme d'héroïsme, ou bien si ce refus de la praxis guerrière impliqué par la mobilisation totale doit au contraire s'affirmer en contradiction avec la figure traditionnelle du héros, tant l'héroïsme semble avoir partie liée avec l'allégeance à la force brute et la glorification de la mort au combat. En s'étayant sur la pensée de Miguel Abensour, d'Hannah Arendt et d'Élias Canetti, cet article interroge la place qu'il est ou non possible de conférer au héros dans une pensée accordant une place prépondérante à la démocratie, dès lors donc qu'on ne peut plus fonder sa légitimité en référence à une transcendance, qu'elle soit d'origine aristocratique ou qu'elle s'enracine dans une cosmologie.

Mots-clés : Héroïsme, Singularité, Individualité, Universalité, Petit, Résistance, Mort.

Dans sa dédicace aux aphorismes intitulés *Minima Moralia*¹, Adorno défendait l'idée que le potentiel protestataire était, au lendemain de la seconde guerre mondiale, largement passé du côté de l'individu². Il fallait entendre ce basculement comme une réponse à la tendance qui voyait les sociétés industrielles travailler à l'intégration forcée des individus, avec pour conséquence l'éradication de toute différence au profit de l'assimilation sans restes à la totalité sociale. C'est pourquoi, si la critique adressée à des institutions négatrices de la liberté humaine avait été au cours du siècle antérieur portée par un puissant mouvement collectif, le désir d'émancipation devait désormais passer par la résistance de l'individualité, s'insurgeant contre l'emprise d'un système cherchant à broyer toute trace de singularité³. Ce qui n'implique par ailleurs nullement la renonciation à tout projet de transformation politique de la société, en atteste la conclusion de l'aphorisme intitulé « La monade » : d'après Adorno, si les traces de l'humanité ne semblent plus persister que chez l'individu, au moment même où celui-ci tend à disparaître, cela ne fait nullement signe vers une conception individualiste de la société, au sens de l'humanisme libéral traditionnel. Les hommes doivent en effet chercher à briser l'emprise d'une immense machinerie, non pour

¹Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, 1951, trad. E. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Paris, Payot, « Critique de la politique », 1991.

² Voir *ibid.*, p. 12.

³ Voir *ibid.*

satisfaire leurs intérêts égoïstes, mais parce que celle-ci ne produit des individualités qu'afin de les réduire à l'isolement, et rendre impossible leur épanouissement au sein d'une communauté riche de ce que lui apporte toutes les singularités⁴.

Pour rendre compte du double refus par Adorno de la systématité propre à l'entreprise philosophique et de la primauté accordée à des formes d'expérience irréductibles qui mettent en question le projet d'intégration totalisante⁵, Miguel Abensour a choisi de porter son attention sur ce qu'il nomme le « choix du petit » : il faut entendre par là l'effort d'Adorno, dans les *Minima moralia*, pour tracer un cheminement de pensée qui renonce à aller droit au but, et emprunte un sentier sinueux traversant une multiplicité d'expériences organisées autour d'un même référent : l'individualité, mais qui gardent néanmoins toutes leur caractère hétérogène : d'où la forme fragmentaire choisie par Adorno contre une écriture systématique qui chercherait à édifier un système unitaire, strictement hiérarchisé et déployé sur le mode de la déduction logique. Cette démarche délibérément lacunaire s'emploie à déchiffrer le sens d'expériences individuelles qu'on ne saurait inclure dans un être générique surplombant sans compromettre la richesse et la subtilité des rapports que celles-ci parviennent à nouer entre universel et particulier⁶.

En ce sens, le choix du petit, cette préférence donnée aux vies minuscules⁷, doit se comprendre comme un refus de ce culte de la puissance et du gigantesque dont la pensée de Ernst Jünger constitue, d'après Miguel Abensour, la forme emblématique. Le concept de « mobilisation totale » rend bien compte de cette fascination pour une nouvelle époque de l'histoire, qui aurait d'après l'écrivain allemand ouvert une expérience inédite du monde, où les individus se voient requis de mobiliser toutes leurs énergies en vue de participer à ce processus productif monumental, présentant pour principale caractéristique l'exploitation totale de ce qui peut être utilisé à cette fin⁸. En réponse à ce culte du gigantisme qui culmine dans l'autoritarisme guerrier a répondu, dans la première moitié du vingtième siècle, la figure d'une résistance inédite, que l'on doit donc, à suivre Miguel Abensour, désigner comme exprimant le « choix du petit »⁹. Un tel choix n'est par ailleurs nullement propre à Adorno,

⁴Voir *ibid.*, p. 142.

⁵Voir Miguel Abensour, « Le choix du petit », postface à *Minima Moralia, Réflexions sur la vie mutilée*, *op. cit.*, p. 239.

⁶Voir *ibid.*, p. 240.

