

DOSSIER "PENSAR LA COMUNIDAD"

L Felipe Alarcón

Intraducción

Juan Manuel Garrido

Presentación de Ser-con y democracia de Jean Luc Nancy

Jean-Luc Nancy

Être-avec et démocratie– Ser-con y democracia (Bilingüe)

Federico Ferrari

Comunidad y nihilismo: En torno al pensamiento de Jean-Luc Nancy

Cristóbal Durán

Impuntualidades del común. Punto sin punto y el despuntar del comunismo en Jean-Luc Nancy

Andrea Potestà

La decepción común

Boyan Manchev

La metamorfosis. Comunidad y ontología modal

Aukje Van Rooden

La comunidad en obra. Jean-Luc Nancy en diálogo con Maurice Blanchot: Un desacuerdo tácito

María del Rosario Acosta

Tragedia y perdón en la Fenomenología del Espíritu: Hacia una relectura del pensamiento hegeliano sobre la comunidad

Gustavo Bustos

El enigma profano del origen o Derrida y la potencia espectral del comunismo

Mauro Senatore

Vida sin crueldad (Jacques Derrida acerca de psicoanálisis e ilustración)

RESEÑA

L Felipe Alarcón

Juan Manuel Garrido: "Chances de la pensée. À partir de Jean-Luc Nancy". París: Galilée. 2011.

TEMAS

Kamal Cumsille

Ibn Jaldún, una teoría política del poder constituyente

Cristián Rettig

Concepción Kantiana de la Libertad Interna y Libertad Externa

Vicente Montenegro

Representación e ilusión. El «como si» en Kant, Nietzsche y Derrida

ENTREVISTA

Nicolás Del Valle

Aïcha Messina: Conversación sobre filosofía, ética y política.

SER-CON Y DEMOCRACIA *

JEAN-LUC NANCY **

UNIVERSITÉ DES SCIENCES HUMAINES DE STRASBOURG

RESUMEN

El texto propone una conceptualización del *con* que escapa a la simple contigüidad y la no-significación, descartando que la relación que se da *en* el *con* sea secundaria o el simple estar ahí juntos de dos esencias previamente definidas, que cuentan ya con sentido propio. El simple estar ahí juntos ya crea sentido. Esta conceptualización del *con*, regida por la multiplicidad y el eje cercano-lejano, implica una ontología o tópica existencial y no ya solamente una topografía, a la vez que cambia radicalmente la concepción del poder y de la democracia, impulsando una tarea que escapa a la idea tradicional de soberanía de un pueblo y de administración de la vida común. La democracia, así entendida, sería un régimen de immanencia del sentido.

PALABRAS CLAVE: Ser-con, Democracia, Martin Heidegger, Sentido, Singularidad

BEING-WITH AND DEMOCRACY

The text proposes a conceptualization of the *with*, that escapes the mere contiguity and non-signification, ruling out the relation that occurs *in* the *with* be secondary or simply that being there together of two essences previously defined, that already possess their own sense. Simply being together already creates sense. This conceptualization of the *with*, ruled by multiplicity and the axe close-far, implies an ontology or existential topic and not just a topography, at the same time that radically changes the conception of power and democracy, driving to a new task that escapes to the traditional idea of people's sovereignty and the administration of life in common. Democracy would be a regime of immanence of the sense.

KEY WORDS: Being-with, democracy, Martin Heidegger, sense, singularity

* Artículo recibido el 25 de abril y aprobado el 2 de mayo. Traducido del francés al español por Ernesto Feuerhake, licenciado y estudiante de Magister en Filosofía, Universidad de Chile. Traductor (de facto).

** Filósofo, profesor emérito de la Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Francia. Ha sido también profesor de la Universidad de California (San Diego) y profesor invitado en las Universidades de Irvine, Berkeley y Berlín. Entre muchos otros libros, ha publicado *Ego sum* (París: Flammarion, 1979), *La communauté désœuvrée* (París: Christian Bourgois, 1983), *L'expérience de la liberté* (París: Galilée, 1988), *Corpus* (París: Métailié, 1992), *La décloison, Déconstruction du christianisme I* (París: Galilée, 2005) y *L'Adoration, déconstruction du christianisme II*, (París: Galilée, 2010). Gran parte de su obra ha sido traducida al español.

SER-CON Y DEMOCRACIA

1

Como se sabe, Heidegger fue el primero que introdujo la palabra “con” en el léxico de la filosofía. Lo que quiere decir que durante unos veintiséis siglos dicha palabra no tuvo calidad de concepto entre los filósofos. En efecto, no es posible encontrar en ningún filósofo, bajo ninguna forma, una especificación del “con”. Desde luego aquí afirmo esto a beneficio de inventario, y reconozco que no es imposible que en uno que otro se halle una indicación hacia tal concepto. Pero en ninguno se presenta una pieza de doctrina que lleve un nombre semejante.

Encima, puede ser que dos consideraciones (estructurales en la arquitectura que gobierna nuestra tradición filosófica contemplada según el ángulo de una “metafísica de la presencia”) se opongan por principio a esta conceptualización. La primera sería que el “con” concierne ante todo a los objetos en tanto se considera su contigüidad espacial o temporal. [Esta consideración se opondría a una conceptualización del “con”] en la medida en que la contigüidad cae inmediatamente en la contingencia, que lo más a menudo y quizá esencialmente queda por fuera del campo de acción del saber (según esta perspectiva y en este caso, a los sujetos se los concibe de igual manera que a los objetos: su eventual contigüidad es insignificante en tanto que no está subsumida bajo una instancia superior como el “amor” o el “pueblo”). La segunda, que prolongaría a la primera, hallaría sostén en el hecho de que la contigüidad o la proximidad están desvalorizadas *a priori*, en tanto que no remiten por sí mismas ni a un encadenamiento de razones (por ejemplo de tipo causal), ni a una unidad de esencia, de espacio ni de tiempo (en la esencia no hay otra cosa que ella misma y está sola, en el punto o en el instante están ellos mismos solos).

A estas consideraciones estructurales, el “con” les opone tanto una heterogeneidad, como una exterioridad y una aproximación. Aquí, a partir del “con”, nada se ordena según la lógica de lo uno, ni según la de la identidad, ni según la del vínculo del uno en el otro o por el otro, cualquiera sea el sesgo con que se los considere (intercambio, comercio, contrato, jerarquía, obediencia, dependencia, reunión, asociación, afección, pasión). En todos estos casos, alguna de estas lógicas exige que se reemplace a la simple contigüidad por una relación explícita e inteligible - por ejemplo, un vínculo social, político o religioso mediante el cual se le da una significación precisa a la copresencia que, por sí misma, está desprovista de significación.

