



Socio-Human Research Department
"George Barițiu" History Institute
The Romanian Academy, Cluj-Napoca
Website: www.socio.humanistica.ro
E-mail: ijhi@academia-cj.ro



No. 8, M. Kogălniceanu Street, 400084, Cluj-Napoca, Romania, Tel./Fax: +40 264 59 27 83

INTERNATIONAL JOURNAL ON HUMANISTIC IDEOLOGY

VOL. VII
No. 1 & No. 2
2017

TOPIC:

Law, Person, State of Exception

SCIENTIFIC/EDITORIAL BOARD

Editor in Chief:

Mihaela GLIGOR, Socio-Human Research Department, “George Barițiu” History Institute, The Romanian Academy, Cluj-Napoca, Romania

Editorial Board:

Monica ALBU, Virgil CIOMOȘ, Ionuț ISAC, Silviu G. TOTELECAN, Socio-Human Research Department, “George Barițiu” History Institute, The Romanian Academy, Cluj-Napoca, Romania

Executive-editors:

Keith HITCHINS, Professor, Ph.D. (History), Department of History, University of Illinois, USA
Norman GIRARDOT, University Distinguished Professor, Ph.D. (History of Religions), Religion Studies Department, Lehigh University, USA

T. N. MADAN, Honorary Professor, Ph.D. (Social Anthropology), Institute of Economic Growth, University of Delhi, India

Mac Linscott RICKETTS, Professor of Religion Emeritus, Ph.D. (Philosophy), Louisburg College, North Carolina, USA

Michael FREEDEN, Emeritus Professor, Ph.D. (Politics), Department of Politics and International Relations, University of Oxford, UK

Members:

David McLELLAN, Emeritus Professor, Ph.D. (Political Theory), Politics and International Relations, University of Kent, UK; **James Gordon FINLAYSON**, Ph.D. (Philosophy), Department of Philosophy, University of Sussex, UK; **Giovanni CASADIO**, Professore Ordinario, Ph.D. (History of Religions), Faculty of Letters and Philosophy, University of Salerno, Italy; **Virgil DRĂGHICI**, Ph.D. (Philosophy), Department of Philosophy, Faculty of History and Philosophy, Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania; **Atashee CHATTERJEE SINHA**, Ph.D. (Philosophy), Department of Philosophy, Faculty of Arts, Jadavpur University, Kolkata, India; **Liviu ANTONESCU**, Professor, Ph.D. (Education Sciences), Faculty of Psychology and Educational Sciences, “Alexandru Ioan Cuza” University, Iași, Romania; **Mathew HUMPHREY**, Ph.D. (Political Philosophy), School of Politics and International Relations, University of Nottingham, UK; **Santosh Kr. SINGH**, Ph.D. (Sociology), School of Liberal Studies, Ambedkar University, New Delhi, India; **Diana-Viorela BURLACU**, Ph.D. (Philology), Faculty of Letters, Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania.

Manuscript Editors: Virgil Ciomoș, Mihaela Gligor; *Web Designers:* Petru Diaconu, Silviu G. Totelecan; *Cover:* Dana Sugu, Petru Diaconu; *Photo:* © Horia-Mihai Gligor.

ISSN: 2285 – 4517 (Online)

ISSN: 1844 – 458X (Print)

ISSN-L: 1844 – 458X (Print)

I. Gligor, Mihaela (Ed.)

© 2017, S.-H.R.D. & authors

CLUJ UNIVERSITY PRESS

Director: Codruța Săcelean
51, Hașdeu Street
400371 Cluj-Napoca, Romania
Tel./Fax: +40 264 597 401
editura@editura.ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>



SUBSCRIPTIONS:
<http://www.socio.humanistica.ro/>
ijhi@academia-cj.ro
dcsu@academia-cj.ro

**INTERNATIONAL JOURNAL
ON HUMANISTIC IDEOLOGY**

**Vol. VII
No. 1 & No. 2
2017**

Law, Person, State of Exception

Guest Editor:

Virgil CIOMOȘ

**PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ / CLUJ UNIVERSITY PRESS
2017**

CONTENTS

Virgil CIOMOȘ

Introduction. La « révolution » du concept de révolution7

THE TOPIC

LAW, PERSON, STATE OF EXCEPTION

Nadia SAVA

The State of Exception Between Decision and Norm 15

Jean-Claude BOURDIN

Démocratie et état d'exception 31

Horia LAZĂR

Le souverain et le camp. De l'état d'exception à la biopolitique 51

Ion COPOERU

Urgence et quotidienneté. Une approche phénoménologique 79

Ghislain OTIS

*Résilience et résurgence du principe de personnalité
dans la gouvernance autochtone au Canada 97*

Adrian-Paul ILIESCU

*La condition tragique du l'acte de s'excepter
du point de vue normatif 111*

Maria GYEMANT

*Le Nom-du-Père comme institution
La valeur philosophique de la psychanalyse lacanienne 123*

Marcel HOSU

Fleisch der Ikone 139

REVIEWS

Ionuț ISAC,

*Constantin Schifirneț, Modernitatea tendențială. Reflecții despre evoluția
modernă a societății [Tendential Modernity. Reflections about
modern evolution of society] 161*

Mihaela GLIGOR,

*Claudiu Mesaroș (Editor), Filosofia în universitatea contemporană.
[Philosophy in contemporary university] 167*

Cristian POP,

*Traian Rotariu, Fundamente Metodologice ale Științelor Sociale
[Methodological Foundations of the Social Sciences] 171*

CONTENTS

Virgil CIOMOȘ <i>Introduction. The Revolution of the Concept of Revolution</i>	7
THE TOPIC	
LAW, PERSON, STATE OF EXCEPTION	
Nadia SAVA <i>The State of Exception Between Decision and Norm</i>	15
Jean-Claude BOURDIN <i>Democracy and state of exception</i>	31
Horia LAZĂR <i>Sovereign and Camp. From State of Exception to Biopolitics</i>	51
Ion COPOERU <i>Urgency and everyday life. A Phenomenological Approach</i>	79
Ghislain OTIS <i>Resilience and Resurgence of Personal Laws in Indigenous Governance in Canada</i>	97
Adrian-Paul ILIESCU <i>The Tragic Condition of Self-excepting Act in a Normative Point of View</i>	111
Maria GYEMANT <i>The Name of the Father as an institution. On the philosophical value of Lacan's psychoanalysis</i>	123
Marcel HOSU <i>The flesh of the icon</i>	139
REVIEWS	
Ionuț ISAC, Constantin Schifirneț, <i>Tendential Modernity. Reflections about modern evolution of society</i>	161
Mihaela GLIGOR, Claudiu Mesaroș (Editor), <i>Philosophy in contemporary university</i>	167
Cristian POP, Traian Rotariu, <i>Methodological Foundations of the Social Sciences</i>	171

Introduction

La « révolution » du concept de révolution

Virgil CIOMOȘ*
virgil_ciomos@yahoo.com

*Mon épreuve ne touche à l'être qu'à le faire
naître de la faille que produit l'étant de se dire.¹*
J. Lacan, *Radiophonie*

Pour nous, les Roumains, le temps qui reste à traverser, désigné généralement par « transition », a commencé à la fin des années '80, au moment des grands changements politiques qui ont conduit à l'effondrement des régimes communistes en Europe. Après plus de vingt ans de transition, nous nous sommes rendu compte que l'avenir ne concerne plus ce qui nous reste de ce temps « révolutionnaire » mais le temps du reste même. Il ne s'agit pas d'un délai de temps qui nous séparerait de la fin de cette transition – qui, comme l'objet *a*, reste toujours à terminer et, donc,

* Virgil Ciomoș est professeur et directeur du Département de Philosophie à l'Université de Cluj-Napoca et directeur adjoint au Département de recherche en sciences sociales et humaines de l'Institut d'Histoire « George Baritiu » de l'Académie Roumaine, Cluj-Napoca. Ses domaines de spécialisation sont : aristotélisme, idéalisme allemand, phénoménologie contemporaine et psychanalyse. Il a été professeur invité des universités françaises (Paris 1, Paris 12, Lyon 3, Poitiers) et président fondateur de la Société Roumaine de Phénoménologie. Il est aussi psychanalyste et président fondateur du Forum du Champ Lacanien-Roumanie. Publications : *Être(s) de passage* (Zeta Books, 2008), *De l'état d'exception à l'expérience du sublime* (Païdeia, 2006, 2009, 2017), *Conscience et changement dans la Critique de la raison pure. Une perspective architectonique sur le kantisme* (Humanitas, 2006), *Temps et éternité. Physique IV 10-14. Interprétation phénoménologique* (Païdeia, 1997, 2001).

¹ Deux homophonies sont à retenir dans ce passage : « naître » et « n'être » - qui renvoie à la chute de l'objet *a* (qui doit n'être) -, respectivement, « l'étant de se dire » et « le temps de se dire » - qui renvoie cette fois-ci à Heidegger et à son *Être et Temps*. La variante lacanienne de cette célèbre œuvre serait donc *N'Être et L'Êtant* ou bien *Naître et Dire*.

non-(dé-)terminée – mais d'un temps du délai même – celui de l'exception – qui nous demande non pas d'accomplir une nouvelle révolution, mais de rester purement et simplement dans une transition autre, devenue... stable. Rester dans la transition relève ainsi d'un « mouvement statique » ou d'un « état mouvant », avait déjà remarqué Platon, dans son *Sophiste*. Comment sommes-nous arrivés à cela ? S'agit-il d'un ratage de la fin ou plutôt d'une fin comme rat-âge ? Tout a commencé au mois de décembre 1989, quand les Roumains ont occupé la place de l'Université afin de protester contre le dictateur Ceaușescu. Une « contre-révolution », clamait le pouvoir communiste, une « vraie » révolution, criaient les protestataires. À chaque fois, le sens de la révolution était mis en question. Comme toujours, les protestataires prétendaient être les seuls capables à restituer son « vrai » sens. En effet, le lat. *pro-testo* signifie « tester » par l'être ce qu'on a dit par la pensée. Nos dirigeants communistes ne « testaient » plus les valeurs au nom desquelles ils dirigeaient. Ils prétendaient représenter le peuple sans pourtant représenter les valeurs qu'ils devaient incarner pour lui. Il y avait donc une fracture dans cette double représentation, qu'il fallait « réduire » d'urgence. En arabe, « réduire une fracture » se dit *al-djabr*, ce qui a donné « algèbre », l'art du remplacement, dans un lieu vide, de quelque chose par quelque chose d'autre. Finalement, les protestataires voulaient rem-placer le pouvoir « en place », c'est-à-dire re-staurer la... révolution.

Le temps de la protestation suppose, aussi, un espace approprié, fût-il la Place de l'Université, à Bucarest, celle de Tahrir, au Caire, de Taksim, à Istanbul, du Maïdan, à Kiev, etc. Pour pouvoir protester, il faut qu'il y ait des lieux vides pour les « autres », telles les places publiques, les non-lieux du *res publica*, c'est-à-dire de la Chose publique. Personne ne peut pas habiter Place de la République mais plutôt son con-tour. Personne, sauf les protestataires. C'est pourquoi, quand ils occupent une place publique afin de ré-clamer le changement, le pouvoir « en place » leur demande : « Circulez ! Circulez ! ». Mais les protestataires sont déjà dans un cercle. Ils circulent sur place. Ce qui veut dire que la place publique reste le seul « espace » où le changement peut... « rester ». Et si les protestataires tombent parfois « sur place » sous les balles du pouvoir, d'autres doivent les rem-placer. Cela relève de l'« algèbre » de toute ré-volution. Par con-

séquent, les révolutionnaires « vivent » le temps du délai, c'est-à-dire la fracture d'« entre-les-deux-morts ».

Grâce à Hegel, nous savons que le concept c'est le temps. Grâce à Lacan, nous savons aussi que le temps c'est la topologie. Or, du point de vue temporel, le vrai changement – celui substantiel – ne relève plus d'un temps successif – Kierkegaard l'avait déjà remarqué – mais de l'analogie temporel de l'Unique: *den Enkelte* –, à savoir *der Augenblick*. Un Instant « unien », allait dire Lacan. Il existe donc deux instants différents : celui de la succession, la frontière entre l'avant (le passé) et l'après (l'avenir) – *nunc fluens* – et, respectivement, l'Instant qui fracture la succession du temps, le trou temporel où le changement sur-vient non pas comme présent mais *dans* le présent même – *nunc stans*. Un trou dans le présent, donc, une sorte de boule d'une présence autre dans le présent. Dans ... *ou pire*, Lacan allait souligner, lui aussi, la filiation platonicienne de cet Instant singulier – *to exaiphnès* – tel qu'il est défini dans *Parménide*. Elle est signalée dans la même leçon où Lacan introduit le Y'a d'l'Un. Selon Platon, l'*exaiphnès* institue un troisième « terme » entre le mouvement ordinal et le repos ordinal. Il coïncide ainsi avec l'Instant du changement où les contraires trouvent leur origine cardinale en tant que « mouvement reposant » ou « repos mouvant ». Car il est absolument nécessaire que, entre le mouvement et le repos, il y ait un Instant du passage même, à savoir l'*exaiphnès* de tout passe-âge.

Alors, comment la chrono-logie du changement substantiel s'est-elle convertie en topo-logie ? Platon annonce cette conversion dans *Timée*, où il propose un analogue topologique d'*exaiphnès*. Il s'agit de la *khora*, frontière entre le monde d'ici et le monde d'au-delà – l'autre monde –, un concept aporétique qui dérive de *khaino* – « ouvrir », et qui nous a donné aussi *khaos*, l'équivalent grec de la béance du monde par rapport à son Origine. Bref, comme l'instant, la *khora* suppose deux sens opposés : celui de frontière topique apparente – entre l'extérieur et l'intérieur cette fois-ci – respectivement, celui de béance topologique, dans le monde d'ici, d'une sorte de boule d'un espacement autre dans l'espace même, un trou transparent par rapport au monde d'au-delà. Et, comme dans le cas de la différence entre l'instant qui passe et l'*exaiphnès* qui reste dans le passage,

Platon allait trouver la différence topologique entre les deux sens de la *khora*. Dans le *Timée*, d'abord, il compare la *khora* qui sépare le monde d'ici et l'autre monde avec la frontière d'une cité – *circulus mundi* chez les Latins –, un cercle qui sépare ses habitants – l'intérieur – des étrangers – l'extérieur. Or, entre les habitants et les étrangers il existe les gardiens de la frontière, qui ne sont ni intérieurs, ni extérieurs à la cité. L'aporétique de la *khora* nous permet donc dire que ceux derniers sont des « habitants étrangers » ou de « étrangers habitants ». C'est la définition même des marginaux car les gardiens habitent le rien de la frontière. Ils défendent ce rien. C'est même leur métier. Vu que le non-lieu de travail des gardiens ne fait pas partie de la cité, ils ne recevront rien en contre-partie car, justement, ils travaillent le rien. Raison pour laquelle les gardiens seront « communisés », conclut Platon. Tous ceux qui bénéficient d'une partie de la cité – ses habitants – ont part d'un revenu. Sauf les gardiens, qui n'auront part ni de la cité habitée, ni d'un revenu habituel. Ils resteront censés défendre – de l'extérieur – la cité de l'étranger, c'est-à-dire de l'autre.

Tout cela relève du premier sens de la *khora*. Mais il y a un moment où les gardiens arrivent à introjecter l'autre. Ils traversent, pour ainsi dire, la crise œdipienne de la cité, qui coïncide avec la naissance du Surmoi et avec l'*initium* de la Loi. Ce n'est pas par hasard que Platon développe ce passage à l'Œdipe dans *Les Lois*. En effet, dans ce dialogue, la *khora* ne désigne plus la frontière extérieure de la cité – *circulus mundi* – mais son *agora* intérieure – *circus mundi*. Une intériorité seconde, cette fois-ci. Les seules personnes préparées à « habiter » cette *khora* intérieure – non-habité par les habitants – sont ceux qui ont intériorisé l'autre, à savoir les gardiens. Car le propre de l'*agora* c'est d'avoir intériorisé l'impropre de la frontière qui la séparait de l'autre. Par conséquent, selon Platon, il faudrait que les politiques soient recrutés parmi les gardiens car, n'ayant aucun parti pris dans la *polis*, ils sont capables de représenter l'« ensemble » de la communauté. Ainsi, après l'Œdipe, ils défendront la *polis* de son intérieur (second). Aristote remarquait déjà que seuls les peuples barbares non pas d'*agora*. Ajoutons à cela que la plus ancienne cité du monde – connue sous son nom turc de Çatalhöyük (7.000 ans avant J-C) – n'avait ni de place publique ni même de rues. Elle était une cité d'impasses où ses habitants

pouvaient circuler seulement sur les... toits. Il a fallu donc une descente des voies célestes sur la terre, respectivement, une descente de la Voix en tant que « tu » pour qu'une cité avec des rues et d'*agora* soit possible. Ce qui explique la liaison entre les rues de la cité – qui mènent vers son centre – et le centre même de toutes les rues, qui n'en est plus une. En effet, comme dans le cas de l'*agora*, on ne peut habiter dans la rue. Sauf si on est un marginal. Sauf si on initie une protestation afin d'arriver dans le non-lieu du pouvoir « en place ». Ce qui veut dire aussi que le retour de la Voix céleste en tant que « tu » – qu'achève l'Œdipe – suppose un re-tour en elles-mêmes des rues en tant qu'*agora*. Nous pouvons remarquer cette ré-volution dans la construction du *circus mundi*, analogue de l'*agora* – l'*arena* des Latins – où les concurrents « circulaient » autour d'une *spina* – mot qui signifie, à la fois, « épine » et « souci ». Autour d'un « souci épinal », dirait-on.

Il faudrait donc qu'il y ait une « ré-volution » de la rue afin de contourner une place publique. Une sorte de « rond-point » qui, pourtant, ne soit pas sans dimension, un point « dilaté », « espacé » en tant que... point, c'est-à-dire sans aucune qualité imaginable. Ainsi, l'espacement autre de ce non-lieu qui est le point sera un trou dans l'habitation, le trou ir-re-présentable de l'objet *a*. Les révolutionnaires roumains réunis en décembre 1989 Place de l'Université l'ont « représenté » par un trou au milieu du drapeau tri-couleur de leur nation. Ils ont apporté des marges d'une société opprimée tous les restes qui n'avaient plus de place. Les restes de l'objet *a*. Pour défendre son contour, les révolutionnaires l'ont marqué avec des barricades. Et ils l'ont contourné, aussi, avec une Voix – celle du Surmoi –, qui, à travers leurs demandes, chatouillait de l'intérieur l'objet du désir qu'ils ont défendu grâce à l'« algèbre » de chaque ré-volution, à savoir par le re-placement de ceux qui sont tombés sur ces barricades. Une mort pour défendre un espace vide et un objet ir-re-présentable. Une mort entre les parenthèses. Or, peu de temps après la crise œdipienne – après le meurtre du « père de la nation » : Ceaușescu, et les nouvelles élections –, un autre père s'est installé au pouvoir – un ancien communiste convertit au capitalisme... néo-libéral. Un re-venu de l'ancien régime. Un re-venu de l'avenir. Mais leur ré-volution était-elle, finalement, une affaire de temps ? Était-il, par conséquent, suffisant de rem-placer tout simplement le passé

communiste par l'avenir capitaliste ? Il paraît que non. Finalement, les révolutionnaires ont commencé à crier contre tout ce qui était « néo- ». Un cri qui est passé dans leur hymne – l'*Hymne des voyous*. Les Bucarestois se sont rendu compte qu'une nouvelle révolution – la deuxième – était nécessaire. Par conséquent, ils ont ré-occupé la Place de l'Université. Mais était-elle la même que la première ?

Entre les prémisses et les perspectives de ces deux révolutions il y avait déjà un entre-aperçu comme une sorte d'imminence sur-venue dans la fracture entre la première et la deuxième révolution comme un espacement (et une temporalisation) autre. Un débat public sur le passé et l'avenir a commencé à l'intérieur même de l'*agora* – une sorte d'*agora* dans l'*agora*, une parenthèse dans la parenthèse – avec des discours « pour » et « contre », enfin libérés. De vrais interdits interpellant le Sens, qui, du coup, se révélait être équivoque. Plus encore, le Sens même leur paraît vacillant à travers une fragmentation dont les restes n'étaient pas, pourtant, des phénomènes élémentaires. Car ils entraient en résonance sans pourtant être représentés par quelque chose de déterminée, fût-elle une classe politique « représentative ». Au contraire, il paraît que, ainsi, le corps même de la nation était entré « en résonance ». L'écho d'une *agora* autre dans l'*agora* même. La résonance d'une « autre scène ». Les nouveaux protestataires mettaient fin à la double représentation, ouvrant la voie vers une vraie *Vorstellungsrepräsentanz*. Pour inter-peller quelqu'un dans l'*agora*, Aristote avait choisi un nouveau mot : *kat-egorein* – le dire de quelqu'un qui re-tourne de quelqu'un d'autre comme autre. Rappelons-nous que les catégories n'étaient pas des noms mais des questions. Il y avait, donc, dans la Place de l'Université une vraie torsion du discours, un chiasme qui faisait de cette nouvelle *agora* le cercle de rebroussement d'une bouteille de Klein. La visée des révolutionnaires n'était ni le passé, ni l'avenir – réduits à de simples ré-pétitions – mais une sorte de « pré-historique » freudien, qui résonnait pour toute une nation. Il ne s'agissait plus d'une vieille ou d'une nouvelle Roumanie mais de « il était une fois une Roumanie », formule « mythique », marquée d'ailleurs dans leur *Hymne*. Et il ne s'agissait non plus d'un signifiant « immanent » – le passé pré-moderne ou l'avenir post-moderne – mais de l'imminence du signifiant même. Aussi, des « voyous »

de toute la Roumanie affluaient-ils en hâte vers Bucarest pour remplacer ceux qui étaient tombés de fatigue. Une algèbre autre que celle de la mort réelle.

Depuis cette deuxième révolution, chaque fois que les représentants du pouvoir « en place » sont en défaut, la Place de l'Université se remplit de protestataires de la Chose publique. Une place à son tour autre, qui n'a plus de barricades. Un ensemble ouvert donc, qui exclut sa limite et qui est identique à son intérieur. Un trou du refoulement originaire. Un $S(A \text{ barré})$. Les protestataires n'imposent jamais de nouveaux représentants. Ils essaient seulement d'« assurer » l'espace et le temps autres nécessaires à la sur-venue imminente du Sens. Sont-ils les fragments de ce Sens des formations du signifiant dans le réel ? Oui, mais leur fonction est tout à fait différente par rapport aux hallucinations psychotiques. Aussi, le fait qu'ils sont apparus à la fin de la deuxième révolution suggère-t-il le rapprochement d'une coupure possible entre ces deux cycles révolutionnaires par la passe du pur dire et par son écho « silencieux », celui du Sens blanc. Pour conclure : il paraît que les Roumains se trouvent aujourd'hui dans la « hâte » propre à la naissance de la psychanalyse lacanienne, comme à la naissance de leur propre nation, à savoir de son « Y'a d'l'Un ». Ils s'approchent donc de la « chute de l'objet a », qui doit « n'être ». Or, toute nation – le mot dérive de « naître » – doit passer par la « passe » de son « n'être ».

* * *

Les textes qui composent ce numéro essaient de restituer le sens, souvent chiffré, de la fin d'une époque, celle « post-moderne », selon des perspectives historiques et critiques différentes mais convergentes. Une époque pour laquelle l'état d'exception risque de devenir une « règle » et la personne humaine, un simple « reste » des statistiques. De ce point de vue, nous vivons non pas la « fin de l'histoire et du temps », mais « l'histoire et le temps de la fin ».

Une partie des études ont fait l'objet des conférences plénières soutenues à l'occasion d'un colloque dédié à l'état d'exception, à la personne et à la « personnalité des lois », organisé par la Fondation « Le

Collège européen », à Cluj-Napoca. D'autres sont des nouvelles contributions aux débats de ces thèmes conjugués. Nous remercions donc chaleureusement tous les auteurs pour la générosité et le courage de les avoir abordés, pour les perspectives inédites qu'ils ouvrent.

* * *

The *International Journal on Humanistic Ideology* (IJHI) is a biannual scholarly journal devoted to the study of humanities and social sciences, the nature and origin of humanistic ideas. IJHI encourages interdisciplinary approaches engaging the following domains: philosophy, philosophy of religions, political philosophy, political science, history, history of religions, history of ideas, history of science, anthropology, sociology, educational science and communications theory. One of its primary aims is the integration of the results of the several disciplines so that its articles will have a synthetic character in order to acquaint the reader with the progress being made in the general area of socio-human studies.

IJHI was established in 2008 by its founding Editor in Chief Dr. Mihaela Gligor. Since 2012, IJHI became the core periodical of the Socio-Human Research Department, "George Barițiu" History Institute of Romanian Academy, Cluj-Napoca. The articles of the journal are hosted by various international data bases, IJHI being regularly indexed and abstracted by C.E.E.O.L., EBSCO and ProQuest.

International Journal on Humanistic Ideology is among India's University Grant Commission Approved List of Journals in the Arts and Humanities category (journal no. 43974): <https://www.ugc.ac.in/journallist/>

The IJHI's printing house is Cluj University Press.

The State of Exception Between Decision and Norm

Nadia SAVA*

Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca

Romania

nadiasavaari@gmail.com

Abstract: The following article aims to analyse the concept of the state of exception in the context of the contemporary rule of law. Therefore, we discuss the potential phenomenalizations and functions of a state of exception in a present-day democracy, as well as the effects that it could have on the political system.

We believe that this topic is important and deserves a detailed analysis because, subsequent to the two World Wars, the rapport between the state of affairs and the proclaimed rule of law has suffered drastic changes. If the exception is truly becoming the rule, we have to question and to redefine our political system's entitlement.

The article follows the perspectives of two authors, namely Carl Schmitt and Hans Kelsen, as well as the contribution of Giorgio Agamben, who summarizes the two views. Schmitt associates the state of exception with sovereignty and with the open possibility for a decision, while Kelsen's viewpoint revolves around the concept of norm and therefore excludes any possibility of an exception. The norm-decision duality serves as a guideline throughout this article and proves its usefulness for understanding the state of exception.

Keywords: state of exception, decision, norm, Carl Schmitt, Hans Kelsen, Giorgio Agamben, sovereign, constitution, contemporary democracy, rule of law, state of affairs, totalitarian state.

1. The scope of this research. Points of departure.

Broadly understood as the suspension of an actuality, the concept of state of exception lies at the basis of various philosophical theories. The broad array of meanings associated with this notion opens a sea of possibilities of interpretation and elucidation. If we take the example of political philosophy, a simple look, from left to right, across the spectrum of

* Nadia Sava has specialized in philosophy and law. She is associate researcher at the European College of Cluj-Napoca. Her research topics are inspired by the innovative contributions of Giorgio Agamben and his predecessors, especially the ethical and legal relationship between the decision and the act.

political theories will discover (in many, if not in all of them) the presence and the meaning of the state of exception. An attempt to capture the function of this concept in all its diverse occurrences would be an encyclopaedic, to say the least, if not an altogether impossible endeavour. This paper acknowledges, therefore, the need for precisely circumscribing the limits of this research on the state of exception.

The result of this circumscription is the inclusion of the state of exception in the juridical sphere. For this purpose, we start from the distinction between *norm* and *decision*, with which Carl Schmitt operates in his well-known work, *Political Theology*,¹ where he discusses the place of the state of exception in the contemporary juridical field. In parallel with the vision of Carl Schmitt, who admits the place of exception in law, this vision being taken over and developed by the contemporary philosopher Giorgio Agamben, we will present the theory of the positivist jurist Hans Kelsen, whose point of view does not admit the place of an exception in the law-state.

Thus, for Schmitt and, later, for Agamben, the state of exception is defined around the terms *political* and *legal*. It is, for the Italian philosopher, a “point of imbalance between public law and political fact.”² In other words, the state of exception is the place where the political fact causes the suspension of law itself, and the consequences of this suspension may be either the preservation or the abolition of the rule of law. In fact, Agamben takes this idea of a borderline or limit concept from Schmitt, who describes the state of exception in the same terms. While Agamben focuses on the limit between public law and political fact, the concepts used by Schmitt are those of *norm* and *decision*. The decision is where the state of exception can apply, the norm being something fixed, predetermined – in other words, the rule.

To define the exception, Schmitt uses the notion of sovereignty. For him, “Sovereign is he who decides on the exception.”³ Thus, sovereign is the one who can deviate from the norm and create by himself, through his

¹ Carl Schmitt, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1985.

² Giorgio Agamben, *State of Exception*, trans. Kevin Attell, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2005, p. 2.

³ Schmitt, *op. cit.*, p. 5.

decision, at a time when the legal rules are under suspension. It is obvious why the exception finds its place only in the sphere of the decision, and not in that of the norm. The state described by Schmitt is one in which both the norm and the decision find their place, both having their own necessity.

An opposite view to that advanced by Schmitt is proposed by Hans Kelsen, the Austrian jurist. He builds the idea of a law-state, in which there is no place for the decision and, hence, for the state of exception. This is because the political (the decision) should not interfere at all with the juridical (the norm).

Kelsen outlines a pyramidal image, according to which, the validity of any norm is derived from a basic norm, i.e. from the constitution of a state. His strictly positivistic option appears to reject any phenomenalization of the state of exception. However, in his writings, the jurist will admit, perhaps without realising it, the possibility of a perpetual state of exception, by promoting a constitution which, unwittingly, acquires the features of a totalitarian norm, albeit one that is sufficiently vague, in fact, to allow anything. The author believes that this type of state does not deviate from the norm, because it acts within the proclaimed legal order.⁴

This has led to discussions regarding the possibility of a state of exception in the contemporary rule of law. Two main points of view prevail. While Agamben takes over and develops the theory advanced by Schmitt, assuming the function and phenomenalization of exception in every form of life, Kelsen rejects it, claiming that the law-state does not allow for any decisional derogation. Despite their seemingly divergent perspectives, both theories converge in their most essential aspect. Kelsen denies the possibility of a state of exception, since he hopes that this will allow for no possibility to derogate from the norm. However it is this very reasoning of justification via the norm that permits the installation of a perpetual state of exception, through a simple juridical legitimization. Agamben regards the topic with great concern, but also with some degree of caution, because, as he says, the state of exception is a manifestation of life; hence, it is also present in the legal sphere, as the limit between juridical

⁴ *Ibidem*, p. 65.

norm and political fact or as a simple tilt that can change the balance of power in a state. Consequently, the function of the state of exception may be that of maintaining the rule of law through its own temporary suspension. However, a suspension that perpetuates itself will lead to a permanent state of exception and to the disappearance of the rule of law, which will turn into a totalitarian state.

2. The norm and the decision

2.1. Carl Schmitt – *Political Theology*; sovereignty and exception

Carl Schmitt is one of the most important authors that can be invoked in the context of this research. His work entitled *Political Theology*⁵ approaches the state of exception in the context of the state, imparting an original vision, which is essential to contemporary debates in the field of political philosophy. The scholar who takes over and expands on Schmitt's ideas, shedding new light on certain aspects of his writings that were not highlighted before, is Giorgio Agamben, whose views will be brought into discussion in this article.

In the arguments developed by his *Political Theology*, several guiding ideas are followed. First of all, sovereignty and exception are defined as correlatives. Moreover, this definition is accompanied, in the sphere of the theory of the state, by the theoretical dyad norm – decision. The author discusses and subsequently criticizes several contemporary theories on the state which identify the norm with the state, eliminating from its sphere the sovereignty that is brought about by the decision on the exception.

In an all-encompassing vision, Schmitt proposes a state in which the norm and the decision work together. The sovereignty of the state resides, however, in the decision. The idea that actually gives the name of this work (*Political Theology*) resumes the conception according to which there is an analogy between the status of the exception in the state and that of the miracle in faith. The perspective on the state is entwined with the perspective on faith, which explains the banishment of the exception and of the decision from the state. The definition the author gives to the modern state of exception is one which distances itself from the usual restrictive and

⁵ Schmitt, *op. cit.*

particularizing definitions that identify the state of exception as the enforcement of an order or of a state of emergency. The concept of exception is defined in relation to those of authority and sovereignty, the sovereign being the one “who decides on the exception.”⁶ From here, Schmitt deduces that sovereignty is a borderline concept,⁷ a trait that he considers to be misunderstood. The idea that the exception is a borderline concept is taken and developed as a core notion by Agamben:

The state of exception is not a special kind of law (like the law of war); rather, insofar as it is a suspension of the juridical order itself, it defines law’s threshold or limit concept.⁸

Thus, for Schmitt, the limit pertains to something that is as exterior as possible: it is a feature of the exception and not one of the rule. Thus, sovereignty is directly associated with the exception, because sovereignty pertains to the limit and to the exception, and the two must be viewed from a general perspective, namely from the vantage point of the theory of law, and not from the particular perspective of its practical applicability.