⁷Voir à ce sujet le dernier livre de Guillaume Le Blanc, *L'insurrection des vies minuscules*, Paris, Bayard, « Les révoltes philosophiques », 1994.

⁸Voir Ernst Jünger, *L'Etat universel* suivi de *La mobilisation totale*, trad. M. de Launay et H. Plard, Paris, « Tel-Gallimard », 1990.

⁹ Miguel Abensour, « Le choix du petit », *op. cit.*, p. 234.

mais il est celui de toute une constellation de penseurs ou d'écrivains, notamment Walter Benjamin ou Franz Kafka, qui partagent la volonté de redonner toute sa valeur et toute sa légitimité à l'expérience individuelle contre une totalité d'autant plus mensongère qu'elle se pare des oripeaux de la nécessité historique¹⁰. Mais il ne s'agit aucunement avec le choix du petit d'un repli nostalgique en direction d'un monde aux dimensions plus humaines : ce qu'esquisse ce style philosophique, c'est avant tout une constellation de pensée marquée par le triple refus de la domination, de la politique mortifère qui conduit à la destruction, et des instances de pouvoir transcendantes embrigadant de force les vies singulières dans des destinées dont elles ne sont que le jouet¹¹.

Si, comme l'affirme Abensour à propos de Benjamin, le choix du petit doit se comprendre comme le refus définitif du passage de la société à un état de guerre totale¹², il peut sembler légitime de reconnaître dans cette préférence accordée au minuscule contestant son ordre de mobilisation dans la terreur universelle une dimension héroïque. Il faut en effet posséder une vaillance extraordinaire pour prendre le risque d'une opposition à un pouvoir aux dimensions tentaculaires. Pour autant, doit-on parler d'héroïsme afin de caractériser ce désir d'émancipation qui passe par une résistance farouche aux puissances émanant d'un ordre totalitaire ? N'est-il pas problématique de vouloir sauver quelque chose de la figure traditionnelle du héros, tant l'héroïsme semble avoir partie liée avec l'allégeance à la force brute et la glorification de la mort au combat ? Sans chercher à trancher le problème de manière définitive, on doit néanmoins se poser la question de savoir si ce mode de résistance à la praxis guerrière impliquée par la mobilisation totale ne pourrait pas s'entendre malgré tout à la manière d'un héroïsme, qui aurait certes renoncé à l'exaltation sacrificielle du soldat de la mobilisation totale¹³ comme au culte aristocratique de l'homme supérieur, mais pas au courage et à l'amour de la liberté, dont Miguel Abensour rappelle qu'elles sont les qualités propres à l'héroïsme politique tel que l'entend Hannah Arendt¹⁴. Plus généralement : quelle place conférer au héros dans une pensée accordant une place prépondérante à la démocratie, dès lors donc qu'on ne peut plus fonder sa légitimité en référence à une transcendance, qu'elle soit d'origine aristocratique ou qu'elle s'enracine dans une cosmologie ? Plus largement encore, peut-on résoudre la tension, voire la contradiction, entre un mode de légitimation

¹⁰ Voir *ibid.*, p. 238.

¹¹ *Ibid.*

¹² Voir *ibid.*, p. 236.

¹³ Voir Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens&Tonka, 2006, p. 233-234.

¹⁴ Voir *ibid.*, p. 240.

aristocratique fondé sur le principe de l'excellence et un mode de légitimation démocratique fondé sur celui de l'anonymat ? Dira-t-on pour résoudre, ou atténuer la tension, qu'en démocratie c'est le peuple lui-même qui est le héros, héros en ce sens qu'il doit s'employer à bâtir un monde commun sans jamais perdre de vue que ce monde commun, aucune valeur suprême ne peut prétendre le fonder, puisqu'il repose sur l'action du peuple, seule instance habilitée à prendre des décisions engageant la collectivité ? On peut en tout cas faire l'hypothèse avec Abensour, en référence à Benjamin, qu'il existe un héroïsme des anonymes ou des sans-noms, et voir dans la figure du peuple insurgé le soulèvement héroïque des oubliés de l'histoire. La même chose vaut en effet pour Benjamin : dans cette perspective, ce n'est pas au nom d'un futur représenté sous la figure d'un homme nouveau que les opprimés doivent se battre, mais c'est pour répondre à l'appel de « générations de vaincus », selon les mots de Benjamin lui-même, et rendre ainsi justice à tous ceux que le rouleau-compresseur du progrès a laminé et que le cortège des vainqueurs a volontiers piétiné¹⁵.