ÊTRE-AVEC ET DEMOCRATIE

1

Comme on le sait, Heidegger est le premier à avoir introduit « avec » dans le lexique de la philosophie. Ce qui veut dire que pendant environ vingt-six siècles ce mot n'a pas eu qualité de concept parmi les philosophes. Chez aucun en effet on ne peut trouver une spécification de l'« avec » sous quelque forme que ce soit. Bien entendu, je l'affirme ici sous bénéfice d'inventaire et je reconnais qu'il n'est pas impossible que chez l'un ou l'autre se trouve une indication vers un tel concept. Mais chez aucun ne se présente une pièce de doctrine qui porte un pareil nom.

Peut-être est-il possible, de surcroît, que deux considérations – structurelles dans l'architecture maîtresse de notre tradition philosophique visée sous l'angle d'une « métaphysique de la présence » – s'opposent par principe à cette conceptualisation. La première serait que l'« avec » concerne avant tout des objets en tant qu'on considère leur contiguïté spatiale ou temporelle car cette contiguïté tombe immédiatement dans la contingence dont le plus souvent, voire essentiellement, le savoir n'a rien à faire (à ce titre, les sujets ne sont que des objets : leur éventuelle contiguïté est insignifiante tant qu'elle n'est pas subsumée sous une instance supérieure telle que l'« amour » ou le « peuple »). La seconde, qui prolongerait la première, tiendrait au fait que la contiguïté ou la proximité sont *a priori* dévalorisées en tant qu'elles ne renvoient par elles-mêmes ni à un enchaînement de raisons (par exemple de type causal), ni à une unité d'essence ou d'espace ou de temps (dans l'essence il n'y a qu'elle-même, dans le point ou dans l'instant il n'y a qu'eux-mêmes).

A ces considérations structurelles, l'« avec » oppose une hétérogénéité, une extériorité et une approximation. Rien ne s'y ordonne à la logique de l'un, de l'identité, ni à celle du lien, de l'un dans l'autre ou par l'autre, de quelque biais qu'on les envisage (échange, commerce, contrat, hiérarchie, obéissance, dépendance, assemblage, association, affection, passion). Là où l'une ou l'autre de ces logiques demande que la simple contiguïté soit remplacée par une relation explicite et intelligible – par exemple, un lien social, politique ou religieux par lequel est donnée une signification précise à la coprésence qui par elle-même en est dépourvue.

“Con” es insignificante e incluso no-significante. Que este vaso esté sobre esta mesa con este lápiz no establece entre el vaso y el lápiz ningún tipo de relación. Que yo esté en el bus con una africana y que ella misma ande con sus dos niños no nos compromete en ninguna relación. Que todas las galaxias del universo, o bien todos los universos del multiverso, estén unas o unos con otras u otros (sin que, quizá, pueda siquiera decirse en qué otro conjunto superior estarían envueltas) no da ningún sentido particular a esta co-existencia.

2

No obstante, ciertas situaciones familiares ya nos han enseñado otra cosa sobre el “con”. Para comenzar por lo anterior, no es exacto que la presencia de esta mujer o de estos niños en el bus no introduzca un bosquejo de relación. La percibo en tanto que mujer, africana, madre; hago al mismo tiempo algunas observaciones sobre su ropa, la de sus niños, y en estas percepciones a menudo apenas conscientes, por lo menos elaboradas apenas, y sin que se las tome en cuenta por sí mismas, ya hay, inevitablemente, una cierta disposición que, llegado el caso, vendría o vendrá a presidir una relación efectiva. Si esta mujer me pregunta en qué parada bajarse para ir a la municipalidad, mi respuesta será modulada insensiblemente por esta relación preconsciente. Seré espontáneamente más o menos amable, estaré más o menos dispuesto a ir más allá en el intercambio.

Se dirá que me pierdo en una micrología. No cabe duda de que estamos en lo infinitamente pequeño y en lo insignificante. Sin embargo, es ahí que comienza la relación: una “impresión” la precede siempre, o más bien una “impresión” ya siempre la ha comprometido, antes de que nos comprometamos en lo que ordinariamente llamamos una “relación” digna de este nombre. Y quizá precisamente nos engañamos cuando pensamos “una relación digna de este nombre”. Solemos tener en mente una relación en que la palabra tiene que ser importante, si no dominante, a menos que pensemos en una relación afectiva fuerte, es decir a lo menos en un “acuerdo” positivo (en francés se dice escucharse/entenderse o escucharse bien/entenderse bien para decir “estar de acuerdo”: la escucha de la palabra se metafORIZA así en concordancia o en armonía). Pero olvidamos que la palabra, es decir, las significaciones, y los afectos fuertes (aquellos a los que atribuimos significaciones o valores, lo que a fin de cuentas remite a lo mismo) sólo son posibles sobre el fondo o por la energía de los recursos más ordinarios y más secretos del afecto en general.

« Avec » est insignifiant et même non-signifiant. Que ce verre soit sur cette table avec ce crayon n'établit entre le verre et le crayon aucune espèce de rapport. Que je sois dans le bus avec une Africaine elle-même montée avec ses deux enfants n'engage aucune relation entre nous. Que toutes les galaxies de l'univers, ou bien tous les univers du multivers soient les unes ou les uns avec les unes ou les autres (sans que, peut-être, on puisse même dire dans quel autre ensemble supérieur ils seraient enveloppés) ne donne pas de sens particulier à cette co-existence.

2

Pourtant, certaines situations familières nous ont déjà enseigné autre chose au sujet de « avec ». Pour commencer par là, il n'est pas exact que la présence de cette femme et de ses enfants dans le bus n'introduise pas une esquisse de rapport. Je la perçois en tant que femme, africaine, mère, je fais en même temps quelques observations sur son vêtement, ceux de ses enfants, et dans ces perceptions le plus souvent à peine conscientes, du moins à peine élaborées ni prises en compte pour elles-mêmes, il y a déjà, inévitablement, une certaine disposition qui le cas échéant viendrait ou viendra présider à un rapport effectif. Si cette femme me demande à quel arrêt descendre pour aller à la mairie, ma réponse sera insensiblement modulée par ce rapport préconscient. Je serai spontanément plus ou moins aimable, plus ou moins prêt à aller plus loin dans l'échange.

On dira que je me perds dans une micrologie. Assurément nous sommes dans l'infiniment petit et dans l'insignifiant. C'est là pourtant que commence le rapport : une « impression » le précède toujours ou bien plutôt une « impression » l'a toujours déjà engagé avant que nous engagions ce que nous appelons d'ordinaire un « rapport » digne de ce nom. Et peut-être précisément nous trompons-nous lorsque nous pensons « un rapport digne de ce nom ». Nous avons à l'esprit un rapport où la parole doit être importante, sinon dominante, à moins que nous pensions à un rapport affectif fort, c'est-à-dire au moins à une « entente » positive (en français on dit « s'entendre » ou « bien s'entendre » pour dire « être en accord » : l'écoute de la parole est ainsi métaphorisée en concordance ou en harmonie). Mais nous oublions que la parole, c'est-à-dire les significations, et les affects forts (ceux auxquels nous attribuons des significations ou des valeurs, ce qui revient au même) ne sont possibles que sur le fond ou par l'énergie des ressources les plus ordinaires et les plus secrètes de l'affect en général).

