

DÉMOCRATIE FINIE ET INFINIE

Jean-Luc Nancy

in Giorgio Agamben et al., Démocratie, dans quel état ?

La Fabrique Editions | « Hors collection »

2009 | pages 77 à 94

ISBN 9782913372917

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/democratie-dans-quel-etat--9782913372917-page-77.htm>

!Pour citer cet article :

Jean-Luc Nancy, « Démocratie finie et infinie », *in* Giorgio Agamben *et al.*, *Démocratie, dans quel état ?*, La Fabrique Editions « Hors collection », 2009 (), p. 77-94.

DOI 10.3917/lafab.colle.2009.01.0077

Distribution électronique Cairn.info pour La Fabrique Editions.

© La Fabrique Editions. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Démocratie finie et infinie

Jean-Luc Nancy

1.

Y a-t-il un sens à se dire « démocrate » ? Il est manifeste qu'on peut et qu'on doit tout autant répondre : « non, plus le moindre sens, puisqu'il n'est plus possible de se dire autre chose » – que : « oui, bien sûr, puisque partout sont menacées l'égalité, la justice et la liberté – par les ploutocraties, par les technocraties, par les mafocraties ».

« Démocratie » est devenu un cas exemplaire d'insignifiance : à force de représenter le tout de la politique vertueuse et l'unique façon d'assurer le bien commun, le mot a fini par résorber et par dissoudre tout caractère problématique, toute possibilité d'interrogation ou de mise en question. Subsistent tout juste quelques discussions marginales sur des différences entre divers systèmes ou diverses sensibilités démocratiques. « Démocratie » veut en somme tout dire – politique, éthique, droit, civilisation – et ne veut donc rien dire.

Cette insignifiance doit être prise très au sérieux, et c'est d'ailleurs ce que fait le travail contemporain de la pensée, comme en témoigne la présente « enquête » : on ne se contente plus de laisser flotter les intermitteances du sens commun. On exige de faire comparaître l'insignifiance démocratique devant le tribunal de la raison.

Je recours à cette métaphore kantienne car je pense qu'il s'agit en effet d'une exigence égale à celle qui

Démocratie, dans quel état ?

imposait à Kant de soumettre au discernement critique le sens même du « savoir ». De quelque manière qu'on veuille s'y prendre, on ne peut plus annuler désormais, même tendanciellement, la démarcation entre savoir d'objet pour un sujet et savoir – disons « de sujet sans objet » pour faire abruptement simple (et quitte à s'en expliquer ailleurs). Or il nous faut, à terme, devenir capables d'une démarcation non moins claire et consistante entre deux sens, deux valeurs et deux enjeux que couvre indistinctement l'insignifiance confuse du mot « démocratie ».

D'une part ce mot désigne – sur un mode semblable, pour filer l'analogie, au régime kantien de l'« entendement » – les conditions des pratiques possibles de gouvernement et d'organisation, dès lors qu'aucun principe transcendant ne peut prétendre les régler (étant entendu que ni l'« homme » ni le « droit » ne peuvent à cet égard valoir transcendance).

D'autre part ce même mot désigne – sur un mode cette fois semblable au régime de la « raison » – l'Idée de l'homme et/ou celle du monde dès lors que, sous-traités à toute allégeance envers un outre-monde, ils n'en postulent pas moins leur capacité d'être par eux-mêmes et sans subreption de leur immanence, sujets d'une transcendance inconditionnée, c'est-à-dire capables de déployer une autonomie intégrale. (Comme on le devine, j'emploie le verbe « postuler » lui aussi selon l'analogie kantienne pour désigner le mode légitime, en régime de finitude, c'est-à-dire de « mort de Dieu », d'une ouverture à l'infini.)

Cette seconde acception ne peut certes pas être dite « propre » et aucun dictionnaire ne l'autorise. Mais à défaut d'être une signification du terme, c'est la signification qui s'y attache : la démocratie promet et promet la liberté de tout l'être humain dans l'égalité de tous les êtres humains. En ce sens, la démocratie moderne engage l'homme, absolument, ontologique-

ment, et non le seul « citoyen ». Ou bien tendanciellement elle confond les deux. En tout état de cause, la démocratie moderne correspond à bien plus qu'une mutation politique : à une mutation de culture ou de civilisation si profonde qu'elle a valeur anthropologique, tout autant que la mutation technique et économique dont elle est solidaire. C'est pourquoi le contrat de Rousseau n'institue pas seulement un corps politique : il produit l'homme *lui-même*, l'humanité de l'homme.