The author believes that sovereignty has been seriously prejudiced, because its analysis has been limited to associations with the concrete implementation of the concept. In such approaches, the notion of sovereignty has not been conclusively defined. At most, in its history, various actualizations of this notion have been highlighted. The error lies in the fact that an exceptional situation, of the utmost necessity, which would require the intervention of a sovereign force, cannot be concretely anticipated:

The precise details of an emergency cannot be anticipated, nor can one spell out what may take place in such a case, especially when it is truly a matter of an extreme emergency and of how it is to be eliminated.⁹

Thus, in analysing the relation between the concept of sovereignty and that of exception, the right kind of approach should start from an abstract, general state of exception, regarded theoretically, in order to be able to define

⁶ *Ibidem*, p. 5.

⁷ *Ibidem*, p. 5.

⁸ Agamben, *op. cit.*, p. 4.

⁹ Schmitt, *op. cit.*, pp. 6-7.

sovereignty. However, in the history of research on sovereignty, up until the theoretical insights of Carl Schmitt, the method was exactly the contrary. Sovereignty was analysed in terms of particular instances of the state of exception or of the circumstances in which it was concretely applied.

Reconsidering the definition of sovereignty and providing a new justification, from the perspective of the state of exception, represents an important contribution made by Carl Schmitt in the field of political philosophy. In this context, it is Agamben's merit to have taken over and developed Schmitt's theory, focusing on this very element of the exception, which, in other circumstances, would not have been foregrounded in this way.

2.2. Hans Kelsen. The pure theory of law. The state as norm.

Kelsen's theory on sovereignty and, hence, on the state of exception is extensively discussed by Carl Schmitt. The points of view of the two theorists are ultimately contradictory, but also similar in their most essential point, concerning the transfiguring impact that the state of exception can exert on a political system.

Hans Kelsen, the Austrian juridical theorist, the author of several draft constitution, is best known for his theory and work on the *Pure Theory of Law*.¹⁰ The author advocates the clear separation between law, as a science, and the political realm. This strong delineation between the political and the juridical is one of the elements that set apart Kelsen's theory from that of Schmitt and, subsequently, from that of Agamben. For the latter two, the state of exception is defined within the sphere of these two terms, the political and the juridical. Above all, the state of exception is the result of a rapport between the political and juridical; for Agamben, it is a "point of imbalance between public law and political fact."¹¹ It is situated, therefore, at the meeting point of these two branches that Kelsen considers to be incompatible. Through this theoretical contradictoriness, the Austrian jurist rejects, in fact, a possible state of exception in his law-state, for he contends that the political (the decision) should not interfere at all with the juridical (the norm).

¹⁰ Hans Kelsen, *Pure Theory of Law*, trans. Max Knight, The Lawbook Exchange, Clark, New Jersey, 2005.

¹¹ Agamben, *op. cit.*, p. 2.

In what follows we will render several main ideas exposed by this jurist in his seminal work, before dwelling on an aspect that raises issues related to the topic under discussion. Thus, we shall make reference to Kelsen's intention to confer autonomy to law, to the conceptual distinction between juridical fact and act, as well as to the features of the legal norm.

In the very first chapter of his work, *Pure Theory of Law*, the jurist states his purpose in his endeavour to fully separate the discipline of law from any other branches with which it might interfere, especially that of politics. His aim is to obtain a pure doctrine of law, as suggested by the title of his study. He considers that it is necessary to proceed in this way, especially since such an approach has never been carried through before. From his point of view, law is a discipline that has never reached full autonomy.

The next aspect tackled by the jurist in his well-known work is the classification of law and of the resulting juridical act. He wonders "whether law is a natural or a social phenomenon."¹² He believes that every juridical manifestation has, of course, an external form that can be assimilated to a natural state. What characterizes, however, law and the juridical act is not their external manifestation, but their intrinsic, juridical character, which we attribute to an act that is, ostensibly, exterior, natural.

Within the framework of this perspective on the juridical act, a distinction is made between the subjective character and the objective character of an act:

somebody makes some dispositions, stating in writing what is to happen to his belongings when he dies. The subjective meaning of this act is a testament. Objectively, however, it is not, because some legal formalities were not observed.¹³

This distinction comes to further support the idea that law is different from the other manifestations of human life. Besides the fact that the natural, exterior manifestation of a juridical act is accompanied by an interior, juridical meaning, the juridical will and desire are not always unitary. This is because the juridical meaning is not given only by a will,

¹² Kelsen, *op. cit.*, p. 2.

¹³ *Ibidem*, p. 15.

but also by the compliance with an objective element, which may invalidate the juridical will. The Austrian jurist links this theme to the idea of the interpretation and *self-interpretation* of law.¹⁴

Through causal neo-Kantian lenses, when approaching the subject of the *norm* for the first time, Kelsen presents it by way of an analogy with causality in nature. A particular fact of nature is understood in a certain way by man, because the concept of causality is readily available to him and he can read what is exterior to it through its prism. A juridical act or fact acquires its juridical meaning precisely through the same mechanism, using a concept analogous to that of causality, i.e. a legal causal link, provided by the norm.

While a certain exterior fact is perceived and understood via causality, that is also how the norm works, as it gives juridical meaning to a fact that can apparently be a simple juridical fact.

The norm functions as a scheme of interpretation. (...) The judgment that an act of human behaviour, performed in time and space, is 'legal' or ('illegal') is the result of a specific, namely normative, interpretation.¹⁵

The norm thus becomes a tool of interpretation, which gives legal significance to an exterior fact, being at the same time the juridical analogue of causality in the natural sphere.

The norm can therefore be defined as a juridical causality. We may wonder, however, if this juridical causality complies with the norms to such a degree that it may be considered on an equal conceptual foot with that of causality; in other words, if it can be considered a *category*.¹⁶

The application of the law on the factual and the interpretation of the factual are classified by the jurist as value judgments. To the extent that the real is in agreement with the norm, the value judgment can be positive. However, if the real does not correspond to the norm, the value judgment becomes negative. As regards the norm, the author gives it a different epistemological status: "A norm is neither true nor false, but either valid or invalid."¹⁷

¹⁴ *Ibidem*, p. 3.

¹⁵ *Ibidem*, p. 4.

¹⁶ According to Kant, *causality* is a category, being included in the table of categories from his work, *Critique of Pure Reason*.

¹⁷ Kelsen, *op. cit.*, p. 205.

Even though Kelsen presents it as completely independent, law is a “social order,”¹⁸ because it regulates some rules that manage human relations, unlike logic (an example provided by the author himself), which structures the rules of thought that do not need to interact with other people, but are exclusively internal. The validity of the norm is predicated on a primordial norm, “a basic norm (...) from which the validity of all norms of the order is derived.”¹⁹ This basic norm is, for Kelsen, the very constitution of a state, on which rests the whole construction of the state. The hierarchical and derivative nature of the modern state is reiterated in the following chapters, where the theme of collective security²⁰ is discussed: “the modern state (...) represents a highly centralized legal order.”²¹

One particular case presented by Kelsen, which raises problems, refers to the law of totalitarian states, as this

authorizes their governments to confine in concentration camps persons whose opinions, religion, or race they do not like; to force them to perform any kind of labour; even to kill them. Such measures may morally be violently condemned; but they cannot be considered as taking place outside the legal order of these states.²²

This fragment is particularly important in the context of this paper, since it addresses, in fact, the transition from the regime of a rule of law to a totalitarian regime, via a state of exception that has been perpetuated, becoming the rule. Kelsen believes that this type of constraint, which is obviously contrary to the principles of the rule of law, is justified by the norm.

As long as the rule of law functions and acts on the basis of a valid norm, it is maintained as a rule of law:

Sanction (...) does not necessarily follow the delict. Finally, the concept of sanction may be extended to include all coercive acts established by the legal order, if the word is to express merely that the legal order reacts with this action against socially undesirable circumstances and qualifies in this way

¹⁸ *Ibidem*, p. 54.

¹⁹ *Ibidem*, p. 31.

²⁰ *Ibidem*, pp. 37-42.

²¹ *Ibidem*, p. 37.

²² *Ibidem*, p. 40.

the circumstances as undesirable. This, indeed, is the common characteristic of all coercive actions commanded or authorized by legal orders.²³

When the author discusses the case of a totalitarian state, he justifies the coercive behaviour by explaining that the measure, albeit seemingly immoral, is still inside a legal order. In fact, this is the mechanism of a state of exception, which, within a legal order, acts by contradicting the existing norms of the state. Subsequently, however, when the measures initially taken by way of exception are incorporated into the legislation and are justified by norms, the state of exception becomes entrenched as the rule that transforms a rule of law into a totalitarian state.

Kelsen's argument of is that the rule of law can react even outside of a normative justification, when the social interest demands it, the legal order being maintained. This is, in fact, a state of exception; Kelsen's law-state allows, however, the decision to intervene too, so his argument is not foolproof. As a matter of fact, he believes that when an unforeseen situation occurs, the state can react even outside the norm, in order to preserve the initial rule of law.

In conclusion, the jurist Hans Kelsen upholds two main theses: firstly, the theory of law must be viewed independently of any other research areas; secondly, the modern centralized state is a law-state, which identifies with its original norm, from which all the other norms are derived – the Constitution.

The norm serves as a tool of interpretation, being the equivalent, in the juridical sphere, of what causality represents in nature. The reality's compliance or non-compliance with the legal norm leads to a value judgment which can be positive (agreement) or negative (disagreement). In the case of negative value judgments, *i.e.* of a non-compliance with the norm, a sanction needs to be imposed.

A sanction may also intervene in the absence of a breach of the norm, in the sense that a sanction could apply to a new situation, being justified by a social need. This also happens within a legal order. Kelsen believes that this is customary for a rule of law, where the norm remains the foundation of the state. A coercive situation outside of the norm, answering a social (or

²³ *Ibidem*, p. 41.

political) need is, in fact, a state of exception, which intervenes to maintain the rule of law. If this situation is perpetuated and becomes entrenched, being transferred into the legislation and turning from a decision into a norm, the rule of law becomes a totalitarian state.

2.3. The norm vs. the decision; between Hans Kelsen and Carl Schmitt

Thus, from the point of view of the logical order, Kelsen assumes a relation of logical overlap between the state and the norm, as there is no free space in which the decision and, hence, the exception can appear. Still, his argument does not hold through, since he admits the possibility of action outside the norm in order to maintain the legal order. On the other hand, in Schmitt's opinion there is a logical relation of subordination between the state and the legal norm. If the legal norm is removed from the state, there remains a space that pertains entirely to the state, which is also the place where the decision and the exception can emerge.

Moreover, Schmitt also presents Hugo Krabbe's point of view on the function that the state must fulfil. With similar assumptions to those of Hans Kelsen's theory, Krabbe argues that sovereignty does not belong to the state, but to the law.²⁴ Thus, the state is the one that serves the law, its only function being legislative. The state is obliged only to produce the law that, ultimately, constitutes the state. In such a system, the state cannot perform any executive function and cannot create any juridical form of the exception type (which operates outside the legal norms being based on a sovereign decision, but still existing in a juridical field).

All of these concepts, which extend the norm over the entire sphere of the state, exclude the decision and, therefore, they also exclude the sovereignty of the state derived from the ability to decide on the exception. Unlike Carl Schmitt's view, these theories do not perceive the norm and the decision as integrated within the same state and functioning in a complementary manner. On the contrary, they consider the norm as being purely objective, directly or causally derived from the social practical need

²⁴ Schmitt, *op. cit.*, p. 21.

for that regulation. However, both at the creative level of the norm (the legislature) and at the level of the application of the norm to a particular case (the judiciary), there is a gap, a certain ideational incongruity.

This gap emerges between the particular, the social and political reality, on the one hand, and the general, which is established by the abstract legal norm. We can see this gap as a place in which the decision can be and, actually, is inserted. In other words, when a concrete situation demands the creation of a norm, the creative rapport is not one of perfect causality; it does not entail the identification and accurate representation of the social situation in the juridical norm.

Because of the diversity of the particular (the socio-political reality), the generality of the norm will not be able to perfectly and directly embrace it. There will always be a remainder between the particular and the general, both in the law-making process, which involves the creation of a general that corresponds to a particular (induction), and in the process of judging, in which there is already a general (the law), which must be applied to a particular (the socio-political reality), in a process of deduction.

In both situations, however, we can talk of the place of a decision, of an element that exceeds the direct causality, since there is a gap between the general nature of the law and the particular nature of reality. This gap is the argument that explains why the state cannot identify with its norm, with its constitution. This argument contends, therefore, that there is a place of the decision and of the exception, which is born in the gap between the general norm and the particular reality.

By discussing these modern theories of the state, Schmitt concludes that “the form should be transferred from the subjective to the objective.”²⁵ The theories he puts forth acknowledge this and eliminate any personal aspects from the notion of state. And yet, the error of such a structure resides in the fact that he identifies the subjective with the authority, with the power to command. He omits, however, to point out the fact that this connection (between the subjective and the authority) derives from the legal decision. In this way, one can see that the notion of decision occupies an important

²⁵ *Ibidem*, p. 29.

place in Schmitt's theory, in which it is strongly related to the authority and the state of exception.

2. Conclusions

This article started from two seemingly contradictory perspectives, whose point of convergence resides, however, in their most essential aspect. The core concept of the discussion revolves around the terms of norm and decision, as elements in the game of the state of exception.

In an attempt to convey the state of exception the result of a certain rapport between the norm and the decision, we correlated each concept with a theory of the state. Thus, the notion of decision is derived from Carl Schmitt, while the notion of norm corresponds to Hans Kelsen. Further on, we presented the definition and the functions of the state of exception as they are outlined in the writings of each of the two authors. After describing these purportedly opposed perspectives, we were able to extract the aspect that evinces the complementarity of the two theories, as well as the criticisable points in each of them.

Both Schmitt and Kelsen start from two identity relations. Thus, for Schmitt, sovereignty is identified with the exception, while for Kelsen the state is identified with its norm. From these two logical rapports, we can infer several aspects. Thus, the state presented by Schmitt is one which, obviously, leaves room for the decision and, hence, for the exception. He does not exclude the norm, but allows for the required free space, the gap, the difference in which the decision can be inserted. He offers a definition of the decision, and not of the norm. In this state, both the norm, as a rule, and the decision, as an exception, can exist, each one having its own necessity.

An opposite, more restrictive perspective, is offered by Kelsen. He identifies the state with its fundamental norm, the constitution, and completely cancels out, therefore, the space in which the exception could have emerged. For him, the political, as the decision, and the judicial, as the norm, are incompatible and should remain unmixed. The weak point of Kelsen's theory lies precisely in this extremely restrictive definition, which does not allow the exception, in any form of actualization. However, as mentioned above, he indirectly admits the exception when he brings into

discussion the fundamental law of the totalitarian states. Thus, he considers that the violation of fundamental human rights in a totalitarian state is objectionable from a moral point of view, but is fully compliant with his theory regarding the law-state. Put differently, it is okay for a state to violate the fundamental human rights if this thing is provided for in the constitution. And since the legal order is completely autonomous, from Kelsen's point of view, any state can justify its totalitarian behaviour by way of a normative correlation.

This reasoning illustrates an important issue for this research, as it presents the transition from the regime of a rule of law to a totalitarian regime, through a state of exception which, by means of a normative correlation, can become the rule. However, if we consider its origin, it essentially represents a derogation of the state-of-exception type.

Finding a normative equivalent of any juridical state does not justify a democratic order, but denotes precisely the fact that there is an incongruity, a space left uncharted between the state of affairs and the rule of law. And this incongruity opens a place for the state of exception, which will establish the legal order in a situation in which there is no longer a perfect overlap between the factual and the juridical, but a difference emerges between them. Thus, Kelsen's theory acknowledges, in its turn, the place of the decision in the state.

The contemporary philosopher Giorgio Agamben synthesizes the two perspectives on the norm-decision duality. He talks about the state of exception as a "threshold of indeterminacy between democracy and absolutism"²⁶. From here we can deduce the two functions the state of exception can perform: the preservation of democracy and the dismantling of democracy, by transforming it into a totalitarian system. The intuition of these two functions that the state of exception can have reveals an important problem afflicting the organization of contemporary states, namely the continuity of what is proclaimed as the exception and its transformation into a rule.

²⁶ Agamben, *op. cit.*, p. 3.

For Agamben, the exception is the limit between *public law* and *political fact*.²⁷ It is law's answer to a political state of affairs – actually, law is suspended to make room for the exception and to maintain the old political state of affairs. This is the first function of the state of exception: the preservation of democracy and of the rule of law, by virtue of the suspension of law. At the time of an unforeseen political state of affairs, in order to preserve the *status quo*, law is suspended, making room for the exception. This is the time when, according to Agamben, the overlap between law and life is at its broadest: “law encompasses living beings by means of its own suspension.”²⁸

These very first statements reveal a fundamental conceptual duality in this context, namely the duality between the *norm* and the *decision*, widely discussed in this article. As pointed out above, the state of exception is the result of this game between the norm and the decision. The state of exception pertains to the decision. Agamben agrees with Schmitt, who considers that the structure of the state includes a space reserved for the norm and a space reserved for the decision, which works outside the norm, suspending it. The juridical order and the power of the state, its sovereignty lies precisely in this space of decision that can create a state of exception. Therefore, the state of exception can emerge because there is a space for the decision, which suspends the norm, while the space of the juridical and of the state is nonetheless maintained.

This problem raised by Agamben is relevant in the context of the political organization of the contemporary states, which, after the world wars, changed their main guidelines. Thus, the contemporary state becomes a state of exception, a state in which the exception is the rule. In this context, it is necessary to conduct an accurate assessment of the specific models of political organization and to adopt a perspective that puts in a balance the state of affairs of the juridical and the rule of law, in order to analyse whether we can still speak of a perfect overlap between them.

²⁷ *Ibidem*, p. 2.

²⁸ *Ibidem*, p. 7.

Démocratie et état d'exception

Jean-Claude BOURDIN*

Université de Poitiers

j-c.bourdin@orange.fr

Abstract: Democracy and state of exception. The author tries to clarify the complex and dialectical relations between democracy and the state, starting from the different circumstances and reasons in which the state of exception is declared as the only solution for overcoming social and political deadlocks. In the context of modern societies, which have assumed the imperative of perpetual change, the fundamental problem has become not just to regulate the changes themselves by establishing an exceptional state but to ensure a perpetual political availability for change. Therefore, the power of a democracy resides precisely in this living and creative capacity of its everyday adaptation to change.

Starting from a few concrete political and legal cases, the study demonstrates the relationship between sovereignty and the state as well as the latter's ability to reduce the lives of its citizens only to the biological one. However, the constant risk is to turn the state of exception into a new political regime, whose essence thus becomes an entirely antidemocratic one. A strong argument to deprive the state itself of its right to declare the state of exception and to prepare democratic regimes for the production in their very own state of exceptional status.

Keywords: state of exception, sovereignty, state, democracy.

L'opinion démocratique face à l'état d'exception

Quelle que soit la façon de définir et de comprendre la démocratie, nous pensons qu'elle est, par essence, incompatible avec toute forme d'exceptionnalité. L'urgence administrative ou judiciaire de l'exception contredit le formalisme des procédures d'un Etat de droit et leur contrôle. Le droit des citoyens d'en appeler auprès des tribunaux des mesures jugées non conformes avec les normes nationales ou internationales est une protection

* Professeur émérite de philosophie à l'Université de Poitiers, où il a dirigé le département de philosophie, Jean-Claude Bourdin a été chercheur au Centre de Recherche sur Hegel et l'Idéalisme allemand. Il est l'auteur entre autres de *Hegel et les matérialistes français du XVIIIe siècle* (Klincksieck, 1992) ; *Diderot. Le matérialisme* (PUF, 1998) ; *Althusser : une lecture de Marx* (PUF, 2008) et *L'Encyclopédie du Rêve de d'Alembert*, avec Sophie Audidière et Colas Duflo (CNRS Éditions, 2006).

contre les abus de l'Etat. Mais il faut souligner que la démocratie est un régime qui convient à des périodes de stabilité politique et sociale, au point qu'on oublie qu'en Occident elle a été souvent le résultat d'une longue histoire de soubresauts révolutionnaires et contre révolutionnaires qui ont abouti à codifier, dans des institutions et des règles de droit, des rapports de pouvoir qui se légitiment, en dernière instance, par le consentement du peuple. La démocratie est souvent présentée comme un mode pacifié de la politique. En face, l'état d'urgence, l'état d'exception sont associés à des moments paroxystiques de crise politique où la politique révèle en pleine lumière qu'elle est la continuation de la guerre par d'autres moyens.

Mais c'est un fait bien connu que de nombreuses constitutions démocratiques ou républicaines (ou d'Etat de droit) prévoient des dispositions exceptionnelles, modifiant, sous conditions, le rapport des pouvoirs et suspendant les lois de garanties individuelles. Les conditions sont toujours présentées comme répondant à des « situations exceptionnelles », terme qui a conduit de très nombreux juristes à lui donner une forme juridique. François Saint-Bonnet qui expose les thèses françaises sur cette question, relève la différence qui existe entre « circonstances exceptionnelles » et le *Staatsnotrecht* allemand. Ce dernier signifie la possibilité de sortir de la légalité et de l'abolir, alors que la doctrine des « circonstances exceptionnelles » conduirait à une adaptation du droit aux faits¹. Philosophiquement, ces phénomènes expriment simplement le fait que la souveraineté, peu importe qui l'exerce, de qui on la tient, se dit, en dernière analyse et extrémité, dans les termes de la raison d'Etat. Ce que le souverain a voulu, il peut le suspendre, s'il le veut, sa volonté étant déliée de ses propres lois : tel est, on le sait, le sens de « absolu », *absolutus*. On ne traitera pas de ces problèmes, parce qu'ils ne relèvent pas de notre compétence et parce que l'opinion pense ces exceptionnalités comme « l'exception qui confirme la règle », comme le dit un dicton français. L'exception est vouée à disparaître, elle n'affecte en rien le caractère « normal », rationnel de l'essence de la démocratie qui repose sur la généralité de ses règles. Tout se passe comme si, dans les démocraties pacifiées,

¹ François Saint-Bonnet, *L'état d'exception*, Paris, « Léviathan », PUF, 2001, p. 1-42.

le principe de la souveraineté du peuple avait fini par faire oublier que sous les garanties du droit, sous l'expression de la « volonté générale », sous la généralité de la loi, le fait brut de la raison d'Etat demeurait comme la raison d'être des Etats.

C'est pourquoi, la démocratie apparaît moins incompatible avec les affirmations brutales de la souveraineté, quand celle-ci peut s'externaliser. Non seulement quand un Etat en envahit un autre, mais lorsqu'il déterritorialise les interrogatoires, les tortures, la détention dans d'autres espaces, appartenant à une autre souveraineté qui renonce à y exercer son droit, ou dans des espaces soustraits à toute règle ordinaire et commune du droit, mais régis par les règles militaires et administratives imposées par un Etat hégémonique (situation qu'on pourrait appeler « Guantanamo »). Cette externalisation, première forme d'exception, peut aussi avoir lieu sans passer par un changement de territoire ou la constitution de territoire sans droits, mais par le renoncement de l'Etat souverain à assurer ses fonctions souveraines par excellence, en faveur de groupes privés, lesquels peuvent être transnationaux, c'est-à-dire globalisés, sorte de structure Al Qaïda à l'envers².

Inquiétudes

La question qui doit être posée est celle de la facilité et de la faculté des démocraties et des citoyens démocrates à accepter ou à créer des situations et des états d'exception : mesures administratives ou techniques, règles, lois qui introduisent des traitements particuliers, spéciaux, qui dérogent au droit commun. Ces situations sont souvent rendus possibles et renforcés par les moyens technologiques (grâce à la numérisation, aux procédés électroniques de stockage des informations et de leur recoupement, à la rapidité d'accès et de diffusion de ces informations sur le citoyen). Elles autorisent le contrôle, l'identification, la traçabilité des personnes et de leurs actes, avec la crainte de la constitution d'une grande Archive mondiale pénétrant jusqu'au plus « intime » de nos vies (désirs, préférences).

² Nous pensons aux lieux d'interrogation et de torture installés par les Etats-Unis d'Amérique dans certains pays, soustraits à la souveraineté de ces derniers et régis par des règles d'exception juridique. Nous faisons également allusion au recours à des compagnies privées par l'armée étatsunienne en Irak, pour assurer des fonctions de maintien de l'ordre et de sécurité.

L'opinion parle alors des « dérives » de la démocratie et de sa dénaturation. Mais elle semble peu encline et elle s'en inquiéter, lorsqu'on constate que les pays considérés comme Pères fondateurs, héritiers directs, gardiens et protecteurs de la démocratie (Angleterre, Etats-Unis d'Amérique, France, Israël) sont capables d'inventer des mesures qui font exception à leurs propres principes et d'apporter des justifications juridiques de celles-ci : *Patriot Act*³, après le 11 septembre, surveillance et contrôle par caméras vidéo en Grande-Bretagne, « amendement ADN » en France sur les étrangers candidats au regroupement familial, discrimination parmi la population en Israël entre deux types de citoyens, légalisation de la torture, invention des catégories d'*unlawfull combattants*, d'*indefinite detention* (USA), création de camps de rétention hors droit commun, extraterritorialisation de prisons ou de centres de rétention, etc. En Europe, en France, en particulier, les vagues d'immigration sous la pression de raisons politiques (guerre, terrorisme, déplacement de populations, répression, etc.) ont comme résultat la constitution d'individus ou de personnes ni expulsables ni régularisables, rejetées dans une zone grise de non droit, de personnes condamnées à l'effacement et à la disparition hors de l'espace social et public, livrés à la seule force de l'administration et de la police et/ou à la charité d'associations et organisations humanitaires.

Justifications de l'exception et de l'urgence

On nous répond que ces mesures sont exceptionnelles et particulières, qu'elles sont présentées comme transitoires et comme des « réponses » à des situations exceptionnelles, urgentes, qui elles-mêmes représentent une rupture dans l'ordre démocratique général et une menace pour nos vies ou notre sécurité.

Ainsi, par exemple, le terrorisme apparaît comme l'équivalent moderne de l'état de nature de Hobbes, caractérisé par la peur panique de la mort violente. Pour être plus précis, le terrorisme est l'une des formes de « guerres nouvelles » qui crée le paradoxe d'un état permanent d'exception. Il serait donc rationnel de répondre préventivement ou a posteriori à la situation d'exception

³ Voir Robert Harvey et Hélène Volat, *USA Patriot Act, de l'exception à la règle*, trad. française, Paris, Ligne et Manifeste, 2006.

par des mesures d'exception. La vie et sa protection valent bien qu'on accepte des accrocs dans la tapisserie constitutionnelle démocratique.

D'autre part, les immigrés dans les pays « riches », qu'on peut appeler des apatrides de fait, arrivés dans un pays, mais sans destination précise, car refusés partout, sont relégués dans un entre-deux institutionnel paradoxal car il est à la fois indéfini et défini par le pouvoir. Ils font l'expérience de cette cruelle vérité, soulignée par Hannah Arendt, que les droits de l'homme, « naturels », universels et inaliénables, sont bafoués par les démocraties qui les refoulent, car il n'y a de droits de l'homme effectifs que pour des citoyens. Ils perdent le « droit d'avoir des droits », et celui d'abord de revendiquer le respect de leurs « droits naturels ». Ce sont des « apatrides de fait ». Comme le rappelle Hannah Arendt, l'apatridie a commencé par être un statut juridique octroyé par les Etats à des populations minoritaires qui ne trouvaient plus de place dans le système des Etats-nations après la première guerre mondiale⁴. Aujourd'hui, la situation des immigrés, des réfugiés ou des demandeurs d'asile refusés par les Etats, ressemble à une nouvelle figure de l'apatridie qui n'a même plus de statut. Ce qui est difficilement compatible avec une démocratie qui doit reconnaître des droits fondamentaux égaux à tous les habitants, nationaux ou non. Mais l'opinion démocratique croit que cette exception est la rançon pour la stabilité de ses sociétés. Vie protégée, sécurité intérieure, stabilité se payent par ces mesures d'exception et les réponses d'urgence que les Etats jugent bon d'apporter.

Le philosophe italien, Giorgio Agamben⁵ va plus loin, et pose que l'exception, loin d'être exceptionnelle, révèle la vérité de la souveraineté étatique. Qu'elle soit démocratique ne change rien à ceci : son exercice suppose et entraîne la puissance de désigner qui est exclu, qu'il appelle l'*homo sacer*, en renvoyant à la figure de celui qui fut révélé dans les camps nazis, sous la figure de ce que Primo Lévi a appelé le « musulman », réduit à sa pure vie, vulnérable au point d'être cette limite indécise entre la vie et la mort. La souveraineté étatique est biopolitique, elle s'exerce en dernière

⁴ Voir Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme, L'impérialisme*, Paris, « Quarto », Gallimard, 2002, p. 562-607.

⁵ Voir, Giorgio Agamben, *Etat d'exception, Homo sacer II, 1*, Paris, Le Seuil, 2003.

analyse sur la vie. On peut soutenir, à la suite de Judith Butler⁶ que cette figure de la « vie nue » est incohérente. Puisqu'elle est le produit de l'Etat et de sa politique, cette vie est entièrement sous le contrôle du pouvoir de l'Etat. Sa prétendue « nudité » est en réalité un état politique, car aucune vie n'est entièrement « nue ». C'est un état auquel l'Etat réduit certaines personnes pour exercer sur elles un contrôle par la peur, en les réduisant aux affects les moins politiques, tout en les soumettant à la force de la police et de l'administration. Ces vies sont rendues invisibles, à la fois parce qu'elles sont privées du « droit d'avoir des droits »⁷ et parce que leur invisibilité les protège. Dans un espace public donné, ces vies vivent d'une vie marquée par une exceptionnalité permanente.

L'acceptation de l'exception et de l'urgence

Pourquoi l'opinion démocratique s'accommode-t-elle si facilement des exceptions que l'Etat démocratique met en place ? Pourquoi accepte-t-elle si facilement des mesures d'urgence ? Les réponses ne sont pas faciles. Dans une certaine mesure elles dépendent des circonstances concrètes et historiques liées à l'expérience politique des peuples. Je ne discute pas dans cet exposé le bien fondé des mesures que des Etats prennent dans l'urgence pour répondre à des situations exceptionnelles, telles que la guerre. Je voudrais m'interroger sur les effets que produit le rapprochement de la démocratie et de l'état d'urgence ou de l'état d'exception. Cette réflexion est d'autant plus nécessaire que l'actualité dans le monde montre que les Etats de droit sont confrontés eux-mêmes à ce problème. En tant que simples citoyens nous avons raison de nous demander ce que cela fait à la démocratie et aux démocrates de recourir à des états ou des mesures d'exception.

L'idée qui est derrière cette interrogation est que la démocratie n'est pas définissable seulement en termes juridico-constitutionnels, ni comme un ensemble de droits et de pratiques (élections, liberté individuelles, liberté de réunion, d'expression, pluralisme, etc.). Elle est aussi une expérience que font les citoyens, elle contribue à leur subjectivation et à la constitution

⁶ Voir Judith Butler et Gayatri Chakravorty Spivak, *L'Etat global*, trad. par F. Bouillot, Paris, Payot, 2007.

⁷ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 602.

d'une subjectivité collective. Le « réaliste » politique dira peut-être que la politique est l'ensemble des réponses que l'Etat doit donner, pour ses sujets, à un contexte incertain et menaçant. Qu'il a une éthique de la responsabilité à observer, pour reprendre l'expression célèbre de Max Weber⁸. Mais on peut lui répondre que si la responsabilité consiste à s'interroger sur les conséquences des décisions que l'on prend, alors il doit se demander si l'état d'urgence n'a pas comme conséquence une transformation profonde de la démocratie et de la subjectivité démocratique. Les conséquences ne doivent pas seulement être évaluées du point de vue d'une rationalité instrumentale, mais du point de vue des principes et de l'attachement des citoyens à leurs principes.

Comment l'exception et l'urgence rentrent dans la démocratie

Les questions qui nous intéressent viennent de ce que l'état d'urgence ne représente pas un nouveau régime, une forme antithétique par rapport à la démocratie. Elle n'a rien à voir avec la tyrannie ou la dictature. Il serait même erroné de dire que l'état d'urgence abolit la démocratie. L'état d'exception n'est pas la caractéristique de tout Etat et tout Etat n'est pas Etat d'exception. Toute mesure d'exception n'est pas signe d'un Etat d'exception. Formellement un Etat d'exception est un Etat qui découle de la volonté du chef, entourée d'obscurité, rarement écrite, s'exprimant par décrets ou mesures administratives s'appliquant à la totalité du corps social, ou à la masse, une fois la société dépolitisée, les individus réduits à la désolation, les individus mis en rapport immédiat avec la figure du chef et où règnent crainte et terreur. Mais puisque l'état d'exception peut venir se loger dans la démocratie, qu'il est prévu et juridiquement défini, la question revient à analyser cette coexistence de la démocratie et des mesures d'exception ou d'urgence.