La référence à Elias Canetti s'avère ici nécessaire pour tenter de repenser le lien entre héroïsme et singularité, sans retomber dans les ornières de l'héroïsme sacrificiel. Plusieurs motifs incitent à mobiliser la pensée de Canetti. D'abord, elle n'est pas étrangère au choix du petit dont parle Abensour, ce n'est d'ailleurs pas un hasard si ce dernier y fait référence à propos de Kafka¹⁶. Selon Canetti, en effet, l'une des stratégies mises en œuvre par Kafka pour échapper au pouvoir, instance à laquelle il vouait une profonde aversion, consistait à se métamorphoser en ce qui est petit de façon à tenir la puissance à distance. Le choix du petit, dit Canetti, donnait à Kafka deux avantages : non seulement il parvenait à se soustraire à la présence menaçante du pouvoir, susceptible de frapper à n'importe quel moment, mais du même coup, en vertu de son caractère insignifiant, il s'abstenait de rentrer dans le jeu de son adversaire, n'étant dès lors plus en mesure d'user des moyens coercitifs et donc condamnables qui sont ceux du pouvoir. C'est cette éthique de la diminution délibérée, ou plus largement encore, de la disparition qui constitue le moyen original dont usait Kafka pour se protéger de la violence du pouvoir¹⁷.

Ensuite, la pensée de Canetti présente un immense intérêt pour ce qui concerne la question de l'héroïsme, et plus précisément son rapport à la mort. L'anthropologie politique

¹⁵Voir Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », trad. M. de Gandillac, revue par P. Rusch, *Œuvres III*, Paris, Gallimard, « Folio-Essais », 2001.

¹⁶Voir Miguel Abensour, « Le choix du petit », *op. cit.*, p. 235.

¹⁷Voir Elias Canetti, « L'autre procès. Les lettres de Kafka à Felice », dans *La conscience de mots*, trad. R. Lewinter, Paris, Albin Michel, « Les grandes traductions », 1984, p. 186.

développée par Canetti dans *Masse et puissance*¹⁸ contient en effet une mise en question de la figure du héros en tant que survivant, dont Canetti montre qu'elle est aussi celle du tyran : si les hommes aspirent au pouvoir, au point de se battre jusqu'à la mort pour y accéder, c'est avant tout, dit Canetti, parce que leur soif de domination s'étaye sur la satisfaction d'avoir survécu : celui qui prend le pouvoir pour dominer d'autres hommes a commencé par être un survivant¹⁹. En effet, la vision d'un homme mort suscite chez celui qui contemple ce spectacle un double sentiment, d'abord d'effroi devant l'image anticipée de ce qui lui arrivera inéluctablement, ensuite de satisfaction à l'idée qu'il est pour sa part indemne, ce qui par contraste avec la personne morte lui confère une sensation de puissance. Les convenances sociales imposent bien sûr qu'il ne soit pas fait étalage du contentement qu'on éprouve à l'idée de survivre à tous ceux qui meurent sous nos yeux. C'est sans doute là le sens profond des marques de deuil qu'il convient d'afficher juste après la mort d'un proche. Ce qui ne signifie pas qu'il soit impossible de vivre un authentique chagrin. Mais la profonde culpabilité qui s'empare de la personne endeuillée ne peut s'appréhender qu'en référence à ce sentiment honteux de satisfaction d'être encore en vie alors que la personne que l'on pleure a disparu. On ne comprendrait pas pourquoi la tristesse devant la mort d'autrui, dont on est en général nullement responsable, peut s'accompagner d'un sentiment de culpabilité aussi intense si cette culpabilité n'était pas avant tout culpabilité à l'idée de vouloir survivre à tout prix, ce qui revient à souhaiter mourir après tous les autres, d'une certaine façon donc à souhaiter leur mort²⁰. Tout désir d'immortalité prend en effet sa source dans cette propension à survivre : l'individu ne cherche pas seulement à être toujours en vie, il souhaite surtout être en vie lorsque d'autres ne le seront plus, c'est donc qu'il a en quelque sorte besoin par contraste de la mort des autres pour accomplir son désir de survie et d'immortalisation.

Ce qui semble constituer une vérité diffuse dans la société, bien qu'elle ne soit, et pour cause, jamais reconnue, se remarque et s'exprime d'autant mieux dans des situations de conflit impliquant un enjeu de vie ou de mort. La forme la plus élémentaire de la survie passe en effet, affirme Canetti, par le fait de tuer, en conclusion d'un antagonisme violent. Un être humain ne ressent jamais un sentiment aussi fort de puissance que lorsqu'il contemple debout le corps couché de son ennemi : il éprouve à cet instant la sensation de s'être grandi et d'être devenu comme invulnérable, l'ennemi tué lors du combat ne présentant plus, et pour cause,

¹⁸Voir Elias Canetti, *Masse et puissance*, trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1966, rééd. « Tel-Gallimard », 2015.

¹⁹Voir Elias Canetti, « Puissance et survie », dans *La conscience des mots*, *op. cit.*, p. 33. Voir aussi *Masse et puissance*, *op. cit.*, p. 241-242.