2.

Pour que soit possible pareille amphibologie d'un mot, il a fallu que soit possible une ambiguïté ou une confusion ou indistinction quelconque sur le registre d'origine et d'usage de ce mot, à savoir le registre de la politique.

C'est en effet d'une dualité ou d'une duplicité constitutives de la « politique » que procède l'ambivalence mal discernée et mal réglée de la « démocratie ». La politique n'a jamais cessé, des Grecs jusqu'à nous, de s'entretenir dans une disposition double : d'une part le seul règlement de l'existence commune, d'autre part l'assomption du sens ou de la vérité de cette existence. Tantôt la politique détache clairement sa sphère d'action et de prétention, tantôt au contraire elle l'étend à la prise en charge de la totalité de l'existence (dès lors indiscernablement commune et singulière). Rien d'étonnant si les grandes tentatives d'accomplissement politique du ^{xx}e siècle se sont faites sous le signe d'une telle assomption : que l'être commun advienne comme l'autodépassement ou l'autosublimation de l'administration des rapports et des forces. Ce dépassement ou cette sublimation a pu se nommer « peuple », « communauté » ou d'autres noms encore (dont celui de « république »), il a très exactement représenté le désir de la politique de se

Démocratie, dans quel état ?

dépasser elle-même (au besoin en se supprimant comme sphère séparée, et par exemple en absorbant ou en dissolvant l'État). C'est de cet autodépassement – ou autosublimation – que procèdent et l'ambivalence et l'insignifiance de la « démocratie ».

3.

Tout commence en réalité avec la *politique* même. Car il faut rappeler qu'elle a commencé. Nous sommes souvent prêts à penser qu'il y a toujours et partout politique. Sans doute y a-t-il toujours et partout du pouvoir. Mais il n'y a pas toujours eu politique. C'est avec la philosophie une invention grecque, et comme la philosophie c'est une invention issue de la fin des présences divines : cultes agraires et théocraties. De même que le *logos* s'édifie sur la disqualification du *mythos*, de même la politique s'ordonne sur la disparition du dieu-roi.

La démocratie est d'abord l'autre de la théocratie. C'est-à-dire aussi qu'elle est l'autre du droit donné : le droit, elle doit l'inventer. Elle doit s'inventer elle-même. Contrairement aux images pieuses que nous avons aimé (et pour cause...) nous faire de la démocratie athénienne, l'histoire de celle-ci nous la montre d'emblée et toujours dans l'inquiétude d'elle-même et dans le souci de sa réinvention. Toute l'affaire de Socrate et de Platon se produit dans ce contexte, comme la recherche de la logocratie qui devrait mettre fin aux défaillances de la démocratie. Cette recherche s'est au fond poursuivie jusqu'à nous, à travers beaucoup de transformations dont la plus importante a été la tentative d'établir avec l'État et sa souveraineté une fondation décidément autonome du droit public.

En transférant la souveraineté au peuple, la démocratie moderne mettait au jour ce qui restait encore (mal) dissimulé par l'apparence de « droit divin » de

la monarchie (au moins française) : à savoir que la souveraineté n'est fondée ni en *logos*, ni en *mythos*. De naissance, la démocratie (celle de Rousseau) se connaît infondée. C'est sa chance et sa faiblesse : nous sommes au plus vif de ce chiasme.

Il faut discerner où portent respectivement la chance et la faiblesse.

4.

Commençons pour cela par observer que la démocratie n'a pas commencé, ni recommencé sans s'accompagner de « religion civile ». Autrement dit : aussi longtemps qu'elle a cru en soi, elle a su aussi qu'il lui fallait, non pas certes « séculariser » la théocratie, mais bien plutôt inventer ce qui pourrait être, du droit donné, un équivalent sans être un succédané ou un substitut : une figure de la donation qui serait tutélaire pour l'invention toujours à faire. Une religion, donc, qui sans fonder le droit accorderait sa bénédiction à sa création politique.