Je voudrais avancer la thèse suivante : en politique démocratique, les axiomes qui donnent les propriétés d'existence aux individus, à leurs droits et à leurs actions, ce qu'on appelle les principes, sont « monadiques », et l'axiomatique juridico politique qu'on peut construire s'en trouve « troué ». C'est pourquoi l'exception peut venir s'y loger, sans bouleverser l'ensemble ni l'idée

⁸ Voir Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959.

démocratique. Pour illustrer ces propos abstraits, je me référerai à la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen⁹ que je propose de considérer comme un paradigme d'où peut découler une axiomatique de la démocratie.

Par « monadique », j'entends le fait que chaque principe vaut en lui-même, pour lui-même, indifférent aux autres principes. Certes, les questions se posent de savoir : 1°) quel est le nombre des principes ; 2°) si les principes forment un système ou s'ils ne forment qu'un ensemble agrégatif ; 3°) dans le premier cas, quelle est la règle de leur déduction, dans le second s'il existe un ordre sourd et immanent qui les relie. Sans pouvoir examiner ces deux questions, je me limiterai au caractère « monadique » des principes, en supposant entre eux un ordre que je souhaite interroger.

La liberté, comme attribut essentiel de l'homme, peut être pensée et évaluée en elle-même, absolument : « perdre sa liberté, c'est perdre sa qualité d'homme »¹⁰. Il n'est pas nécessaire de « prouver » l'assertion selon laquelle tous les hommes naissent libres : cette assertion est vraie parce que nous la tenons comme telle, parce que nous en avons besoin pour nous représenter toute communauté, considérée comme reposant, en dernière instance, en « deçà » de toute institution positive, sur un ordre « naturel » qui s'impose à nous. La « liberté » est la propriété requise pour que le droit, les devoirs et l'humanité soient pensables. Par ailleurs, il est vrai que la détermination de chaque principe conduit à établir des relations avec d'autres principes. Ainsi, la liberté est-elle nécessairement attribuée universellement à tout être humain et, pour cette raison, est-elle égale en chaque homme. Mais, d'une part, cette relation se fait selon des degrés de proximité non arbitraires qu'il faut spécifier : on peut soutenir que l'égaliberté exprime une relation plus essentielle, conceptuellement, à la liberté que la propriété, à moins, comme le fait Locke, d'identifier liberté

⁹ Comme on sait, il n'existe pas « une » Déclaration. Aussi bien mon propos n'est-il pas d'étudier celles qui ont existé et qui existent dans leur détail. Par « Déclaration », j'entends simplement le fait qu'avec et après la Révolution française, le langage de la politique possède une axiomatique reçue comme un préjugé absolument évident.

¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, livre I, chap. 4, in *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, 1964, p. 356.

de l'individu et propriété de sa personne¹¹. Si, au contraire, on pense la propriété comme la relation d'un sujet à une chose, le droit à la propriété apparaîtra comme une dérivation de l'égaliberté et non comme une détermination de la liberté. D'autre part, la détermination d'un principe par un autre établit entre les deux une relation qui n'est pas réciproque. Dire que la liberté est égale en tout homme entraîne que l'égalité est celle qui existe entre des libertés. Mais supposons que nous partions du principe de l'égalité, rien ne contraint à déterminer l'égalité par la liberté. C'est pourquoi, dès la Révolution française, on a pu dresser une dialectique entre liberté et égalité, depuis Gracchus Babeuf jusqu'à Tocqueville. Chaque tentative de montrer une relation nécessaire entre ces deux principes conduit à montrer leur incompatibilité. Par exemple, du côté des penseurs libéraux, il y a incompatibilité entre la liberté et l'égalité. Ou bien à faire de l'un des deux le critère de la réalisation de l'autre : pour les penseurs pré socialistes, la liberté n'est réelle que si les hommes sont égaux. Dans les deux cas, on notera que l'égalité perd son statut de principe pour devenir un état empiriquement constatable : égalité d'accès aux biens de base, ou égalité des moyens pour accomplir une vie de liberté.

On peut comprendre maintenant que l'axiomatique démocratique soit « troué », provoquant une certaine instabilité de sa définition. Entre les principes, il existe toujours l'écart d'une différence qui peut devenir une indifférence. Mais du même coup, cela explique sa puissance ainsi que l'illusion de son universalisation, de sa naturalité et de sa rationalité. Son instabilité fait que l'on peut produire des propositions inverses à partir des mêmes axiomes. Le caractère « troué » explique enfin que l'exception est incluse comme une propriété formelle de la démocratie.

Plus concrètement, nous pouvons dire que le caractère « troué » provient :

1°) de la coexistence d'axiomes hétérogènes entre eux, mais pouvant être juxtaposés. Par exemple la liberté et la sécurité comme droits. La seconde existe pour que la première soit effective. Mais la liberté peut

¹¹ Voir John Locke, *Le second traité du gouvernement civil*, chap. 5, art. 27 et chap. 15, art. 173, trad. par J.-F. Spitz, Paris, PUF, 1994, p. 22 et p. 127.

empêcher que la sécurité ne devienne sécuritaire. Mais devant l'urgence ou la crise, on hiérarchise et on fera prédominer la sécurité sur la liberté.

2°) de la généralisation de propositions particulières. Par exemple, le droit de propriété. Il est reconnu pour tous, comme l'égalité et la liberté. En fait, le rapport privé d'une personne à une chose posé comme universel, varie selon les personnes et les choses. Au lieu de se distribuer de façon équivalente, il introduit des distinctions et sépare les individus au lieu de les relier dans la communauté¹². Associée à la sécurité, la propriété devient plus puissante que la liberté et l'égalité. Mais on peut aussi, dans une période d'exception, quand le salut de l'Etat est en péril, soumettre la propriété à des mesures d'urgence (réquisition, nationalisation).

3°) de la substitution du général à l'universel : on dit les droits de l'homme, de tous les hommes. Si ce « tous » désigne une universalité, sa réalisation effective ne conduit qu'à dessiner les contours d'une généralité puisqu'on peut simultanément introduire des restrictions. En effet, si la citoyenneté¹³ représente, théoriquement, l'actualisation des droits de l'homme dans le cadre de la politique, elle introduit en fait une série de particularisations dans le mot « hommes ». Tous les « hommes » ne sont pas citoyens. Si on dit qu'ils sont dotés de droits naturels, il se trouve que certains qui sont des hommes ne peuvent pas être citoyens. Ainsi, pas les femmes, les colonisés, les étrangers, les prisonniers de guerre, etc. Si dire « les hommes » c'est énoncer un existant sans condition, les autres sont conditionnés à cause de leur « condition » (de femme, de pauvre, d'indigène, etc.). Hommes n'est donc pas un sujet universel, à moins de dire que tous les hommes sont des hommes, ou que chaque individu est un homme. Il en découle qu'il ne peut y avoir de politique des droits de l'homme et qu'aucune Déclaration des droits de l'homme n'a protégé qui que ce soit. Alors qu'être citoyen dépend d'une condition particulière qui rend possible sa contestation. Il est intéressant de se rappeler la distinction entre citoyens actifs et passifs posée dès la Révolution française et par les penseurs libéraux au 19^{ème} siècle (l'abbé Sieyès, Kant, Benjamin Constant). Pour être

¹² On peut sur ce point, se rapporter aux analyses de Marx des déclarations françaises de 1789 et 1792 dans *La question juive* (1843).

¹³ Rappelons que les Déclarations françaises sont des « Déclarations de l'homme et du citoyen », de l'homme comme citoyen et citoyen sous la condition d'homme.

citoyen, il faut posséder une condition qui est la capacité politique. Cette condition a un fondement économique (ou culturel dans le cas des colonisés ou des indigènes), il faut avoir des ressources pour être indépendants, et avoir le temps et les connaissances pour exercer sa capacité de citoyen.

Ainsi, entre les axiomes de la démocratie, il existe une relation indifférente, de sorte que, selon les circonstances, l'un peut dominer les autres et légitimer une politique d'exception. Il n'est pas possible de produire une synthèse dialectique entre ces éléments et l'ensemble sera toujours « troué ». Ils peuvent coexister, alterner, avoir une relation d'égalité, ou d'inégalité, et c'est ainsi que l'exception vient se loger.

La production des exceptions par la démocratie

Après ces considérations formelles qui montrent qu'il n'est pas contradictoire que la démocratie puisse intégrer des moments d'exception qui justifient des mesures d'urgence, on peut montrer que la démocratie produit aussi en son sein des exceptions. La raison tient à ce que la démocratie que nous connaissons est incarnée dans des Etats-nations et qu'elle est réglée par le principe de la souveraineté.

Proposons la définition suivante de la démocratie aujourd'hui. Elle est la synthèse des droits de l'homme et du marché, c'est-à-dire des deux formes historiques du libéralisme: le libéralisme politique et le « libérisme » économique, pour reprendre la distinction de Benedetto Croce. Elle est la synthèse de deux types de liberté. Cette synthèse est purement conjonctive (« et ») et non dialectique. Elle superpose deux types d'énoncés dont chacun peut trouver son image dans l'autre, mais dont l'ensemble est affecté par un libre jeu tel que le libéralisme peut subsumer le « libérisme » ou l'inverse. Ce libre jeu peut être décrit comme la non superposition complète entre les axiomes des droits de l'homme et ceux des droits du marché. Or ces derniers ne sont pas « troués », ils sont immédiatement réalisés, ils sont cohérents entre eux, quelles que soient les conditions empiriques. A la limite ils sont auto suffisants, s'ils sont garantis par un gouvernement autoritaire ou s'ils sont assurés par l'hypothèse du « libre marché ». Les premiers, les droits du libéralisme politique ne se réalisent jamais de façon complète, les autres, les droits économiques du marché,

oui. Pensons au cas de la Chine où nous avons le capitalisme sans les droits de l'homme, sans démocratie politique¹⁴. Mais la synthèse des droits de l'homme et du marché reste un modèle abstrait ou formel qui attend son instanciation ou sa schématisation empirique. Pour se schématiser la démocratie a besoin d'un cadre : elle est née dans celui de l'Etat-nation, ce qui introduit dans l'idée de la démocratie une condition fondamentale, celle de l'homogénéité de la nation, et de la relation homogène entre l'Etat et la nation et le peuple. Cette homogénéité peut être culturelle, religieuse, linguistique, ethnique, mais toujours elle contient les germes du racisme, lequel n'a pas besoin d'être biologisant. C'est pourquoi les expériences des sociétés multiculturelles sont très précieuses parce qu'elles conduisent à relativiser l'importance de l'homogénéité dans une démocratie. Elles donnent un exemple non de tolérance paresseuse (laissons les gens être comme ils le veulent), mais de construction d'un universel partagé et de règles de droit transcendant les différences culturelles sans les nier.

D'où les formes variables, les « spécificités » des formes de la démocratie dans le monde. Par rapport à l'idée formelle de la démocratie, aucune de ces formes ne peut être dite « infidèle » à l'idée: toutes les schématisations, dépendant de conditions historiques et culturelles, ont entre elles comme des ressemblances de famille (Wittgenstein). En outre, comme l'avait déjà relevé Platon, chacune est en elle-même une famille : pour Platon, la démocratie est comme un *patch work* de constitutions. Il n'y a donc pas de modèle empiriquement réalisé. D'où l'inanité de juger et condamner certains régimes démocratiques au nom de leur non conformité à l'Idée de la démocratie.

Voyons maintenant comment la démocratie produit en son sein des exceptions. Comme chacun sait, la démocratie est le régime de propositions (règles, discours, actions, dispositions juridiques) par lequel le peuple élit l'Etat et le conserve, et par lequel l'Etat « choisit » le peuple en déterminant

¹⁴ En passant, notons qu'il est remarquable que d'une certaine façon, la non démocratie chinoise illustre l'avenir des sociétés démocratiques tel que Tocqueville l'avait imaginé : une masse vouée à la recherche de satisfactions matérielles, sous la garde tutélaire d'un Etat voué à sa sécurité et à la gestion des populations (main d'œuvre, déplacements, salaires, etc.).

qui y appartient, quels sont les titres requis pour faire partie du peuple, pour partager la citoyenneté. C'est pourquoi, en réalité, c'est l'Etat démocratique qui constitue le peuple et pour cela discrimine, exclut, interdit une partie de la population en constituant ainsi une minorité – qui n'est pas la minorité électorale – parmi le peuple. La minorité est cette fraction exclue du général, car elle ne correspond pas aux conditions de la généralité, fixées par l'Etat. On a ici une exception contre la généralité et une exception comme fonction de la généralité. C'est pourquoi toute minorité est rendue invisible, rendue inexistante, par l'Etat et le peuple s'il s'identifie à son Etat, et qu'il est capable de dire qu'il agit « *in my name* ». La minorité n'existe, si l'on peut dire, elle est inaudible, même quand elle crie très fort.

On peut penser à des illustrations historiques. Hannah Arendt¹⁵ parle de l'invisibilité des pauvres sous l'Ancien régime, ou de l'invisibilité des ouvriers de la première phase du capitalisme européen, avant leur irruption dans l'espace public grâce à l'action syndicale. On pourrait aussi bien analyser comment les colonisés furent également rendus invisibles dans l'espace public. Etre invisible ne signifie pas être absent : on peut être présent, rendre des services économiques et pourtant être invisible, ne pas compter, ou pire, comme les travailleurs sans papiers en France, ne pas avoir de « droit d'avoir des droits ».

Quand l'exception devient l'exemple de la démocratie

L'invisibilité des différentes sortes d'exclus, produits par la démocratie, se voit, si l'on peut dire, quand ils trouvent le moyen de se rendre visibles ou audibles dans l'espace public. Je pense à ce texte de Judith Butler, *Who sings the Nation-State ?* où elle parle d'une manifestation de Latinos de Californie. Ils se sont mis un jour en grève, pour montrer que s'ils se mettent en grève, alors c'est l'économie et la vie quotidienne de tous qui est affectée. Cet exemple est intéressant, car pour être audible, écouté et entendu, les latinos de Californie n'ont pas seulement manifesté, ni crié des slogans contre la politique d'immigration de l'administration Bush, mais ils se sont appropriés l'hymne national, en le chantant en espagnol. Ils ont montré, par une performance qui est un performatif, qu'ils font partie du

¹⁵ Voir *Essai sur la Révolution*, trad. par M. Chrestien, Paris, Gallimard, 1967, p. 96-99.

peuple nord américain, sans réclamer des mesures juridiques d'intégration de la part de l'Etat qui les discrimine, en chantant l'hymne national¹⁶. Etre du peuple, être le peuple (les Berlinois de l'Est en 1989 scandaient *Wir sind das Volk*, nous, nous sommes le peuple) relève d'une proposition immédiatement vérifiée comme vraie, lorsque son sujet l'instancie de façon immanente : son existence crée son essence, son action détermine son être. Ici l'exception par rapport aux lois de l'Etat est non pas remise en cause mais élevée à sa puissance d'universalité. C'est un processus proche qu'on trouve avec la *civil disobedience* : je me mets à l'écart, je refuse, je me fais exception, non pas pour réclamer un traitement de faveur, un privilège, mais pour parler au non de ceux que la politique de mon Etat rend invisible ou persécute : je dis alors « *not in my name* ». Je parle en leur nom et devant eux, plus que contre l'Etat.

L'invention démocratique de l'exception éthique

En état d'urgence la démocratie ne se contente pas de prendre des mesures d'exception, elle doit les justifier et apporter des arguments rationnels. Le plus saisissant c'est les efforts d'argumentation quand l'exception touche à l'éthique. Je me réfère aux débats entre juristes aux Etats Unis d'Amérique sur le moyen de rendre la torture acceptable, sinon légalisable, débats où s'illustrèrent, entre autres, le juriste John Yoo et Roberto Gonzalès, qui fut un temps le ministre de la justice de l'administration Bush, ainsi que l'avocat et juriste Alan Dershowitz. Ce qui est intéressant c'est qu'au cours de ces débats, deux distinctions, entre autres, sont apparues qui montrent comment, sur le plan épistémique on crée de l'exception aux principes démocratiques.

La première distinction est celle entre la torture et le traitement qualifié d'inhumain¹⁷. Des études célèbres menées il y a quelque temps à l'Université Mac Gill du Québec, ont montré que par l'imposition de moyens de désorientation sensorielle, le maintien forcé dans la position debout, l'imposition de positions dites de stress, l'interruption à intervalles réguliers

¹⁶ Voir Judith Butler, Gayatri Chakravorty Spivak, *op. cit.*, p. 57 et suivantes.

¹⁷ Voir l'étude de Bernard Girard, « Tortures en Irak : l'inquiétante candeur américaine », www.bernard-girard.com/TORTURE.pdf

du sommeil, etc., on peut fabriquer un psychotique en 24 heures. Comme les traitements dégradants infligés à des prisonniers à la prison d'Abou Graïb, la création de cet état psychologique de délabrement mentale est un exemple de traitement inhumain. On a posé que tant que la torture, c'est-à-dire des sévices infligées, selon une échelle donnée de violence, ne franchit pas ces frontières, elle doit être autorisée. La distinction, au-delà de sa portée pragmatique qui permet de « couvrir » les membres de la CIA impliqués dans ces tortures, a l'intérêt de montrer qu'il suffit de poser une frontière, entre des traitements, condamnés universellement depuis le procès de Nuremberg, dont le caractère exceptionnellement monstrueux est acquis, et ceux qui le sont moins pour les rendre acceptables. Comme si la limite affaiblissait la gravité. Du coup on peut argumenter pour décriminaliser la torture et transformer son usage, considéré autrement comme une exception moralement condamnée, en mesure exceptionnellement autorisée. Il ne s'agit plus ici de justifier la torture au nom de l'urgence qu'il y aurait à extorquer des informations pour empêcher un attentat, comme ce fut le cas pendant la guerre d'Algérie et particulièrement lors de la « Bataille d'Alger ». Il s'agit de créer une catégorie d'actes justifiés en élargissant l'éventail des traitements brutaux.

La deuxième distinction porte sur la nécessité d'inventer de « nouvelles règles » de la guerre contre les conventions internationales qui régissent le *jus in bello*. Ces « nouvelles règles » sont censées s'ajuster aux nouvelles formes de conflits, dont le terrorisme qui consiste à criminaliser la guerre. Les « guerres nouvelles » sont caractérisées par leur asymétrie entre les combattants, créant des rapports dissymétriques, tels que le plus faible peut être victorieux face au plus fort. Les concepts classiques de la guerre, du *jus ad bellum*, du *jus in bello*, du droit des gens, de la paix, etc., deviennent inopérants. Les conventions internationales, le droit pénal international en gestation, le droit public international doivent être remplacés par des règles qui vont redéfinir le statut des combattants, les conditions de détention, les rapports entre le judiciaire et le militaire, etc. On a déjà évoqué le cas des *unlawfull combattants* et la *indefinite detention*.

Concernant les *unlawfull combattants*, les discussions qui ont mené à sa définition, se sont appuyés, entre autres, sur un fondement juridique

rencontré dans l'œuvre maîtresse de Vattel, *Du droit des gens*¹⁸. Cet auteur passe pour celui qui, tout en continuant l'œuvre de Christian Wolff et la tradition de l'École du droit naturel au 18^{ème} siècle, a systématisé le droit des gens moderne. Carl Schmitt le loue d'avoir débarrassé le concept de guerre juste de ses aberrations métaphysiques, d'y avoir vu la mise en relief du caractère égal des belligérants dans la conduite de la guerre. L'apport de Vattel est, selon Carl Schmitt, d'avoir dit que la guerre légitime est celle qui se déclare et se déroule « en forme », respectant les formes : déclaration de la guerre, distinction des militaires et des civils, reconnaissance des militaires à leur uniforme et leur rattachement à une unité, etc. Sinon, dit Vattel, on n'a pas affaire à une guerre, mais à du brigandage et, en conséquence, on a le droit de traiter des brigands comme ils le méritent. Certes, on peut comprendre le travail de Vattel comme un effort après d'autres (par exemple l'école de Salamanque) pour contrôler la violence des guerres par leur juridicisation et pour autonomiser le droit des gens par rapport aux souverainetés étatiques. Ce progrès du droit, du moins sur le plan conceptuel, attend certes sa réalisation et son universalisation, grâce à l'institution de la paix permanente par des moyens juridiques.

En tout cas, on vient de le voir, ce progrès a impliqué l'exclusion de la guerre « informelle » et sa mise hors la loi. Mais l'exemple de la façon dont ont été considérés et traités dans l'histoire récente les « partisans », les « guerrilleros », les francs-tireurs, les résistants, dans de nombreux conflits, montre que la guerre populaire, ou que les actions hostiles menées contre une puissance occupante, sont interdites et punies comme des crimes de droit commun. Or il est évident qu'à la différence avec Vattel, les conflits dont je parle, comme ceux qui ont opposé « partisans » et armées régulières de puissances envahissantes, ont eu un enjeu qui ne peut se réduire à du brigandage pur et simple. Je ne parle pas des conflits menés par des troupes « irrégulières » et dont les motifs sont criminels et crapuleux. Pour les autres, leurs enjeux sont patriotiques (par exemple les guerrillas des Espagnols contre Napoléon, après l'effondrement des Cortès), patriotiques

¹⁸ Voir l'étude de Michel Senellart, « La qualification de l'ennemi chez Emer de Vattel », in *Astérion*, revue électronique, n° 2, juillet 2004, « Barbarisation et humanisation de la guerre », <http://asterion.revues.org/sommaire113.html>

et idéologiques (la résistance en Europe pendant la deuxième guerre mondiale), enjeux de justice sociale et de lutte contre des dictatures (Chili, Argentine, Afrique du Sud) ou contre l'occupant (Irak). A quoi il faut ajouter, l'arrière plan idéologico-religieux des groupes se recommandant d'une forme d'islamisme comme la mouvance appelée Al-Qaïda, ou les groupes de fondamentalisme islamiste.

Remarquons que lutter contre un occupant a toujours été considéré comme un des caractéristiques de la guerre juste, menée par une puissance souveraine. La question est de reconnaître cette justice pour les actions de guerre menées par des forces qui n'appartiennent pas à une souveraineté reconnue, car résultant de la décomposition de la souveraineté ou son caractère illégitime (par exemple l'Etat français de Vichy ayant pratiqué une politique de collaboration avec l'occupant nazi). Autrement dit, se borner à répéter la définition de Vattel, revient à ignorer la différence entre le brigandage et l'idéologie. Si cette ignorance est contre productive sur le plan stratégique, elle rejette les démocraties dans un rapport spéculaire avec leurs ennemis, puisqu'elles sont contraintes de recourir aux mêmes moyens que leur adversaires considérés comme des « brigands ». Ainsi on comprend comment elles sont conduites à accepter une fois de plus des exceptions.

Quelle conclusion en tirer ? J'ai peur de donner l'impression qu'en analysant les raisons de l'intégration de l'exception sous ses différentes formes, j'exonère la démocratie de tout reproche. C'est le risque qu'encourt toute analyse qui se vent « objective ». Mais mon propos est plutôt de dire ceci : la démocratie vit en permanence sur un écart entre ses principes, qui sont, comme on l'a vu, instables, et ses pratiques. Comme Etat-nation, en temps de paix ordinaire, elle produit des exceptions. Quand elle fut puissance colonisatrice elle ne vit pas de contradiction à exclure des droits politiques les indigènes ou les natifs. En temps de conflits et d'insécurité, elle n'hésite pas à remanier ses propres principes et à introduire des inégalités de traitement eu égard au droit.

Pour un philosophe, cela n'a pas d'autre signification que de rappeler que la démocratie aujourd'hui a besoin que les citoyens ne s'aveuglent pas sur les risques de corruption de ses valeurs et de ses principes. En effet, s'il est vrai que l'état d'exception est voué à s'achever et à laisser place à un

état normal, on doit s'interroger et s'inquiéter sur le retour à l'état normal. Est-on sûr que l'état d'urgence ne laisse pas de traces dans la subjectivité des citoyens ? Est-on sûr que les mesures adoptées ne servent pas dans un contexte normal ? L'exercice de la démocratie est difficile, tout le monde le sait. N'y a-t-il pas un risque de simplifier l'expérience de la démocratie, en habituant les citoyens à l'idée que l'état d'urgence a de « bons côtés » : rapidité, efficacité, sécurité avant tout ? Pour le dire en quelques mots : l'état d'exception peut devenir, quand les circonstances « exceptionnelles » cessent, un nouveau modèle de gouvernement autoritaire. Le philosophe peut simplement poser la question suivante : est-ce cela que nous, citoyens démocrates, voulons, pour nous et nos enfants ?

Conclusion : obéir et résister

Il faut reposer la question de l'acceptation ou du degré d'acceptabilité des mesures d'urgence en démocratie. Pour cela il faut passer de l'analyse en termes constitutionnels à une description des conditions psychopolitiques des citoyens démocrates.

Nous avons vu que juridiquement, la constitution contient la possibilité de sa suspension provisoire, au nom du salut supérieur de l'Etat, c'est-à-dire du souverain. Nous savons que si la constitution démocratique suppose un moment constituant pré étatique puisque l'Etat sera la forme constituée du mouvement de constitution, en démocratie le moment constituant existe et appartient toujours *de jure* peuple. L'Etat présente la caractéristique paradoxale d'être produit par une souveraineté antérieure et fondamentale, et en même temps de s'identifier avec, d'être la souveraineté en exercice, le gouvernement (la souveraineté constituée). Or l'Etat d'urgence autonomise la souveraineté de l'Etat et puisqu'elle est séparée de son moment constituant, la souveraineté s'absolutise. Dans ce processus, à la limite l'Etat et la société tendent à s'identifier, l'Etat tend à absorber la société, à suspendre les médiations et les corps intermédiaires. Le Salut de la nation est maintenant le salut de l'Etat. Le salut de l'Etat est alors salut absolu (*absolutus*) qui n'a même pas besoin de se justifier.

Comment comprendre l'acceptation de cette montée à l'extrême de la souveraineté et la menace sur les libertés? Mais la question reste encore

superficielle, car une réponse possible est que cette menace est vécue par les citoyens comme si elle était détournée sur les « ennemis ». L'état d'urgence au nom de la sécurité est sensée viser l'Autre coupable de préméditer un crime. Pour qu'il y ait acceptation de l'état d'urgence il faut, outre le motif de la peur, une condition psycho-politique qui est paradoxalement propre à la démocratie et produite par elle : la confiance. Confiance que l'Etat saura retenir son pouvoir absolu, confiance que l'état d'urgence sera provisoire, confiance que le pouvoir constituant provisoirement suspendu pourra reprendre ses droits. Il existe plusieurs formes de confiance, mais sa définition la plus générale peut être : la confiance est un sentiment qui repose sur une attitude cognitive consistant à faire des prévisions probables que l'autre aura une attitude bienveillante envers nous et que nous pouvons nous fier à lui. Toute confiance est un pari rationnel ou raisonnable sur le comportement estimé fiable de l'autre. Cette confiance est d'autant plus nécessaire que les moyens de l'état d'urgence donnent un pouvoir considérable à la bureaucratie anonyme et aux forces de l'ordre, police et armée. On conçoit que les citoyens d'une démocratie ne doivent pas, au nom de la sécurité qu'ils obtiennent, oublier qu'un citoyen est aussi celui qui sait maintenir une réserve de méfiance et de critique à l'égard de son Etat. Le philosophe Alain (1868-1951) disait en substance qu'un citoyen doit obéir mais qu'il ne doit jamais acclamer le pouvoir ni l'aimer. Il faut accepter l'ordre nécessaire mais ne pas l'adorer : « obéir en résistant, voilà le secret ». Autrement dit, le conseil salutaire minimal que l'on peut donner aux citoyens d'une démocratie en état d'urgence ou d'exception est de résister, au moins, par la pensée, puisque « l'esprit ne doit jamais obéissance »¹⁹.

¹⁹ Alain (Emile Chartier), *Propos sur les pouvoirs*, édition de Francis Kaplan, Paris, Gallimard, 1985, p. 162 et p. 160.

Le Souverain et le Camp

De l'état d'exception à la biopolitique

Horia LAZĂR*

Université Babeş-Bolyai Cluj-Napoca

Roumanie

mlazar54@yahoo.com

Abstract: Sovereign and Camp. From State of Exception to Biopolitics. Carl Schmitt's political theology defines sovereignty as an expansion of the state of exception (the suspension of the constitutional order norms and the extension of executive power competency, governing having the upper hand over the rule of law). Giorgio Agamben, in his turn, refers to sovereignty as 'a production of genuine life' and emphasizes the biopolitical aspect of state power expressed in the phrase 'life politicization', already signalled by Michel Foucault. After the concentration camps of the 20th century the refugees' condition in the globalization era materializes the passage from political-military state of exception to biopolitical and bioethical technologies, the refugee thus becoming nowadays the pattern of our humanity.

Keywords: state of exception, law, political system, theory of sovereignty, the king's body(ies), authority, power, legal norm, sovereign decision, biopolitics, biotechnology, concentration.

1. Souveraineté et état d'exception. Dans la première phrase de sa *Théologie politique* (« Est souverain celui qui décide de la situation

* Docteur ès lettres, ancien maître de conférences à la Faculté des Lettres de l'Université Babeş-Bolyai de Cluj-Napoca. Membre de l'Association des Écrivains roumains. Spécialité générale : la littérature française du XVII^esiècle. Spécialités particulières : le mouvement d'idées en France aux XVI^e-XVIII^e siècles ; l'imaginaire de la démonologie et de la sorcellerie ; la pensée et les institutions dans la France du XX^e siècle. Livres : "Blaise Pascal. Un discours asupra raţiunii" (1991), "Litera textului. Studii de cultură și literatură franceză" (2010), "Imaginar cultural și social. Interferențe" (2014). Traductions en roumain : Henri Bergson, "Essai sur les données immédiates de la conscience" (1993), Claude Karnoouh, "Adieu à la différence" (1994, avec Virgil Ciomoș), Jean Baudrillard, "Le système des objets" (1996), Lucien Febvre, "Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais" (1998), Paul Ricœur, "Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique" (1999). Auteur d'une quarantaine d'études et articles publiés dans des revues universitaires et des volumes collectifs ainsi que de 80 articles et comptes rendus parus dans des revues culturelles.

exceptionnelle »¹), Carl Schmitt attribue la souveraineté à une personne. Cette personnalisation du souverain ne doit cependant pas occulter la question essentielle : celle de l'articulation de la souveraineté et de l'état d'exception, de la politique et du droit. En d'autres mots, la proclamation de l'état d'exception (défini parfois comme état de siège ou état d'urgence) relève-t-elle du droit constitutionnel de l'État à sa propre défense par la gestion des crises, quelle qu'en soit la nature, au moyen de la restauration d'une « plénitude de pouvoir » originaire destinée à ramener, dans la cité, l'ordre et la sécurité ? Ne serait-elle pas plutôt – comme le pense Giorgio Agamben –, en raison de la suspension du droit, de l'extension des pouvoirs de l'exécutif et de l'abolition des libertés individuelles, un vide juridique où toutes les déterminations sont « désactivées », ou un espace anémique dans lequel l'enjeu est « une force de loi sans loi »² ?

Il convient de dire d'entrée de jeu que l'état d'exception, auquel certaines législations opposent le droit de résistance (qui remonte à l'article II de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* du 26 août 1789 et qui est redéfini, dans la Constitution française de 1793, comme droit à l'insurrection³), n'est pas issu de la tradition « absolutiste » ni des dictatures, étant au contraire une création de la tradition démocratico-révolutionnaire. Le 8 juillet 1791, un décret de l'Assemblée constituante française distinguait l'état de paix, l'état de guerre et l'état de siège, le dernier étant défini comme commandement militaire sur les civils dans les places fortes et les ports militaires, en cas de guerre⁴. S'émancipant peu à peu de la réalité de la guerre, l'état de siège se politise, devenant par cela même « fictif » - par exemple dans le décret napoléonien de 1811, qui

¹ Carl Schmitt, *Théologie politique*. Traduit de l'allemand et présenté par Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1988, p. 15.

² Giorgio Agamben, *État d'exception. Homo sacer. II, 1*. Traduit de l'italien par Joël Gayraud, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2003, p. 86.

³ En préambule à la Constitution de l'an I, l'article 35 de la version développée de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* précise: « Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est [...] le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs ». La légitimation de la révolte populaire par l'exceptionnalité de l'abus d'État introduit la division au sein du corps politique, sépare l'État de la société et remet en question la légalité constitutionnelle dès ses origines.

⁴ G. Agamben, *État d'exception* [...], *op. cit.*, p. 15.

prévoit la mise en place dans les villes du quadrillage et du contrôle policiers, même en l'absence d'une menace militaire directe. Contrairement à l'état de guerre, qui est déclaré, l'état de siège, défini comme *état de fait* où l'urgence appelle une riposte légitime et immédiate (sans que, pour autant, les éléments constitutifs de l'urgence soient précisés), concerne indistinctement des coupables et des innocents, confondus dans une responsabilité collective⁵. À partir de la Première Guerre mondiale jusqu'en 1948, l'Europe vit en état de siège quasi permanent, sous la pression de l'urgence économique, financière ou militaire.