²⁰Voir *ibid.*, p. 279. Voir aussi « Puissance et survie », *op. cit.*, p. 34.

aucune menace. C'est ainsi que naissent les héros et l'admiration qu'ils suscitent inmanquablement : un héros est un homme qui s'est grandi en affrontant le péril de la mort, et qui fort du fait d'avoir survécu, semble être devenu invulnérable. Tout se passe comme s'il était transformé en un être immortel, et c'est en référence à ce statut absolument singulier, que son pouvoir et l'ordre qu'il instaure apparaissent légitimes aux yeux du peuple : rien ne semble pouvoir l'atteindre, le héros est devenu pour ainsi dire un demi-dieu²¹.

En jetant le soupçon sur la figure traditionnelle du héros, que l'on croit à tort doué de qualités hors du commun, alors que son prestige tient uniquement à sa capacité à avoir survécu, Canetti propose une compréhension du pouvoir qui tranche avec les conceptions généralement défendues par la pensée politique traditionnelle concernant notamment le rapport entre puissance et mort. Loin de protéger les hommes de la violence constitutive d'un état de nature sans règles communes, le pouvoir s'édifierait au contraire sur la guerre généralisée, ou sans même aller jusqu'à cette possibilité extrême, sur la menace d'un état de terreur permanent. Car le contentement pris à la survie peut très rapidement dégénérer en une passion insatiable : le mercenaire ou le conquérant éprouvant une jouissance à survivre souhaiteront se trouver à nouveau dans des circonstances se prêtant à une telle satisfaction, de sorte que le désir louable qu'il y a *ne pas mourir* se changera en manie perverse de *survivre* à tout prix²². En ce sens, le pouvoir a partie liée avec la guerre, et donc et avec la mort comme son aboutissement logique, l'objectif du conquérant ou du guerrier qui accèdent au pouvoir consistant dans l'accumulation de la survie²³. Un despote tient avant tout son pouvoir de la guerre qu'il a mené, et de tous ceux que son armée a tué, ou des soldats à son service qui sont morts pour lui. Peu importe au fond que ceux auxquels celui-ci survit soient ses ennemis ou les membres de sa propre armée. L'essentiel est que le despote survive à tous les combattants, les siens comme ses adversaires. D'où la propension du despote pour la guerre et l'extermination de masse : le désir le plus profond de tout homme au pouvoir équivaut à devenir l'ultime survivant, celui qui reste en vie alors que tous les autres hommes sont morts²⁴.

De là le lien constitutif entre puissance et paranoïa²⁵ : la fantasme du tyran consiste en un projet de maîtrise totale, dont le terme final est d'avoir une emprise sur l'intégralité du réel,

²¹Voir *ibid.*, p. 33-35. Voir aussi *Masse et puissance*, *op. cit.*, p. 241-244.

²²Voir *ibid.*, p. 244. Voir aussi « Puissance et survie », *op. cit.*, p. 38.

²³Voir *ibid.*, p. 38.

²⁴Voir *ibid.*, p. 39-42.

²⁵Voir *Masse et puissance*, *op. cit.*, p. 437-491.

ce qui passe par l'objectif passablement délirant, car irréalisable, d'être l'unique survivant²⁶. L'objectif ultime du tyran passe par la survie à tout prix. Celui-ci doit donc faire le vide autour de sa personne, conjurer toute trace d'altérité porteuse à son égard d'un potentiel meurtrier, et c'est pourquoi le crime de masse constitue son arme principale : pour ne pas être tué, le tyran ne doit être soumis à aucune menace de mort, il faut donc qu'il n'y ait plus aucun être susceptible de représenter un danger pour lui, ce qui revient à vouloir éliminer tous les hommes, puisque tant qu'il en existera au moins un, celui-ci ne pourra pas se sentir en sécurité²⁷. Le fantasme d'être l'unique survivant implique donc le projet d'extermination de l'humanité toute entière. C'est pourquoi Hitler, si l'on prolonge l'interprétation de Canetti dans son texte sur l'architecte du troisième Reich Albert Speer²⁸, a fini par se suicider, lorsqu'il a réalisé qu'il allait bientôt perdre la guerre : dans l'incapacité d'assouvir son fantasme de survie intégrale, la seule possibilité qui lui était laissée de ne pas être tué par quelqu'un d'autre – sa hantise profonde – à défaut d'être l'unique et dernier survivant, consistait à se donner la mort. Ainsi il pouvait rester jusqu'au bout le maître du jeu, puisque c'est lui seul et personne d'autre, qui restait l'auteur de sa propre mort.