C'est ainsi qu'Athènes et Rome ont vécu de religions politiques, qui se sont usées – qui jamais peut-être, ou rarement, n'ont eu toute la consistance tutélaire espérée. Pas de hasard si Socrate est condamné pour impiété envers la religion civile, pas de hasard non plus si le christianisme se sépare à la fois de la théocratie juive et de la religion civile de Rome (elle-même déjà affaiblie, ayant cédé sur sa vraie foi, qui était la République). La philosophie et le christianisme accompagnent le long échec de la religion civile dans l'Antiquité. Lorsque le christianisme aura dégagé la place, non pas justement d'une nouvelle théocratie, ni d'une religion civile, mais d'une partition ambiguë – association, compétition, dissociation – entre le trône et l'autel, la religion civile pourra chercher à renaître à son enseigne (en Amérique) ou à son exemple (en France), mais elle sera vouée à rester plus civile que

Démocratie, dans quel état ?

religieuse, et en tout cas, si on veut discuter des mots, plus politique que spirituelle.

On prête une attention beaucoup trop mince au rapport de Platon avec la démocratie. La révérence qu'on porte à celui qui n'est pas le premier des philosophes au seul sens chronologique, mais qui joue en effet un rôle strictement fondateur, a pour effet que dans notre *habitus* démocratique nous admettons comme un simple travers, comme une tendance aristocratique, son hostilité pour le régime athénien tel qu'il le connaissait. Mais l'enjeu est beaucoup plus important : ce que Platon reproche à la démocratie est de n'être pas fondée en vérité, de ne pouvoir produire les titres de sa légitimité première. La suspicion envers les dieux de la cité – et la suspicion envers les dieux et les mythes en général – ouvre sur la possibilité d'une fondation en *logos* (en un *logos* dont *theos*, au singulier, devient un autre nom).

5.

Dès lors, une alternative traverse toute notre histoire : ou bien la politique est infondée et doit le rester (avec le droit), ou bien elle se donne un fondement, une « raison suffisante » à la Leibniz. Dans le premier cas, elle se contente de mobiles à défaut de raison(s) : la sécurité, la protection contre la nature et contre l'insociabilité, la jonction des intérêts. Dans le second cas, la raison ou Raison invoquée – droit divin ou raison d'État, mythe national ou international – tourne inmanquablement l'assomption commune qu'elle annonce en domination et en oppression.

Le sort de l'idée de « révolution » s'est joué dans l'articulation entre les deux côtés de l'alternative. La démocratie exige bel et bien une *révolution* : faire tourner la base même de la politique. Elle doit l'exposer à l'absence de fondement. Mais elle ne permet donc pas que la révolution *retourne* jusqu'au point

supposé d'un fondement. Révolution suspendue, donc.

Ces derniers temps ont vu se développer en beaucoup de styles des pensées de la révolution suspendue, des pensées du moment insurrectionnel opposé à l'installation – à l'État – révolutionnaire, des pensées de la politique comme acte toujours renouvelé d'une révolte, critique et subversion dépouillée de prétention fondatrice, des pensées du harcèlement continu plutôt que du renversement de l'État (c'est-à-dire littéralement de ce qui est établi, assuré, et ainsi supposé fondé en vérité). Ces pensées sont justes : elles prennent acte de ceci, que « politique » ne vaut pas assumption de l'humanité, ni du monde (puisque désormais homme, nature, univers sont indissociables). C'est un pas nécessaire vers la dissipation de ce qui aura été une grande illusion de la modernité, celle qui s'est longtemps exprimée à travers le désir de la disparition de l'État, c'est-à-dire de la substitution au fondement reconnu non consistant d'un fondement en vérité – la vérité résidant elle-même dans la projection démocratique de l'homme (et du monde) égal, juste, fraternel et soustrait à tout pouvoir.