Otra situación familiar es la que nos enseña eso que llamamos “naturaleza muerta” en pintura. Diversos objetos están reunidos en el espacio de un cuadro. Pueden pertenecer a una cocina, a la decoración de un interior, a un gabinete de trabajo, etc. La regla del género es la ausencia de personajes humanos e incluso comúnmente de animales. Lo que compone la “escena” no es algo del orden de una acción, de un drama, de una narración. La escena se reduce de algún modo a la copresencia de estas cosas, objetos, instrumentos, flores, frutos...: dicho de otro modo, la escena es un “con” puro. A veces, es cierto, la yuxtaposición evoca una acción (la caza, la preparación de una comida), pero no va más allá de una evocación, y la *naturaleza muerta* puede también reducirse a un simple manojito de espárragos (en Manet) puestos sobre un plato. Al mismo tiempo, el cuadro parece remitir a una acción mínima (van a servir estos espárragos, después se los van a comer), parece remitir a puros valores pictóricos (formas y colores) y parece también proponer una simple presencia en que algunos objetos modestos están puestos unos con otros y con nosotros. El pintor parece indicar un “con” despojado, elemental: está ahí, está cerca de nosotros, eso es todo.

De este modo aprendemos algo que ya sabemos: la mera yuxtaposición de objetos tiene ya la potencia de hacer sentido. No de producir significaciones (que no dejan de ser débiles, como la idea de comer los espárragos), sino sentido, una apertura de sentido, porque el sentido nunca es otra cosa que una remisión de un lugar a otro, de presencia en presencia. El sentido consiste en que algo pueda valer por otra cosa: la hierba vale como color o como consistencia o como olor, como alimento, como decoración, como especia, como lecho - para un pintor, para un caballo, para una hormiga, para una cocinera, para un vagabundo. Vale también por otra hierba contra la cual el viento la frota, por las gotas de agua que la lluvia acrecienta sobre ella, por la piedra o la suela que la aplasta.

Se han discutido mucho las afirmaciones de Heidegger sobre la relación del hombre, del animal y de lo inanimado con el mundo. Como se sabe, para Heidegger la piedra es sin mundo, el animal es pobre en mundo, y sólo el hombre es “formador de mundo”. No quiero retomar aquí las discusiones que ya se han conducido en torno a estas expresiones. Sólo quisiera decir esto: el hombre no hace mundo ni forma “mundo” sin el concurso de la piedra y del animal. Sin duda el hombre da forma - *Bild*, forma o aspecto, apariencia, imagen, composición - pero esta forma es aquella que se muestra como forma (imagen, etc.) en la medida en que toma todas las formas, todos los aspectos y todas las imágenes que ya han sido intercambiadas entre todos los entes.

Une autre situation familière est celle que nous fait connaître ce que nous appelons « nature morte » en peinture. Divers objets sont rassemblés dans l'espace d'un tableau. Ils peuvent appartenir à une cuisine, au décor d'un intérieur, à un cabinet de travail, etc. La règle du genre est l'absence de personnages humains et même le plus souvent d'animaux. Ce qui compose la « scène » n'est rien de l'ordre d'une action, d'un drame, d'une narration. La scène se réduit en quelque sorte à la coprésence de ces choses, objets, instruments, fleurs, fruits... : autrement dit, la scène est un « avec » pur. Parfois, certes, la juxtaposition évoque une action (la chasse, la préparation d'un repas) mais on ne dépasse pas l'évocation et la *nature morte* peut aussi se réduire à une simple botte d'asperges (chez Manet) posée sur un plat. En même temps, le tableau semble renvoyer à une action minimale (on va servir ces asperges, puis les manger), renvoyer à de pures valeurs picturales (formes et couleurs) et aussi proposer une simple présence où quelques objets modestes sont posés les uns avec les autres et avec nous. Le peintre semble indiquer un « avec » dépouillé, élémentaire : c'est là, c'est près de nous, c'est tout.

Nous apprenons ainsi quelque chose que nous savons déjà : la seule juxtaposition d'objets est déjà en puissance de faire du sens. Non pas de produire des significations (qui restent faibles, comme l'idée de manger les asperges), mais du sens, une ouverture de sens car le sens n'est jamais autre chose qu'un renvoi de place en place, de présence en présence. Le sens consiste en ce que quelque chose puisse valoir pour autre chose : une herbe vaut comme couleur ou comme consistance ou comme odeur, comme nourriture, comme décoration, comme aromate, comme litière – pour un peintre, pour un cheval, pour une fourmi, pour une cuisinière, pour un vagabond. Elle vaut aussi pour une autre herbe contre laquelle le vent la frotte, pour les gouttes d'eau que la pluie accroche sur elle, pour la pierre ou le soulier qui l'écrase.

On a déjà souvent discuté les affirmations de Heidegger sur le rapport au monde de l'homme, de l'animal et de l'inanimé. Pour lui, comme on le sait, la pierre est sans monde, l'animal est pauvre en monde, l'homme seul est « formateur de monde ». Je ne veux pas reprendre ici les discussions déjà conduites autour de ces expressions. Je voudrais dire seulement ceci : l'homme ne fait pas monde ou ne forme pas « monde » sans le concours de la pierre et de l'animal. Sans doute l'homme donne forme – *Bild*, forme ou aspect, allure, image, composition – mais cette forme est celle qui se fait connaître comme forme (image, etc.) en prenant en elle toutes les formes, tous les aspects et toutes les images qui se sont déjà échangés entre tous les étants.

SER CON-Y DEMOCRACIA

Este intercambio general (piedra dura y calor bajo reptil flexible y adormecido, viento en las hojas, resplandor del sol sobre el agua del mar, explosión silenciosa de una semilla, choque de dos meteoritos, peces en un desove de millares de huevos) se retoma y se relanza en el intercambio humano de signos, y así también en este enlazamiento y en esta recomposición de los entes dados en estos entes producidos que son los útiles, máquinas, cálculos y transformaciones de todas las formas en nuevas formas siempre reformadas y deformadas. Los hombres hacen un mundo que rehace o recrea el mundo, la mundaneidad del mundo. Ahora bien, este proceso muestra bien el modo en que a un primer “con” le sucede otro, que no sólo es a su vez un “con” sino que pone en la palestra el elemento y la función del “con”.

En efecto, el primer “con” es la yuxtaposición y la copresencia de los entes dados en su diversidad: piedra, astros, reptiles, helechos, perros y hombres. El segundo consiste en un trastorno de la primera yuxtaposición, en beneficio de todo un conjunto de relaciones, contactos, remisiones y separaciones que proceden del remodelamiento humano. Las proximidades y los alejamientos, las interacciones, las causas y las consecuencias, los fines y las destinaciones se transforman en el asunto de lo que se llama “técnica”.