En travaillant à devenir l'unique sujet immortel, le survivant se métamorphose en héros, auréolé de sa supposée invulnérabilité aux yeux des masses²⁹. En ce sens, son action comporte une dimension héroïque, puisqu'elle doit permettre à un être doté de qualités supérieures de s'accomplir et de se hausser à un statut hors du commun. C'est précisément à rebours de cette forme de singularisation héroïque, étayée sur la violence guerrière et le chantage à la mort, que Miguel Abensour cherche à penser la résistance du petit face à l'entreprise de domination totalitaire qui a marqué le vingtième siècle. La singularité (ou l'unique, pour reprendre le vocabulaire de Canetti) peut en effet se concevoir selon deux modalités bien différentes : ce qui fait la singularité d'un être est ce qu'il contient d'irréductible, autrement dit ce qu'il est impossible de définir en termes de caractéristiques communes ou génériques. Or cette part d'irréductible ne dit en elle-même rien quant à son statut : l'unique peut renvoyer à la solitude aristocratique ou à l'inverse pencher du côté de la pluralité anonyme, il peut porter un nom propre et chercher à défendre son identité, ou bien un nom commun et s'essayer à défaire les identités et les hiérarchies bien constituées.

De ce point de vue, une pensée du singulier qui ne serait pas celle de l'héroïsme sous

²⁶Voir « Puissance et survie », *ibid.*, p. 42.

²⁷Voir *Masse et puissance*, *op. cit.*, p. 246-249. Voir aussi « Puissance et survie », *op. cit.*, p. 42-49.

²⁸Voir Elias Canetti, « Hitler, d'après Speer », dans *La conscience des mots*, *op. cit.*, p. 233-234.

²⁹Voir *Masse et puissance*, *op. cit.*, p. 242-244.

sa forme classique doit s'efforcer de concevoir celui-ci en faisant fond sur la pluralité, dont Hannah Arendt dit qu'elle est constitutive de l'action politique. Ainsi que le rappelle Miguel Abensour³⁰, l'essentiel pour Arendt consiste à réfléchir l'intervalle entre les hommes, cet espace « intermédiaire » qui leur permet de nouer des liens les uns avec les autres, et pour chacun de se singulariser par ses actes et ses paroles. C'est donc parce que les hommes sont à la fois ensemble et séparés que l'existence humaine se déploie sous l'égide de la pluralité³¹ : si les individus ne vivaient que sur leur mode de la séparation, il serait impossible de comprendre comment ils pourraient se rapporter les uns aux autres et former une communauté, à l'inverse s'ils vivaient uniquement sur le mode de l'être-un, il ne serait plus question d'individus singuliers, mais de copies conformes à l'identique. La pluralité forme ainsi cette dimension de l'existence humaine ayant la vertu, comme l'affirme Abensour, de penser ensemble lien et séparation³² : si chaque être humain est unique, c'est en vertu de cette pluralité originaire où s'entrecroisent le même et l'autre. Mais il ne s'agit pas évidemment pas de cette unicité perverse dont Canetti a fait ressortir la caractéristique dans sa réflexion sur le survivant : un être humain n'est pas unique parce qu'il serait le seul à accomplir l'exploit de surmonter la condition humaine en devenant l'ultime survivant. Il est unique parce qu'il se différencie des autres et parvient à singulariser par son apparition dans un espace qui rend ses paroles et ses actions publiques. C'est pourquoi, comme le rappelle Abensour à propos d'Arendt, la pluralité humaine ne peut se comprendre que comme la pluralité d'êtres uniques, au sens où c'est en rapport avec d'autres que chacun d'entre nous se singularise³³. Un être humain n'est donc pas unique en étant le seul, il ne peut être unique que dans un lien intrinsèque à l'altérité : c'est toujours au singulier que la pluralité humaine se décline.

Par cette réflexion sur le rapport entre pluralité et singularité, Abensour opère un rapprochement entre Arendt et Levinas, les deux penseurs se rejoignant de par leur commune critique du privilège accordé à l'Un par la philosophie depuis Platon³⁴. Il semble également légitime d'établir un lien entre Arendt et Canetti sur la question du rapport pluralité/singularité. Dans son interprétation d'Arendt, où celui-ci cherche à penser le double problème de la natalité et de la mortalité dans le domaine politique, Abensour rappelle en quoi il est nécessaire de mettre en relation espace et pluralité, l'espacement entre les hommes formant la condition rendant possible l'existence politique qui est selon elle toujours existence

³⁰Voir Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, op. cit., p. 132.

³¹Voir *ibid.*, p. 213.

³²Voir *ibid.*

³³Voir *ibid.*, p. 133.

³⁴Voir *ibid.*, p. 212-213.

au pluriel³⁵. A suivre les analyses développées par Arendt, la domination totalitaire a précisément eu pour conséquence de détruire la pluralité humaine condition même de l'existence politique. Enserrés dans un carcan qui les maintient de force ensemble, les hommes perdent dès lors toute trace de ce qui fait leur unicité : à la « séparation liante », selon la formule d'Abensour³⁶, qui seule rend possible la relation sociale, se substitue l'intégration contrainte dans une masse, où plus rien ne faisant vraiment différence, les hommes sont comme écrasés les uns contre les autres, pour reprendre les analyses d'Arendt à propos du système totalitaire³⁷. Cette expérience dont rend compte Arendt, c'est celle de la désolation, épreuve faite par les hommes lorsqu'ils sont privés de l'espace leur permettant de vivre ensemble dans le respect de l'unicité respective de chacun³⁸. Ce n'est au contraire que parce que les hommes sont originellement espacés les uns des autres qu'ils peuvent se différencier et naître en tant qu'êtres singuliers doués de la capacité à commencer quelque chose de neuf. La pluralité forme ainsi l'habitation humaine au sein duquel s'édifie un monde à la mesure des facultés novatrices de chaque être singulier³⁹.