Il devient nécessaire de faire un pas de plus : de penser comment la politique infondée et en quelque sorte en état de révolution permanente (s'il est possible de détourner ainsi ce syntagme...) a pour tâche de permettre l'ouverture des sphères qui lui sont en droit étrangères et qui sont, pour leur part, les sphères de la vérité ou du sens : celles que désignent plus ou moins bien les noms de l'« art », de la « pensée », de l'« amour », du « désir » ou toutes les autres désignations possibles du rapport à l'infini – ou pour mieux dire encore, du rapport infini.

Penser l'hétérogénéité de ces sphères à la sphère proprement politique est une nécessité *politique*. Or la « démocratie » – ce que nous avons de plus en plus pris le pli de nommer ainsi – tend au contraire, selon

Démocratie, dans quel état ?

ce pli, à présenter une homogénéité de ces sphères ou de ces ordres. Même si elle reste vague et confuse, cette homogénéité présumée nous égare.

6.

Avant de poursuivre, arrêtons-nous un instant sur une considération linguistique. Qu'il s'agisse de processus étymologiques doués de sens ou bien de hasards historiques (au reste, les deux ordres se séparent mal dans la formation et l'évolution des langues), l'état présent de notre lexique politique offre une forte ressource de pensée : « *démocratie* » est formé par un suffixe qui renvoie à la force, à l'imposition violente, à la différence du suffixe *-archie* qui renvoie au pouvoir fondé, légitimé dans un principe. La chose est claire lorsqu'on considère la série : ploutocratie, aristocratie, théocratie, technocratie, autocratie, voire bureaucratie (ou encore ochlocratie, « pouvoir de la foule ») – telle qu'elle se distingue de cette autre : monarchie, anarchie, hiérarchie, oligarchie. Sans chercher à entrer dans une analyse précise des histoires de ces termes (qui en impliquerait quelques autres comme nomarchie, tétrarchie, ou bien physocratie ou médiocratie, avec considération de différences d'époques, de niveaux, de registres de langue), on discerne comment la désignation d'un principe fondateur se distingue clairement de l'imputation d'une force dominatrice (ce qui implique, bien entendu, que « théocratie » soit un terme pensé d'un point de vue opposé à l'idée d'une légitime souveraineté divine et qu'« aristocratie » de même puisse impliquer une contradiction entre l'idée des « meilleurs » et celle de leur domination plus ou moins arbitraire).

Quoi qu'il en soit, encore une fois, des phénomènes proprement linguistiques, il reste que le mot « démocratie » semble tenir la chose à l'écart de la possibilité d'un principe fondateur. Et de fait, il faut dire que

la démocratie implique par essence quelque chose d'une *anarchie* qu'on voudrait presque dire principielle, si précisément on ne pouvait s'autoriser proprement cette *contradictio in adjecto*.

Il n'y a pas de «démarchie»: le «peuple» ne fait pas principe. Il ne fait tout au plus qu'oxymore ou paradoxe de principe sans principat. C'est aussi pourquoi le *droit* auquel renvoie l'institution démocratique ne peut vivre en vérité que dans un rapport toujours actif et renouvelé à son propre défaut de fondation. Que la première modernité ait forgé l'expression de «droit naturel», et que l'implication philosophique de cette expression continue à être active, mais sur un mode implicite et confus, dans l'expression de «droits de l'homme» (ou de l'animal, de l'enfant, du fœtus, de l'environnement, de la *nature* elle-même, etc.)

Il est plus que temps de réaffirmer et de faire travailler cette affirmation dont la teneur et la portée sont pourtant, théoriquement, bien établies: non seulement il n'y a pas de «nature humaine», mais l'«homme», si on veut le confronter à l'idée d'une «nature» (d'un ordre autonome et autofinalisé), n'offre pas d'autres caractères que ceux d'un sujet en défaut de «nature» ou en excès sur toute espèce de «naturel»: le sujet d'une *dénaturation* en quelque sens, le pire ou le meilleur, qu'on veuille prendre ce mot.

La démocratie en tant que politique, ne pouvant être fondée sur un principe transcendant, est nécessairement fondée, ou infondée, sur l'absence d'une nature humaine.

7.

Il s'ensuit, sur le plan de la politique, de ses actions et de ses institutions, deux conséquences majeures.