Desde el punto de vista que nos interesa aquí, es notable que todo ocurra en una remodelación del “con”. Allí donde el agua gastaba la piedra o alimentaba las raíces, ahora empuja molinos y lleva barcos. Allí donde el aire agitaba las ramas y llevaba pájaros, ahora sopla velas y agita espantapájaros. Allí donde la piedra reposaba sobre sí misma, viene ahora a añadirse a otras piedras en un “aparato”. El reptil que tragaba moscas se desliza por entre los intersticios (o resquebrajaduras) de este aparato y se vuelve también el objeto de una zoología.

3

El “con” está regido por dos grandes principios –o bien sitúa dos coordenadas esenciales. Por una parte, la multiplicidad; por otra parte, lo cercano y lo lejano.

La multiplicidad es inherente al con, porque una cosa única no podría estar con ninguna otra cosa. Pero no hay cosa única, porque “el uno es su propia negación”, como dice Hegel. Una cosa única no podría estar con otra en un mundo, ni hacer un mundo. Y por demás es justamente por eso que la representación de Dios como un ente único anterior al mundo no tiene sentido, o bien tiene el sentido que responde a que “Dios” no es un ente. Tampoco hay “algo” en singular,

Cet échange général – pierre dure et chaude sous lézard souple et assoupi, vent dans les feuilles, éclat du soleil sous l'eau de la mer, éclatement silencieux d'une graine, choc de deux météorites, frai de poissons aux milliers d'œufs – se reprend et se relance dans l'échange humain des signes et dans cet enlacement et cette recombinaison des étants donnés dans ces étants produits que sont les outils, machines, calculs et transformations de toutes les formes en de nouvelles formes toujours réformées et déformées. Les hommes font un monde qui refait ou recrée le monde, la mondanité du monde. Or ce processus montre bien comment à un premier « avec » succède un autre, qui non seulement est à son tour un « avec » mais qui porte au premier plan l'élément et la fonction de l' « avec ».

Le premier en effet est la juxtaposition et la coprésence des étants donnés dans leur diversité – pierres, astres, lézards, fougères, chiens et hommes. Le second consiste dans un bouleversement de la première juxtaposition un profit de tout un ensemble de rapports, de contacts, de renvois et d'écarts qui procèdent du remodellement humain. Les proximités et les éloignements, les interactions, les causes et les conséquences, les fins et les destinations deviennent les enjeux de ce qu'on nomme « technique ».

Du point de vue qui nous intéresse ici il est remarquable que tout se passe dans un remaniement de l' « avec ». Là où l'eau usait la pierre ou nourrissait les racines, elle pousse des moulins et porte des bateaux. Là où l'air agitait des branches et portait des oiseaux il souffle dans des voiles et agite des épouvantails. Là où la pierre reposait sur elle-même elle vient s'ajouter à d'autres pierres dans un « appareil ». Le lézard qui gobait des mouches se glisse dans les interstices – ou lézardes – de cet appareil et devient aussi l'objet d'une zoologie.

3

L' « avec » est régi par deux grands principes – ou bien il met en place deux coordonnées essentielles. D'une part, la multiplicité, d'autre part le proche et le lointain.

La multiplicité est inhérente à l'avec, puisque une chose unique ne saurait être avec aucune autre chose. Mais il n'y a pas de chose unique, puisque « l'un est sa propre négation » comme le dit Hegel. Une chose unique ne pourrait pas être dans un monde, ni faire un monde. C'est bien pourquoi d'ailleurs la représentation de Dieu comme un étant unique antérieur au monde n'a pas de sens ou bien a le sens qui répond à ceci, que « Dieu » n'est pas un étant. Il y a non pas « quelque chose » au singulier,

sino “algunas cosas” en plural. El plural no se añade a la unidad, sino más bien la precede y la hace posible.

Desde el momento en que hay “algunas cosas”, entre ellas pueden estar cerca o estar alejadas. Pueden estar cerca y alejadas, según el aspecto según el cual se consideren sus relaciones. El reptil está lo más cerca posible de la piedra sobre la cual se calienta, y está muy alejado en tanto que viviendo de la mineralidad de la piedra. La luna está muy alejada de la tierra, pero está en una proximidad particular con las mareas (para formularlo aquí según una física cosmológica muy simplemente tradicional).

La proximidad [*proximité*] designa el estado del mayor acercamiento [*rapprochement*]. Es el superlativo del “cerca” [*proche*], pero este último término recubre sólo una categoría abstracta –como cuando se dice “lo cercano y lo lejano”–, y la palabra “proximidad” es el único sustantivo francés capaz de designar el estado de estar cerca. Como si “estar cerca” acabara significando siempre “estar muy cerca/ser muy cercano”, “extremadamente cerca/cercano”. (La palabra “vecindad”, cuya denotación concierne ante todo al hecho de habitar en proximidad, posee una característica análoga: no hay vecindad más o menos cercana; se es vecino de muy cerca, en un inmueble o en casas adosadas, apenas en la misma calle o en el barrio, y para nada en la ciudad ni siquiera en el pueblo).

Todo ocurre como si el “más o menos cerca” solo tuviera un sentido topológico, y no uno existencial. Según la existencia, se está (muy) cerca o (muy) lejos, se está en una proximidad o en un alejamiento (este término, por su parte, parece no tener necesidad de superlativo; se puede decir “muy alejado”, pero “alejado” solo acarrea ya lo implícito de un “muy”). *Con* [*avec*] es una palabra formada a partir del latín *apud hoc*, que significa “cerca de esto”. *Cerca de, junto a*: al valor local de estas expresiones (en francés, pero se mostraría la misma cosa en otras lenguas) se le añade casi enseguida un valor afectivo, y ambos juntos se reencuentran en la *proximidad*. *Estar cerca de* es estar *muy cerca*, ser *muy cercano* y estar por tanto en una *proximidad*. Ahora bien, la proximidad entraña más que el mínimo de distancia: involucra un cierto reparto. “Con” no se conforma con la yuxtaposición, y abre una coexistencia que compromete en un reparto de lo que está en juego, un reparto de condición, de situación y de suerte o destino.

4

Al “con” no se lo puede limitar simplemente a una copresencia en exterioridad, sino que implica que el “co” de esta copresencia compromete a partir de sí mismo en lo que el francés nombra “reparto” [*partage*] –

mais « quelques choses » au pluriel. Le pluriel ne s'ajoute pas à l'unité, il la précède et il la rend possible.

Dès qu'il y a « quelques choses » ces choses sont entre elles proches ou éloignées. Elles peuvent être aussi proches *et* éloignées selon l'aspect sous lequel on considère leurs rapports. Le lézard est au plus près de la pierre sur laquelle il se chauffe, et il est très éloigné en tant que vivant de la minéralité de la pierre. La lune est très éloignée de la terre mais elle est dans une proximité particulière avec les marées (pour le formuler ici selon une physique cosmologique très simplement traditionnelle).