L'état d'exception n'est ni la conséquence d'une quelconque « nécessité » politique ni un instrument de domination despotique ou dictatoriale. Au XVI^e siècle, les juristes et les théoriciens français de la « monarchie royale », dont Jean Bodin, font remarquer que la nécessité délie le souverain de ses promesses. Se mouvant à son tour dans une zone d'indécision légale, où l'État s'oppose au droit, Schmitt écarte, dans son approche de l'état d'exception, la nécessité historique ou politique, en faisant de celle-ci la conséquence d'une évaluation subjective des faits : « [...] il est impossible d'établir les moments où l'on se trouve devant un cas de nécessité »⁶. Mis en relation avec le problème des lacunes du droit (que le juge est néanmoins censé combler par son propre jugement, étant donné que si la loi peut être lacunaire le droit ne l'est jamais), l'état d'exception affirme sa spécificité : en tant que suspension

⁵ À travers cette approche factuelle, l'état de siège est assimilé à l'état de légitime défense ou de réquisition permanente: un « état de fait de type technico-militaire ». V. Carl Schmitt, *La Dictature*. Traduit de l'allemand par Mira Köller et Dominique Séglerd, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2000, p. 184.

⁶ *Théologie politique, op. cit.*, p. 17. La contingence de la nécessité va de pair avec la singularité des faits « vrais ». En récusant le positivisme juridique du XIX^e siècle, qui met en place des régularités rationnelles appliquées de l'extérieur aux situations historiques concrètes, Schmitt affirme qu'« une vérité historique n'est vraie qu'une fois » (cité par Dominique Séglerd dans la « Présentation » de Carl Schmitt, *Les trois types de pensée juridique*. Avec une présentation de Dominique Séglerd. Traduit de l'allemand par Mira Köller et Dominique Séglerd, [1995], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2015, p. 21). Ni nécessaire ni vraie, la loi (le « droit effectif ») n'est pas un contrat originaire ou un pacte mythique entre égaux ; elle résume un échange inégal de prestations en situation d'urgence (soumission contre protection, obéissance contre sécurité), étranger à la neutralité politique. Fruit d'une décision inaugurale, elle repose sur un acte de foi impliquant la reconnaissance publique de l'autorité impérative, illimitée du souverain. Œuvre originairement politique, l'« État de droit » est potentiellement injuste.

du système juridique tout entier afin de garantir son existence, il apparaît comme « ouverture dans le système d'une lacune fictive »⁷, destinée à le sauvegarder et à assurer l'applicabilité de la norme. Si l'État subsiste là où le droit recule⁸, les lacunes juridiques, seuil mouvant vers lequel la justice et la violence convergent en échangeant leurs signes, dessinent une « fracture du droit » par laquelle l'application de la norme est suspendue sans que la loi soit abolie. En définissant elle-même l'exception comme « exclusion inclusive » ou capture littérale du dehors⁹, la loi crée l'espace d'existence d'un ordre juridico-politique dans lequel c'est l'exception qui ouvre et qui légitime le champ de manifestation de la légalité. Par ailleurs, l'identification de l'« homme de l'anomie » de Paul et de l'*antichristos* de Jean, qui précède la seconde venue du Christ (*parousia*), fait de l'intervalle messianique du « temps de la fin » (le temps qui se contracte, annonçant l'imminence eschatologique – « temps qui reste »¹⁰) l'espace de déploiement de ce que Schmitt appelle « l'Empire chrétien » - le pouvoir historique (c'est-à-dire non éternel) de l'Église, *retardant* par ses structures politiques la catastrophe apocalyptique, et modèle sécularisé des théories de l'État absolu.

La Dictature de Schmitt, publiée en 1921, précède la *Théologie politique*, publiée en 1922. De la première à la deuxième, la réflexion de l'auteur se déplace de l'état de siège à l'état d'exception et, au sein de la dernière, de l'état d'exception à la souveraineté. Instituée par référence à un ordre juridique réel (comme à Rome, où l'*imperium* était confié au dictateur en vertu d'une loi qui créait une nouvelle magistrature), la dictature schmittienne devient l'origine de l'état d'exception comme plénitude de pouvoir. En effet, la « dictature de commissaire », qui fait jouer l'opposition entre droit et réalisation du droit, ne suspend que l'application de la constitution, qui reste en vigueur ; par là, elle crée les conditions d'application du droit. Par contre, la « dictature souveraine » prépare le terrain pour imposer une nouvelle constitution, avec comme dispositif central l'opposition entre pouvoir constituant et pouvoir constitué. Juridiquement « informe », le premier n'en est

⁷ *État d'exception* [...], p. 55.

⁸ *Théologie politique*, p. 21.

⁹ Giorgio Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, [2000]. Traduit de l'italien par Judith Revel, Paris, Rivages poche, 2004, p. 110.

¹⁰ *Ibid.*

pas moins un « minimum de constitution » qui garantit l'inscription de l'exceptionnalité que représente la proclamation d'une nouvelle constitution dans l'ordre juridique qui la précède¹¹. Cette irruption contingente d'un nouvel ordre constitutionnel n'est pas sans rappeler la non-application de la loi en cas de transgression préalable, inconnue par le juge, décrite dans un texte de Gratien. Si quelqu'un, indigne d'accéder à l'épiscopat, a déjà été consacré comme évêque, il le restera, déclare le canoniste, comme si l'élection avait été légitime. Fondant la validité sur la facticité et la légitimité sur la suspension de la légalité qui précède le nouvel ordre des choses, le législateur constitutionnel essaie d'ouvrir le droit sur l'extériorité extrajuridique, en barrant les normes antérieures et en évitant la clôture tautologique du système.

Certains politologues, éditorialistes et experts du social essaient de faire passer l'opposition entre démocratie et dictature, la dernière incarnant selon eux le point d'orgue des régimes politiques « totalitaires ». Cependant, chez les Grecs la démocratie est une forme de gouvernement (le pouvoir du peuple, exercé par la totalité des citoyens assemblés, non constitués en « corps séparés », contrairement à la monarchie, le pouvoir d'un seul – roi ou tyran - et à l'aristocratie, le pouvoir des meilleurs), alors que la dictature – on vient de le voir – est la création d'une magistrature à titre provisoire, dans des circonstances historiques difficiles – le plus souvent la pression militaire venant de l'extérieur. D'autre part, si Hitler, Mussolini, Franco, Staline, Ceaușescu et Pinochet sont présentés comme des « dictateurs », voire des « tyrans », c'est par figure rhétorique, non en raison d'irrégularités dans leur

¹¹ *La Dictature, op. cit.*, p. 151. Le pouvoir dictatorial, inconstituable selon Siéyès par le fait qu'il émane du peuple, est souverain, mais seulement en tant que transitoire. En creusant l'opposition entre pouvoir et autorité d'une part, violence et pouvoir de l'autre, Hannah Arendt souligne, à son tour, l'« extériorité » inconstitutionnelle du pouvoir du peuple révolutionnaire, dont la violence « naturelle », « surhumaine » et prépolitique – véritable quête de l'absolu, sans engagement mutuel des agents - est incapable de fonder une nouvelle autorité – ce qui fait ressortir le caractère « dogmatique » de la conviction concernant le rôle du peuple comme source unique et légitime du pouvoir (Hannah Arendt, *De la révolution*, [1963, 1965]. Traduit de l'anglais (États-Unis) par Marie Beranne avec la collaboration de Johan-Frédéric Hel-Guedj, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2012, p. 278). La naturalisation de l'histoire et de la violence devient ainsi le signe de l'impouvoir constituant du peuple divinisé et de sa « volonté générale », dont on affirme le pouvoir immanent tout en en faisant l'origine de la loi transcendant les individus (*ibid.*, p. 281).

prise de pouvoir. Mussolini a été légalement investi par le roi d'Italie comme chef du gouvernement, et Hitler a été nommé chancelier du Reich par son président légitime, Hindenburg. Leur astuce a consisté à mettre en place un paradigme de gouvernement *sui generis*, subtilement défini, par les juristes nazis par exemple, comme « état dual » : en conservant les constitutions en vigueur – et en inscrivant ainsi leur gouvernement dans la continuité des pouvoirs réguliers –, ils ont créé des structures d'accompagnement parallèles, malaisément formalisables au point de vue juridique, qui subsistaient à côté des institutions légales grâce à l'état d'exception, devenu la règle, à l'intérieur même de l'ordre constitutionnel. Dans l'ombre des vieilles « dictatures », c'est l'exception généralisée qui s'annonce. À travers des formes anodines ou paisibles, elle connaît de nos jours un déploiement planétaire sous le visage des violences gouvernementales.

L'intérêt des écrits de Schmitt est d'avoir dessiné, à travers la mécanique dictatoriale, l'articulation paradoxale de l'exception et du droit, pour faire de l'exception, dans un second temps illustré par la *Théologie politique*, le principe de la souveraineté. Personne ou instance aux qualifications floues s'emparant de la scène politique dans un climat d'incertitude ou de désintégration sociale qui appelle une décision urgente, le souverain, dont les faits et gestes dérivent de l'exception qu'il proclame, est la figure à la fois emblématique et erratique de ce que Agamben appelle *homo sacer*, l'« homme sacré » : objet topologique, sans lieu, ancré juridiquement et en même temps placé en dehors de l'ordre juridique auquel il appartient, il est situé sur un « seuil d'indécidabilité » entre la loi et l'anomie, le droit et le vie. Concept-limite et porteur d'une dimension juridico-politique originaire, l'homme sacré d'Agamben est « le chiffre du caractère absolu et surhumain de la souveraineté »¹². Dans le souverain sacré, la survie est incompatible avec la vie, alors que la « biopolitique » (ensemble des décisions sur la vie) est, en lui, solidaire d'une « thanatopolitique »¹³ : l'État ne survit qu'en dévorant les citoyens, qu'il « pro-

¹² Giorgio Agamben, *Homo sacer . I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, [1995]. Traduit de l'italien par Marilène Raiola, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1997, p. 111.

¹³ *Ibid.*, p. 133.

tège ». Nouveau Saturne aux traits de « sbire » ou de « bourreau »¹⁴, il se nourrit de leur vie et ne subsiste, comme souverain, qu'en incorporant la substance humaine - processus d'inclusion qui est, à la fois, une exclusion topologique, et que Schmitt appelle « droit d'autoconservation »¹⁵. En ce sens, la vieille formule du rituel funéraire des rois de France, « la mort saisit le vif » doit être comprise sans ambivalence, littéralement.

2. Genèse de la souveraineté comme production de « vie nue ». Dans son ouvrage sur l'état d'exception, Agamben signale la filiation lointaine de celui-ci : l'institution romaine du *justitium*, proclamé lors d'un *tumultus* – état de désordre et d'agitation intérieure qui peut accompagner la guerre extérieure ou consécutif à une insurrection ou à une guerre civile. Il peut être rapproché du mot *tumor* (gonflement, fermentation), qui résume la *magna trepidatio* produite à Rome par les mauvaises nouvelles liées à la guerre (par exemple une défaite). Par ailleurs, le rapport entre *bellum* et *tumultus* est similaire avec celui de guerre ou état de siège militaire et état d'exception ou siège politique¹⁶. Apparenté au *solstitium*, qui signifie « arrêt du soleil au solstice », le *justitium* indique la suspension du droit et l'apparition d'un impensable juridique dont l'importance stratégique consiste dans l'indéfinition de tout acte et le surgissement d'un « *imperium* flottant » comme non-lieu de la « force-de-droit » (avec le mot « droit » barré) : un « degré zéro » de la loi placée à l'extérieur d'elle-même dans une béance qui en fait l'espace anomique de la « vigueur sans application » et où la distinction des actes (législatifs, exécutifs, transgressifs) est inopérante. La traduction « scientifique » de la violence pure du *justitium*, qui délie les magistrats des contraintes du métier (par exemple l'interdiction de mettre à mort un citoyen romain sans avoir reçu l'ordre du peuple, *injussu populi*), est le « mythogème » anthropologique et religieux de la *mana*, du *tabou* et du *sacer*. Fondés sur la théorie de l'ambiguïté – et de l'ambivalence – du sacré et sur l'ethnographie de l'objet impur, ces termes ne

¹⁴ Giorgio Agamben, *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Payot & Rivages, 2002, p. 119.

¹⁵ *Théologie politique*, p. 22.

¹⁶ *État d'exception* [...], p. 73.

font, comme l'a montré Lévi-Strauss, que marquer « l'excès de la fonction signifiante sur les signifiés »¹⁷.

Cet « excès », par lequel la vie sacrée devient vie consacrée aux dieux et qui fait que la mort « libère un supplément de vie sacrée » vouée aux divinités infernales difficile à neutraliser¹⁸ jette une lumière particulière sur la corrélation et la symétrie de l'*homo sacer* et du souverain comme figures d'une action qui dessine « un premier espace proprement politique » : celui de la vie nue *impliquée* dans l'ordre juridico-politique, dont le fonctionnement n'exprime pas la transgression d'une norme suivie éventuellement d'une sanction légale, enracinant au contraire la souveraineté dans une exception originelle – l'effacement des frontières entre *zoé* et *bios*, entre la vie non qualifiée et la vie propre à un individu ou à un groupe. L'image énigmatique de l'homme sacré, dont le meurtre bannit la sacralité de la sphère religieuse pour en faire l'objet de la réflexion juridico-politique, fait de la vie nue « le contenu premier du pouvoir souverain »¹⁹. Extérieur à la juridiction humaine et divine, au profane comme au sacré, le souverain s'installe dans la vie nue, qu'il libère par sa mort, et qui est comme « un non-lieu entre maison et cité »²⁰, privé et public.

À Rome, les faits d'ordre religieux étaient intégrés dans la pensée juridique. Les rites sacrés, célébrés par les prêtres et les magistrats, étaient partie prenante du droit public, tandis que la *fides* – acte verbal de soumission à une personne, accompagné d'un serment à caractère performatif et auto-référentiel – finit par être divinisée et associée à Numa, qui fonda conjointement les *sacra* et les *leges*²¹. Dans ce contexte, l'auteur latin Festus décrivit, le premier, l'homme sacré : consacré par le serment (*sacramentum*) – à la fois *sacratio* (consécration, sacralisation) et *devotio* (état de celui qui est voué aux Mânes, équivalent d'une malédiction²²) -,

¹⁷ Cité dans *Le pouvoir souverain* [...], p. 90.

¹⁸ *Ibid.*, p. 110.

¹⁹ *Ibid.*, p. 93.

²⁰ *Ibid.*, p. 100.

²¹ Giorgio Agamben, *Le sacrement du langage. Archéologie du serment* (*Homo sacer II*, 3), [2008]. Traduit de l'italien par Joël Gayraud, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Textes philosophiques », 2009, p. 44.

²² *Ibid.*, p. 48.

c'était quelqu'un qui pouvait être tué impunément mais qu'on ne pouvait pas sacrifier²³. Son meurtre n'a rien à voir avec une purification rituelle, n'étant ni homicide ni exécution ni sacrilège. Sacrée en tant qu'exposée au meurtre mais à la fois insacrifiable, la figure archaïque de l'*homo sacer* anticipe sur l'image du souverain des temps modernes, protecteur de ses sujets qui défie tous les périls: source de la loi qu'il incarne par sa personne, il est, en même temps, non responsable devant cette même loi, qui n'existerait pas sans lui. En ce sens, la mise en forme juridique de la *dignitas* royale par Bodin, inspirée par la théologie politique chrétienne, fait de l'État un « corps moral et politique » décrit par analogie avec le corps mystique du Christ. En rappelant opportunément que les juristes du Moyen Âge liaient intimement *Deus* et *dignitas*, au point que, parfois, la *divinitas* était remplacée par la *dignitas*, elle aussi immortelle, et le Christ par le roi mortel, Ernst Kantorowicz reprend l'idée de la filiation chrétienne et médiévale de la conception moderne du souverain en analysant le rituel funéraire des rois de France²⁴. Ce rituel comporte un épisode essentiel: l'exposition d'une effigie de cire du roi défunt, cérémonie qui, selon Kantorowicz, n'aurait pas de lien génétique avec la *consecratio* impériale romaine préluant à l'apothéose. Mettant à profit des recherches peu utilisées des années 1930, Agamben fait cependant remonter la conception de la souveraineté comme état sacré de l'homme intouchable à l'antiquité païenne. Défini par les modernes comme « loi vivante » dans laquelle « anomie et *nomos* coïncident sans reste »²⁵, le souverain accède à l'apothéose, à Rome, grâce à une mise en scène qui institue comme sommet du deuil officiel l'exhibition d'une image de cire. Dans ce rituel deux choses sont à retenir : 1. le deuil officiel est désigné par le mot *justitium*, employé aussi pour signifier l'état d'exception consécutif à la proclamation du

²³ Dans les procès, le mot *sacramentum* ne désignait pas seulement le serment, mais aussi la somme d'argent garantissant la véracité du serment, « payée au titre de la peine », que l'on pouvait perdre en cas de parjure, affirme Festus. Sacralisé, l'argent consacrait son propriétaire en le rendant *sacer* (voué à la mort et insacrifiable). Par le serment, il devenait le substitut littéral de la vie (*Le sacrement de langage*, p. 101) - un objet biopolitique.

²⁴ Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du Roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, [1957]. Traduit de l'anglais par Jean-Philippe Genet et Nicole Genet, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1989, p. 321.

²⁵ *État d'exception* [...], p. 118.

tumultus ; 2. l'exhibition publique de l'image de cire, traitée comme un corps réel (égards, soins médicaux) – temps fort du deuil public – est *postérieure* à l'incinération. Ces funérailles *per imaginem* face auxquelles l'incinération du cadavre apparaît comme une cérémonie privée, mettent en place une sémiotique du double substitutif (en latin *signum*). Objet de cire, mannequin ou statue (« colosse »), il est l'image du *devotus* sacré et maudit, promis à la mort et séparé des vivants: un « mort vivant » dont la vie est consacrée aux dieux infernaux et qui, en tant que modèle du souverain, « se constitue et constitue les autres comme vie exposée au meurtre et insacri-fiable»²⁶. En ce sens, le « corps politique » des souverains de Kantorowicz n'est pas le signe de l'origine divine du pouvoir s'exprimant par la continuité dynastique mais plutôt un excédent ou un « surplus » de vie qui fait que, littéralement, « le Roi ne meurt jamais ». Sans procéder d'une source divine (le côté « divin » de la monarchie française réside dans la toute-puissance du roi), le souverain s'affirme comme produit d'un état d'exception avec lequel il se trouve en rapport d'indétermination, et qu'il peut réactiver. Quant au dispositif des funérailles de substitution, on peut dire, avec Agamben, que l'empereur antique et le roi médiéval n'ont pas deux corps (matériel et symbolique, mortel et politique), comme le croyait Kantorowicz, mais plutôt « deux vies en un seul corps ; une vie naturelle et une vie sacrée qui, malgré l'accomplissement du rite funéraire, survit à la première et ne peut être reçue au ciel et divinisée qu'après le *funus imaginarium* »²⁷.

La « divinité » ramenée au pouvoir absolu sur les sujets et logée dans un corps périssable pose le problème de ce qu'Alain Boureau appelle la « sacralité impossible » du souverain et le « corps simple » du roi²⁸. Équivalentes de l'Eucharistie, les funérailles – office adressé à un corps qui est à la fois hostie et effigie – font du corps du souverain, assimilé à celui du Christ, un objet visible placé dans l'intervalle sacramentel entre la consécration et la consommation de l'hostie, la dernière s'achevant par

²⁶ *Le pouvoir souverain* [...], p. 111.

²⁷ *Ibid.*, p. 110.

²⁸ Alain Boureau, *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français. XV^e-XVIII^e siècle*, Les Éditions de Paris, 2000, *passim*.

l'inhumation, qui transmet au successeur le corps impérissable du prédécesseur. Indissociables, les deux corps, unis en une seule personne, résument « la fiction de la perpétuité dynastique » signifiée par les effigies royales de cire – « formation discursive » se substituant à la sacralisation réelle du corps du roi²⁹. La cérémonie des funérailles royales qui mettent en scène le caractère surnaturel du corps du roi à l'instant de la mort, qui disjoint les deux corps, soutient ainsi, selon A. Boureau, une théorie de la continuité de l'État plutôt que de la souveraineté monarchique. Le va-et-vient entre fonction représentative et fonction mémorielle confirme cette hypothèse. En 1403, le duc d'Orléans, frère du roi Charles VI, demande, dans son testament, la confection d'une *effigie* dont la description laisse entrevoir la possibilité de son utilisation comme *statue* funéraire – une image périssable du corps promis à la vie éternelle susceptible d'être utilisée durablement. Dans cette figure ambivalente, qui réduit la bicorporalité du souverain de Kantorowitz à un corps « simple » légitimé comme une précieuse « ipséité »³⁰ dans l'ambiance d'effondrement de la démographie en Europe occidentale causé par les épidémies de peste de 1348, 1361, 1369, 1371, 1382, 1390 et 1400, le repère fonctionnel est la statue, non l'effigie. Figé dans la pierre sculptée, le corps du souverain perd sa dignité mystique, sacrale, pour devenir l'objet d'un culte public commun. En ce sens, la « privatisation » de la personne royale à Versailles avant la Révolution française (le retrait de Marie-Antoinette dans l'intimité et son refus de s'exposer publiquement, qui ont suscité la réprobation des partisans de la publicité des manifestations royales) marquent le passage de la

²⁹ En France, le sommet de l'exhibition de l'effigie du roi défunt fut atteint en 1547, lors des cérémonies accompagnant la mort de François I^{er}. La dépouille mortelle du roi fut exposée sans discontinuer du 31 mars au 22 mai, date de l'inhumation, étant « doublée » à partir du 24 avril par une effigie de cire, à laquelle la maison du roi rendait hommage comme à un vivant (Alain Boureau, *op. cit.*, p. 6 et suiv.). Entre 1422 (date de la confection de la première effigie royale française) et 1610 (date de l'exhibition de la dernière effigie lors de l'enterrement d'Henri IV), la complexification du cérémonial des funérailles autonomise l'effigie-hostie, qui sera insérée dans des rituels ayant une dimension sociale plutôt que liturgique. Exemples : le successeur peut être absent lors de la cérémonie ; dans le cortège mortuaire, le corps inanimé est parfois séparé de l'effigie ; le Parlement parisien accompagne l'effigie comme un corps sacerdotal effectuant un rite de perpétuation sécularisé (*ibid.*, p. 25).

³⁰ *Ibid.*, p. 48.

vénération publique à la banalisation de la personne royale par une « lecture politique » de la vie et des gestes du monarque. Représenté dans les pamphlets et les caricatures qui circulaient avant la Révolution comme corps ployant sous les tares et les vices qui entravaient la prise des bonnes décisions dans les affaires publiques, le corps matériel du roi, une fois désacralisé, fera l'objet d'une destitution politico-rituelle en 1792. Il tombera sous le coup du droit commun par la proclamation de la république et la mise en place du calendrier républicain, suivies par son exécution comme « ennemi du peuple », la destruction des mausolées et des gisants des rois et l'exhumation des dépouilles de ses ancêtres à l'automne 1793.

Dans l'espace biopolitique de la souveraineté la référence première est le corps. L'*Habeas corpus*, qui remonte au XIII^e siècle, fait du corps revendiqué et exposé, véhicule de la vie nue, le siège des libertés individuelles mais aussi l'expression de l'« assujettissement au pouvoir souverain »³¹. En tant que métaphore centrale de la communauté politique, le corps traverse l'œuvre de Hobbes sous la figure du Léviathan comme *makros anthropos*, et imprègne celle de Rousseau sous l'image du peuple souverain. Par ailleurs, la distinction entre loi vivante et loi écrite met en place, très tôt, la conception d'une souveraineté source de légitimité mais affranchie des lois. Selon le pseudo-Archytas, auteur du I^{er} siècle de notre ère, la première est portée par le souverain (*basileus*) alors que la seconde est appliquée par le magistrat (*archôn*). Dans la première, la personne du souverain introduit des éléments anomiques qui enracent la relation entre droit et vie dans la zone grise de la « fiction constitutive »³². Aussi l'autorité du législateur est-elle fortement attachée à sa personne. Quant au charisme des orateurs politiques, il est souvent le résultat d'une neutralisation de la loi, et non d'une capacité rhétorique naturelle, comme le prouve la fascination qu'ils exercent sur le public, véritable dissolvant de l'esprit critique.

3. Norme et décision. En 1921, Walter Benjamin fit paraître la *Critique de la violence*, qui suscita une double réaction de Schmitt: en 1922, avec la publication de la *Théologie politique*, et en 1938, avec son commentaire du

³¹ *Le pouvoir souverain* [...], p. 135.

³² *État d'exception* [...], p. 123.

Léviathan de Hobbes. Selon Benjamin, il existe une violence pure, immédiate, révolutionnaire, qui ne fonde ni ne conserve le droit. La conceptualisation benjaminienne de l'exception comme « baroque catastrophique » nourri d'une « eschatologie blanche » coupée de toute fin surnaturelle met en jeu l'image d'une fin des temps vide, sans rédemption, immanente au siècle et brisant par là même le lien entre souveraineté et transcendance³³. Dans ce scénario, le créateur lui-même, bien que maître des créatures, apparaît comme créé, ce qui fait de la fonction souveraine une zone d'indétermination *absolue* et d'indécidabilité pure.

Reoulant dans l'ombre la dialectique du constituant et du constitué de *La Dictature*, la *Théologie politique* essaie d'introduire la violence dans un contexte juridique et de l'inclure dans le droit par son exclusion même. De pure, la violence devient relative à un système qu'elle nie, et s'institue comme lien entre souveraineté et état d'exception, sur le seuil qui assure l'articulation du dedans et du dehors. C'est le moment de la décision extrême, que Schmitt oppose à l'indécidabilité de Benjamin. Pour lui, l'indécidabilité n'est jamais pure ; elle se joue sur les seuils.

En séparant la décision de l'urgence, de la nécessité et de l'état de siège, Schmitt l'autonomise. Jamais « déduite du contenu d'une norme »³⁴, la décision porte sur l'intérêt public et celui de l'État, sur la sécurité et l'ordre, sur le « salut public ». S'opposant à Kelsen et à la théorie constitutionnelle de l'État de droit, fondé sur une norme juridique originaire, dans laquelle le souverain n'est pas l'État mais le droit, de même qu'à la théorie coopérative de Gierke, dans laquelle l'État et le droit sont des puissances égales comme valeur (ce qui fait de l'État un simple gardien de l'ordre et non pas un maître souverain³⁵), Schmitt fonde la décision sur un « néant normatif ». La clef de voûte du décisionnisme sera ainsi le transfert de la forme du subjectif à l'objectif par une « puissance sans limites » qui suspend toutes les compétences juridiques.

Dans le droit romain, l'autorité (*auctoritas*) ne relève pas du pouvoir judiciaire mais de la confiance publique dans les *patres auctores* (sénateurs

³³ *Ibid.*, p. 97.

³⁴ *Théologie politique*, p. 16.

³⁵ *Ibid.*, p. 35 et suiv.

appartenant à une famille consulaire). Au sein de la famille, microcosme de la cité, l'*auctor sui juris* (le *pater familias*) est, en fait, un tuteur qui valide les actes des personnes incapables juridiquement (fils mineurs, femmes). Quant au verbe *augeo*, de la même famille, il signifie selon Benveniste « faire sortir », « promouvoir », « produire », « accroître », « perfectionner »³⁶. Par là, la création chez les anciens est une « cocréation » et l'auteur un « coauteur »³⁷. Comme « souverain », le père de famille, figure privée de l'autorité impériale dans l'État, ne « représente » rien ni personne, ses prérogatives étant attachées à son être biologique. Parfois cependant l'autorité (*auctoritas*) et le pouvoir (*potestas*), originellement séparés, se réunissent dans un système binaire qui fait jouer, tout ensemble, l'exclusion et la complémentarité, comme dans la nomination d'un *interrex* par les *patres*, pour assurer la continuité du pouvoir. Cette continuité ne représente néanmoins pas l'enjeu de la proclamation de l'état d'exception ni le fondement de la souveraineté. Aussi l'institution publique de l'*auctoritas*, incarnée par les sénateurs, a-t-elle la capacité de suspendre la *potestas*, qu'elle peut réactiver, *sans être codifiée formellement comme norme*³⁸. En pareille situation, les consuls, personnes publiques, se comportent comme de simples particuliers revêtus d'un *imperium* propre, dont l'autorité n'est pas contraignante³⁹. Le cas extrême de cette pratique a été la mise en place du principat par Auguste qui, en ouvrant sa maison au peuple, a choisi de vivre en privé et en public en même temps, célébrant conjointement Vesta et les Pénates. Il en est résulté un surcroît d'autorité, les prérogatives légales de

³⁶ Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1969, p. 149-150.

³⁷ *État d'exception [...]*, p. 128.

³⁸ *Ibid.*, p. 133.

³⁹ Selon Hannah Arendt, le modèle de l'autorité politique occidentale est l'autorité prépolitique – familiale et éducative. Aussi l'érosion de l'autorité politique peut-elle être enrayée par la restauration de l'autorité parentale et éducative. Ancrée dans l'autorité, la responsabilité des enseignants, qui se projette dans le monde dans lequel les enfants s'installent dès leur naissance, consiste à protéger ce monde de tous les agissements visant à le détruire (des adultes mais aussi des enfants eux-mêmes). Par là, la vocation enseignante est à la fois conservatrice et régénératrice. Elle consiste à « préserver ce qui est *neuf et révolutionnaire* dans chaque enfant » (Hannah Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, [1954-1968]. Traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1993, p. 247. Nous soulignons) et à « introduire [cette nouveauté] comme un ferment dans un monde déjà vieux » (*ibid.*).

l'empereur, partagées avec les autres magistrats, restant inchangées. Par là, le côté « auguste » de l'empereur réside dans la « fiction de l'articulation de la vie et du droit »⁴⁰, dont la fracture originelle fait de l'autorité « un problème de corps »⁴¹, contrairement à la continuité juridique de la magistrature, qui repose sur la transmission de la charge. La belle construction intellectuelle des « deux corps du roi » apparaît ainsi comme un artifice destiné à sauver la continuité de la *dignitas*, le nouveau nom de l'*auctoritas*.

Agamben fait remarquer que le système juridique occidental comporte deux éléments hétérogènes et coordonnés: un aspect normatif-juridique qui renvoie à la *potestas* et un élément anomique-métajuridique dont la référence corporelle est l'*auctoritas*, qui valide ou suspend le premier. En faisant fusionner l'*auctoritas* et la *summa potestas* (le pouvoir absolu), Hobbes fait de l'autorité à la fois la source des lois et l'instance qui les rend valides. Garantir la conservation de la vie des sujets légitime le pouvoir total de l'État par l'autorité qui est à l'œuvre dans les lois qu'il promulgue. En ce sens, Dominique Ségler fait remarquer qu'en faisant valoir la solidarité entre autorisation et représentation, l'État de Hobbes, représentant *commun* des citoyens, permet à *chacun* de «se reconnaître d'avance l'auteur des actes décidés en son nom par le souverain en vue de le protéger»⁴². Par le médiation de l'autorité, la pouvoir comme exercice de la contrainte est rendu légitime.

Critique subtil du formalisme de la norme (il suffit d'évoquer ses *Remarques sur l'opposition entre parlementarisme et démocratie*, texte polémique, presque un pamphlet), Schmitt est un théoricien du pouvoir autoritaire. Sa méfiance à l'égard de la démocratie de masse, jacobine et anti-parlementaire, ainsi que de l'activisme révolutionnaire, lui fait pointer du doigt « la normativité exclusive de la volonté imprescriptible du peuple »⁴³. Du coup, sa préférence pour l'autoritarisme décisionniste, héritier du juridisme médiéval que Schmitt oppose au technicisme des sciences physiques et naturelles, n'a pas de quoi surprendre. Inséparable du pouvoir de

⁴⁰ *État d'exception* [...], p. 147.

⁴¹ *Ibid.*, p. 140.

⁴² « Présentation » des *Trois types de pensée juridique*, p. 65.