La première conséquence concerne le pouvoir. La démocratie implique en droit, ou semble impliquer –

c'est précisément sur le semblant ou la réalité qu'il faut ici se prononcer – une disparition au moins tendancielle de l'instance spécifique et séparée du pouvoir. Or, on l'a déjà vu, c'est précisément l'annulation d'une telle séparation qui fait problème. C'est pour « un peuple de dieux » qu'une telle annulation pourrait être effective. Le modèle des « conseils » (ou *soviets*) dont la forme idéale est en somme le peuple en assemblée permanente et la désignation de délégués à des tâches déterminées assortie de la révocabilité permanente de ces mêmes délégués. Qu'il soit possible et souhaitable, à plusieurs sortes de niveaux ou d'échelles sociales, de pratiquer des formules de cogestion ou de participation qui tendent plus ou moins vers ce modèle n'empêche pas qu'à l'échelle d'une société entière il n'est pas praticable. Mais ce n'est pas simplement une affaire d'échelle : c'est une affaire d'essence. La *société*, de soi, existe dans l'extériorité des rapports. En ce sens, une « société » commence seulement là où cesse l'intégration en intériorité d'un groupe que cimentent son système de parenté et son rapport à des mythes, figures ou totems du groupe lui-même. On peut même dire que la distinction, voire l'opposition, entre « société » et « communauté », telle qu'elle s'est formulée depuis la fin du XIX^e siècle et telle qu'elle est implicite dans toutes les considérations de l'âge classique sur l'« insociable sociabilité » des hommes (Kant) n'est pas par hasard contemporaine de la démocratie – de même que la dissolution des communautés de vie rurales n'était pas étrangère à la naissance des cités. La cité – la *polis* – représentait déjà une forme de lien en extériorité, dont la démocratie devait résoudre le problème.

Bien entendu, il ne s'agit pas de prendre ces termes – « intériorité, extériorité » – à la lettre, pas plus sur le registre du groupe que sur celui de l'individu. Mais

il faut prendre en compte le fait que les représentations qu'ils induisent soient ou non reçues et mises en œuvre. La société moderne (nous n'avons précisément pas d'autre terme générique en la matière que celui-là) se représente selon l'extériorité de ses membres (supposés individus) et de leurs rapports (supposés d'intérêts et de forces). Une anthropologie entière – pour ne pas dire une métaphysique – est sous-entendue dès qu'on parle de « société », et de socialité, de sociabilité, d'association. On s'associe à partir d'une extériorité, et la dissociation est toujours le corollaire possible d'une association.

C'est aussi pourquoi le pouvoir, en société, ne semble retenir que les traits de la « violence légitime », et plus rien d'une fonction symbolique qui serait liée à la vérité « interne » du groupe.

La démocratie se résout donc avec peine à assumer un pouvoir qui trahit l'absence d'un tel symbolisme au sens le plus fort du mot (disons au sens où tantôt la religion, civile ou non, tantôt l'allégeance féodale, tantôt l'unité nationale ont pu sembler en assurer la force). En ce sens le vrai nom que la démocratie désire, et celui qu'elle a, de fait, engendré et porté pendant cent cinquante ans comme son horizon, est le nom de *communisme*. Ce nom aura été celui du désir de création d'une vérité symbolique de la communauté dont la société se savait à tous égards en défaut. Ce nom est peut-être caduc, ce n'est pas de quoi je discuterai ici. Il aura été le nom porteur d'une idée – à peine une idée, pas du tout un concept au sens strict, une pensée, une direction de pensée selon laquelle la démocratie, en fait, s'interrogeait sur sa propre essence et sur sa propre destination.

Il ne suffit plus aujourd'hui, tant s'en faut! de dénoncer telle ou telle « trahison » de l'idéal communiste. Il faut bien plutôt prendre en compte ceci : l'idée communiste n'avait pas à être un idéal – utopique ou

Démocratie, dans quel état ?

rationnel – car elle n'avait pas à opérer la relève dialectique de l'extériorité sociale et d'une intériorité (ou symbolicité, ou consistance ontologique : c'est tout un) commune ou communautaire. Elle avait en charge d'ouvrir la question de ce que la *société*, comme telle, laisse en souffrance : précisément le symbolique, ou l'ontologique, ou encore plus banalement le sens ou la vérité de l'être-ensemble.