La proximité désigne l'état du plus grand rapprochement. C'est le superlatif du « proche » mais ce dernier terme recouvre seulement une catégorie abstraite – comme lorsqu'on dit « le proche et le lointain » – et le mot « proximité » est en français le seul substantif qui puisse désigner l'état d'être proche. Comme si « être proche » revenait toujours à « être très proche », « extrêmement proche ». (Le mot « voisinage », dont la dénotation concerne avant tout le fait d'habiter à proximité, possède une caractéristique analogue : il n'y a pas de voisinage plus ou moins proche ; on est voisin de très près, dans un immeuble ou dans des maisons mitoyennes, à peine dans la même rue ou dans le quartier et pas du tout dans la ville ni même dans le village.)

Tout se passe comme si le « plus ou moins près » n'avait de sens que topologique mais non existentiel. Selon l'existence, on est (très) proche ou (très) lointain, on est dans une proximité ou dans un éloignement (ce terme, de son côté, semble n'avoir pas besoin de superlatif ; on peut dire « très éloigné », mais « éloigné » seul emporte déjà l'implicite d'un « très »). *Avec* est un mot formé à partir du latin *apud hoc* qui signifie « près de cela ». *Près de, auprès de* : la valeur locale de ces expressions – en français mais on montrerait la même chose dans d'autres langues – se double presque aussitôt d'une valeur affective et les deux ensemble se retrouvent dans la *proximité*. Etre *près de* c'est être *très près, très proche* et donc dans une *proximité*. Or la proximité entraîne plus que le minimum de distance : elle enveloppe un certain partage. « Avec » ne se contente pas de la juxtaposition et ouvre une coexistence qui engage un partage d'enjeu, de condition, de situation et de sort ou de destin.

4

« Avec » ne peut pas être simplement limité à une coprésence en extériorité mais implique que le « co » de cette coprésence engage de lui-même ce que le français nomme « partage » –

término que designa una división con comunicación, o bien regulada por la comunicación: “*partager* una comida” no es solo repartirla en porciones individuales sino que, como también se dice, “compartir una comida”, es decir, intercambiar algo del apaciguamiento del hambre y del placer de los sabores.

En esta medida, hay que volver sobre la manera en que Heidegger introduce el *mit* del *Mitsein* o del *Mitdasein*, de la “existencia-con”. En efecto, Heidegger subraya que para pensar este “con” a la altura del “existir” –es decir, de lo que el sentido mismo de “ser” pone en juego– es necesario no entender este término de manera únicamente “categorial” sino más bien “existencial”. Tratar al “con” como simple categoría significaría considerar nada más que su valor posicional, local o topográfico. Cuando excluye esta comprensión del término, Heidegger quiere precaverse de la insignificancia que tendencialmente se le adscribe. Contrariamente, su comprensión “existencial” debe conferirle un valor digno de la puesta en juego del sentido de “ser”. Este sentido, pues, debe ser considerado en tanto que puesto en juego no solo por el existente (Dasein) sino por el coexistente (Dasein). “Ser-con” no es una cualificación segunda y aleatoria de “ser”: es una cualidad cuya constitutiva y originaria.

No descuido aquí el hecho de que para Heidegger el Dasein sea un “título”, como él mismo dice, destinado a suplir el de “hombre”, que presupone demasiado una esencia humana (y un “humanismo”). Considero, pero sin detenerme a justificarlo, que el “existir” vale por la totalidad de los entes, incluso si el ente humano pone en juego de manera específica lo que se llama “sentido” del ser.

El sentido de “ser”, en efecto, no puede limitarse al sentido del existir humano. *Ser* pertenece a todo lo que es –o más bien, *ser* no es una cualidad o propiedad de lo que es (Kant ya lo decía) sino nada más que el hecho de ser de un ente, cualquiera sea. Este hecho es anterior a toda especie de cualidad o de determinación. Para decirlo con Kant, es la simple posición de este ente en lo real (entendiendo que lo real no es un medio en el que vendría a ponerse algo, sino la efectividad del “poner” mismo). Ahora bien, lo que hemos dicho hasta aquí muestra que “poner” no puede consistir en ningún caso en otra cosa que en “poner con”. Una cosa única, habíamos dicho, no puede ponerse sin de-ponerse inmediatamente. La posición misma le es imposible y extraña, tanto en el sentido de “posición por relación a otra posición” (o “situación”) como en el sentido de “acción de poner”, “establecer” o incluso “de-posición”.

terme qui désigne une division avec communication ou bien sous règle de communication : « partager un repas » ce n'est pas seulement le répartir en portions individuelles mais c'est, comme on le dit aussi, « le prendre en commun » c'est-à-dire échanger quelque chose de l'apaisement de la faim et du plaisir des saveurs.

Dans cette mesure, il est nécessaire de revenir sur la manière dont Heidegger introduit le *mit* du *Mitsein* ou du *Mitdasein*, de « l'existence-avec ». En effet, il souligne que pour penser cet « avec » à la hauteur de l' « exister » – c'est-à-dire de ce qui met en jeu le sens même d' « être » – il est nécessaire de ne pas entendre ce terme de manière seulement « catégoriale » mais plutôt « existentielle ». Traiter « avec » comme simple catégorie voudrait dire n'en considérer que la valeur positionnelle, locale ou topographique. En écartant cette compréhension du terme, Heidegger veut se garder de l'insignifiance qui lui est tendanciellement attachée. Il indique en revanche que sa compréhension « existentielle » doit lui conférer une valeur digne de la mise en jeu du sens d' « être ». Ce sens doit donc être envisagé en tant que mis en jeu non seulement par l'existant (*Dasein*) mais par le coexistant (*Mitdasein*). « Etre-avec » n'est pas une qualification seconde et aléatoire de « être » : c'en est une qualité constitutive et originaire.

Je néglige ici le fait que pour Heidegger le *Dasein* soit un « titre », comme il dit, destiné à suppléer celui d' « homme » qui présuppose trop une essence humaine (et un « humanisme »). Je considère, mais sans m'arrêter à le justifier, que l' « exister » vaut pour la totalité des étants, même si l'étant humain met en jeu de manière spécifique ce qu'on appelle le « sens » d'être.

Le sens d' « être » en effet ne peut pas être limité au sens de l'exister humain. *Etre* appartient à tout ce qui est – ou plutôt, *être* n'est pas une qualité ou propriété de ce qui est (Kant le disait déjà) mais rien d'autre que le fait d'être d'un étant quel qu'il soit. Ce fait est antérieur à toute espèce de qualité pu de détermination. Il est, pour le dire avec Kant, la simple position de cet étant dans le réel (étant entendu que le réel n'est pas un milieu dans lequel on viendrait poser quelque chose mais l'effectivité du « poser » lui-même). Or ce que nous avons dit jusqu'ici montre que « poser » ne peut consister, en tout état de cause, qu'à « poser avec ». Une chose unique, avns-nous dit, ne peut pas se poser sans se déposer immédiatement. La position même lui est impossible et étrangère, aussi bien au sens de « position par rapport à une autre position » (ou « situation ») qu'au sens de « action de poser », « mise en place » ou encore « déposition ».