⁴³ Carl Schmitt, *Parlementarisme et Démocratie suivi d'une étude de Leo Strauss sur « La Notion de politique » de Carl Schmitt*. Préface de Pasquale Pasquino. Traduit de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 1988, p. 114.

décider, l'autorité politique se manifeste pleinement, selon lui, dans les régimes où la souveraineté s'exprime par le biais de l'infaillibilité supra-personnelle. Ici, le modèle est la souveraineté du pape⁴⁴, ce qui fait que l'interrogation sur la légitimité s'efface au profit de l'exaltation du chef charismatique et de ses initiatives. Le pape n'est pas infaillible en raison de ses qualités morales ou intellectuelles, mais de son héritage d'exception : le pouvoir universel des clefs confié par le Christ à Pierre. Il n'est pas appelé à *créer* le bon ordre des choses par ses décisions, mais à le *restaurer* par référence à l'état originel de l'homme. Son infaillibilité relève de sa fonction, non de ses vertus : elle *présuppose* l'ordre juste, « incalculable et incommensurable » au niveau de la pensée⁴⁵. Un homme d'Église n'est pas élu pape parce qu'il est infaillible ; c'est sa position hiérarchique de chef de la chrétienté qui garantit l'infaillibilité de ses décisions.

Le *Léviathan* de Hobbes est une transposition mythico-politique de l'« État de pouvoir ». Totalité hétéroclite (« dieu mortel », « homme en grand », machine et animal), l'État de Hobbes est, à la fois, une figure du décisionnisme politico-juridique moderne (*auctoritas, non veritas, facit legem*) et une anticipation du droit public européen par la représentation du souverain comme un homme surpuissant entretenant avec les autres États des relations de force pure sur fond d'absence d'ordre juridique supranational. Dans la lecture de Schmitt, Hobbes est à la fois décisionniste et contractualiste : décisionniste dans sa conception de la souveraineté de la loi et contractualiste dans sa vision d'un État transcendant juridiquement les individus mais représentatif en raison de la séparation qui l'oppose en même temps au prince et au peuple. La loi comme commandement devient contrainte pénale irrésistible - « une chance de forcer l'obéissance » selon

⁴⁴ Au XIII^e siècle, Innocent III, sans s'« autoconstituer » comme souverain par une révolution à l'intérieur de l'Église, a fait de la *plenitudo potestatis* du pape un concept juridique fort, abolissant la hiérarchisation médiévale des charges par le biais du droit d'ingérence immédiate incarné par ses légats. Moyennant ce dispositif, le pape acquiert des compétences universelles, y compris dans l'administration des biens d'Église. Sans nier la nécessité de concentrer la puissance absolue de l'Église en une seule personne, des théologiens subtils comme Gerson, partisans du conciliarisme, s'en sont pris à l'exercice discrétionnaire et immédiat de la juridiction par le pape, qui portait préjudice au partage ordinaire des tâches au sein de la hiérarchie ecclésiastique (*La Dictature*, p. 57-59).

⁴⁵ *Les trois types de pensée juridique*, *op. cit.*, p. 118.

Max Weber⁴⁶ - dont l'effet ne peut pas être rétroactif (*nullum crimen sine lege*). L'élimination de tout contenu substantiel de la loi et l'« extériorisation positiviste de la norme »⁴⁷ exigent des garanties d'application que l'État est chargé de fournir. Assurant la protection et la sécurité de l'individu, (« la prise en charge politique du danger »⁴⁸), l'État instaure le devoir d'obéissance qui disparaît dès qu'il cesse de protéger les citoyens. Le va-et-vient entre protection et obéissance – qui prend la place de l'opposition bodinienne entre « commander » et « obéir » - devient ainsi le pivot de la théorie politique de Hobbes. Cette construction allait s'effondrer avec la Révolution française, qui introduira, dans le corps du « dieu mortel », la scission de l'intérieur et de l'extérieur, de l'État et de la liberté individuelle. La relation juridique entre État et loi, police et droit se fissure, et la loi perd sa dimension transcendante. Réduite à un simple dispositif légal de « législation généralisée », *au service* de l'État, elle sera légitimée par « la volonté générale ». Du coup, la monarchie de droit divin est dépossédée de sa légitimité politico-juridique pour devenir, dans la pensée révolutionnaire et libérale, une institution historique résiduelle.

Le contractualisme hobbesien est une extension du droit privé à l'ensemble du corps social. Étant contrat de tous avec tous, tout État est état de droit. Cependant, à l'intérieur de cet État neutre et objectif, un genre spécifique se précise : l'État aménagé, « institutionnalisé » suite à une décision de l'assemblée constituante. Si le fondement de l'État est le contrat, la référence de la constitutionnalité est la représentation nationale. C'est à travers elle que la métaphore du « dieu mortel » décisionniste est remplacée par celle de l'automate bureaucratique, qui fait fonctionner le pouvoir perpétuellement au moyen de codifications juridiques écrites. Par intériorisation et incorporation des normes écrites, le vieux Léviathan, bête domptée et technicisée, définit sa légitimité en termes de légalité et son autorité comme souverain constitutionnel. La technicisation du pouvoir, étroitement liée à la neutralité administrative de l'État et à la rationalisation

⁴⁶ Cité dans Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*. Traduit de l'allemand par Denis Trierweiler. Préface d'Étienne Balibar, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2002, p. 131.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 132.

bureaucratique⁴⁹, rend le problème de la tolérance et de l'intolérance non pertinent du point de vue juridique. En ce sens, la distinction entre foi et confession de la foi (*fides* et *confessio*) est hautement significative : la puissance étatique peut exiger une « confession verbale » du christianisme alors que la « croyance intérieure » reste libre, dégagée de toute contrainte. Intolérance valant tolérance, il convient cependant de dire que l'entrée de la foi dans le système politique par une séparation qui fait de la croyance un objet privé (version précoce de la laïcisation républicaine du XIX^e siècle) a été « le germe qui a détruit le puissant Léviathan »⁵⁰.

En tant que prérogative centrale de l'État de droit, qui « fait la loi *dans les instants décisifs* », la guerre est la modalité essentielle de normalisation d'un état de fait considéré par les théologiens, les humanistes et les experts en politique comme indésirable, transitoire, exceptionnel⁵¹. Débordant la théologie politique, les conflits armés entre États s'installent dans le formalisme juridique géopolitique. Lié à la conquête de nouveaux territoires dans leur triple dimension : de récompense d'un effort, de limite spatiale des conquêtes et de signe de l'ordre de droit, le rapport de guerre, qui peut se manifester en direction de l'intérieur ou de l'extérieur, fonde le droit par redéfinition cartographique du monde en faisant de la loi un « *nomos* de la terre » et en thématissant le droit interétatique par l'introduction de référé-

⁴⁹ La conception de l'État comme produit de l'artifice et du calcul fait de Hobbes un précurseur des sciences de la nature du XVIII^e siècle comme projet de « neutralisation technique ». Le mécanisme cartésien, qui fait de l'âme le principe d'animation de la machine corporelle, aboutira à l'image de « homme-machine » de La Mettrie et des métaphysiciens matérialistes des Lumières par interposition de l' « image anthropologique de l'homme » imposée par la théorie de l'État de Hobbes. En effet, dans l' « homme en grand » du penseur anglais l'âme est *une partie* de la machine. Quant à l'État hobbesien, qui n'est ni juste ni injuste mais simplement rationnel et neutre, il exclut tout droit à la résistance (s'insurger contre l'État serait se révolter contre son protecteur), étant, en tant que lieu de la sécurité et de l'ordre, un « instrument irrésistible du calme » (*Le Léviathan* [...], *op. cit.*, p. 107), le seul à même de mettre fin à la guerre civile. La métaphysique matérialiste n'a donc fait que prendre la relève du mécanisme anthropologique de la théorie politique.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 117.

⁵¹ Carl Schmitt, *Le Nomos de la Terre dans le droit des gens du jus publicum europæum*. Traduit de l'allemand par Lilyane Delroche-Gurcel. Révisé, présenté et annoté par Peter Haggemacher, [1950], Paris, PUF, coll. « Léviathan », 2001, p. 126 et suiv. Nous soulignons.

rences « telluriques ». En ce sens, la découverte et la conquête de l'Amérique par les Européens n'est ni un nouveau mode d'invasion ni une guerre juste que le droit normatif pourrait codifier. Il s'agit bien, selon Schmitt, d'une performance scientifique et technique unique de la civilisation occidentale, dont les origines remontent au Moyen Âge et, plus haut encore, au rationalisme antique enrichi au contact de la culture arabe⁵². Sans vocation économique, désocialisé et politisé par la désignation de l'ennemi, l'État interventionniste de Schmitt, résultat de la « déthéologisation de la vie publique »⁵³ et de la neutralisation des conflits religieux, met en place la notion de « guerre totale », par extension de celle de « guerre juste ». Sous sa forme totale, la guerre permet l'usage de tous les moyens de destruction et de toutes les techniques dont l'objectif est l'anéantissement de l'ennemi, y compris des moyens irréguliers, proscrits par le droit de la guerre (sabotages, guerre de partisans, guerre révolutionnaire, insurrection populaire). Le bras de fer entre deux États souverains - « la guerre étatique » - n'est ni civil ni économique ni partisan ; c'est un conflit entre unités spatio-territoriales déployées sur un terrain d'opérations dont le centre historique est l'Europe, sous le regard d'États souverains non engagés. La formalisation militaire et juridique assure l'égalité technique des chances des belligérants, étrangère à la normativisation morale définie comme « cause juste » tandis que l'institutionnalisation du droit de la guerre sous l'aspect du défi lancé à l'ennemi fait disparaître la notion classique d'agresseur au profit de celle de « personne souveraine ». En refusant de dissocier le pouvoir du gouvernement – le paradigme théologique de la distinction des fonctions repris dans la doctrine démocratique de la séparation des pouvoirs – Schmitt ouvre la voie à la réflexion de Foucault sur le « gouvernement des hommes » par sécurisation des populations : programme biopolitique aux relents totalitaires, consécutif au projet répressif de pénalisation des coupables par la contrainte corporelle et au modèle disciplinaire de dressage de la volonté par contrôle panoptique ou

⁵² *Ibid.*, p. 133.

⁵³ *Ibid.*, p. 142. Selon Schmitt, la dérive de l'Amérique a pour origine l'expansion libérale du Nouveau Monde, après 1919. Le commerce mondial ayant pris la place du droit spatial, la déterritorialisation des rapports juridiques entre États a été accompagnée par l'internationalisation financière.

par l'injonction verbale de la pastorale catholique conjurant – et acclimatant – l'exception inaugurale du péché par l'extorsion de l'aveu. Le souverain-pilote médiéval, maître et guide de ses sujets, désigné dans certains textes du Moyen Âge comme « roi fainéant » (*rex inutilis*), déchu de la dignité du souverain originaire, devient le sujet anomique constituant l'ordre par la suspension indéfinie de l'application des normes⁵⁴. Indifférent, apathique et impuissant suite à un mystérieux accident qui lui a fait perdre la virilité, le roi Méhaignié du cycle de la *Table ronde* règne sans gouverner. Il met à nu le paradoxe de la double machine de la puissance absolue du souverain de l'Europe occidentale, en qui le Règne de celui qui ne commande plus et le Gouvernement bureaucratique et machinal (déploiement horizontal d'une force rétractée sur elle-même) s'articulent tout en restant séparés⁵⁵, et en qui le mythogème de la souveraineté divisée et impuissante fait du pouvoir sans partage, fondé dans l'exception de son apparition, « le reste qui se pose comme le tout qui se soustrait infiniment à soi-même »⁵⁶. Comme « le temps de la fin », la souveraineté est « le reste » de l'exception, et le souverain – l'exception qui reste.

⁵⁴ Les origines de la souveraineté judiciaire médiévale, résultat de l'extension de la procédure sommaire au droit ecclésiastique et de son introduction dans le droit civil, se trouvent selon Alain Boureau dans le débat sur l'Immaculée Conception comme exception théologique (*La Religion de l'État. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval*, Les Belles Lettres, coll. « Histoire », 2006, p. 233-257). La suspension du formalisme juridique dans les procédures de grâce ecclésiastique et dans les procès extraordinaires comme celui des Templiers, accompagnée d'une réflexion approfondie sur les procédures - ensembles d'actions et d'exceptions – impose, au début du XIV^e siècle, « la procédure sommaire », surtout dans les procès d'hérésie, de démonologie et de sorcellerie, confiés par un mandat exprès à des jurys pontificaux. Liée au début à la procédure inquisitoriale dans le droit canon, la procédure sommaire s'autonomise avec la réduction de l'enquête judiciaire. En tant que technique pénitentielle, la première devait être arrêtée au moment de l'aveu, rendant impossible la recherche des vérités concrètes, comme les détails du vol nocturne lors des assemblées sabbatiques. Proche des enquêtes de police, la procédure sommaire, à la fois exceptionnelle et peu rigoureuse au niveau formel, rappelle la vieille tendance du christianisme à rejeter le formalisme de la loi, à laquelle on oppose la grâce. Elle contribuera par là à la naissance de l'idée de souveraineté laïque, enracinée dans l'exception procédurale.

⁵⁵ Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*. Homo sacer, II, 2, [2007]. Traduit de l'italien par Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2008, p. 158.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 157.

4. Biopolitique du camp. Dans ses travaux, Hannah Arendt s'est penchée sur le fonctionnement des systèmes totalitaires et des camps de concentration sans cependant mettre à profit les recherches de la biopolitique. D'autre part, Michel Foucault, qui dans ses derniers écrits s'est interrogé avec de plus en plus d'insistance sur la « politisation de la vie », n'a jamais exploré le dispositif totalitaire par excellence, le camp. Ses analyses des structures d'enfermement (hôpital, prison, clinique, auxquelles il faut ajouter le commissariat de police, l'école, la caserne) en font des espaces socio-juridiques parallèles, institués par l'urgence de la protection contre la folie, la maladie, le vice, l'oisiveté, les pulsions psychiques, la violence privée ou publique – somme toute pour contenir et endiguer toute menace ou subversion sociale.

En tant qu'aboutissement logique de l'État-nation, le camp, espace biopolitique d'exhibition et de production de la vie nue, représente le paradigme de la modernité politique et instaure une contiguïté troublante entre démocratie et totalitarisme. Généralisé comme structure biopolitique avec l'avènement de la démocratie de masse, ses racines plongent dans la proclamation solennelle des droits de l'homme. Sous l'Ancien Régime français, la naissance (qui créait des « sujets » et non des citoyens) était séparée de la souveraineté. Par l'émergence des droits de l'homme, elle devient critère de la nationalité (qui transparait dans la proximité des termes « natif » et « national »), et le citoyen – membre d'un État *national*. L'homme légitime donc la nation comme sujet souverain et comme produit biopolitique par sa propre naissance. Fondée sur le droit du sol et du sang – les deux véhicules de la nationalité –, la nation souveraine de la modernité révèle ses attaches impolitiques : la vie naturelle qui, chez Hobbes par exemple, est exposée à une menace de mort et qui, par l'institution du contrat, fait passer cette menace entre les mains du souverain. L'État fait donc de la nativité la référence première de la citoyenneté et le fondement de la souveraineté. Par là, la définition jurisdisante par Schmitt de l'État-nation comme conjonction du territoire et de l'ordre juridique (*Ortung* et *Ordnung*) s'avère insuffisante. Inscrite en eux, la naissance fait de la nation une réalité biopolitique fondée sur la « déliaison du social » et dans laquelle

la participation populaire à la prise de décision est un leurre et un « assujettissement inconditionné à un pouvoir de mort »⁵⁷.

Le camp n'est ni une anomalie juridique ni un espace de détention ; il ne relève donc pas de l'économie carcérale décrite par Foucault. Résultat de l'extension de la loi martiale et de l'état d'exception, il est une structure juridico-politique où la mort a pu – et peut – « trouver lieu ». À l'origine des *Lager* nazis (initialement lieux de détention préventive, comme de nos jours le camp de Guantanamo), il y a une loi prussienne de 1850 concernant la protection des libertés individuelles, et une autre, de 1851, relative à l'état de siège. La suspension des libertés par le décret nazi de 1933 ne fait cependant aucune mention de l'état d'exception. Séparé de la problématique des libertés et devenu normal, « voulu » selon les juristes du régime, l'état exceptionnel instaure l'exception comme règle et installe l'anomie au cœur du droit.

Comme lieu où l'exception se réalise et se stabilise, le camp est un état de fait où tout est possible sans qu'il y ait délit ni violation de la loi, et où la vie humaine, qui a perdu toutes ses déterminations (psychologiques, sociales, politiques, juridiques religieuses, culturelles), est souverainement exposée – la condition du « musulman » de Primo Levi. En fait, il ne s'agit pas, comme le pense Foucault, tributaire malgré lui de la vulgate des droits de l'homme, d'un prétendu pouvoir de vie et de mort du souverain sur ses sujets, ni d'un espace de la mort programmée, mais d'une décision d'exposition et de production de vie nue, *suspendue* à la mort. Selon Agamben, l'objectif originaire du camp comme produit de la démocratie de masse n'est pas l'extermination mais la concentration, la massification qui libère la vie nue. Et si par une dérive historique (qui est aussi une filiation « naturelle », une nécessité établie après coup) les camps d'internement (destinés après la Première Guerre mondiale à accueillir les travailleurs immigrés, c'est-à-dire les allogènes ayant perdu toute identité sauf celle d'homme) sont devenus des camps de concentration et ceux-ci, dans un moment paroxystique d'accélération de l'histoire, des camps d'extermination, le projet totalitaire qu'ils illustrent ne peut pas être réduit au fait de donner ou ôter la vie. En tant qu'espace biopolitique lié à la « solution

⁵⁷ G. Agamben, *Le pouvoir souverain* [...], p. 200.

finale », le camp est le lieu anémique de production indéfinie de vie vouée à la mort.

C'est pourquoi le modèle historique du prisonnier dans le camp est le réfugié. Témoin privilégié et paradigme de la conscience de l'histoire selon Hannah Arendt, le réfugié n'est pas le simple apatride, même s'il peut le devenir. Les dénaturalisations et les dénationalisations accompagnant ou suivant la guerre de 1914, concernant souvent « des citoyens d'origine ennemie »⁵⁸, ont créé un type humain nouveau, enfant de la Grande Guerre, placé entre naturalisation et rapatriement au sein d'un État dont il n'est pas citoyen et qui, du fait même qu'il ne lui reconnaît aucune identité, n'est pas tenu de lui accorder l'asile. Cette énorme clientèle d'apatrides de fait, « résidents stables non-citoyens » dans le pays d'accueil, coincés entre extra-territorialité et a-territorialité, n'a qu'un seul droit : l'exode (le *refugium*). Prisonniers de la publicité humanitaire, dispositif surnois de globalisation et d'exhibition médiatique du malheur qui, en faisant jouer

⁵⁸ Étrangers devenus ennemis intérieurs, les immigrés et les réfugiés allemands d'après 1914 étaient des personnes installées légalement en France mais qui, en raison de la législation allemande, avaient dû conserver la nationalité d'origine, même s'ils avaient acquis aussi la nationalité française. Tenus pour des saboteurs ou des espions, ils ont été dénaturalisés massivement, en France mais aussi en Angleterre et aux États-Unis.

Dans les écrits de Schmitt, l'opposition entre ami et ennemi est le critère essentiel d'identification du politique, et la guerre, résultat de « regroupements » en amis et ennemis, « le moyen extrême de la politique » (*La Notion de politique. Théorie du partisan*. Traduit de l'allemand par Marie-Louise Steinhauser. Préface de Julien Freund, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1992, p. 74). En tant que réalité politique permanente légitimée chaque fois par son exceptionnalité et régie par le *jus belli*, expression de l'« hostilité politique », la guerre est dépourvue de valeur normative ou légale. Le droit de la guerre ne s'oppose pas, comme le pensait Grotius, à la justice, et la guerre n'est pas une affaire privée, comme les guerres saintes ou les croisades. L'ennemi n'est ni un concurrent économique, ni le criminel responsable devant la loi, ni l'adversaire dans un débat moral contradictoire. Dans une conception *politique* de l'État, la reconnaissance de l'ennemi – extérieur ou intérieur –, fait de droit public, est aussi reconnaissance de la guerre comme juste, quel que soit le camp d'où on l'envisage. Les limitations de la guerre, qui est « une hypothèse d'action, déterminant les comportements politiques » (*ibid.*, p. 72), ne sont pas politiques *mais formelles* - administratives et techniques. C'est ce qui fait que « la guerre dans les formes », dont l'objectif est l'élimination physique de l'ennemi, s'oppose à la lutte des classes, aux conflits d'intérêts et aux guerres révolutionnaires. Étant toujours juste, la guerre ne peut pas être mise hors la loi et, en tant que possibilité de confrontation mortelle, elle n'est pas l'expression de la liberté individuelle des acteurs (*ibid.*, p. 93), mais la raison d'être de l'État – à chaque État son ennemi. Enfin, l'incapacité de désigner l'ennemi entraîne la mort politique de l'État (*ibid.*, p. 91) : il n'y a pas d'État sans ennemi.

avec une complaisance ambiguë les « différences culturelles » - constructions historiques et sociales ramenées par instrumentalisation de la mémoire à des qualifications concernant l'appartenance ethnique, religieuse, sexuelle ou politique des intéressés - ne fait que renchérir sur la logique de la stigmatisation et de l'exclusion, ils sont dorénavant les nouveaux locataires du camp planétaire. Peuple sans nation habitant une terre « trouée », « terre de personne »⁵⁹, et concept-limite de la réflexion sur l'histoire, le réfugié dessine le statut du citoyen de demain : homme sans feu ni lieu et sans droits, objet de harcèlement humanitaire voué à l'errance et à la mort suspendue dans un monde brisé. Héritier et « reste » des camps d'extermination nazis vivant dans le nouveau temps messianique de la « banalité du mal » décrite par Hannah Arendt, le réfugié du troisième millénaire sera le témoin d'un événement planétaire sur lequel il ne pourra jamais témoigner : condamné comme le prisonnier du camp à « dire sa propre lacune »⁶⁰ dans un balbutiement qui dessine l'insignifiance du « témoin intégral » - celui qui, mort avant de décéder et dont la disparition physique s'ajoute à la mort mentale, n'a pas pu s'évader du camp -, il sera l'être errant qui « ne peut témoigner par définition » parce que sa parole briserait « la non-coïncidence des faits et de la vérité » - aporie constitutive de la connaissance historique, dont l'abolition ferait de l'horreur le simple effet d'une mémoire qui (se) raconte⁶¹. Écrire parce qu'on ne peut plus rien dire (comme les rescapés des camps d'extermination nazis) et errer indéfiniment sur une terre sans seigneur (comme les candidats à l'exode perpétuel) sont des gestes équivalents.

S'il y a une biopolitique de la vie il y a aussi une biopolitique de la mort. Le coma dépassé, véritable état de survie, et la mort cérébrale, qui n'exclut pas le fait de respirer, nous introduisent dans une zone d'indé-

⁵⁹ G. Agamben, *Moyens sans fins*, op. cit., p. 36.

⁶⁰ Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz ; l'archive et le témoin. Homo sacer III*, [1998]. Traduit en français par Pierre Alferi, Paris, Payot, coll. « Rivages poche », 2003, p. 41.

⁶¹ *Ibid.*, p. 11. Dans sa simplicité vertigineuse, la phrase de Primo Levi (« J'écris ce que je ne pourrais dire à personne », dans *Si c'est un homme*), isolée de son contexte, ressemble au début d'une lettre d'exilé. Elle renvoie à l'« intémoigné » de l'écriture, qui, selon Agamben, enracine la difficulté à dire – faiblesse constitutive de la langue humaine – dans « ce qui n'a pas de langue » - le bruissement de l'horreur dont jaillit l'écriture de l'indicible « quand le verbe n'est plus au commencement » (*Ce qui reste d'Auschwitz [...]*, op. cit., p. 42).

termination de la mort que les pratiques de transplantation d'organes compliquent encore : comment éviter l'homicide lors du prélèvement ?

Par la manipulation et le transfert d'organes du corps, la mort n'est plus une réalité scientifique ou naturelle, mais politico-juridique. La mort cérébrale, par exemple, produit « de faux vivants »⁶² sur lesquels on peut intervenir, disent certains, sans commettre d'homicide. Dans les années 1960, la mise en avant progressive du « critère cérébral » pour la définition de la mort (là où auparavant le décès était consécutif à l'arrêt des fonctions cardiaque et respiratoire) finit par instituer un seuil éthico-politique au-delà duquel une vie devient indigne d'être vécue – ce qui justifie l'arrêt de la réanimation et le prélèvement d'organes sur un corps préalablement déclaré mort. Selon Marcela Iacub, le constat médical de mort cérébrale, inscrit dans le droit, confond le diagnostic et le pronostic de mort, « le fait d'être mort et celui d'être en train de mourir »⁶³. Par là, déclarer morte une personne physique (un « sujet de droit ») c'est tuer un homme. Et comme la mort constatée est censée être survenue *avant* sa déclaration, le meurtre ne pourra jamais être imputé. Les « néomorts » qui envahissent les salles de réanimation des hôpitaux sont l'incarnation médicale de l'*homo sacer*, qui peut être tué sans qu'il y ait homicide alors que « la question du sacrifice ne se pose plus, parce que le faux vivant est juridiquement mort »⁶⁴. Qui plus est, il y a des chercheurs, partisans de la mort cérébrale, qui définissent le comateux comme être intermédiaire entre l'homme et l'animal, afin de justifier le prélèvement d'organes précoce. Par là, la biopolitique de la mort risque de virer à l'euthanasie imposée. Les chercheurs de nos jours assument publiquement ce que les nazis n'osaient pas dire, préparant ainsi l'extermination scientifique de l'homme dans les salles d'hôpital par « souci humanitaire ».

⁶² G. Agamben, *Le pouvoir souverain* [...], p. 178.

⁶³ Marcela Iacub, *Le crime était presque sexuel et autres essais de casuistique juridique*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2002, p. 166.

⁶⁴ *Ibid.*, p.172. Les images des prisonniers des camps d'extermination nazis, placés sur le seuil entre la vie et la mort et entre l'homme et le non-homme (« morts vivants », « hommes momies », « présences sans visages », « larves ») sont identiques à celles des néomorts. Elles remettent en question l'appartenance *biologique* de l'individu à l'espèce humaine.

Les lois bioéthiques françaises de 1994 analysées par Marcela Iacub⁶⁵ définissent les organes comme « éléments et produits du corps humain ». Cette définition ambiguë rend en quelque sorte les organes extérieurs au corps, comme s'ils étaient sécrétés par lui (« produits *du* corps » peut se lire comme « produits *par* le corps »). Devenus de simples substances détachées, des pièces de rechange (dont on exclut les prothèses et d'autres dispositifs mécaniques), ces « éléments et parties », parcelles de vie dont la seule vocation est la cession et la greffe, mettent en place des définitions juridiques floues, dont la mobilité relève d'une qualification médicale aléatoire pouvant donner lieu à des abus. Exemple: pour éviter l'homicide par greffe du cerveau dans les futures transplantations, il faut attendre la mort cérébrale du donneur, qui selon la législation en vigueur n'est pas de déclaration obligatoire mais facultative⁶⁶. Les « parties du corps » et la matière d'origine humaine n'ont plus d'existence en soi et ne sont plus intégrées à l'unité organique du corps vivant ; seuls existent les actes médicaux de prélèvement, de conservation temporaire et de transplantation, qui font que la chair humaine et l'organisme tout entier n'existent que par « son inscription spécifique dans les échanges »⁶⁷ – juridisation ubuesque qui fait éclater l'identité humaine. En infléchissant la biopolitique foucauldienne (la prise en charge disciplinaire du corps-machine par l'anatomopolitique suivie par la biopolitique des populations – ensemble des régulations des processus biologiques : naissances, mortalité, santé, longévité⁶⁸), les biotechnologies transforment le corps en « matériau humain ». Dans un même mouvement, l'être humain – qualification désormais réservée aux seuls embryons et fœtus – cède sa place au « sujet de droit ». Selon une terminologie empruntée aux flux économiques, les « produits » du corps bioéthique de l'homme sont destinés à être cédés, mis en circulation et socialisés sous la pression de la demande et sous le signe de la performance scientifique maximale afin de redonner la vie aux mourants, de créer de nouveaux sujets de droit, voire d'inventer de nouvelles formes d'humanité.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 177 et suiv.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 181.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 182.

⁶⁸ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*, [1976], Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1994, p. 177 et suiv.

Par extension de la biopolitique à la mort moyennant la définition de la mort cérébrale dans les années 1970 et la mise en œuvre des techniques qui l'accompagnent (la réanimation et la greffe), le corps biopolitique de Foucault, abandonné à la mort malgré le principe d'intensification maximale de ses aptitudes et ressources résumé dans le bel adage du « faire vivre et laisser mourir », est mis en jeu comme ensemble d'organes qu'il libère par sa mort cérébrale, censée revivifier l'« espèce humaine ». En se substituant au rêve d'immortalité, les pratiques eugéniques et les interventions visant la prolongation indéfinie de la vie se recourent ; le respect de la qualité de la vie l'emporte sur le respect de la vie tout court. Dans cette nouvelle démiurgie, la prétendue dépolitisation des décisions concernant la vie cache mal le caractère autoritaire – bientôt totalitaire – de la gestion de la mort, destinée à produire des artefacts biologiques en série – le dispositif du crime parfait, où le criminel efface ses traces pour se donner une extériorité et construire son innocence. Cette mécanique de la mauvaise foi apparaît également, comme l'a montré Marcela Iacub, dans la codification de la procréation médicalement assistée – montage juridique sophistiqué simulant la consommation de l'acte sexuel par des partenaires qui en assument la fiction en effaçant les traces de l'artifice⁶⁹. Caché dans son camp qui a acquis des dimensions planétaires - véritable « *nomos* de la modernité »⁷⁰ qui peut prendre la figure d'une zone d'attente aéroportuaire, d'un stade, d'une banlieue, d'un centre d'hébergement des sans-abri, des immigrés ou des réfugiés, d'un hôpital enfin où la vie de l'espèce humaine n'est que le « reste » de la mort de l'homme, à laquelle elle est suspendue - le souverain, incarnation de l'exception régularisée, semblable au monstre froid et rassurant de Hobbes, idole à mille visages présidant aux destinées de la « république ecclésiastique et civile » et faisant converger en sa personne des attributs surhumains et surnaturels, lance un coup d'œil sur l'humanité encore vivante en lui rappelant qu'elle est à sa merci et qu'elle mourra - tôt ou tard, selon la décision qu'il aura prise.

⁶⁹ *Le crime était presque sexuel*, p. 203.

⁷⁰ *Le pouvoir souverain* [...], p. 179.

Urgence et quotidienneté

Une approche phénoménologique

Ion COPOERU*

Université Babeş-Bolyai Cluj-Napoca

Roumanie

copoeru@hotmail.com

Abstract: Urgency and everyday life. A Phenomenological Approach. The notion of urgency has lost in the last time its unusual character; it has become "chronic emergency". The exceptional has become routine and the daily urgency tends to become a way of governing, a form of domination, a (political) lifestyle. We try to understand the current use of the term in law by showing how the world of everyday life is the pivot of the phenomenological understanding of normativity. Our focal point was the conception that Husserl had elaborated in texts related to two of his major works: *Ideas II* and *Krisis*. The ultimate goal of the essay is to answer the question: how can one insert in a already constituted typicality a differentiation and thus a mastery in such a way that the space of the ethics is opened and that means for a criticism and for a permanent adjustment of it.

Keywords: emergency, everyday, world of life, ethics, Edmund Husserl.

Dans sa compréhension habituelle, l'urgence appartient à un cycle qui présuppose le *passage* de l'ordinaire à l'exceptionnel, ainsi que le retour au premier. De la sorte, elle appartient au cycle même de la vie, à la temporalité oscillante que celle-ci instaure.

On peut noter que la notion d'urgence a perdu dans ce dernier temps son caractère d'hors du commun ; elle est devenue « urgence chronique ». L'exceptionnel est devenu routine et la quotidianisation de l'urgence tend à

* Ion Copoeru (thèse de doctorat en 1999 sur Husserl, habilitation en 2015), auteur de deux livres sur Husserl et la phénoménologie constitutive (en roumain) et de nombreuses articles et études sur la phénoménologie (en français, anglais et allemand), s'est engagé dans les derniers années dans un projet phénoménologique visant la compréhension des comportements socioculturels de l'individu dans les sociétés dites modernes et des pratiques socioprofessionnelles traversées par des formes renouvelées de conformisme et autoritarisme.

devenir ainsi une manière de gouverner, une forme de domination, un style de vie (politique).

Mais l'urgence n'est pas seulement un terme qui décrit la vie dans sa pulsation (activité - repos, besoin - accomplissement, danger - sécurité, fébrilité - tranquillité) ; elle n'est pas toujours du côté de ce qui ne peut pas être différé, de ce qui doit être fait ou décidé sans délai. Elle l'est aussi du côté de ce qui fait sens ; elle est susceptible d'interprétations diverses: à une demande urgente, les uns répondront dans l'heure, les autres dans la journée ou dans la semaine qui suit. On dit alors que « l'urgence comme la vertu connaît différents degrés ».