Le communisme n'était donc pas politique et il n'avait pas à l'être. La dénonciation qu'il engageait de la séparation de la politique n'était pas elle-même politique. Le communisme ne l'a pas su, nous devons maintenant le savoir.

Mais il importe, dans ces conditions, de ne pas se leurrer sur le pouvoir. Celui-ci n'est pas seulement l'expédient extérieur destiné à faire tenir tant bien que mal l'insociale société et dont s'emparent par prédilection les appétits eux-mêmes les plus extérieurs, voire les plus froidement étrangers ou même les plus hostiles au corps de la société. Car précisément, il s'agit de ce « corps », et de savoir s'il en est un, en intériorité organique, ou s'il est un agrégat susceptible au mieux d'organisation.

Que le pouvoir organise, gère et gouverne, cela déjà ne rend pas condamnable la séparation de sa sphère propre. C'est bien pourquoi nous retrouvons aujourd'hui, aussi « communistes » que nous puissions nous souhaiter, le sens d'une nécessité de l'État (avec laquelle, et non contre laquelle, se posent d'autres questions par-delà l'État : les questions du droit international et des limites de la souveraineté classique).

Mais il ne faut pas se contenter de se résoudre à ce qui serait inévitable. Dans le pouvoir, il y a plus qu'une nécessité de gouvernement. Il y a un désir propre, une pulsion de domination et une pulsion corrélatrice de subordination. On ne peut réduire tous les phénomènes de pouvoir – politique aussi bien que sym-

bolique, culturel, intellectuel, de parole ou d'image, etc. – à une mécanique de forces rebelle à la morale ou à l'idéal d'une communauté de justice et de fraternité (car c'est toujours en fin de compte une condamnation de ce genre qui court sous nos analyses du ou des pouvoir[s]). Une telle réduction ignore ce que la pulsion en question peut avoir de distinct du seul désir de détruire ou de mort. Dans la poussée vers la maîtrise, l'emprise ou la domination, le commandement et le gouvernement, il n'est pas interdit (quoi qu'il en soit au juste pour la psychanalyse) de considérer à la fois la fureur de l'assujettissement, de l'avilissement ou de la destruction et l'ardeur de la prise en mains, de la puissance de tenir, contenir et façonner en vue d'une forme et de ce qu'une forme peut mettre au jour. La conjonction, voire la mêlée de ces deux aspects n'est pas évitable et on ne peut se contenter de souhaiter une police des pulsions qui trie entre les mauvaises dominations et les bonnes domestications. Barbarie et civilisation se côtoient ici dangereusement, mais ce danger est l'indice de l'indétermination et de l'ouverture du mouvement qui pousse à maîtriser et à posséder.

Ce mouvement est aussi bien de vie que de mort, de sujet en expansion que d'objet en sujétion, il est tout autant le fait d'un accroissement de l'être dans son désir que celui de son effondrement dans la satisfaction et l'assouvissement. Tel est l'enjeu profond du *conatus* de Spinoza ou de la *volonté de puissance* de Nietzsche, pour prendre les figures les plus visibles de ce qui partout en fait dans la pensée indique cette poussée – qui ne peut qu'être ambivalente si elle n'est pas préformée ni prédestinée à tel ou tel but.

Le pouvoir politique est certes destiné à assurer la socialité, jusque dans la possibilité d'en contester et refondre les rapports établis. Mais il est par là destiné à ce que la socialité puisse trouver accès à des

Démocratie, dans quel état ?

fins indéterminées sur lesquelles le pouvoir comme tel est sans pouvoir : les fins sans fin du sens, des sens, des formes, des intensités de désir. La poussée du pouvoir dépasse le pouvoir bien qu'en même temps elle poursuive le pouvoir pour lui-même. La démocratie pose en principe un dépassement du pouvoir – mais comme sa vérité et sa grandeur (voire sa majesté !) et non comme son annulation.

8.