Dans un autre vocabulaire, et avec des références intellectuelles qui ne sont pas les mêmes, Canetti ne semble pas dire quelque chose de foncièrement différent, ce qu'Arendt désigne par « pluralité » se traduisant chez Canetti par « multiplicité ». Dans un texte de 1936, rédigé à l'occasion du cinquantième anniversaire de l'écrivain Hermann Broch, Canetti affirme à ce sujet que la multiplicité du monde doit se comprendre comme la multiplicité des espaces de respiration qui sont ceux des êtres humains. Chaque individu exprime en effet son être au sein d'un espace qui lui est propre, dessinant les traits d'une situation absolument unique, valant par elle-même et qu'il est impossible de vouloir reproduire à l'identique, sauf à nier l'irréductible multiplicité de ces espaces à la mesure de chacun⁴⁰. C'est précisément ce qui se produit en ce qui concerne la domination totalitaire, où l'impossibilité pour les individus de respirer à leur rythme signifie qu'ils sont contraints à vivre dans un climat d'oppression. Dans un texte plus tardif (1965), qui a pour objet le journal intime et ce qu'il implique en tant que rapport à soi (68), Canetti prolonge indirectement cette réflexion, en défendant l'idée que chacun étant le centre du monde, le monde peut se définir comme l'articulation de cette

³⁵Voir *ibid.*, p. 132-133. Voir également Miguel Abensour, *De la compacité*, Paris, Sens&Tonka, 1997, p. 30.

³⁶Voir Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, *op. cit.* p. 132.

³⁷Voir Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, trad. J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy, Paris, Seuil, 1972, rééd. « Points-Essais », 2001, p. 211-212.

³⁸Voir Miguel Abensour, *De la compacité*, *op. cit.*, p. 68.

³⁹Voir Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, *op. cit.*, p. 132-136.

⁴⁰Voir Elias Canetti, « Hermann Broch. Discours à l'occasion du 50^e anniversaire », dans *La conscience des mots*, *op. cit.*, p. 27.

multiplicité de centres, ce qui lui confère ainsi son caractère précieux⁴¹. Aucun centre n'est à privilégier par rapport à d'autres, leur mise en relation composant un monde « multiple » (Canetti) ou un monde « pluriel » (Arendt), et cette mise en rapport des centres les uns avec les autres n'est pas sans faire écho à ce que Merleau-Ponty ou même Sartre cherchaient à penser sous le terme d'« intersubjectivité ».

Les analyses sur la masse développées par Canetti, notamment celles relatives à la massification de l'architecture, constituent le prolongement naturel de ces analyses. Cherchant à caractériser la logique sociale de la domination totale, Abensour affirme à ce propos que celle-ci se manifeste de manière exemplaire dans une façon bien spécifique de structurer l'espace : au travers notamment de dispositifs architecturaux culminant dans l'édification de bâtiments, de places et d'édifices qui tendent au gigantesque et détruisent les conditions d'un espace public propices à l'épanouissement d'une vie politique⁴². S'efforçant ainsi de faire ressortir la relation entre un certain nombre de formes architecturales et les expériences totalitaires propres au vingtième siècle, notamment le nazisme, Abensour montre à partir de Canetti en quoi l'organisation des masses a constitué la médiation entre l'architecture et la domination totalitaire⁴³. Les édifices imaginés par Albert Speer, l'architecte officiel du troisième Reich, avaient en effet pour fonction, d'après Canetti, de contenir des masses programmées à croître de manière exponentielle : d'où la conceptualisation par Abensour en termes de compacité pour rendre compte de l'architecture propre aux régimes totalitaires⁴⁴. On peut en effet poser comme hypothèse que si les hommes ne se sont généralement pas trop montrés enclins à résister à la logique de la domination totale, c'est peut-être parce que leur insertion forcées dans des masses toujours plus grandes a assouvi leur besoin de se libérer de la phobie du contact, à suivre en tout cas les analyses développées par Canetti au début de son livre *Masse et puissance*. L'insertion dans une masse compacte où toute différence se voit abolie, et où tout se passe dès lors « comme à l'intérieur d'un même corps », satisfait à cet égard un besoin irrépressible de sécurité : car plus les hommes se serrent et se pressent les uns contre les autres, et plus ils parviennent à vaincre la peur qu'ils éprouvent les uns pour les autres⁴⁵. La compacité constitue dès lors le meilleur moyen pour conjurer la présence de l'autre, potentiel menaçant qui tient au caractère imprévisible et irréductible de la singularité. Cette sécurisation des relations sociales culmine dans la recherche exacerbée du contact, les

⁴¹Voir Elias Canetti, « Dialogue avec le partenaire cruel », dans *ibid.*, p. 69.