Une véritable interprétation de la notion d'urgence est indispensable. Comment attribue-t-on un sens à un terme par nature imprécis, surtout quand on le dissocie de son contexte originel, qui est celui de l'alternance de la vie ? C'est un point où la pratique de la phénoménologie peut aider. Le terme d'urgence – il y en a peut-être d'autres – est un véhicule du sens entre ce qui est et ce qui doit être, entre théorie et pratique. Contrairement à sa première couche de sens, qui fait référence au caractère imposé de l'action, l'urgence requiert ensuite l'interprétation, plus encore, la réflexion. On pourrait dire que le sens nécessitariste de l'urgence n'est autre chose que la prévalence du caractère de l'action sur la pensée, la conséquence d'une sorte d'impérialisme pragmatique. C'est pour cela que le *sens* de l'urgence doit être « libre », tant pour l'homme ordinaire que pour le philosophe. Tout aussi comme le juge, par exemple, est libre d'interpréter le sens de l'urgence, l'homme ordinaire est appelé en effet d'exercer son pouvoir d'interpréter l'urgence et il le fait couramment – ce n'est que lorsque la notion d'urgence est abstraite des contextes qui la définissent d'une façon adéquate qu'elle prend une allure dramatique.

L'urgence est ainsi une question éminemment pratique, mais relevant d'une pratique capable de distinguer entre d'une part le « sens objectif » de l'action et son caractère (entre ce qui est fait et comment il est fait) et de l'autre part entre différents caractères possibles de l'action (le sens du terme action renvoie, tant dans la vie courante que dans la philosophie à un mouvement, réponse ou intervention imminentes, tandis que dans une perspective phénoménologique incorporent aussi une dimension tempora-

lisante et modalisante). La vie quotidienne nous offre de nombreux exemples dans lesquels on voit comment une notion forgée dans la vie courante est prise et raffinée et réinscrite dans le circuit de la vie, qu'elle peut ainsi enrichir. L'urgence présuppose l' « appréciation » et nous montre un côté « subjectif ». Plus encore, on a affaire à une appréciation *différenciée* selon le référent considéré, à une appréciation *concrète* de l'urgence et une appréciation *globale* de l'urgence.

La notion d'urgence est une notion essentiellement factuelle, faisant référence à un état de choses, ce qui implique qu'il y ait des divergences possibles entre différents agents en ce qui concerne son interprétation. D'autre part, l'étendue du contrôle interprétatif de l'urgence doit être mesurée. Une fois qu'on se rend compte que l'urgence a en effet des degrés et qu'elle dépende de l'interprétation et de la modalisation (opérées par le sujet), mettre en relief la dimension interprétative-subjective de l'urgence apparaît, dans le contexte de la médicalisation et de la naturalisation de l'urgence, comme une tâche philosophique de la plus haute importance.

Le travail de la phénoménologie

Le caractère méthodologique du travail phénoménologique consiste en cela que l'auto-donation de la chose en tant que phénomène et l'ouverture de la voie d'accès vers les structures de l'apparaître fondent, exigent et motivent l'auto-transformation du « sujet » de la donation – élément structurel irréductible de la structure de la corrélation –, qui se montre et se comprend ainsi en tant que « sujet de la vie ». Cette transformation est coextensive du pouvoir de modalisation exhibé dans la réduction phénoménologique, à la fois conversion (*Umstellung*) et libération par rapport à l'emprise de l'attitude naturelle, résultat et commencement de l'analyse phénoménologique. C'est dans l'analytique du donné intentionnel que la conscience se présente comme ensemble de connexions et de renvois intentionnels et finalement comme « *vie* de conscience » et est susceptible de faire ressortir, au travers de la constitution téléologique du monde, la variété des formes du pouvoir (-être), ainsi que leur modes possibles de coordination et de hiérarchisation.

L'expérience (vécue) du monde, à commencer avec celle du monde quotidien, ainsi qu'avec les couches de la constitution intersubjective du monde devient le thème propre de la recherche phénoménologique, mais tout cet échafaudage conceptuel se maintient debout à condition qu'il fasse opérer une source constituante et aussi longtemps que celle-ci reste effective, « vivante ».

Le monde comme totalité est déjà toujours là, donné d'une façon non-thématisée. Au moment où il devient, à la suite d'un procédé ou d'un autre, thématique, le monde fait surgir une structure d'ordre trans-mondaine, analysé habituellement en tant que « transcendance », mais qui fait signe vers un *nomos* profond et à des contours changeants, vers un agir « normant » en deçà de toute objectification. Puisque c'est l'*habitus* qui le renferme dans la réalité de chaque jour, ce pouvoir est à élucider aussi en partant des formes de structuration de la vie quotidienne, les seules qui lui servent de milieu d'apparition, même si celui-ci est toute de suite recouvert. L'analyse phénoménologique doit alors se risquer au-delà de son domaine légitime, qui est celui de la donation de la chose, et en fait elle l'a fait courageusement dans des tentatives de sillonner le territoire de l'invisible et de la non-donation, sous la menace permanente du danger de l'absolutisation et de la re-positivation.

Nous tenterons dans ce texte d'explicitier la normativité à partir du concept husserlien de « vie de conscience » et d'ouvrir par cela une voie vers le questionnement de nouvelles variétés de nécessitarisme et positivisme qui tendent de s'instaurer dans la vie des gens de nos jours.

Y-a-t-il une vie des normes ?

On ne pas répondre à la question « Quel sens peut-on conférer à la centralité de l'urgence dans nos sociétés ? »¹ que si on répond en préalable à la question « Quel sens peut-on conférer à la centralité de l'urgence dans notre vie (quotidienne) ? ».

¹ Zaki Laïdi, *L'urgence ou la dévalorisation culturelle de l'avenir*, www.laidi.com/papiers/esprit240.pdf, 27 octobre 2008.

À la première vue², monde de la vie quotidienne et normativité appartiennent à des niveaux différents de réalité et à des registres hétérogènes de l'analyse philosophique. Tandis que la normativité est traditionnellement associée à un niveau ontologique où *une* source ou *un* trait particulier d'un ensemble cohérent et bien défini d'objets – qu'on convient d'appeler « monde » - est identifiable, la vie quotidienne s'éparpille dans une pluralité changeante de contextes objectifs ou des formations symboliques qu'on a du mal à réunir sous une seule dénomination. Le monde de la vie quotidienne n'est certainement pas un ; il n'est ni unique, ni unitaire ; il y a toujours des mondes particuliers dans lesquels nous nous retrouvons déjà immergés. Nous ne sommes jamais des philosophes dès le début ; nous sommes toujours intégrés dans un réseau des besoins et des préoccupations quotidiens et dans un échange continu avec notre milieu environnement, absorbés dans des attitudes particulières subjectives (épistémiques, évaluatrices, praxiques). Dans la vie de jour au jour nous y sommes impliqués totalement et immédiatement, nous sommes là, présents avec notre être toute entier, avec notre corps physiologique, ainsi qu'avec notre âme et notre esprit, même si par moments nous ne sommes que des spectateurs indifférents.

Le monde de la vie quotidienne – si on concède qu'il y en a *un* - est certes un monde à des contours imprécis. Pourtant, ce n'est pas cela qui bouleverse la philosophie, tout en exerçant sur elle une étrange attraction ; liée à la fois au remplissement des besoins vitaux et à la complaisance envers les routines, l'urgence³, autour de laquelle cette vie se déroule, apparaît comme ce qui la caractérise de la façon la plus profonde - comme sa manière d'être, son « comment » -, qui trouble le calme et la certitude limpide des idées philosophiques. Cette forme d'urgence⁴, qui se manifeste

² Nous allons ensuite reprendre et développer une série d'idées exposées dans notre étude « Monde de la vie quotidien et normativité chez Husserl », in : *Divinatio*, Vol. 24, St. Kliment Ohridski University, Sofia, 2006.

³ M. Heidegger parle de "*faktische Dringlichkeit* » (*Sein und Zeit*, § 26), motivée par le fait que le Dasein se maintient tout d'abord et le plus souvent dans les modes déficients de la *Fürsorge*, qui caractérisent la coexistence quotidienne et médiocre avec les autres.

⁴ Une analyse phénoménologique devrait distinguer pourtant entre l'urgence dans l'état de nécessité, qui a le caractère d'exceptionnalité, et l'urgence du quotidien, dérivée du fait que la « réalité » quotidienne est associée à l'exigence (« il faut faire avec maintenant »), à la

par des intervalles de monotonie rythmés, par de petites crises récurrentes, semble être incompatible avec le sérieux de la vie philosophique, avec le type de légitimation principielle et ultime de la vie et de ses manifestations que le séjour dans le règne des idées nous laisse espérer.

Dans la tranquillité de sa chambre, le philosophe réfléchit aux prises de position déjà effectuées par des hommes dans leurs vies quotidiennes ou qui puissent être faites dans un monde imaginaire. Dès lors, le concept de quotidien apparaît comme un scandale et une provocation, car il exprime en fin de compte l'exigence d'embrasser le point de vue de l'individu ordinaire, confronté dans diverses situations avec des contraintes multiples et parfois même contradictoires imposées par le monde des autres et/ou par le monde naturel desquels il fait parti. Ce ne sont donc pas les vagues contours qui incommode et troublent le philosophe contemplant la vie quotidienne, mais ce faisceau de lois et normes qui se mélangent incessamment et dont la présence écrasante, dont (le manque de temps en est la manifestation la plus immédiate, condamne la réflexion théorique à n'être rien d'autre qu'une échappatoire. Toutes ces formes de nécessité partagent une apparence d'extériorité qui confère aux lois et aux normes de l'objectivité et qui constitue la source de leur « force » normative. Cela signifie non seulement qu'elles ne sont pas les productions aléatoires d'une subjectivité déterminée, mais aussi et surtout qu'elles ont une validité (supposée) universelle et agissant d'une manière universellement contraignante.

C'est à partir du monde quotidien de l'homme ordinaire qu'une voie d'accès phénoménologique à la « vie des normes » peut être ouverte. Ce monde se laisse décrit non seulement comme « régularité » ou « routine », c'est-à-dire en tant que forme de *subjection* à une nécessité transcendante ou extérieure, mais aussi et essentiellement comme *effort* - qui prend en effet des formes multiples - à la fois de s'adapter à un milieu normatif diversifié (éthique, juridique), à une variété de contraintes plus ou moins rigides, et, réciproquement, d'adapter ce milieu à ses besoins. Dans l'espace que l'agir ouvre entre un Soi et un Autre, dans le jeu des intentionnalités respectives, se révèle un pouvoir de transformation, un « je peux » originel, qui, en tant

demande intempestive, à une typique et à une temporalité auxquelles on ne peut pas échapper.

que pouvoir d'initiation, est dirigé vers soi-même ou vers le monde (extérieur) et ses structures.

Plutôt que lier la normativité aux représentations du monde, à la *theoria*, nous la mettons en relation à l'action, à la *praxis*⁵. L'analyse de la relation des normes à leur contextes pratiques d'application⁶ montre que non seulement le monde de la vie quotidienne possède une variété de types de normativité qui a resté jusqu'ici insuffisamment thématifiée, mais qu'on a affaire à une circularité qui permet la transformation, à travers la modalisation de l'action, du contexte même de celle-ci et qui participe ainsi au dévoilement d'un pouvoir constituant que Husserl appelait d'un nom qui a suscité beaucoup de débats : « Je transcendantal »⁷. Avec cette transcendantalité qui traverse le champ « subjectif » des phénomènes, qui se présente par ailleurs en tant que série d'apparitions singulières relatif à un pouvoir ou non-pouvoir de modalisation d'un « sujet », Husserl ne fait que pointer vers la connexion de la *theoria* et de la *praxis* ; la refondation phénoménologique signifie ainsi une autre manière d'articuler la légalité de la connaissance et les nécessités qui en découlent par rapport à une forme ou style de vie particulière – une articulation qui s'affirme sur le fond de la vie immanente (pré-prédicative) de la « conscience » (du Moi) et resitue ainsi la source de la normativité dans un plan d'effectuation et d'effectivité vitales (en tant que vie de conscience, chez Husserl).

Que la vie excède toujours la normativité des règles instituées est pour le phénoménologue une évidence vécue qui contredit l'apparence (trans-

⁵ Se rapporter également à notre étude *Constitution transcendantale et intersubjectivité*, in: Ion Copoeru, Alexander Schnell (éds), *Recherches phénoménologiques actuelles en Roumanie et France*, coll. « *Europæa Memoria* » (diff. Vrin), Hildesheim, Olms, 2006.

⁶ Notre démarche est à cet égard inspirée de Marc Maesschalck, *Normes et contextes. Les fondements d'une pragmatique contextuelle*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New-York, 2001. Se déclarant « un ouvrage d'épistémologie de l'éthique », *Normes et contextes* met au jour le fait que les contextes sont dotés d'une normativité qui leur est propre et qui fait que les normes ne sont pas simplement absorbées par eux, qu'ils se constituent comme un arrière-plan réactif aux premières, qu'ils sont descriptibles en termes de « formes de vie » dont la production des normes arrive – ou non – à les recomposer, mais jamais à les produire ou à les façonner intégralement. En fin de compte, les contextes se soustraient dans différents degrés à l'emprise normative.

⁷ Cf. Jean-François Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des Recherches logiques aux Ideen : le genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2005.

pendantale ?) conformément à laquelle ce sont les règles instituées qui - par leur pouvoir d'objectivation - « règlent » la vie, la dirige vers ce qui est transcendant, impératif. La nature de ce pouvoir excédentaire de la vie, dont la clarification est une tâche éminemment philosophique et qui a été longuement sujet de dispute parmi les disciples et les successeurs de Husserl, requiert une double démarche, à la fois généalogique et de réinvestissement du quotidien, afin que son excessivité vitale et les effectuations subjectives dont elle dépende par essence soient mises en lumière.

Monde de la vie et expérience du monde

Le concept de *Lebenswelt* (monde de la vie) a été employé par Husserl à partir de ses recherches développées dans la deuxième décennie du 20^e siècle, réunies dans le volume II des *Idées directrices*⁸. Il a été ensuite approfondi, notamment dans les années 30, dans ses recherches de la période de rédaction de la *Krisis*⁹, qui l'ont d'ailleurs lancé sur la scène de la philosophie et lui ont valu une belle carrière. Pourtant, la signification du terme n'est pas complètement éclairée. Ainsi, la composante « *vie* » ne renvoie ni au sens biologique de celle-ci, ni à une spontanéité créatrice ou à une forme quelconque de variabilité. De même, en ce qui concerne la composante « *monde* », elle ne fait aucunement référence à un ensemble quelconque d'objets. D'ailleurs, si on les prend au pied de la lettre, les deux termes s'opposent et font de l'expression « monde de la vie » un oxymoron.

Mais la capacité de ce concept de saisir et de dévoiler des relations inattendues n'est pas par cela diminuée. Tout au contraire. Le terme « *vie* » reconfigure et enrichit celui d'« *expérience* » (du monde) et retravaille l'idée d'immédiateté. À son tour, le terme « *monde* » se présente comme

⁸ Edmund Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, herausgegeben von Marly Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague, 1952, traduit en français: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre Second: Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Traduit de l'allemand par Eliane Escoubas, Presses Universitaires de France, coll. « Epiméthée: Essais philosophiques », Paris, 1982 (cité dorénavant comme « Ideen II »).

⁹ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, herausgegeben von Walter Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.

ensemble de séries d'apparitions subjectives quasi-fermées dans un sens du monde, dont la forme totalisante fait signe vers une normativité, à la fois épistémique et pratique, qui s'ouvre ainsi à une explicitation phénoménologique. Le recentrement sur une forme d'égoïté provoqué par la réduction transcendantale fait que « monde » et « vie » s'estompent dans l'arrière plan de la mise en scène phénoménologique du monde et mettent en avant l'*expérience protéiforme* - mais avant tout « pratique » dans tous les sens de ce mot - *de l'individu dans le monde en tant que sa « possession »*. Le quotidien vient à ajouter à cette « situation » la dimension du « toujours déjà », dans ce sens que chacun d'entre nous¹⁰, dans sa vie théorique-contemplative, se retrouve pourtant toujours déjà (immergé) dans l'horizon des valeurs, de l'action selon des fins, dans le monde des intérêts.

Contrairement à ce qu'on aurait pu penser en analysant seulement les textes que Husserl a consacré aux synthèses passives¹¹, il a dévoilé dans ses écrits sur le monde de la vie le caractère construit (secondaire) de l'*Urdoxa*, tout en s'employant dans le même geste à mettre au jour son instance constituante, la vie opératoire universelle dans laquelle le monde, malgré sa relativité, nous apparaît comme donné d'avance, comme objectif et surtout comme universellement valable, comme s'imposant à nous en tant que limite extérieure indépassable. La phénoménologie constitutive, en montrant que le monde de la vie est le produit d'une formation de sens transcendantale, qu'en deçà des évidences naturelles du monde de la vie se trouve la certitude apodictique du sujet transcendantal, ne veut pas retirer au monde de la vie sa force normative, mais resituer la source de sa normativité de telle façon qu'un rapport ouvert (non naïf) à celle-ci soit envisageable.

Dans sa monographie consacrée au monde quotidien, Bruce Bégout réitère la thèse idéaliste-transcendantale et opine que pour Husserl « le

¹⁰ Cette expression est préférable – pensons-nous - et au terme générique d' « individu », qui est en effet une abstraction, ainsi qu'à celui d' « individus », qui pourrait renvoyer d'une manière non-intentionnée au heideggérien « *das Man* », foncièrement non-réflexif et connoté négativement.

¹¹ Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, herausgegeben von Margot Fleischer, Martinus Nijhoff, The Hague, 1966.

monde de la vie est le produit unique de la subjectivité transcendante »¹². Dans sa mise en avant exclusive de l'ego, la démarche husserlienne demeure à ses yeux « incomplète »¹³. « Ce n'est pas par rapport au sujet constituant, campé sur ses positions d'absolu, que le monde prédonné et sa certitude prétendument totale sont relativisés », ajoute-il, mais le monde de la vie est « de manière plus fondamentale le résultat d'une *formation de sens* socio-transcendantale qui excède d'emblée toute constitution subjective et prend racine dans une construction anonyme et collective du monde quotidien »¹⁴. Le monde de la vie n'est certes pas le produit – au sens constitutif – d'une donation de sens subjective. Cela ne signifie pourtant pas que la subjectivité transcendante serait déliée de toute forme de vie et, plus précisément, de la vie quotidienne. Elle ne doit pas être non plus reléguée complètement dans la sphère des actes théoriques. Le monde de la vie nous apparaît par contre comme le résultat d'une formation de sens à caractère éminemment pratique et normatif. Le monde de la vie doit être compris tout d'abord en tant que « monde ». Cela est relevé par Bruce Bégout au moment où il se demande pourquoi « le monde de la vie se donne sur un mode d'être trompeur »¹⁵. Puisque le caractère normatif est par son essence actif ou agissant, la formation de sens à laquelle il est « attaché » doit être également le résultat d'une production de réalité, « objective » – les choses naturelles, physiques qui nous entourent – ou « subjective » – les normes et les règles qui nous obligent à les respecter, tout comme les lois de la nature le font pour les aspects naturels du monde environnant. Pour cette raison le sujet transcendantal excède le sujet constituant, la « réalité », la « vérité » ou bien la « vraisemblance » des choses étant sacrifié au compte de la force normative. C'est ainsi qu'il faut comprendre le sens de la démarche de Husserl, qui ne déconstruit la pseudo-naturalité de l'*Urdoxa* qu'au profit de la révélation du Je transcendantal.

Si le sujet transcendantal arrive à destituer le monde de la vie dans sa position d'absoluité, ce n'est pas lui en charge de constituer ses évidences

¹² B. Bégout, *La Découverte du quotidien*, Alia, Paris, 2005, p. 267.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Idem, p. 268.

naturelles et naïves. Une sorte de confusion entre des fonctions distinctes d'une instance à la fois transcendantale et constituante doit ici être éclairée. En effet, Husserl met sur le compte des analyses intentionnelles la tâche de mettre au jour les couches de la normativité en tant que couches constitutives. Afin d'éviter cette confusion – que nous interprétons pour notre part plutôt comme 'con-fusion' que comme le résultat d'un procédé théorique illégitime ou insuffisant – la source « subjective » que Husserl s'est tant donné la peine d'identifier et de décrire est remplacée par une source « objective » de la normativité, ce qui fait que le phénoménologue post-husserlien¹⁶ rend – apparemment ! – justice au monde de la vie et à ses évidences. Dans un jeu de chasseur chassé, le sujet transcendantal est destitué à son tour de ses fonctions, qui sont transférées au compte du « monde ». Mais puisqu'on ne peut pourtant pas faire économie de la fonction transcendantale, on arrive à investir un supposé « processus socio-transcendantal qui engage la vie passive et générative de l'humanité »¹⁷ avec les mêmes pouvoirs.

Reporter la normativité au compte du monde ne nous éclaire pas les véritables sources et encore moins les processus de production de celle-ci, car nous sommes obligés à thématiser et par la suite à accepter une forme d'institution collective et anonyme et de mettre en route un processus de transposition de la force normative du monde vers les sujets, qui ne font ainsi figure que des récepteurs plus ou moins passifs d'une législation qui ne peut être par ailleurs conçue que sous la forme (déjà connue) d'une loi naturelle-physique. On est alors amené à parler d'une manière constructiviste de mécanismes de subjectivation, ce qui a pour conséquence la naturalisation de la subjectivité, c'est-à-dire sa destitution de la position auto-instituante et son repli dans des structures objectives, naturelles ou sociales, d'où elle se voit incapable d'exercer une action effective sur le monde. Il est pour nous manifeste que la posture « subjectiviste » de la phénoménologie constitutive, aussi longtemps qu'elle rende justice à

¹⁶ Nous faisons ici référence en premier lieu à des noms comme ceux de Scheler, Heidegger, Ingarden, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Patocka et moins à Alfred Schütz et Michel Henry, qui, chacun à sa façon, se sont opposés aux présuppositions « objectivistes » de la lignée de la phénoménologie « réaliste ».

¹⁷ Idem, p. 269.

l'individu face au « monde », au monde naturel tout d'abord, est pleine de promesses, car elle retire à la nécessité naturelle-physique tout pouvoir instituant la forme archétypale de la normativité pour qu' ensuite cette forme puisse être réélaborée dans un contexte socio-culturel¹⁸.

Le sujet de la vie

Pourquoi doit le sujet transcendantal être rabattu sur l'homme, sur l'être vivant individuel qui s'aperçoit lui-même en tant qu' « homme » ? Dans son effort d'explicitation (*Auslegung*) des structures du monde de la vie en tant que « vie de conscience de monde » (*Weltbewußtseinsleben*), Husserl met en relief « l'infinité ouverte du plus large horizon de l'humanité », tout en ouvrant dans le même geste une perspective sur « la vie de conscience individuelle » (-nous soulignons) de chacun à laquelle le monde est pré-donnée d'une manière passive et à partir de laquelle, sur la base de son activité continuelle, de nouvelles formations de sens apparaissent¹⁹. Les communautés de vie (*Lebensgemeinschaften*), dans lesquelles *des vies singulières individuelles (individuellen Einzelleben)* (-nous soulignons) y sont impliquées existentiellement, s'ordonnent ensuite hiérarchiquement et existent l'une pour l'autre en tant que « personnalités d'ordre supérieur »²⁰.

Il est important de noter pourtant que les structures du monde que Husserl s'est donné la tâche de les révéler, même si elles sont extraites de l'expérience pure propre, ne sont pas limitées à ce que cette expérience nous offre une fois qu'on reste dans le cercle de proximité de la communauté de vie et de communication ; le monde est un monde des expériences possibles et des renvois à une humanité pour ainsi dire « infinie » (« *unendliche* ») qui est pour chacun d'entre nous « toujours déjà co-valable » (*immer schon mitgeltende*)²¹. On peut ainsi remarquer la manière dans laquelle la question

¹⁸ Il faut donc diriger notre regard du monde naturel vers le monde socio-culturel et essayer de comprendre les évidences allant de soi du monde de la vie non comme évidences naturelles, mais comme évidences se constituant dans le milieu des formations transcendantales de sens.

¹⁹ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937, hrsg. Von Reinhold N. Smid, Kluwer Academic Publishers, The Hague, 1992, p. 201.

²⁰ Ibidem.

²¹ Idem, p. 200.

de la normativité, en tant que validité et co-validité, n'est plus entièrement dépendante des structures universelle et des formes eidétiques du monde, mais elle est déplacée vers la relation de l'individu en tant que « vie singulière individuelle » aux diverses formes de normativité que la vie engendre potentiellement.

Avec ce repositionnement de la normativité, Husserl se donne de nouveaux moyens pour adresser correctement et efficacement la vision naturaliste et l'aveuglement à l'égard des normes, de leur source et du pouvoir des hommes, en tant qu'individus et en tant que humanité ouverte, de les transformer. Husserl est ainsi, sur le fond, fidèle à la position exprimée dans la période des *Idées directrices* qu'il raffine et développe dans des termes qui n'appartient plus à l'ontologie traditionnelle. Une position comme celle affirmée dans le volume II des *Idées directrices*, où Husserl se faisait l'avocat de la « priorité ontologique du monde spirituel sur le monde naturel »²², pourrait aisément nous tromper en ce qui concerne le vrai but de ses analyses. Le paragraphe 62 pourtant nous donne une idée correcte de l'enjeu et de la voie sur laquelle l'explicitation phénoménologique s'est inscrite. Le flux de la conscience *vécue* est assujetti à la loi qui a son index dans la réalité de l'âme en tant que dépendant du corps naturel. Ce dernier exprime une *régulation* intersubjective, sur la base de laquelle s'élève une deuxième régulation, celle de l'âme. L'esprit apparaît ensuite comme index d'une régulation générale des niveaux constitutifs du somatique, de l'âme et de la nature. À tout cela une autre coupure s'ajoute : celle de la « conscience absolue » et de la régulation particulière qui est indiquée à travers elle²³. Sans entrer dans les détails de ces relations, nous nous bornerons à noter que l'analyse phénoménologique n'a pourtant pas comme but de légitimer une hiérarchie ontologique ou une autre, mais de trouver la connexion, l'emboîtement d'une attitude dans l'autre et, plus encore, les formes de régulation qui y sont impliquées et la forme ultime – dans les termes de Husserl : absolue – de régulation qui contrôle leur jeu. Son « ontologie » phénoménologique du corps propre, bâtie sur le corps, en

²² Troisième et dernier chapitre de la section finale, dédiée à la constitution du monde spirituel, des *Ideen II*.

²³ *Ideen II*, p. 281.

tant que médiateur par rapport au monde environnant et sur ses tendances relatives au monde environnant (prendre, soulever, pousser, résister, frapper etc.), sur ses propensions au mouvement libre, est traversée en effet par un *pouvoir* (en tant qu'effectuation, effort etc.)²⁴. C'est dans le sillage de cette démarche visant à aménager au sujet un site non-naturaliste et non-naturalisable que Husserl met en jeu, vraisemblablement pour la première fois, le concept de monde de la vie (*Lebenswelt*)²⁵.

La « subjectivité personnelle » en tant que thème théorique est le contrepoids du concept de sujet et de la vie du sujet qui est considérée comme une « réalité » unifiée dans la nature physique²⁶. C'est donc le sujet vivant, sujet de la vie actuelle, qui n'est pas autre chose qu'une personne entre d'autres, citoyen d'un Etat, sujet du droit, membre d'un syndicat etc. qui est pour Husserl au centre de ce monde, affecté par les objets donnés dans son monde environnant et agissant en retour sur eux²⁷. On a donc, d'un côté, l'attitude envers la « subjectivité vivante », de l'autre côté, l'attitude théorique envers la nature, qui est un mode spécial de la vie de l'Ego et de ses habitudes en ce sens précis que celui-ci y reste anonyme. En introduisant cet Ego-vie, Husserl opère une nouvelle coupure, qui tranche transversalement l'opposition philosophique traditionnelle vie quotidienne – vie théorique, qui s'est avérée tellement résistante à la critique justement parce qu'elle est fondée sur des évidences du monde quotidien que l'analyse n'a pas réussi à les secouer et à les démanteler. On a par la suite affaire à un anonymat et à un agir (conformiste ou pas) aveugles et insoucians de leur enracinement dans la vie contre « le sujet de la vie », conscient de sa vie et de ce qui lui y est donné subjectivement comme actuel, certain, supposé, valable, beau etc., que l'attitude personnaliste fait surgir. Il est par cela sujet qui peut être motivé, « sujet de la motivation »²⁸,

²⁴ *Ideen II*, p. 282.

²⁵ « ... nous nous retrouvons constamment en tant que personnes vivantes dans un monde personnel, dans un monde de la vie, de même que les chercheurs de la nature... » (*Ideen II*, p. 288, note – notre traduction).

²⁶ *Ideen II*, p. 372.

²⁷ *Ideen II*, p. 372-373.

²⁸ *Ideen II*, p. 375.

exposé à la communication avec les autres²⁹ et par cela capable de modaliser son action et de se faire l'agent de la transformation.

En guise de conclusions

Nous avons essayé de montrer en quoi le monde de la vie quotidienne est le pivot de la compréhension phénoménologique de la normativité. Notre point focal était la conception que Husserl avait élaborée dans des textes liés à deux de ses œuvres majeurs : *Idées directrices II* et *Krisis*. Les analyses peuvent certes être élargies, notamment envers la phénoménologie du monde social proposée par Alfred Schutz³⁰. Il serait donc prématuré de présenter des résultats définitifs. Il sera – pensons-nous – bien plus utile que le lecteur soit prévenu en ce qui concerne les possibles implications théoriques et avant tout pratiques de cette entreprise, au moins celles que nous entrevoyons en ce moment et qui ont motivé cet entreprise.

Le thème de la pluralité des monde de la vie et, en général, des attitudes possibles envers le monde, pose les questions épineuses de la coexistence possible et, par la suite, de l'intercompréhension des mondes vécus hétérogènes, de l'intrusion de l'un dans l'autre, de leur (in)compossibilité. Or, c'est justement la conjonction avec le thème de la normativité qui permet de penser la collision des mondes vécus d'une façon à la fois légitime et fécond. On voit ainsi comment les objets sont travaillés par les normes afin d'être intégrés dans des mondes distincts, cela permettant au phénoménologue de retravailler la relation constituante et d'ouvrir à la communication chacun des ces mondes fermés. La solution que ce type de démarche entrevoit n'est ni le parallélisme des monde incommunicables, ni l'assimilation sous un unique mode transcendantal de l'être, ni même la communication à travers un monde commun, mais d'assumer la production de normes et de l'explicitier dans des contextes auto-transformateurs. Une « logique » de la responsabilité collective, fondée sur la capacité universelle de communication et de coordination de nos actions, apparaît dès lors comme le dépassement possible de ce qu'on

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Quelques pas en cette direction ont été esquissés dans notre texte *Monde de la vie, quotidienneté et normativité*, in : *Ética na pesquisa*, Anais do III Seminário Internacional de Pesquisa e Estudos Qualitativos & V Encontro de Fenomenologia e Análise do Existir, 1, 2, 3 de Junho de 2006, São Bernardo do Campo, Brésil.

pourrait appeler « positivisme des pratiques »³¹. Comme on l'a pu remarquer, le « sujet de la vie » est l'homme ordinaire, l'homme du monde de la vie quotidienne, à la fois « sujet » et « objet » des pratiques, leur « agent » et leur « résultat ». C'est donc envers les pratiques et leur univers longtemps obscur que l'analyse se dirige, tout en essayant en même temps de cerner les types de normativité qui y sont à l'œuvre et à libérer les possibilités transformatives que celles-ci engendrent.

Le rapport de la normativité au « sujet de la vie » n'est pas un fait contingent et certainement n'est pas à mettre sur le compte d'un rapport de force (en tant que manque de force des normes, même si cela peut également être le cas dans de nombreuses situations); il s'agit d'un rapport qui est essentiel à la définition même de la normativité³². D'un point de vue pratique, la question est donc : comment peut-on insérer dans *une typique* déjà constituée une différenciation et par cela une maîtrise³³ de la sorte que l'espace de l'éthique³⁴ soit ouvert et que des moyens pour une critique et pour un ajustement permanents de celle-ci soient créés.

L'introduction de cette dimension enclenche une dynamique qui n'est plus celle du monde naturel, mais qui fait place au moment de l'invention pratique ; l'habitus perd sa neutralité et sa positivité, ainsi que sa solidarité à

³¹ Nous demandons la permission du lecteur de faire référence aux recherches menées dans un projet de développement institutionnel en Roumanie et publiées dans « Societatea românească post-totalitară: resemnificarea autonomiei individuale și a practicilor morale în profesii » [La société roumaine post-totalitaire : resignifier l'autonomie individuelle et les pratiques morales dans les professions] (avec Nicoleta Szabo), in : Ion Copoeru, Nicoleta Szabo (sous la direction de), *Dileme morale și autonomie*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2007, pp. 15-25, ainsi que « Coordonate ale profilului moral al magistratului. Studiu de caz cu privire la implementarea Codului deontologic al judecătorilor și procurorilor din România » [Coordonnées du profil moral du magistrat. Etude de cas concernant l'implémentation du Code deontologique des juges et des procureurs en Roumanie], in : Ion Copoeru, Nicoleta Szabo (sous la direction de), *op. cit.*, pp. 216-243.