Ce qu'il en est ainsi du pouvoir, on l'a toujours su, en fait, puisqu'on a toujours pensé – sauf en simple tyrannie, laquelle est sans pensée – que les gouvernants gouvernent pour le bien des gouvernés (par quoi il est possible de dire que partout – sauf, derechef, en tyrannie – le pouvoir est ordonné au peuple, que le régime soit ou non expressément démocratique). Mais ce qui circonscrit ainsi la puissance du pouvoir ne détermine pas pour autant la nature ni les formes et les contenus du *bien* des gouvernés.

Ce bien est essentiellement non déterminé (ce qui ne veut pas dire indéterminé) et ne peut se déterminer que dans un mouvement qui l'invente ou qui le crée tout en l'ouvrant de nouveau à une interrogation – inquiétude ou élan – sur ce qu'il pourrait bien être ou devenir. Quelles sont les formes, quels sont les sens, quels sont les enjeux d'une existence dont tout ce que nous pouvons savoir au départ (et ce départ, nous le prenons toujours à nouveau) tient en deux propositions :

– elle, cette existence, ne répond à aucun dessein, destin ou projet qui la précéderait ;

– elle n'est pas plus individuelle que collective : l'exister – ou la vérité de l'« être » – n'a lieu que selon le pluriel des singuliers dans lequel se dissout toute postulation d'une unité de l'« être ».

Le bien sans projet ni unité consiste dans l'invention toujours reprise des formes selon lesquelles du sens peut avoir lieu. Du *sens*, cela veut dire : du renvoi des uns aux autres, de la circulation, de l'échange ou du partage de possibilités d'expérience, c'est-à-dire de rapport au dehors, à la possibilité d'une ouverture sur l'infini. Le *commun* est ici le tout de l'affaire. Du sens, des sens, de la sensation, du sentiment, de la sensibilité et de la sensualité, cela n'est donné qu'en commun. Plus exactement, c'est la condition même du commun : le sentir des uns aux autres, et par lui l'extériorité non pas convertie ou remplie en intériorité, mais tendue, mise en tension entre nous.

En tant qu'elle engage une métaphysique (ou comme on voudra dire : un rapport aux fins), et qu'elle ne saurait l'assurer par une religion, civile ou non, la démocratie impose que sa politique dégage clairement et largement le fait que les enjeux du sens et des sens débordent la sphère de son gouvernement. Ce n'est pas une affaire de public et de privé, ni une affaire de collectif et d'individuel. C'est l'affaire du *commun* ou de l'*en-commun* qui n'est précisément ni l'un ni l'autre et dont toute la consistance se trouve dans la tenue à l'écart de l'un et de l'autre. Le *commun* est en fait le régime du *monde* : de la circulation des sens.

La sphère du commun n'est pas une : elle est faite des multiples approches de l'ordre du sens – dont chaque sorte est elle-même multiple, comme dans la diversité des arts, dans celle des pensées, celle des désirs, des affects, etc. Ce que « démocratie » veut dire ici, c'est l'admission – sans assomption – de toutes ces diversités à une « communauté » qui ne les unifie pas mais déploie au contraire leur multiplicité et avec elle l'infini dont elles constituent les formes innombrables et inachevables.

9.

Le piège que la politique s'est tendu à elle-même avec la naissance de la démocratie moderne – c'est-à-dire, répétons-le, de la démocratie sans principe effectif de religion civile – est le piège qui fait confondre la maîtrise de la stabilité sociale (l'*État* selon l'origine du mot : *il stato*, l'état stable) avec l'idée d'une forme englobante de toutes les formes expressives de l'être-en-commun (c'est-à-dire de l'être ou de l'existence tout court, absolument).

Ce n'est pas qu'il soit illégitime ou vain d'aspirer à une forme de toutes les formes. En un sens, chacune n'exige rien de moins, que ce soit à travers un des arts ou à travers l'amour, la pensée ou le savoir. Mais chacune sait – et sait d'un savoir inné, originaire – que son aspiration à envelopper et emporter toutes les formes ne déclare sa vérité que lorsqu'elle s'ouvre à leurs développements multiples et laisse foisonner une diversité inépuisable. Notre pulsion d'unité ou de synthèse se connaît, lorsqu'elle se connaît bien, comme pulsion d'expansion et de déploiement, non de resserrement en un point final. Une certaine compréhension de la politique s'est grevée de la pesanteur du point final et du sens unique.