SER CON-Y DEMOCRACIA

El hecho de “ser” y el hecho de que el “ser” no sea más que este hecho y ningún otro (el hecho, pues, de que “ser” no es o no es nada), esta factualidad absoluta tras la cual no se halla ningún otro absoluto, está en una correlación ella misma absoluta con la factualidad del “con”. Hay cosas (y no una cosa) y estas cosas están unas con otras. El espacio común de su “ser-con” es el mundo. Pero este espacio común no es un receptáculo que preexistiese a la posición de los entes: por el contrario, nace de esta posición. Ésta es *yuxta-posición*, es decir, posición de unos *al lado* otros, y *dis-posición*, es decir, posición de separación de unos respecto de otros. La correlación del *yuxta* y del *dis* da la justa medida del “con”: espaciamiento y proximidad. En el mundo, como se dice (pero no hay “dentro”, o este “dentro” está formado enteramente por el estar-afuera-unos-respecto-de-otros de todos los entes), todo está espaciado y cerca.

Estas nociones son existenciales (o bien, si se quiere, “ontológicas”): no conciernen a una topografía sino a lo que podría llamarse una tópica existencial. Hay una topología de la proximidad espaciada según la cual todo lo que es se bordea, y en este bordearse compromete ya lo que se llama “sentido”, a la manera en que lo he bosquejado más arriba al hablar del intercambio y del reparto de todas las cosas.

5

La democracia en tanto que poder del pueblo significa el poder de todos en tanto que están juntos, es decir, los unos *con* los otros. No es el poder de todos como poder de cualquiera, ni de la masa entera sobre una simple yuxtaposición de individuos dispersos. Es un poder que presupone no la dispersión que se mantiene bajo la autoridad de un principio o de una fuerza de reunión, sino la *dis-posición* de la *yuxta-posición*. Es decir, a la vez una disposición que no comporta por sí misma ninguna jerarquía ni subordinación, y una yuxtaposición que se entiende existencialmente como un reparto del sentido de ser.

Esta consideración fundamental cambia la naturaleza del “poder”, que es su asunto, así como también cambia el problema del “con”. El poder aquí no está encargado de mantener bajo coacción a las fuerzas dispersas y divergentes de una masa por principio *dis-locada* (es decir, literalmente estallada por múltiples lugares), sino que está encargado de hacer posible la circulación del sentido que el ser-con lleva en sí, o, mejor aún, que él mismo forma.

Le fait d' « être » et le fait que « être » ne soit que ce fait, et rien d'autre – le fait, donc, que « être » *n'est pas* ou *n'est rien* – cette factualité absolue derrière laquelle ne se trouve aucun autre absolu se trouve dans une corrélation elle-même absolue avec la factualité de l' « avec ». Il y a des choses – et non une chose – et ces choses sont les unes avec les autres. L'espace commun de leur « être-avec » est le monde. Mais cet espace commun n'est pas une réceptacle préexistant à la position des tants : il naît au contraire de cette position. Celle-ci est *juxta-position*, c'est-à-dire position les uns à côté des autres, et *dis-position*, c'est-à-dire position à l'écart les uns des autres. La corrélation du *juxta* et du *dis* donne la juste mesure de l' « avec » : espacement et proximité. Dans le monde, comme on dit (mais il n'y a pas de « dedans » ou ce « dedans » est entièrement formé par l'être-en-dehors-les-uns-des-autres de tous les étants), tout est espacé *et* proche.

Ces notions sont existentielles (ou bien si on veut « ontologiques ») : elles ne concernent pas une topographie mais ce qu'on pourrait appeler une topique existentielle. Il y a une topologie de la proximité espacée selon laquelle tout ce qui est se côtoie et dans ce côtoiement engage déjà ce qu'on nomme « sens » à la manière dont je l'ai esquissé plus haut en parlant de l'échange et du partage de toutes choses.

5

La démocratie en tant que pouvoir du peuple signifie le pouvoir de tous en tant qu'ils sont ensemble, c'est-à-dire les uns *avec* les autres. Ce n'est pas le pouvoir de tous comme pouvoir de quiconque ou bien de la masse entière sur une simple juxtaposition d'individus dispersés. C'est un pouvoir qui présuppose non la dispersion tenue sous l'autorité d'un principe ou d'une force de rassemblement, mais la *dis-position* de la *juxta-position*. C'est-à-dire à la fois une disposition qui ne comporte par elle-même aucune hiérarchie ou subordination et une juxtaposition qui s'entend de manière existentielle comme un partage de sens d'être.

Cette considération fondamentale change la nature du « pouvoir » dont il est question de même qu'elle change l'enjeu de l' « avec ». Le pouvoir n'est pas ici chargé de tenir sous sa contrainte les forces dispersées et divergentes d'une masse principiellement *dis-loquées* (c'est-à-dire littéralement éclatée entre des lieux multiples) mais il est en charge de rendre possible la circulation du sens que l'être-avec porte en lui ou mieux encore qu'il forme lui-même.

SER CON-Y DEMOCRACIA

Se sigue de esto que para comprender verdaderamente la naturaleza de este poder, y por tanto la naturaleza política de la democracia, ante todo hay que considerar lo que aquí está en juego desde una perspectiva existencial u ontológica. La democracia corresponde a una mutación antropológica y metafísica: promueve el “con”, que no es simple igualdad sino reparto del sentido. Dicho de otro modo, la democracia es fundamentalmente extraña a toda teocracia directa o indirecta (un dios-rey o un rey por derecho divino), y es posible añadir que toda forma de gobierno no democrática es explícitamente o implícitamente teocrática (apela a un principio superior y exterior al “con”). Es por ello que matar al rey no es un episodio accidental en la historia de la democracia. Se ha repetido, de distintas formas, desde el tiranicidio antiguo hasta la decapitación del rey de Francia.

(No obstante, esto no regula la cuestión de la posibilidad de una figura simbólica del “con” mismo, o de lo que se llama la “unidad del pueblo”. Pero esta cuestión tendrá que presentarse en otra parte.)

El pueblo, el *demos* es “soberano”, dice el axioma democrático. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir ante todo que su sentido de “pueblo”, el sentido de su ser-juntos, pasa por él, en él y para él. *Democracia* nombra un régimen de inmanencia del sentido –inmanencia en el pueblo, inmanencia en el conjunto de los entes, inmanencia en el mundo.

Aquí son necesarias dos observaciones:

1) Esta inmanencia sólo se opone a una trascendencia porque este último término designaría el voladizo de un “trascendente” que sería un ente superior y exterior a los otros. Pero no excluye para nada que el sentido se produzca en el movimiento de una trascendencia en plena inmanencia, es decir, de un paso más allá: no hacia en un “más allá” que ocuparía un lugar de ente superior, sino más allá sin ninguna región de más allá, más allá como simple apertura de aquí y ahora –aunque apertura infinita.