⁴²Voir Miguel Abensour, *De la compacité*, *op. cit.*, p. 37.

⁴³*Ibid.*, p. 39.

⁴⁴*Ibid.*, p. 37.

⁴⁵Voir Elias Canetti, *Masse et puissance*, *op. cit.*, p. 12.

individualités finissant par fusionner ensemble au sein d'un corps compact au terme d'un processus de dé-singularisation poussé à l'extrême⁴⁶.

Si l'on veut donc conserver quelque chose de l'héroïsme, qui puisse servir à caractériser cette résistance du petit à la domination universelle, il semble nécessaire de désindexer celui-ci du rapport à la mort dont il est constitutif. Qu'il soit celui du survivant, ou bien du *dasein* répondant à la mort comme à sa possibilité d'accomplissement la plus haute⁴⁷, l'héroïsme traditionnel se caractérise en effet par une relation intrinsèque à la mort : c'est toujours dans une confrontation directe avec la mort que le héros conquiert une singularité qui lui confère une place surplombante. Méprisant la condition commune exprimée par la reconnaissance de la pluralité ou de la multiplicité, la singularité héroïque traditionnelle cherche à accomplir son essence en répondant à l'appel d'une transcendance – que celle-ci lui permette de s'immortaliser dans la quête d'une survie infinie, ou de s'éterniser dans la vie philosophique qui implique d'apprendre à mourir loin des contingences et des apparences caractérisant la condition tristement humaine. C'est sans doute Canetti qui a le mieux exprimé l'idée que la mort ne constitue pas le stade ultime où la vie s'accomplit, mais ce contre quoi il est nécessaire de s'insurger. Car sans la mort, note Canetti, le pouvoir serait resté inoffensif⁴⁸. L'ordre devant se comprendre avant tout comme une échéance de mort différée⁴⁹, lutter contre la violence du pouvoir revient à se battre du même coup contre la mort. Le véritable courage ne consiste donc pas à s'auto-déifier en affrontant le risque de la mort, comme l'affirme Canetti, mais à la défier et à la maudire, bien que cela puisse sembler vain⁵⁰. Si la mort est en chacun de nous, ce n'est certainement pas à titre de possibilité éthique finale, mais c'est parce que nous devons lui faire la guerre. C'est pour cela uniquement que nous en avons besoin, et c'est pour cela uniquement que nous sommes allés la chercher⁵¹.

Jordi Riba

La démocratie, hors la loi

J'accepte volontiers la proposition « non écrite » des éditeurs de cet ouvrage de penser avec Miguel Abensour au delà de Miguel Abensour. Il y a, bien sûr, diverses manières de le

⁴⁶Voir Miguel Abensour, *De la compacité*, op. cit., p. 37.

⁴⁷Voir Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, op. cit., p. 148-149.

⁴⁸Voir Elias Canetti, *Le cœur secret de l'horloge*, 1987, trad. W. Weideli, Paris, 1989, Albin Michel, rééd. Le livre de poche/Biblio.

⁴⁹Voir *Masse et puissance*, op. cit., p. 322.

⁵⁰Voir *Le cœur secret de l'horloge*, op. cit., p. 134 et 179.

⁵¹Voir *ibid.*, p. 9.

réaliser. D'abord, la plus philosophique, assurément, manière de le faire, serait comme Manuel Cervera-Marzal l'a fait, avancer dans les propositions abensouriennes. Son écrit sur la désobéissance⁵² en est un très bon exemple. Je ne renie pas, bien sur, de cette option, tout au contraire, habituellement je la suis très discipliné, si m'est permis de le dire de cette manière. Mais, il existe, sans doute, d'autres manières de se servir de la pensée de Miguel Abensour.

Dans ce court apport, je voudrais « m'embarquer » dans cette deuxième option. Il s'agit de l'option qui pose l'accent dans compression, face la confusion et même l'incompréhension de certains mouvements politiques actuels, et qui me semble raisonnable de tenter de les explorer en s'approchant de la philosophie politique critique de Miguel Abensour et de sa conception de la démocratie insurgente et des institutions, qui apporte aujourd'hui un souffle d'air frais à la réflexion contemporaine sur le vivre ensemble, toujours et encore nécessaire.