³² On revient ainsi au zigzag entre subjectif et objectif (comme chez Schütz), sauf que cette fois-ci, d'un côté, l'arrière-plan pragmatique est bien plus explicite, de l'autre, le thème de la normativité est approché de pleine face.

³³ Maeschlack parle de « différenciation réflexive » et de « maîtrise réflexive » (*op. cit.*, p. 5). Nous n'avons pas pu pourtant dans les limites de ce texte aborder le thème de la nature de la réflexivité qui est ici impliqué.

³⁴ Nous faisons ici allusion à l'un de nos projets collectifs de recherche, focalisé sur l'éthique dans les professions : « Pratiques et stratégies normatives en Roumanie avant et après l'intégration européenne » (2006-2008), financé par CNCSIS Bucarest.

une épistémologie objectiviste, pour devenir – dans les termes de Maesschalck - un *modus operandi* combinant l'orientation de la conduite et l'auto-appréciation ³⁵.

La phénoménologie a opéré avec un concept de la quotidienneté qui a été promettant tant qu'il s'est opposé au naturalisme et à l'objectivisme de la théorisation, mais qui n'a pas su toujours adresser avec assez de force les formes que le naturalisme et l'objectivisme prennent dans les pratiques courantes. Tant que *les pratiques* ne sont pas considérées en elles-mêmes, d'un point de vue qui leur est intrinsèque, mais vues de la « hauteur » de la *bios theoretikos*, la source la plus persistante du positivisme reste cachée.

³⁵ Idem, p. 108. En soulignant, avec Bourdieu, la dimension temporelle de l'*habitus* (au sens d'une temporalité anticipative de la pratique qui n'est pas calcul stratégique, mais *jugement* par rapport à un style de vie), Maesschalck met en relief « la présentification du pouvoir-être objectif conçue comme transformation modalisante du rapport au monde » (*op. cit.*, p. 110).

Résilience et résurgence du principe de personnalité dans la gouvernance autochtone au Canada

Ghislain OTIS*

Université d'Ottawa

ghislain.otis@uottawa.ca

Abstract: Resilience and Resurgence of Personal Laws in Indigenous Governance in Canada. Western post-westphalian territoriality was gradually transplanted in British North-American colonies thanks to the massive arrival of settlers, the unilateral assertion of European sovereignty and the ensuing marginalisation of Indigenous peoples' legal systems. However, recent developments regarding indigenous self-government in Canada show that the hegemony of western territoriality is not complete and that the personality of laws may play an important part in establishing a more just and equal relationship between the state and indigenous peoples. This paper shows in particular how recent self-government treaties combine territoriality and personality in order to reconcile indigenous autonomy, demographic changes and democracy.

Keywords : Canada, colonialism, territoriality, indigenous peoples, personality of laws, self-government, modern treaties.

Introduction

Les historiens du droit et des relations internationales voient généralement dans les traités de paix de Westphalie, conclus en 1648, le moment de cristallisation du principe moderne de territorialité qui fonde et circonscrit l'autorité de l'État. Dans la tradition étatique occidentale, le territoire spatialise, compose et borne tant les communautés politiques que

* Titulaire de la Chaire de recherche du Canada sur la diversité juridique et les peuples autochtones (Université d'Ottawa) et spécialiste du droit des autochtones, du pluralisme juridique, du droit constitutionnel et des droits de la personne, le professeur Ghislain Otis détient un doctorat de l'Université de Cambridge. À titre de titulaire de la Chaire sur la diversité juridique et les peuples autochtones, le professeur Otis concentre ces travaux notamment sur la gouvernance autochtone non territoriale et le pluralisme juridique. De plus, le professeur Otis dirige présentement une équipe internationale de chercheurs, de partenaires autochtones et non-autochtones et d'étudiants dans le cadre du projet "État et cultures juridiques autochtones: un droit enquête de légitimité".

les ordres juridiques. Le contrôle de l'espace géométriquement délimité constitue le socle du pouvoir exclusif sur les hommes et des choses qui s'y trouvent. Le territoire étatique supprime les autres sources – culturelles, religieuses ou communautaires – d'autorité et de normativité. Certains pensent qu'historiquement le territoire « ne s'est pas construit...comme instrument des cultures mais comme moyen d'émanciper l'ordre politique de la tutelle exercée par celles-ci ».¹ On admet toutefois aujourd'hui que dans les territoires où sont entremêlés des groupes ethnoculturels historiques dotés d'une forte conscience identitaire, la prétendue neutralité culturelle de la loi territoriale s'avère souvent chimérique dès lors que cette loi reste largement l'instrument du groupe ethnoculturel majoritaire.

Le principe de territorialité s'est graduellement imposé en Occident au détriment du principe de personnalité – essentiellement pluraliste – qui permet à chaque groupe ethnoculturel ou religieux d'observer ses propres lois et donc de délimiter l'ordre juridique à partir du critère du statut personnel des individus plutôt que de leur rattachement territorial.

La transplantation en Amérique du Nord de la territorialité inventée en Europe a inévitablement suivi une trajectoire identique à celle du modèle étatique de gouvernement. La capacité de ce dernier à s'établir progressivement dans le « Nouveau monde » a été démultipliée par l'afflux massif des colons européens, la mainmise des puissances coloniales sur la terre et ses ressources et la faible capacité des cultures juridiques indigènes de s'imposer aux immigrants, eux-mêmes nantis de traditions juridiques institutionnellement fortes et culturellement hégémoniques.²

Toutefois, il ressort de l'évolution récente de la question des autonomies autochtones au Canada que le principe de territorialité n'aura pu s'imposer universellement et qu'il est appelé à coexister durablement avec le principe

¹ B. Badie, *La fin des territoires*, Fayard, Paris, 1996, p. 47.

² Il faut toutefois mentionner qu'au temps des premiers contacts, les cultures juridiques autochtones infléchirent de manière décisive la conduite des relations diplomatiques entre la Couronne et les peuples autochtones. Les traités étaient en effet négociés conformément aux traditions autochtones. De même, les règles régissant le commerce de la fourrure entre les marchands Européens et leurs fournisseurs autochtones portèrent la marque d'une influence réelle des droits coutumiers locaux, voir Commission du droit du Canada, *Justice Within : Indigenous Legal Traditions*, Sa Majesté la Reine, Ottawa, 2006.

de personnalité dans la recherche de rapports plus justes et égaux entre l'État et les peuples premiers.

A. De la personnalité chthonienne à la territorialité westphalienne

Il appert que l'irruption de la territorialité occidentale moderne provoqua au Canada une discontinuité juridique importante. En effet, tout ce qui est connu des cultures juridiques chthoniennes pointe l'inexistence de la territorialité européenne dans les sociétés pré-étatiques. Certes, le territoire, entendu comme espace physique tant occupé et organisé matériellement que représenté culturellement, existait dans l'univers précolombien³. Des règles concernant l'action des hommes sur les composantes naturelles de leur milieu s'appliquaient comme principes d'organisation sociale et comme facteurs d'ancrage des peuples sur le sol⁴. En plus de structurer les rapports sociaux, la terre des ancêtres pouvait représenter un héritage sacré qu'il fallait protéger, un élément de médiation entre les morts, les vivants et les forces surnaturelles⁵. Des droits de passage pouvaient être exigés des étrangers désireux d'utiliser les terres ancestrales, mais les conditions n'étaient pas réunies pour faire du territoire une institution essentiellement politique autorisant un organe de direction centralisé et impersonnel à exercer un impérium complet et exclusif - par le truchement d'une loi générale et unique - à l'égard de l'universalité des hommes et des choses sans égard à leur appartenance communautaire, clanique ou familiale.

La grande majorité des premiers peuples du Canada étaient des chasseurs-cueilleurs nomades ou semi-nomades. Leur organisation politique et sociale se caractérisait le plus souvent par l'absence de hiérarchie formelle des pouvoirs,⁶ donc une quasi inexistence d'opérateurs spécialisés

³ Voir P. Bonte et M. Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris, 3^e éd., 2004, pp. 704-705.

⁴ Voir notamment, J.-P. Lacasse, *Les Innus et le territoire, Innu Tipenitamun*, Septentrion, Québec, 2004, pp. 27-47.

⁵ Voir par exemple l'étude de la terre précoloniale comme "espace sacré" chez les Mikma'k, J. Youngblood-Henderson, M.L. Benson et I.N. Findlay, *Aboriginal Tenure in the Constitution of Canada*, Carswell, Toronto, 2000, pp. 401-419.

⁶ Ce qui ne vaut pas notamment pour les grandes chefferies héréditaires de la Côte du Pacifique, affluentes, sédentaires et fortement hiérarchisées grâce à des économies reposant sur le stockage à grande échelle de ressources saisonnières abondantes susceptibles de

habilités à créer ou à dire le droit d'une manière contraignante; l'ordre juridique était informel et consensuel, porté par l'oralité coutumière et reposant sur une faible institutionnalisation de la mise en œuvre des normes. On pense en outre que l'enchevêtrement du droit et du cosmos était prévalent en raison de l'omniprésence du sacré qui imprégnait dès lors l'ordonnement juridique :

The chthonic legal order is not simply compatible with chthonic religion : it is shot through with it. It is a divine legal tradition, and the role one plays is a divine role. This is not easily refused .⁷

Dans les systèmes précoloniaux, les statuts et les responsabilités sont inextricablement soudés aux dynamiques ancestrales, lignagères et communautaires lesquelles participent de cet ordre sacralisé. Le culte des ancêtres ou la lignée porteuse de la coutume consacre l'exigence d'appartenance à « l'ethnie » comme condition d'application de cette coutume. C'est, en d'autres termes, le principe de personnalité qui est à l'œuvre; seuls les membres de la tribu, du clan ou du groupe familial ont accès à l'ordre coutumier insusceptible de partage avec les populations exogènes. On ne peut manquer de faire ici un rapprochement avec l'hypothèse avancée par Carbonnier qui explique comme suit la persistance multiséculaire des lois personnelles germaniques au haut moyen-âge :

...ces coutumes tirent leur autorité d'avoir été révélées dans un temps mythique à un grand ancêtre : les descendants s'exposeraient à des malheurs s'ils laissaient des étrangers pénétrer dans l'héritage. Telle pourrait être l'explication du principe de personnalité des lois dont les Barbares firent usage après s'être installés dans l'Empire : les lois germaniques étaient chargées de trop de valeur sacrée pour être offertes en partage...⁸

fonder matériellement les inégalités économiques et sociales, voir A. Testart, *Les chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*, Éditions des sciences de l'homme, Paris, 1982.

⁷ P.H. Glenn, *Legal Traditions of the World*, 2e éd., Oxford University Press, Oxford, 2004, p. 72.

⁸ Jean Carbonnier, *Sociologie juridique*, PUF, Paris, 2004, p. 375

Cette personnalité des lois -entendue au sens large de personnalité des normes- aux origines pré-modernes a perduré au sein des collectivités bien au-delà de l'établissement des premiers avant-postes de l'État sur le continent. En quelques domaines, tels les questions familiales et celles se rapportant à la terre et aux ressources naturelles, et dans certaines communautés, particulièrement les collectivités laissées jusqu'à récemment en marge de la société dominante, la personnalité « coutumière » s'est maintenue jusqu'à aujourd'hui -non sans s'adapter aux inéluctables mutations des sociétés- nonobstant la figuration territoriale de l'État qui souvent ne valide pas ce pluralisme.

Des manifestations du principe de personnalité ont aussi été observées au sein des populations coloniales européennes. Ainsi, dans les premiers temps du régime français, les colons venus des diverses provinces du royaume apportèrent avec eux les coutumes propres à leur région, ce qui créa une situation de pluralisme personnel auquel le Roi mit un terme en faisant de la Coutume de Paris la loi unique applicable à toute la population française de la colonie.⁹ De même, il appert que pendant quelques années suivant la cession du Canada à la couronne britannique, au moins une partie de la population de souche française persista dans la pratique de la Coutume de Paris pour les affaires de droit privé alors que les premiers colons britanniques observaient le *common law* que le nouveau pouvoir avait officiellement introduite dans la colonie par la *Proclamation royale de 1763*.¹⁰

Pendant une phase initiale d'installation et de rivalités coloniales, les puissances européennes successives ne tentèrent pas sérieusement d'imposer l'ensemble de leurs lois territoriales aux peuples autochtones. Comme la Cour suprême du Canada l'a reconnu, le colonisateur, tant pour des raisons stratégiques que par nécessité, ne s'immita d'abord pas systématiquement dans les affaires internes des communautés autochtones¹¹ qui continuèrent ainsi à suivre leurs coutumes personnelles plutôt que les lois étatiques. Une territorialisation à grande échelle du droit s'engagea

⁹ R. Besnier, « Le régime des tenures en droit canadien-français », (1935) *Revue historique de droit français et étranger* 734.

¹⁰ A. Morel, « La réaction des Canadiens devant l'administration de la justice de 1764 à 1774 », (1960) 20 : 2 *Revue du Barreau* 53.

¹¹ R. c. Sioui, [1990] 1 R.C.S. 1025.

toutefois à la faveur de la consolidation graduelle de l'emprise de l'appareil étatique colonial. Après avoir affirmé unilatéralement sa souveraineté sur le territoire et ses populations indigènes, la Couronne n'eût de cesse d'étendre son dominion et, son corollaire, le principe de territorialité.

Le primat de la territorialité fut à la longue instauré, à commencer par la création de « réserves » destinées à concentrer géographiquement les populations autochtones et leur appliquer une forme de décentralisation territoriale de tutelle. Alors que la constitution de 1867 permet au Parlement canadien d'adopter des lois personnelles pour les « Indiens » en tant que groupe ethnoculturel distinctif, les autorités fédérales ne s'engagèrent pas résolument dans cette voie et mirent plutôt en place un mécanisme favorisant l'application aux autochtones des lois territoriales régissant l'ensemble des citoyens.¹²

Un des moyens auxquels le *Colonial Office* eut recours fut la signature de traités aux termes desquels les autochtones, en plus de renoncer à leurs titres ancestraux, s'engageaient à respecter les lois coloniales. Une personnalité au moins résiduelle persista tout de même dans la foulée de ces traités qui confèrent encore aujourd'hui aux autochtones des droits particuliers de prélèvement des ressources sur les terres domaniales. Comme ces droits sont collectifs et « ethnoculturels » - puisque tributaires du principe d'autochtonité - il revient aux communautés autochtones signataires elles-mêmes d'organiser l'exercice intracommunautaire de ces droits par leurs membres sur la base de la personnalité et selon leur coutume.

Lorsque le gouvernement canadien annonça à la fin des années 1960 sa volonté de mettre fin à tout statut juridique autochtone particulier, donc de proclamer un régime complet de territorialité abrogeant la reconnaissance juridique du principe d'autochtonité, la question des revendications autochtones et de l'autodétermination revint au devant de la scène. Ces revendications s'avérèrent si efficaces qu'en 1982 la constitution fut modifiée pour reconnaître les autochtones du Canada comme des « peuples » infra-étatiques, donc comme des communautés politiques différenciées au sein de

¹² Voir l'article 88 de la *Loi sur les Indiens*.

l'État.¹³ Dans la foulée de cette réforme, le gouvernement du Canada adopta une politique officielle d'autonomie autochtone dont la mise en œuvre repose sur la négociation des modalités de cette autonomie dans le cadre de l'État canadien. Cette politique pose le problème de la traduction institutionnelle d'un ordre de gouvernement autochtone dans un système fédéral moderne fondé sur l'État de droit et les principes libéraux des droits de l'homme.

Les autochtones aspirent certainement à l'autonomie sur des espaces géographiques beaucoup plus considérables que les réserves coloniales. Cependant, la situation démographique actuelle, caractérisée par une imbrication géographique de plus en plus inextricable des populations autochtones et non-autochtones, oblige à dépasser le réflexe de l'exclusivisme territorial. De même, le principe d'« autochtonité » comme fondement de l'autonomie est a priori porteur d'une logique personnelle plutôt que territoriale puisqu'il renvoie à un *démos* de type ethnoculturel et non à une citoyenneté du sol.

C'est pourquoi on assiste actuellement à l'émergence d'un modèle hybride d'autonomie – combinant compétences territoriales et compétences personnelles – dont l'institutionnalisation moderne et constitutionnelle s'opère principalement dans le cadre d'ententes formelles d'autonomie politique ayant valeur constitutionnelle.

B. L'autonomie personnelle et la personnalité des lois dans la nouvelle gouvernance autochtone¹⁴

Même si l'autonomie personnelle fait l'objet de débats importants parmi les politologues et les juristes spécialistes des États multicommunautaires

¹³ Le par. 35(1) de la *Loi constitutionnelle de 1982* dispose que : « *Les droits existants – ancestraux ou issus de traités – des peuples autochtones du Canada sont reconnus et confirmés.* »

¹⁴ Les paragraphes qui suivent sont tirés pour l'essentiel d'une étude intitulée « Le dépassement du territoire dans les ententes d'autonomie gouvernementale autochtone au Canada » co-signée par G. Motard et G. Otis. Voir aussi Ghislain Otis et Geneviève Motard, *De Wesphalie à Waswanipi : la personnalité des lois dans la nouvelle gouvernance crie au Québec*, (2009) 50 :1 Cahiers de droit, p.123-154.

ou multinationaux¹⁵, peu de chercheurs se sont à ce jour intéressés à l'expérimentation canadienne de l'autonomie personnelle en contexte autochtone¹⁶. On observe pourtant plusieurs manifestations du dépassement - mais non du reniement - de la territorialité dans les ententes d'autonomie politique conclues récemment entre les représentants des peuples autochtones et les autorités canadiennes.

La nature des compétences personnelles varie d'une entente à l'autre. En outre, comme les communautés locales autochtones doivent souvent se regrouper en collectivités nationales plus larges afin de négocier des ententes suffisamment substantielles, plusieurs échelons décisionnels sont mis sur pied afin de respecter la diversité interne qui caractérise chacune des nations. Un partage de compétences entre les collectivités autochtones sera par conséquent arrêté afin de refléter cette diversité¹⁷. Ainsi, des compétences personnelles pourront être exercées par des gouvernements autochtones locaux¹⁸ ou par des gouvernements autochtones nationaux¹⁹.

¹⁵ Voir Norbert Rouland, Stéphane Pierré-Caps et Jacques Poumarède, *Droits des minorités et des peuples autochtones*, Paris, Presses universitaires de France, 1996 ; Stéphane Pierré-Caps, *La multination : l'avenir des minorités en Europe centrale et orientale*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1995 ; Antoine Nasri Messarra, « Principe de territorialité et principe de personnalité en fédéralisme comparé : le cas du Liban et perspectives actuelles pour la gestion du pluralisme » dans Jean-François Gaudreault-DesBiens et Fabien Gélinas, dir., *Le fédéralisme dans tous ses états, gouvernance, identité et méthodologie*, Bruxelles /Cowansville, Bruylant/Yvon Blais, 2005, 227 ; Alain Dieckhoff, dir., *La constellation des appartenances: nationalisme, libéralisme et pluralisme*, Paris, Presses de Sciences Po, 2004 ; Ephraim Nimni, dir., *National Cultural Autonomy and its Contemporary Critics*, London, Routledge, 2005.

¹⁶ Voir toutefois Geneviève Nootens, « Nations, States and the Sovereign Territorial Ideal » dans Nimni, *ibid.*, 51.

¹⁷ Voir par ex. : *Accord définitif Nisga'a*, conclu le 27 avril 1999 et publié conjointement par le Gouvernement du Canada, le Gouvernement de la Colombie-Britannique et la Nation Nisga'a [*Accord définitif Nisga'a*]; *Accord sur les revendications territoriales et l'autonomie gouvernementale entre le peuple Tlicho et le Gouvernement des Territoires du Nord-Ouest et le Gouvernement du Canada*, ratifié le 25 août 2003 [*Accord définitif Tlicho*]; *Accord sur des revendications territoriales entre les Inuit du Labrador et Sa Majesté La Reine du Chef de Terre-Neuve-et-Labrador et Sa Majesté La Reine du Chef du Canada*, 2005 [*Accord définitif Inuit du Labrador*].

¹⁸ Voir par ex. : *Accord définitif Tlicho*, *ibid.*, art. 8.1.1. : les quatre gouvernements communautaires Tlicho doivent être établis par une mesure législative des Territoires du Nord-Ouest.

¹⁹ Voir par ex. supra, note 17,, art. 7.1.1 : le Gouvernement Tlicho est établi par l'Accord.

Les compétences législatives peuvent être classifiées de différentes manières suivant leur degré de rattachement au territoire. Ainsi, certains domaines d'activité, comme le zonage, possèdent un très fort rattachement au territoire, tandis que d'autres domaines, tel que la conclusion d'un contrat, n'en possèdent aucun ou très peu. Les mécanismes mettant en œuvre des compétences législatives personnelles et les problèmes qui y sont reliés ne se poseront pas de la même manière en présence de l'une ou l'autre de ces matières.

Dans les ententes d'autonomie, l'exercice des compétences personnelles n'est, à l'instar des autres systèmes contemporains d'autonomie personnelle, généralement pas rattaché au territoire. Les matières visées par les compétences personnelles des nouveaux ordres gouvernementaux autochtones sont multiples, mais on les regroupe aisément en trois domaines: domaine culturel (langue²⁰, culture²¹, religion²², éducation²³, formation²⁴ et

²⁰ *Entente de principe relative à l'autonomie gouvernementale des Gwich'in et des Inuvialuit du Delta de Beaufort*, conclue le 16 avril 2003 [*Entente de principe Gwich'in et Inuvialuit*]. Voir les « Ententes du Yukon » : *Entente sur l'autonomie gouvernementale de la première nation des Kwanlin Dun*, conclue par la Première nation des Kwanlin Dun et Sa Majesté la Reine du chef du Canada et le gouvernement du Yukon, publié avec l'autorisation du ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien, Ottawa, 2004; *Entente sur l'autonomie gouvernementale de la première nation de Kluane*, entre la première nation de Kluane et Sa Majesté la Reine du chef du Canada et le gouvernement du Yukon, publié avec l'autorisation du ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien, Ottawa, 2003; *Entente sur l'autonomie gouvernementale du Conseil des Ta'an Kwach'an*, conclue le 13 janvier 2002 par le Conseil des Ta'an Kwach'an et Sa Majesté la Reine du chef du Canada et le gouvernement du Yukon, publié avec l'autorisation du ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien, Ottawa, 2001; *Entente sur l'autonomie gouvernementale de la première nation de Little Salmon/Carmacks*, conclue le 21 juillet 1997 par la première nation de Little Salmon/Carmacks et Sa Majesté la Reine du chef du Canada et le gouvernement du Yukon 1997; *Entente sur l'autonomie gouvernementale de la première nation de Selkirk*, conclue le 21 juillet 1997 par la première nation de Selkirk et Sa Majesté la Reine du chef du Canada et le gouvernement du Yukon, publié avec l'autorisation du ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien, Ottawa, 1998; *Entente sur l'autonomie gouvernementale des Tr'ondëk Hwëch'in*, conclue le 16 juillet 1998 par les Tr'ondëk Hwëch'in, connus auparavant sous le nom de la première nation de Dawson et Sa Majesté la Reine du chef du Canada et le gouvernement du Yukon.

²¹ *Entente de principe Gwich'in et Inuvialuit*, *ibid.*; Ententes du Yukon, *ibid.*

²² Ententes du Yukon, *supra*, note 20.

²³ *An agreement with respect to Mi'kmaq education in Nova-Scotia*, conclu en 1997 [*Entente Mi'kmaq*]; *Accord définitif Inuit du Labrador*, *supra* note 17, *Accord définitif Nisga'a* *supra* note 17; *Autonomie gouvernementale de la Première nation de Westbank*,

soutien aux études²⁵), domaine social (santé²⁶ et services sociaux²⁷, assistance sociale et logement²⁸) domaine familial et civil (droit de la famille²⁹, adoption³⁰, mariage³¹, garde³², enfance³³, jeunesse³⁴, capacité³⁵, tutelle et curatelle³⁶, successions et administration des biens d'autrui³⁷ et règlement extrajudiciaire des différends³⁸).

La compétence dans le domaine de la gestion des ressources naturelles peut elle aussi faire l'objet d'une personnalisation. Seule compétence légis-

entente conclue entre Sa Majesté la Reine du chef du Canada et la première Nation de Westbank, 2003 [Entente Westbank]; Accord sur le gouvernement Anishnaabe, conclu le 7 décembre 2004 (l'accord doit être approuvé et ratifié par les Premières nations et par le Canada) [Accord Anishnaabe]; Accord de principe sur la revendication territoriale globale et l'autonomie gouvernementale entre la première nation Dogrib telle que représentée par le Conseil du Traité No 11 des Dogrib et le Gouvernement des Territoires du Nord-Ouest et le Gouvernement du Canada, conclu le 7 janvier 2000 [Entente de principe Tlicho].

²⁴ *Accord définitif Tlicho, supra note 17; Ententes du Yukon, supra note 20.*

²⁵ *Entente Mi'kmaq, supra note 23; Entente de principe Gwich'in et Inuvialuit, supra note 20.*

²⁶ *Accord définitif Inuit du Labrador, supra note 17; Ententes du Yukon, supra note 20; Accord définitif Tlicho, supra note 17.*

²⁷ *Ententes du Yukon, supra, note 20.; Accord définitif Nisga'a, supra note 17.*

²⁸ *Entente de principe Tlicho, supra note 17; Accord définitif Tlicho, supra note 17; Accord définitif Inuit du Labrador, supra note 17.*

²⁹ *Ententes du Yukon, supra note 20; Entente de principe Tlicho, supra, note 17.; Accord définitif Tlicho, supra, note 17.; Entente de principe d'ordre général entre les premières nations de Mamuitun et de Nutashkuan et les Gouvernements du Québec et Canada, conclue le 31 mars 2004 [Entente de principe Innus]; Accord définitif Inuit du Labrador, supra, note 17.; Entente de principe globale de la première nation Dakota de Sioux Valley, conclue en 2001 [Entente Dakota].*

³⁰ *Entente Dakota, ibid.; Entente de principe Tlicho, supra, note 17.; Ententes du Yukon, supra, note 20.*

³¹ *Ententes du Yukon, supra, note 20; Accord définitif Inuit du Labrador, supra note 17; Entente Dakota, supra, note 29.*

³² *Ententes du Yukon, supra, note 20.; Entente Dakota, supra, note 29; Entente de principe Tlicho, supra note 17; Accord définitif Tlicho, supra note 17; Accord définitif Inuit du Labrador, supra note 17.*

³³ *Ententes du Yukon, supra, note 20; Accord définitif Tlicho, supra, note 17; Accord définitif Inuit du Labrador, supra, note 17; Entente Dakota, supra, note 29*

³⁴ *Ententes du Yukon, supra, note 20 Accord définitif Tlicho, supra, note 17.*

³⁵ *Ententes du Yukon, supra, note 20.*

³⁶ *Accord définitif Tlicho, supra note 17; Entente de principe Gwich'in et Inuvialuit, supra note 20; Accord définitif Inuit du Labrador, supra note 17, Entente Dakota, supra note 29.*

³⁷ *Entente de principe Gwich'in et Inuvialuit, supra, note 20; Entente Westbank, supra note 23; Accord définitif Nisga'a, supra note 17; Ententes du Yukon, supra, note 20.*

³⁸ *Ententes du Yukon, supra, note 20; Accord définitif Inuit du Labrador, supra note 17.*

lative personnalisée dont l'exercice nécessite l'utilisation du territoire, cette compétence sera limitée à la gestion des ressources halieutiques, fauniques et floristiques particulièrement en ce qui concerne la pratique d'activités traditionnelles de prélèvement par les autochtones comme la chasse, la pêche, le piégeage et la cueillette³⁹. Il s'agit là, en fait, de la particularité de la personnalité des lois en contexte autochtone.

Puisque le régime de personnalité des lois engendre une pluralité d'ordres juridiques superposés sur un même espace, plusieurs méthodes servent à prévenir les conflits de lois qui peuvent en découler. Un premier mécanisme, très ancien dans les régimes pluricommunautaires, consistera à laisser aux individus la possibilité d'arbitrer la rencontre des systèmes juridiques en optant pour l'un ou pour l'autre. Il ressort d'une étude des traités que l'option de loi personnelle est un principe de départ néanmoins assujéti à la possibilité pour un gouvernement autochtone d'encadrer, voire d'écarter, ce droit d'option.⁴⁰

Il est aussi possible d'adopter des mécanismes permettant aux entités gouvernementales de se communiquer les informations pertinentes à la prise de décisions. Ces mécanismes prendront la forme de commissions, consultatives ou décisionnelles, chargées de mettre de l'avant une politique de gestion intégrée ou de cogestion des ressources⁴¹. De plus, les parties à l'entente peuvent prévoir la négociation d'ententes complémentaires visant à harmoniser les lois adoptées par chacune des législatures⁴² ou encore obliger les gouvernements à se consulter⁴³, à réduire les effets des chevauchements⁴⁴ et à harmoniser leurs lois⁴⁵, sans toutefois mettre sur pied des instances permanentes. Parallèlement, des objectifs législatifs peuvent être imposés par l'entente ou par l'une des parties. On parle alors d'objec-

³⁹ Voir par ex. : *Accord définitif Tlicho*, supra note 17; *Entente de principe Innu*, supra note 29.

⁴⁰ Ghislain Otis, « L'autonomie gouvernementale autochtone et l'option de loi en matière de statut personnel », (2014) 55 *Cahiers de droit* 583-618.

⁴¹ Voir par ex. : *Accord définitif Tlicho*, supra, note 17; *Ententes du Yukon*, supra note 20.

⁴² *Entente de principe Innu*, supra note 29, art. 5.4.1.

⁴³ Voir notamment *Accord définitif Tlicho*, supra note 17, art. 7.5.5., 7.5.13 et 7.5.15.

⁴⁴ *Ibid.*, art. 7.10.11.

⁴⁵ Voir notamment supra, note 17, art. 12.14.1 : les gouvernements Tlicho et Territorial doivent, en vertu de l'entente, s'efforcer d'harmoniser leurs lois.

tifs communs ou de principes fondamentaux, comme c'est le cas en matière de droit de la famille et de la jeunesse où le principe du meilleur intérêt de l'enfant prime⁴⁶.

Lorsque des conflits surviennent entre les lois des différents gouvernements autochtones et étatiques, les ententes prévoient des règles de prépondérance afin de déterminer la loi applicable dans un cas donné. Pour mieux protéger la différence autochtone, les lois autochtones relatives aux domaines culturel et éducatif l'emportent généralement sur les lois étatiques incompatibles⁴⁷. Dans le domaine de la santé et des services sociaux, les règles varient d'une entente à l'autre. L'Accord Nisga'a dispose par exemple qu'en cas de conflit, la loi étatique l'emportera sur la loi nisga'a dans la mesure du conflit⁴⁸. En revanche, les lois adoptées par les premières nations du Yukon primeront, en ces matières, sur les lois étatiques⁴⁹. D'autres ententes ont plutôt uniformisé les règles de conflits de lois : l'accord définitif Tlicho prévoit qu'en cas d'incompatibilité, les lois Tlicho l'emportent sauf à l'encontre des législations fédérales et des lois étatiques mettant en œuvre un engagement international⁵⁰.

Il convient de souligner qu'alors que les ententes définissent généralement le conflit de lois comme une incompatibilité opérationnelle, quelques ententes permettent en certaines matières l'éviction d'une loi étatique par simple occupation du champ normatif⁵¹.

⁴⁶ Voir par ex. : *Accord définitif Inuit du Labrador*, supra note 17, art. 17.18.3, 17.18.6, 17.18.10 et 17.18.11 ; *Accord définitif Tlicho*, supra note 17, art. 7.4.4.(i). À notre connaissance, toutes les ententes prévoient le respect de principes directeurs communs, généraux ou encore fondamentaux (justice naturelle, conservation, meilleur intérêt de l'enfant, promotion de la sécurité et du bien-être, etc.).

⁴⁷ *Accord définitif Nisga'a*, supra note 17, art. 101 ; *Accord définitif Inuit du Labrador*, supra, note 17, art. 17.8.5. ; *Accord Anishnaabe*, supra note 23, art. 42 ; *Entente de principe Gwich'in et Inuvialuit*, supra note 20, art. 7.1.3. et 7.2.3.

⁴⁸ Art. 79.

⁴⁹ Ententes du Yukon, supra note 20. Voir par ex. *Entente sur l'autonomie gouvernementale de la première nation des Kwanlin Dun*, supra note 20, art. 13.5.3.

⁵⁰ *Accord définitif Tlicho*, supra note 17, art. 7.7.1 à 7.7.4.