2) Este régimen de inmanencia del sentido es universal (o multiversal, como decimos desde ahora): se sigue de ello que el sentido del “pueblo” –y de cualquier otro grupo, conjunto o relación– o, más exactamente quizá, el sentido *como* pueblo, tiene a su cargo la expresión o la manifestación del sentido general (incluso si no hay un sentido general sino una multiplicidad de sentidos de diversos regímenes y escalas). El hombre en tanto que relación [*rapport*] (y relación de lenguaje) lleva [*porte*], si podemos decirlo así, la relación de las relaciones o el *con* del *con* uni/multiversal.

Il s'en suit que pour comprendre vraiment la nature de ce pouvoir et donc la nature politique de la démocratie, il faut d'abord considérer son enjeu existentiel ou ontologique. La démocratie correspond à une mutation anthropologique et métaphysique : elle promeut l' « avec » qui n'est pas simple égalité mais partage du sens. Autrement dit la démocratie est fondamentalement étrangère à toute théocratie directe ou indirecte (un dieu-roi ou un roi de droit divin), et on peut ajouter que toute forme de gouvernement non démocratique est explicitement ou implicitement théocratique (elle fait appel à un principe supérieur et extérieur à l' « avec »). C'est pourquoi la mise à mort du roi n'est pas un épisode accidentel dans l'histoire de la démocratie. Sous diverses formes, elle s'est répétée depuis le tyrannicide antique jusqu'à la décapitation du roi de France.

(Cela ne règle pas pour autant la question de la possibilité d'une figure symbolique de l' « avec » lui-même ou de ce qu'on nomme l' « unité d'un peuple ». Mais cette question devra venir ailleurs.)

Le peuple, le *demos* est « souverain » dit l'axiome démocratique. Qu'est-ce à dire ? Cela veut dire avant tout que son sens de « peuple », le sens de son être-ensemble, passe par lui, en lui et pour lui. *Démocratie* nomme un régime d'immanence du sens – immanence au peuple, immanence à l'ensemble des étants, immanence au monde.

Deux observations sont ici nécessaires :

Cette immanence ne s'oppose à une transcendance que pour autant que ce dernier terme désignerait le surplomb d'un « transcendant » qui serait un étant supérieur et extérieur aux autres. Mais elle n'exclut pas du tout que le sens se produise dans le mouvement d'une transcendance en pleine immanence, c'est-à-dire d'un passage au-delà : non pas vers ni dans un « au-delà » qui occuperait une place d'étant supérieur, mais au-delà sans aucune région d'au-delà, au-delà comme simple ouverture d'ici et maintenant – mais ouverture infinie.

Ce régime d'immanence du sens est universel – ou multiversel comme nous disons désormais : il s'en suit que le sens du « peuple » - et de tout autre groupe, ensemble ou rapport – ou plus exactement peut-être le sens *comme* peuple est en charge de l'expression ou de la manifestation du sens général (même s'il n'y a pas un sens général ais une multiplicité de sens de divers régimes et échelles). L'homme en tant que rapport (et rapport langagier) porte si l'on peut dire le rapport des rapports ou l'*avec* de l'*avec* uni/multiversel.

Por tanto, el *pueblo* no es ante todo una entidad política. Es una realidad antropológica (u ontológica) que responde a la exigencia de darle al sentido una atmósfera de formación y de circulación (lo que se llama “lenguas”, “culturas”, todas estas formas de reparto de este infinito insensible que nos damos a sentir). En efecto, el sentido es tan poco general como único. No hay este sentido monovalente y englobante que parecen siempre presentar o prometer las religiones o las ideologías. Si algo le concierne propiamente a la filosofía es precisamente descalificar de partida esta representación “del” sentido, y pensar la verdad del sentido como su interrupción o su suspenso, y como su multiplicidad o su singularidad. “El” sentido es cada vez “un” sentido, un sentido singular –el sentido “de una vida”, como se dice, o el de una “cultura”, el de una lengua, el de una obra de arte, el de un encuentro, de un amor, de una amistad, de un odio, etc. Pero al mismo tiempo solo “hay” sentido porque se lo comunica: es(tá) en el envío y en la recepción de aquello mismo que hace sentido. Entiendo el turco o el francés, o los dos, y produzco, dirijo o recibo, recojo sentido según lo que cada lengua o la remisión de la una a la otra me permita sentir.

En su principio, pues, el reparto en pueblos no es asunto económico ni político. Un pueblo, pero también un grupo, una red, una “sociedad”, como se dice en francés, en el sentido restringido de la palabra (o una “asociación” o una “comunidad”), una pareja, un trío, un cuarteto (la formación musical aquí es más que una metáfora) e incluso la pluralidad que “yo” soy en mí mismo y para mí mismo, todo ello compone la diversidad de recortes y de disposiciones según las cuales el sentido tiene lugar. No hay necesidad de anteponer el “diálogo” ni la “apertura a los otros”: estamos de partida en esta dimensión, nacemos en y por ella, y en y por ella vivimos y morimos.

No cabe duda de que no hay relación sin ejercicio de poderes de diversas naturalezas (autoridad, fuerza, coacción, capacidad de decisión, saber, seducción, etc.). Los poderes acarrear el sentido de dos maneras: por una parte, suministran una energía motriz, un *élan* para la propulsión de envíos de sentido; por otra parte, y por la misma razón, pueden parecer configurar el sentido mismo. Tal es siempre la ambigüedad del jefe, del director, del amo, del legislador o del fundador, en el dominio que sea. Por fuera de la democracia, el poder político toma siempre más o menos la figura de una asunción del sentido: el pueblo es el cuerpo al que el poder otorga una cabeza. La cabeza puede ella misma comunicar o comulgar con

Le *peuple* n'est donc pas d'abord une entité politique. C'est une réalité anthropologique (ou ontologique) qui répond à l'exigence de donner au sens des aires de formation et de circulation (ce qu'on nomme « langues », « cultures », toutes ces formes de partage de cet infini insensible que nous nous donnons à sentir). Le sens en effet n'est pas plus général qu'il n'est unique. Il n'y a pas ce sens monovalent et englobant que semblent toujours présenter ou promettre les religions ou les idéologies. Si quelque chose revient en propre à la philosophie c'est précisément de disqualifier d'emblée cette représentation « du » sens et de penser à vérité du sens comme son interruption ou son suspens et comme sa multiplicité ou sa singularité. « Le » sens est chaque fois « un » sens, un sens singulier – le sens « d'une vie » comme on dit ou celui d'une « culture », celui d'une langue, celui d'une œuvre artistique, celui d'une rencontre, d'un amour, d'une amitié, d'une haine, etc. Mais il n'est « sens », en même temps, que parce qu'il est communiqué : il est dans l'envoi et dans la réception de cela même qui fait du sens. Je comprends le turc ou le français, ou les deux, et je produis, j'adresse ou je reçois, je recueille du sens selon ce que chaque langue ou le renvoi de l'une à l'autre me permet de sentir.