Prenez les choses sous l'angle de la ligne ou du désir, de la résonance ou du langage, du calcul ou du geste, de la cuisine ou du drapé : il n'est pas un régime de forme qui ne finisse par s'épanouir en ouvrant sur tous les autres par contact ou par renvoi, par contraste ou analogie, en voie directe, oblique ou rompue – mais aucun, pour autant, ne pense absorber ou réunir les autres sans se connaître alors comme tourné vers sa propre négation. Si « le cuivre s'éveille clairon » (Rimbaud) c'est qu'il ne lui revient pas d'être violon.

Aussi bien n'est-il pas de forme des formes, ni d'accomplissement d'une totalité. Le *tout*, au contraire, exige un *plus* que tout (fût-il un vide ou un silence)

sans lequel le tout implose. Or la « politique » a laissé croire qu'il pouvait y avoir quelque chose de tel et que d'ailleurs, pour cette raison même, « politique » devait effacer sa propre distinction en affirmant que « tout est politique » ou bien que dans la politique se donne l'antécédence nécessaire de toute autre *praxis*.

La politique doit donner la forme de l'accès à l'ouverture des autres formes : c'est l'antécédence d'une condition d'accès, non d'une fondation ou d'une détermination de sens. Cela ne subordonne pas la politique ; cela lui confère une particularité qui est celle du plus haut service. Elle doit renouveler sans cesse la possibilité de l'éclosion des formes ou des registres de sens. En contrepartie, elle ne doit pas elle-même se constituer en forme, pas du moins au même sens : les autres formes en effet ou les autres registres enveloppent des fins qui sont fins en soi (arts, langage, amour, pensée, savoir...). En revanche, elle donne son champ à la mise en forme de la force.

La politique n'aboutit jamais à des fins. Elle conduit à des paliers d'équilibres transitoires. L'art, l'amour ou la pensée sont chaque fois, à chaque occurrence pourrait-on dire, en droit de se déclarer accomplis. Mais en même temps, ces accomplissements ne valent que dans leur sphère propre, et ne peuvent prétendre à faire droit ni politique. On pourrait dire ainsi que ces registres sont dans l'ordre d'une « finition de l'infini », tandis que la politique relève de l'indéfinition.

10.

Je termine, sans conclure, par quelques notes discontinues.

La délimitation des sphères non politiques (ici nommées « art », « amour », « pensée », etc.) n'est ni donnée, ni immuable ; l'invention de ces sphères, leur formation, leur mise en figures et en rythmes – par

Démocratie, dans quel état ?

exemple, l'invention moderne de l'«art» – relève elle-même de ce régime d'invention des fins et de leur transformation, réinvention, etc.

La délimitation entre la sphère politique et l'ensemble des autres n'est pas non plus donnée ni immuable ; exemple : où doit commencer et où finir une « politique culturelle » ? Et c'est le propre de la démocratie d'avoir à réfléchir sur les limites en elle de la sphère « politique ».

Tout mon propos pourrait sembler aboutir à légitimer l'état actuel des choses dans nos démocraties telles qu'elles existent : de fait, la politique y observe des lignes de partage avec les sphères dites « artistique », « scientifique », « amoureuse » – tout en ne cessant d'intervenir de cent manières dans chacune d'entre elles. Mais précisément, dans cet état de choses il n'est jamais dit ni réfléchi ce que je m'efforce de mettre au jour : comment la politique *n'est pas* le lieu de l'assomption des fins, seulement celui de l'accès à leur possibilité. Inventer le lieu, l'organe, le discours de cette réflexion, ce serait un geste politique considérable.

« Démocratie » est donc le nom d'une mutation de l'humanité dans son rapport à ses fins, ou à elle-même comme « être des fins » (Kant). Ce n'est pas le nom d'une autogestion de l'humanité rationnelle, ni le nom d'une vérité définitive inscrite au ciel des Idées. C'est le nom, ô combien mal-signifiant, d'une humanité qui se trouve exposée à l'absence de toute fin donnée – de tout ciel, de tout futur, mais non de tout infini. – Exposée, existante.