J'ignore si Miguel Abensour sera-t-il d'accord, mais je suis sûr qu'il le verra avec sympathie, sur le fait que sa réflexion puisse être contemplée comme méthode appropriée pour aborder le rapport entre la démocratie et les conséquences que supposent pour la propre démocratie ces mouvements, qui nés de la crise économique, apportent de nouvelles formes d'intervention dans l'espace public, et montrent l'émergence de nouvelles formes *isegoriques* de l'action. S'agit-il, faudra se demander, de ce que Miguel Abensour appelle la démocratie insurgente ? Ou bien, simplement de rencontres occasionnelles, agonistiques, entre la société civile et l'État ? Autrement dit, de moments anoniques, conçus dans l'idée que de l'anomie détient Jean-Marie Guyau.

Je ne suis pas sûr de pouvoir donner réponse à cette alternative, mais dans l'exercice philosophique qu'il représente, il peut nous aider à avancer dans la réflexion, jamais finie, heureusement, sur la démocratie. La démocratie, qu'on sait, trouve la source de sa force indomptable dans l'élément humain, dans cette flambée de complications et de bouleversements, ce qui implique l'articulation de liens multiples (séparant et reliant à la fois). Dans le retour récurrent à cette réserve d'indétermination, là où la démocratie se montre indomptable, sauvage, troublant l'ordre, les ordres établis ; non pas pour s'imposer comme une puissance souveraine, mais pour recevoir, sans se cacher, l'expérience de l'institution contre cet élément humain, lui même sauvage ; susceptible, en tant que tel, d'engendrer des formes inédites de relations, de permettre l'arrivée de l'hétérogène. « L'utopie de l'humain », écrit

⁵²M. Cervera-Marzal, « Prolonger Abensour : La désobéissance civile comme modalité de l'utopie », in *Variations – Revue internationale de théorie critique*, 16, 2011-2012, pp. 114-138.

Levinas, dans le but de rééduquer notre oreille au mot humain. Non pas l'homme, mais l'humain ; non pas la détermination de la nature humaine, ni le destin humain, mais l'humain ; l'imprévisibilité de l'humain ; l'indétermination de l'humain. Non pas l'ordre ou le royaume humain, mais la perturbation de l'ordre ; l'accroissement du sens. Comme si l'humain était un événement, un réveil soudain d'une intelligibilité plus ancienne que la connaissance ou l'expérience, approfondissement imprévisible qui finit par traverser le temps historique, défiant tous les calculs, développement d'une efficacité plus efficace que celle des réalistes.

Chez Levinas, l'humain, démontre une connivence profonde avec l'utopie, différente d'une complexité qui ne peut être ni organisée ou contrôlée, qui découle de l'indétermination, et ce que à juste titre Abensour se demande si elle a à voir avec la singularité de l'être. Dans le mouvement de sortie de l'être caractéristique d'une philosophie de l'évasion qui remet en question la primauté de l'ontologie, utopie et démocratie sont deux forces, deux impulsions inséparables dont le mouvement émancipateur moderne s'est nourri, il se nourrit de sa rencontre, des eaux mélangées de sa double tradition. Comme si l'une des questions clés de la modernité, conçue sous le signe de la liberté, n'avait pas été l'élaboration, et la réélaboration sans fin, ce double mouvement : démocratiser l'utopie, utopianiser la démocratie. La démocratie est, en effet, inconcevable pour Abensour sans le recours à l'utopie, comprise non comme le mythe de la société réconciliée, de la société en harmonie avec elle-même, mais comme le nouvel esprit utopique.

Grâce à ce travail de l'utopie, sur elle-même, continue à affirmer Abensour, on peut être considérer la combinaison de l'utopie et de la démocratie ; enquêter sur les liens possibles entre le nouvel esprit utopique et la révolution démocratique, étant entendu qu'aucune communauté humaine ne peut ignorer la loi, qui est considérée tout d'abord, comme un rapport. Et où le législateur ne peut être que collectif, pluriel. L'ère démocratique nécessite le remplacement du « substitutionisme utopique » -une conscience inspirée qui vise à remplacer le mouvement social- par l'intersubjectivité politique.

Pour arriver à la conjonction de l'impulsion utopique et de l'action politique on devrait façonner l'affinité par un principe fondamentalement politique, à savoir, l'amitié, qui représente, parmi les passions, l'une des plus sublimes ; il discerne le moment du jugement et éloigne, en même temps, l'égoïsme et la tentation de la communauté fusionnée. L'amitié possède la particularité d'établir un lien.

BIBLIOGRAPHIE

Miguel Abensour. *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens&Tonka, 2006.

Theodor W. Adorno. *Minima Moralia*. Réflexions sur la vie mutilée, 1951, trad. E. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Paris, Payot, « Critique de la politique », 1991.

Hannah Arendt. *Le système totalitaire*, trad. J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy, Paris, Seuil, 1972, rééd. « Points-Essais », 2001

Elias Canetti. *La conscience de mots*, trad. R. Lewinter, Paris, Albin Michel, « Les grandes traductions », 1984.

Elias Canetti. *Masse et puissance*, trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1966, rééd. « Tel-Gallimard », 2015.