Le partage en peuples n'est donc rien d'économique ni de politique dans son principe. Un peuple, mais aussi un groupe, un réseau, une « société » comme on dit en français au sens restreint du mot (ou une « amicale » ou une « communauté ») un couple, un trio, un quatuor (la formation musicale est ici plus qu'une métaphore) et jusqu'à la pluralité que « je » suis en moi-même et pour moi-même, tout cela compose la diversité des découpages et des dispositions selon lesquels du sens a lieu. Il n'y a pas besoin de mettre en avant le « dialogue » ni l'« ouverture aux autres » : nous sommes d'emblée dans cette dimension, c'est en elle et par elle que nous naissons, vivons et mourons.

Sans aucun doute, il n'y a pas de rapports sans exercice de pouvoirs de diverses natures (autorité, force, contrainte, capacité de décision, savoir, séduction, etc.). Les pouvoirs portent le sens de deux manières : d'une part ils fournissent une énergie motrice, un élan pour la propulsion des envois de sens, d'autre part ils peuvent, pour la même raison, sembler configurer le sens lui-même. Tel est toujours l'ambiguïté du chef, du meneur, du maître, du législateur ou du fondateur en quelque domaine que ce soit. En dehors de la démocratie le pouvoir politique prend toujours plus ou moins la figure d'une assomption du sens : le peuple est le corps auquel le pouvoir donne une tête. La tête peut elle-même communiquer ou communier avec

SER CON-Y DEMOCRACIA

una entidad superior, dios o destino del pueblo (familia, linaje, nación, patria, etc.). Queda no obstante que el sentido “capital” asumido por el poder político sigue siendo en sí mismo distinto (más o menos, tendencialmente) de los sentidos posibles según las otras dimensiones de la vida común (lengua, arte, cultura, sensibilidad, relaciones de personas y grupos, saber, pensamiento, etc.).

En la medida en que el poder político democrático es el poder del pueblo mismo, existe la tentación de confundirlo por entero con todo el sentido o con todos los sentidos posibles. Es por ello que la democracia moderna (pues en este respecto la antigua sería diferente) se comprendió de partida como la unidad de un modo político y de un sentido general: soberanía del pueblo y destino de este pueblo a través de su soberanía. Este fue el espíritu de las independencias y de los nacionalismos republicanos mientras todavía no se desmoronaban en las convulsiones europeas del siglo XX. Ahora bien, se desmoronaron porque su presunción de encarnar un sentido único y universal del (de los) pueblo(s) se demostró bastante vana. La democracia no se había dado cuenta de que ella era también la forma política que la economía capitalista deseaba para favorecer la circulación libre y autoproductiva de la equivalencia general (de la medida exclusiva por el dinero). Contra esta erosión del valor, es decir del sentido, los fascismos y el estalinismo supieron jugar la carta de una refiguración más o menos sagrada y destinal del “Pueblo”.

Es por ello que hoy tenemos que comprometer a la democracia por otra vía, diferente de la confusión entre el registro político y los registros de sentido que son el lenguaje, la literatura, la cultura, el encuentro en todas sus formas personales y colectivas. La política debe suministrar una energía motriz cuyas finalidades estén más allá de ella misma. Para esto, debe comprometer su responsabilidad en una consideración de las condiciones de apertura del sentido, pero no en el sentido mismo. Está por ello a cargo del “con”, pero no está a cargo de las formas ni tampoco de lo que está en juego en todos los sentidos posibles.

De este modo, aquí todo pasa por la política, pero nada se origina ni se termina en ella. No todo es político, contrariamente a una fórmula que fue fascista o totalitaria. Y esto es así porque el “con” que sos-tiene y que exige la democracia se despliega ante todo no en una política sino en una ontología o antropología, como se quiera decir. En una metafísica, si se prefiere. Podemos pensar que la política pierde allí su gloria. Pero gana en precisión y en exigencia: tiene un lugar, un rol determinantes, pero también determinados, y de los que debe saber no salirse. La política debe proceder de un pensamiento riguroso del “con” en su infinitud.

une entité supérieure, dieu ou destin du peuple (famille, lignée, nation, patrie, etc.). Il reste cependant que le sens « capital » assumé par le pouvoir politique reste en soi distinct (plus ou moins, tendanciellement) des sens possibles selon les autres dimensions de la vie commune (langue, art, culture, sensibilité, rapports des personnes et des groupes, savoir, pensée, etc.).

Le pouvoir politique démocratique étant celui du peuple lui-même, il lui est plus tentant de confondre entièrement avec tout le sens ou avec tous les sens possibles. C'est pourquoi la démocratie moderne (l'ancienne était différente à cet égard) s'est comprise d'emblée comme l'unité d'un mode politique et d'un sens général : souveraineté du peuple et destin de ce peuple à travers sa souveraineté. Tel a été l'esprit des indépendances et des nationalismes républicains aussi longtemps qu'ils ne se sont pas effondrés dans les convulsions européennes du XXe siècle. Or ils se sont effondrés parce que leur présomption d'incarner un sens unique et universel du (des) peuple(s) s'est avérée assez largement vaine. La démocratie ne s'était pas avisée de ceci : elle était aussi la forme politique que souhaitait l'économie capitaliste pour favoriser la circulation libre et autoproduitive de l'équivalence générale (de la mesure exclusive par l'argent). Contre cet arasement de la valeur, c'est-à-dire du sens, les fascismes et le stalinisme ont su jouer la carte d'une refiguration plus ou moins sacrée et destinale du « Peuple ».

Voilà pourquoi nous devons aujourd'hui engager la démocratie sur une autre voie que celle de la confusion entre le registre politique et les registres de sens que sont le langage, la littérature, la culture, la rencontre sous toutes leurs formes personnelles et collectives. La politique doit fournir une énergie motrice dont les finalités sont au-delà d'elle. Elle doit pour ce faire engager sa responsabilité dans une visée des conditions d'ouverture du sens mais non dans le sens lui-même. Elle est donc en charge de l'« avec » mais non des formes et enjeux de tous les sens possibles.

Tout passe donc ici par la politique, mais rien ne s'y origine ni ne s'y termine. Tout n'est pas politique, contrairement à une formule qui fut fasciste ou totalitaire. Et il en est ainsi parce que l'« avec » qui sous-tend et qui demande la démocratie se déploie d'abord non en une politique mais en une ontologie ou anthropologie, comme on voudra dire. En une métaphysique, si on préfère. On peut penser que la politique y perd de sa gloire. Mais elle y gagne en précision et en exigence : elle a une place, un rôle déterminants mais aussi déterminés et dont elle doit savoir ne pas sortir. Elle doit procéder d'une pensée rigoureuse de l'« avec » dans son infinité.