⁵¹ Voir notamment *l'Entente de principe Innu*, supra note 29, art. 8.4.2.2. « Les règles relatives à l'interprétation et la validité des lois fédérales et provinciales, les unes par rapport aux autres, s'appliquent, en faisant les adaptations nécessaires aux lois innues et aux lois canadiennes ou québécoises, les unes par rapport aux autres. Notamment, il y a conflit entre des lois lorsque l'observation d'une loi serait une violation de l'autre loi et des

Par ailleurs, les institutions autonomes autochtones sont tenues au respect des principes démocratiques et de bonne gouvernance. Les lois personnelles autochtones devront être conformes aux prescriptions de l'instrument constitutionnel de protection des droits fondamentaux qu'est la *Charte canadienne des droits et libertés*.⁵² C'est dire que, même en contexte de pluralisme juridique et de personnalité des lois, l'État de droit et les droits de l'homme sont des méta-normes s'imposant à l'ensemble des pouvoirs au Canada mais dont l'interprétation devra être suffisamment souple pour tenir compte des particularismes culturels autochtones.

Sur le terreau historique fertile de l'autochtonité, le principe de personnalité devient peu à peu, non seulement une manière de penser le politique et le juridique contemporains, mais une norme opératoire des institutions gouvernementales dans un État multinational comme le Canada. Sans congédier la territorialité moderne et l'État de droit, l'autonomie hybride – territoriale pour certaines matières et personnelle pour d'autres – représente une forme prudente de dédramatisation du rapport entre le territoire et le politique. Elle constitue peut-être une expérimentation transitoire de la gouvernance permettant de cheminer vers des applications plus poussées du principe de personnalité prenant en compte - dans le respect du constitutionnalisme moderne - la situation des collectivités autochtones durablement dépourvues de base territoriale.

lois ne sont pas incompatibles simplement parce qu'elles traitent d'un même sujet ». ; art. 8.4.2.3. « Toutefois, dans une matière visée à l'article 8.4.4.1, lorsqu'une loi innue et une loi québécoise traitent d'un même sujet ou d'une même question, la loi innue est prépondérante qu'il y ait ou non conflit de lois au sens du deuxième alinéa de l'article 8.4.2.2. ».

⁵² Voir G. Otis, « La gouvernance autochtone avec ou sans la Charte canadienne? », (2004-2005) *Ottawa Law Review* 207. Seule dérogation à l'application de la Charte, l'article 25 de cette Charte immunise le principe d'autochtonité contre toute contestation constitutionnelle.

La condition tragique de l'acte de s'excepter du point de vue normatif

Adrian-Paul ILIESCU*
Université de Bucarest, Roumanie
ad.paul.il@gmail.com

Abstract: The Tragic Condition of Self-excepting Act in a Normative Point of View. The paper explores the contrast between justifying rationally excepting and self-excepting, in order to show that, in normative matters, self-excepting in itself can never be justified rationally entirely. Not being susceptible of universalization, self-excepting is bound to remain unreasonable *per se*. On the other hand, through a short analysis of the main reasons supporting the private possession of firearms, it is shown that self-excepting can be, in special circumstances, individually unavoidable (for instance, in circumstances where the risk of infinite loss is looming). The mixture of universalization failure and overwhelming individual need, a particular case of the contradiction between the objective and the subjective point of view invoked by he Thomas Nagel, points out the tragism of self-excepting, a possible illustration of an essential aspect of human solitude.

Keywords: self-excepting, normativity, universalization, firearms possession, solitude, Carl Schmitt, Thomas Nagel, infinite loss.

I

Le point de départ de notre analyse repose sur l'idée que rien n'est pas fatalement dramatique ou irrémédiablement problématique dans l'état d'exception pris *en lui-même*. En effet, quoique *prima facie* très problématique, l'exception peut être régularisée par des normes spécialement

* Philosophe roumain qui travaille à l'Université de Bucarest, dans la tradition analytique. Ses intérêts de recherche portent surtout sur la philosophie du langage (Wittgenstein), la philosophie politique et l'éthique appliquée. Actuellement, il étudie les concepts modernes d'égalité et de liberté et les erreurs conceptuelles communes survenues dans l'éthique appliquée. Dernières publications: 1. livres: *Wittgenstein: Why Philosophy Is Bound to Err* (Peter Lang, 2000); *Equality and Justice* (EUB, 2014); 2. études: *The 'missing link': Polarization and the need for 'trial by jury' procedures, The Politics of Sustainability. Philosophical Perspectives*, D. Birnbacher, M. Thorseth – eds., (Routledge, 2015); *How Is Equality Possible? An Analysis of the Idea of Intrinsic Equality*, „Transylvanian Review”, Vol. XXII, No. 1, Spring 2013.

adaptées, censées éliminer les difficultés qu'elle crée. Ainsi, chaque fois que les exceptions peuvent être prévues et réglementées, elles perdent de leur caractère dramatique, faisant corps commun avec la normalité, parce qu'elles peuvent être traitées d'une manière conséquente, sans trop de dégâts. Au moment même où nous créons un algorithme destiné à la reconnaissance et à la gestion des exceptions, les problèmes qu'elles entraînent ne nous paralysent plus : nous trouverons toujours des solutions à nos embarras car les exceptions seront ainsi *normalisées*¹.

Supposons donc, que, contrairement à la validité des normes N , nous constatons l'existence d'une exception E . Si (i) l'état d'exception respectif pourra être défini ou caractérisé d'une manière univoque et (ii) si nous pourrions créer des règles (R) pour le définir, il s'ensuit que l'exception sera elle aussi normalisée. Les normes N rencontrent l'obstacle E , mais, vu que les règles R réglementent cet obstacle, l'exception E peut devenir un cas particulier, c'est-à-dire une simple partie spécifique de l'application normale de N . Bien évidemment, comme dans tout algorithme de travail, les règles sont, pour ainsi dire, faillibles. Par la suite, il sera toujours possible que, dans des conditions concrètes, l'algorithme censé traiter les exceptions se trouvera être inadéquat. Nous serons alors obligés de constater une exception qui concerne les règles mêmes censées traiter les exceptions.

¹ Il subsiste encore une difficulté résiduelle, celle de l'apparition des exceptions à la règle même, censée traiter les exceptions. Cependant, rien ne nous empêche, en principe, de formuler d'autres règles destinées à résoudre les nouvelles exceptions. L'enrichissement successif des règles existantes (y compris de celles censées traiter les exceptions) nous conduiront à des systèmes hiérarchiques standards et à des règles de traitement des exceptions aux règles standards, des systèmes qui, grâce aux ordinateurs, peuvent être facilement administrés aujourd'hui. Dans ce cas-là, le seul problème qui reste revient au fait que cette régression à l'infini nous empêche espérer dans une réglementation adéquate, suffisante et définitive de *toutes* les exceptions. L'inaccessibilité d'une telle réglementation parfaite n'est pas du tout surprenante ou désarmante. Depuis longtemps, nous sommes conscients qu'il n'y a pas de constructions humaines absolument complètes, irréprochables, qui excluent tout imprévu (*i.e.* la disparition de toute exception). Les insuffisances créées par la régression à l'infini sont, en fait, assez banales. En plus, les désillusions qu'elles entraînent sont compensées par le simple fait que, au fur et à la mesure que nous descendons d'un niveau à l'autre de ces systèmes hiérarchiques, la probabilité de nous confronter avec des exceptions aux règles créées pour le traitement des exceptions est de plus en plus faible.

Sont-elles alors, les exceptions, problématiques en elles-mêmes ? Bien sur que non. S'il y a un consensus concernant la nécessité d'admettre une exception à cette règle, la difficulté disparaîtra. Nous arriverons ainsi à un nouvel algorithme procédural grâce auquel nous pourrons décider quand et comment serons-nous habilités à contourner l'algorithme standard qui définit et assure le traitement des exceptions. En fait, le système des règles se complète continuellement avec de nouvelles précisions destinées au traitement des exceptions et, de cette façon, leur ignorance ne nous apparaîtra plus comme une fatalité. Elle s'expliquera par une simple omission de l'usager : « La règle peut avoir des exceptions, mais s'il est ainsi, la simple énonciation de la loi, sans énumération des exceptions, sera inexacte et incomplète »².

Par conséquent, l'exception en soi ne sera plus toujours un scandale ; le scandale est plutôt créé par le fait même de *s'auto-excepté*. En un sens, toute autorité (tout Souverain – pour employer la terminologie de Carl Schmitt) qui décrète un état d'exception s'engage dans un acte par lequel s'auto-excepte déjà elle(lui)-même. Elle (il) s'offre ainsi l'opportunité d'annuler l'application d'une norme préexistante *N* et, par la suite, le privilège de ne pas respecter *N*, échappant, de la sorte, à son obligation au nom d'un état d'exception *E*. Par l'affirmation de l'état d'exception, l'émetteur libère ses mains en se libérant, aussi, de toute contrainte imposée par la norme préexistante, légitimant ainsi (par cette même affirmation) l'éviction des exigences propres à la norme. Il se fournit, donc, la possibilité d'échapper à la norme et, par conséquent, de s'auto-excepter par rapport à sa propre application. Cependant, ce n'est pas cette chose évidente qui s'avère être la plus importante.

L'essentiel, selon nous, consiste dans le fait que, le plus souvent, l'autorité décidante sur les exceptions n'assume pas l'obligation d'universaliser son propre mode de les affronter. Elle adopte, c'est vrai, une solution (à l'état d'exception réelle ou supposée), mais ne se préoccupe point de créer les règles générales qui définissent cet état. En somme, l'autorité se considère légitime par rapport à l'exception, mais elle ne légitime personne

² Ronald Dworkin, *Prendre les droits au sérieux*, Paris, P.U.F., 1995, p. 35.

d'autre par rapport à des exceptions similaires, parce qu'elle n'universalise pas (par des règles adéquates) sa solution pour l'état d'exception respectif. Ainsi, l'autorité (ou le Souverain) s'assure du privilège d'être la seule (le seul) à avoir le droit de jouir de son usage. L'exception de la norme en vigueur (une exception justifiée par l'autorité comme étant nécessaire, compte tenu de l'état d'exception décrétée par elle-même) devient un acte d'*auto-exception*. Plus précisément encore, faute d'universalisation du traitement appliqué à l'exception en cause, l'autorité s'autorise d'elle-même (pour ainsi dire) et *seulement d'elle-même* pour pouvoir « dévier » de la norme. Par exemple, un grand pouvoir qui n'universalise pas l'état d'exception (qu'elle revendique pour soi-même) en affirmant : « dans des conditions particulières, les militaires appartenant à un pays quelconque seront exceptés de la mise en accusation par le Tribunal International », pratiquera plutôt l'auto-exception : « tous les militaires seront soumis à l'autorité du Tribunal International, à l'exception des miens, qui ne se soumettront à aucun tribunal international ». Dans ce cas-là, ce grand pouvoir se comporte comme un Souverain (dans les termes de Carl Schmitt) : il s'arrogera le droit de décider les exceptions et utilisera ce « droit » afin de s'auto-excepter face au Tribunal International.

L'auto-exception suppose donc trois moments principaux : a) l'autorité X décide qu'il existe un état d'exception E ; b) elle évite ou refuse l'universalisation (elle ne donne pas une règle généralement valable, applicable à tout autre agent, afin d'assurer le traitement des exceptions similaires avec E) ; c) l'autorité profite de E dans le but d'ignorer les normes existantes et d'actionner conformément à ses propres intérêts, présentés comme légitimes par rapport (non pas aux normes générales mais) à l'état d'exception E .

Il devient clair que, moralement et principialement, l'auto-exception est inacceptable. Premièrement, parce qu'ignorant la nécessité de l'universalisation, elle s'avère être un acte unilatéral destiné à imposer une volonté arbitraire – celle de l'autorité –, qui profite de l'état d'exception. Deuxièmement, parce qu'elle ouvre finalement la boîte de Pandore. Autrement dit, si nous acceptons l'auto-exclusion d'une autorité quelconque, quelles serions les raisons pour la refuser aux autres ? Une fois le principe

admis, une véritable orgie d'actes d'auto-exception suivra. Toute autorité pourra ainsi décréter sa « propre » auto-exclusion par rapport à la norme et, dans ce cas-là, seulement la peur de représailles mettra fin à cette pulsion. Le respect des normes et le non recours à l'auto-exclusion deviendrait ainsi les traits des agens faibles ou dominés par cette peur. Par contre, l'ignorance des normes et l'auto-exception seraient les traits des agens puissants et dominants, qui ne craignent rien aux repercussions. Finalement, cette situation conduira au « droit » du plus puissant (de s'auto-exclure), ce qui, du point de vue moral, est inadmissible.

II

Abordons, maintenant, l'élément tragique de l'auto-exclusion³. En quelques mots, la tragédie consiste dans le fait que, d'une part, ces actes doivent être interdits car, faute d'une universalisation conséquente, ils restent toujours arbitraires. D'autre part, l'auto-exception s'avère être, parfois, parfaitement rationnelle, ce qui rend non seulement utopique l'espoir dans la fin de la tentation d'échapper aux normes mais, aussi, dans la légitimité de l'interdiction même de l'auto-exclusion.

Prenons un autre exemple: la possession des armes à feu. Les statistiques montrent que la possession privée de ces armes comporte des conséquences plutôt négatives. Dans les États où elle est légale (Les États-Unis restent ici l'exemple classique), le taux de criminalité est significativement supérieur à celui des États où ces armes sont interdites. Ensuite, les cas où une personne réussit à se protéger à l'aide de ces armes sont peu nombreux⁴ ce qui les rend peu efficaces (statistiquement parlant). Par conséquent, *du point de vue social*, l'alternative rationnelle serait l'interdiction de la possession privée des armes à feu.

Cependant, nous devons constater non seulement la tentation générale de posséder de telles armes, mais aussi (et dans quelques cas particulier) des arguments rationnels pour la légitimer. Quelle est la source de ces arguments ?

³ J'utilise le terme « tragique » au sens analogue donné par Garrett Hardin à une expression devenue célèbre - *tragedy of the commons*, « la tragédie des biens communs ».

⁴ En général, les victimes des attaques criminelles sont surprises et, marquées par un choc émotionnel, par un manque d'expérience dans l'usage des armes à feu, etc., elles sont rarement capables d'en profiter pour se protéger.

Pour parler vite : l'unicité de notre vie individuelle (le fait que nous vivons une seule fois) et, respectivement, l'infinité des risques que nous devons affronter au cas d'un attentat à cette vie unique. Mais, si nous vivons une seule fois - ou, au moins, nous craignons cela -, cette vie personnelle prendra, pour chacun d'entre nous, *une importance infinie*. Par la suite, le coût de sa perte sera, lui aussi, *infini*. Nous ne pouvons pas nous permettre de risquer cette immense perte. Or, vu que les institutions ne peuvent pas garantir une sécurité individuelle absolue, il s'ensuit que chaque individu a le droit de se protéger contre les attentats à sa vie personnelle. En d'autres mots, le droit de se protéger devient presque *naturel*, rationnel et légitime (à cause du coût infini qui représentent justement la perte de notre propre vie) et l'usage des armes à feu, un moyen efficace d'autodéfense, tout aussi légitime. La légitimité du but (l'autoprotection de la vie individuelle), qui va de paire avec les particularités de la situation (l'incapacité des institutions publiques à garantir la sécurité), semblent prouver la légitimité de cet usage (les armes à feu).

Le fait que les attaques qui mettent en danger la vie de l'individu sont rares et les cas où celui-ci réussit à se protéger (en usant d'un revolver ou d'un fusil) sont encore plus rares, ne peuvent pas convaincre que la possession des armes à feu est inutile. Il est vrai que, heureusement, les attaques de ce type sont relativement rares. Il est tout aussi rare qu'une personne s'en sorte d'une situation critique par l'usage de ses armes. Pourtant, mêmes s'ils sont improbables (car rares), les attaques sont toujours possibles et les risques (quand ils se sont produits), toujours grands. Aussi, il est parfaitement raisonnable pour chacun de se protéger (à l'aide des armes à feu) du risque infini (qui implique le coût infini) de perdre sa propre vie. Il n'est pas question d'un principe cynique qui dirait que chacun a le droit d'être égoïste (d'ignorer le Bien général, de transgresser les normes, d'obtenir ses propres privilèges). Ce principe ne suppose donc pas l'idée que tout individu aurait le droit d'être égoïste, mais que, au cas où quelqu'un se confronte avec des risques infiniment grands (pour lui), le raisonnement « égoïste » est justifié, car nous ne pouvons jamais lui demander de mettre l'altruisme ou le Bien général au dessus de sa propre vie. Quand le risque est mortal, il est raisonnable de mettre sa propre vie au dessus de l'obligation de respecter les règles.

Des arguments plus « subtiles » ne changeront pas la situation. On pourrait argumenter que, en fait, la désincrimination de la possession des armes à feu contribue à la généralisation de cette possession et que, par conséquent, elle agrandit, aussi, l'usage de ces armes par les criminels. Les innocents posséderont, eux aussi, de telles armes pour s'autodéfendre, mais la croissance de la probabilité des attaques armées fera que la possession libre des armes à feu n'augmentera pas mais diminuera le degré de sécurité de chacun. Nous retrouvons ici la variante *sui generis* du bien connu dilemme de la sécurité : les mesures censées renforcer la sécurité (la désincrimination de la possession des armes, en occurrence) diminue, au lieu de renforcer, la sécurité de chacun car elles augmentent, au lieu de diminuer, la probabilité de détention et d'usage de telles armes à l'échelle de la société. Un tel raisonnement n'est pas du tout faux, mais il reste irréaliste car les conclusions concernent strictement *le niveau statistique* et non pas celui de l'individu. En effet, statistiquement parlant, il est parfaitement vrai que la possession des armes à feu n'est pas recommandable, mais la statistique ne rend pas moins présent, pour chaque *personne individuelle*, le risque infini auquel elle se confrontera au cas d'une attaque violente contre elle-même. Aussi, vu que personne ne peut pas se permettre ce risque (qui se manifeste au cas d'une telle attaque), il s'ensuit que chaque personne devrait prendre des mesures contre ce risque, celle de s'armer y compris.

Il existe, donc, suffisamment de raisons pour que chacun s'auto-excepte de la règle qui prétend que les armes à feu sont indésirables. Étant donné les risques vitaux, l'état d'exception (dans lequel se trouverait celui qui est attaqué) justifie la possession de ces armes. Cet état n'est pas induit par la probabilité élevée d'être attaqué (celle-ci n'existe pas) mais par la simple possibilité d'être attaqué, couplée aux risques infinis qui en découlent. Quand les risques sont grands, même une possibilité faible – celle d'être attaqué avec de telles armes – crée presque automatiquement l'état d'exception. Le raisonnement est, donc, le suivant:

Pour celui qui est déjà attaqué, la probabilité (même faible) d'une agression ne compte plus. Ce qui compte, en fait, reste la possession d'une arme de

défense avec laquelle il puisse sauver sa vie. Par la suite, il est désirable que je possède moi aussi une telle arme à feu au cas où je serais attaqué.

Il s'agit, autrement dit, d'un sentiment assez particulier:

Je ne me permets pas le risque de respecter la règle générale et, donc, de renoncer à la possession d'une arme à feu. Vu les grands risques auxquels je suis confronté, il est tout à fait légitime de m'auto-excepter.

Sur la voie de ce type de raisonnement, nous arriverons à une position apparemment contradictoire, mais que nous adoptons assez souvent : nous sommes généralement d'accord avec la nécessité d'interdire la possession des armes, mais, individuellement, chacun d'entre nous désire posséder une telle arme de défense. Tout cela pourrait paraître absurde mais, en réalité, il ne l'est pas. En effet, il est question ici d'une des variantes du célèbre « paradoxe du passager clandestin » – *the free-rider paradox*⁵. Mais, à la différence de ce passager (qui tente de réduire le coût de ses dépenses usuelles), celui qui désire la possession d'une arme à feu a plus de raisons pour choisir la clandestinité (de garder, donc, son arme à feu), à savoir des raisons liées au coût infini ou au risque infini qu'il affronterait au cas d'une agression armée contre lui. En effet, ce coût ou risque infini, ce besoin de sauver sa propre vie fournit à la personne qui garde son revolver des raisons beaucoup plus solides que celles d'une personne qui voyage clandestinement dans un bus et qui tente économiser l'équivalent d'un simple billet. Le dernier pourrait, toute même, assumer le coût d'un tel billet alors que le premier ne peut pas se permettre le risque de rester sans défense face à une agression armée. Le dernier pourrait assumer la norme générale (l'obligation de payer le billet), alors que le premier ne peut pas assumer la norme (renoncer à son arme) car, en cas d'agression, il affronterait des risques trop grands. Il ne se permettra donc pas le luxe de compter sur la « sagesse » de la statistique (qui indique, en effet, une faible probabilité

⁵ Pour un exposé synthétique du „paradoxe du clandestin” voir, par exemple, Adrian-Paul Iliescu *Etică socială și politică*, Editura Ars Docendi, 2007, les paragraphes 3. 3. 2. 4. 3, ou Adrian-Paul Iliescu, *Introducere în politologie*, All, 2002, ch. 3.

pour une agression armée) parce que, au cas où l'agression se produit toute même, il risque trop:

Je serai obligé d'adopter un point de vue égoïste et de pratiquer la 'sagesse du *free-rider*', qui me permet de gagner non pas un maximum financier, mais une protection contre le risque maximum (celui d'être assassiné). La statistique devient irrelevante pour celui qui est attaqué : *s'il t'arrive à toi, maintenant, peut importe que, en général, il arrive très rarement*. En somme, il est plutôt rationnel d'être clandestin ou, en d'autres termes, d'être égoïste et de s'auto-excepter (par rapport à la règle qui interdit les armes à feu).

Nous nous trouvons ici devant une situation de conflit typique entre ce que Thomas Nagel appelle *le point de vue impartial* et *le point de vue personnel*⁶. Le premier, fondé sur la statistique, nous demande de renoncer à l'usage privé du revolver ; le deuxième, fondé sur l'intérêt individuel, recommande la possession d'un revolver pour s'auto-défendre. Étant donné les risques trop grands qu'il devrait affronter au cas d'une agression armée, il est totalement rationnel que, dans ce cas-là, chacun préfère le point de vue personnel (choisissant, ainsi, la « clandestinité ») au point de vue statistique (« impartial »). La conclusion peut être reformulée sous l'apparence d'un paradoxe (pourtant soutenable) : « Pour nous tous, pris ensemble, il est bien de renoncer à toute arme à feu, mais pour moi, tout seul, pris à part, il est bien que je possède une arme à feu ». La nécessité rationnelle de s'excepter soi-même est évidente.

Il semble que nous nous confrontons ici avec la plus profonde forme de solitude humaine. L'individu est le seul pour lequel sa vie est infiniment importante, car sa propre mort est infiniment « coûteuse ». Si je meurs, c'est seulement moi-même qui perde absolument tout ; personne, fût-elle très proche ou très liée à moi, ne perd pas « absolument tout » par ma propre mort. Et c'est seulement pour moi qu'une agression contre ma propre vie reste infiniment risquée et grave. Par conséquent, vu l'infinité de ces risques, je suis le seul à pouvoir ignorer légitimement le point de vue im-

⁶ Cf. Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford University Press, 1995.

partial et adopter le point de vue égoïste, c'est-à-dire de m'auto-excepter de la règle qui prévoit l'abandon des armes à feu.

On voit bien en quoi consiste l'élément tragique de ce choix car, comme dans le paradoxe du passager clandestin, non seulement moi, mais tout individu aura la légitimité de penser pareillement puisque, pour chacun d'entre nous, la vie sera infiniment importante et pour chacun d'entre nous le risque de la mort sera infiniment grand. Nous arrivons ainsi à un résultat paradoxal car chacun d'entre nous désire que les autres abandonnent les armes à feu, mais personne ne désire d'abandonner sa propre arme. Ce qui, bien évidemment, ne contribue en rien à l'amélioration des statistiques concernant les infractions armées.

III

Je crois que la compréhension exacte des arguments présentés ci-dessus nous aide à saisir plus correctement la force des idées décisionnistes de Carl Schmitt. Cette force n'a pas toujours été évaluée d'une manière adéquate. Charles Larmore, par exemple, un des critiques du décisionnisme schmittien, avait cru qu'on pourrait réduire les idées de cet auteur à la thèse suivante:

Étant donné que tout système parlementaire – c'est-à-dire tout système *normal*, fondé sur la représentation publique – est faillible, tous les systèmes de ce type sont mauvais et, par conséquent, le décisionnisme, à savoir la politique *anormale* des décisions exceptionnelles devient nécessaire⁷.

Je ne suis pas du tout sûr que cette interprétation soit la meilleure. Je crois plutôt que le message de Carl Schmitt était le suivant :

Étant donné que tout système politique *normal* (c'est-à-dire parlementaire) est faillible, nous devons toujours admettre des situations *anormales* et des exceptions aux règles (politiques) normales et, par la suite, reconnaître le décisionnisme comme une composante essentielle de la politique.

⁷ Cf. Charles Larmore, *Modernité et morale*, P.U.F., 1993.

Autrement dit, pour Schmitt, ce n'est pas l'appréciation généralement négative des systèmes parlementaires qui est importante, mais plutôt la reconnaissance de l'apparition inévitable des situations d'exception *et leur gravité*. Ainsi, nous pouvons comparer l'auto-exception personnelle (propre à celui que se confronte avec des risques de mort) – dont nous avons parlé ci-dessous – avec les états anormaux (d'exception) qui met en danger les systèmes politiques. Les raisons profondes de la philosophie de Carl Schmitt deviendront plus transparentes si on faisait cette analogie : tout comme une personne peut se confronter avec des risques de mort (si elle est attaquée, par exemple, avec une arme), un système parlementaire peut, lui aussi, se confronter avec des risques de mort quand il est attaqué par ses ennemis irréductibles. Et tout comme une personne attaquée ne peut pas se permettre d'affronter ce risque avec des moyens normaux (légaux) mais elle fera recours à une arme à feu, le système parlementaire, lui aussi, confronté avec un danger « de mort », ne pourra pas se permettre de se tenir strictement dans les limites de la loi (une loi qui est en vigueur seulement dans des temps normaux) mais il devra faire recours à des décisions extraordinaires. Dans les deux cas, *les risques trop grands* (exceptionnels) justifient les mesures *extraordinaires* : dans le premier cas, le recours à l'arme, dans le deuxième, le décisionnisme. De cette manière, l'état d'exception s'installe en justifiant, ainsi, l'abandon des règles habituelles de conduite en faveur des mesures exceptionnelles. En somme, nous avons toujours à faire avec une situation de solitude : la personne attaquée reste seule devant l'agresseur, le système politique reste seul devant ses ennemis (décidés de le détruire). L'état de solitude, d'exception et de danger justifie, dans les deux cas, des mesures exceptionnelles prises par la personne ou par l'autorité en cause. L'auto-exception que, normalement, ne peut pas se justifier du point de vue moral (principliel) devient, dans des situations exceptionnelles et graves, légitime et rationnelle.

La condition tragique dont il est question ici découle, encore une fois, de cette situation paradoxale : d'une part, nous ne pouvons pas admettre l'auto-exception comme stratégie normalement rationnelle parce que, amplifiée et généralisée, cette stratégie détruirait la normativité. Cependant, nous ne pouvons pas ne pas reconnaître que, dans des situations excep-

tionnelles, l'auto-exception reste pourtant une stratégie rationnelle. Y a-t-il une solution de principe, universellement valable et, donc, contraignante, à cette contradiction ? Pas pour le moment car la reconnaissance du caractère exceptionnel des situations relevantes reste incertaine et discutable. Il nous reste à analyser différemment, cas par cas, les exigences de la rationalité : quand nous allons apprécier que le danger de l'arbitraire (impliqué dans l'auto-exception) est trop grand, nous préfererons réfuter les stratégies de l'auto-exception comme illégitimes. En échange, quand nous allons être forcés de reconnaître l'existence des situations exceptionnelles et admettre la rationalité propres aux actes d'auto-exception, nous confirmerons la légitimité de telles stratégies. En fin de compte, notre attitude rationnelle face à l'auto-exception reste et restera toujours déchirée.

Le Nom-du-Père comme institution

La valeur philosophique de la psychanalyse lacanienne

Maria GYEMANT*

Archives « Husserl », Paris

gyemantmaria@yahoo.com

Abstract: The Name of the Father as an institution. On the philosophical value of Lacan's psychoanalysis. It is generally accepted that psychoanalysis is concerned with exception, since its object is constituted by dreams, *lapsus linguae* and other symptoms. I will show in this paper that the theory behind psychoanalysis has a universal value because it can be applied to every singular instance of human singular experience. In order to show this I will first introduce Merleau-Ponty's concept of institution, and then I will apply it to Lacan's concept of the Name of the Father. I will thus show that the Name of the Father is an institution, namely the institution of language in a singular human being, and why this singularity is also universal. This will allow me to defend the idea that Lacan's psychoanalysis is not only a therapeutical technique, but also a precious contribution to philosophy.

Keywords: Lacan, name of the Father, Merleau-Ponty, institution, language, Oedipus complex.

Il est généralement accepté que la psychanalyse est une pratique qui a comme domaine d'application l'exception. En effet, elle privilégie les rêves, les lapsus, les jeux de mots, tous les éléments de la vie psychique humaine qui en constituent la limite. Son objectif étant de guérir, elle intervient là où il y a des dysfonctionnements. Son objet est donc l'exception, son objectif est de remettre en place un fonctionnement normal.

Je voudrais argumenter dans ce travail contre cette façon de comprendre la psychanalyse, qui, si en une certaine mesure se déploie effectivement sur

* Une bonne partie des recherches de Maria Gyemant touchent le difficile et complexe problème des relations entre la phénoménologie et la psychanalyse. Elles apportent des clarifications nécessaires pour une nouvelle définition de „la vie psychique” à partir de Husserl et de Freud et pour une approche approfondie des rapports entre l'intentionnalité et l'inconscient. Éditrice de quelques importants volumes consacrés à ce thème – *Acte, Langage, Inconscient (Studia Universitatis Babeş-Bolyai, 2010)*, *Approches phénoménologiques de l'inconscient (Hildesheim, 2015)*, *Psychologie et psychologisme (Vrin, 2015)* – Maria Gyemant s'intéresse actuellement à la génétique inconsciente des émotions.

le terrain de l'exception, ne se résume pas à une technique pour réduire les différences. Elle a, au contraire, en tant que théorie, une prise sur ce qu'il y a de plus essentiel chez l'être humain, et par cela elle relève d'une véritable valeur philosophique.

Je voudrais prendre comme point de départ l'idée que le langage est ce qu'il y a de plus propre chez l'être humain. Cela dit, il faut constater que le langage n'est pas inné, il est appris. Il y a un moment exceptionnel pour tout être humain, le moment du surgissement du langage dans son histoire personnelle. Il s'agit de ce qui s'appelle un "événement", et la surprise est son trait essentiel. L'événement est toujours inattendu, il marque une rupture, il est donc l'exemple par excellence de l'exception. Mais s'il s'oppose à l'état normal des choses, cela ne signifie pas qu'il devrait être confondu avec l'accident. Le surgissement du langage, quoiqu'il marque un moment exceptionnel pour l'être humain qui ne le possédait pas avant, n'est pas un simple accident. C'est la dimension de contingence propre à tout accident qui lui manque. Au contraire, tout être, pour accéder à la condition véritablement humaine, doit passer par cet état d'exception. Ainsi, la singularité de l'exception dans la vie de chaque individu est ce qu'il y a de plus général, ce que tous les individus partagent. L'accès au langage est exceptionnel à l'intérieur de l'histoire personnelle de chacun, mais il est commun à tous.

Ce type d'événement qui relève à la fois de la singularité de l'exception et de la généralité à été thématiqué par Maurice Merleau-Ponty sous la forme du concept d'institution. Mais tandis que l'accès au langage est une institution dans le sens merleau-pontien du terme, très peu de théories ont eu l'audace de poursuivre la problématique de l'origine singulière du langage dans l'histoire personnelle de l'individu jusqu'au bout, car le risque d'une telle poursuite est de sortir du domaine de la science et de perdre l'appui stable de l'universalité qui garantit la vérité des résultats.

La psychanalyse de Jacques Lacan en constitue tout de même un exemple auquel je voudrais m'arrêter. Par la mise en place d'un dispositif conceptuel spécifique, la psychanalyse lacanienne essaie d'expliquer le processus par lequel l'être humain apprend à utiliser le langage. J'expliquerai dans ce qui suit brièvement ce dispositif pour montrer qu'il ne s'agit

pas d'un simple instrument utilisé dans la pratique thérapeutique mais d'une véritable théorie que la philosophie à tout intérêt à récupérer.

Ainsi, dans une première partie de ce travail j'analyserai ce que Merleau-Ponty entend par institution. Le concept d'institution me permettra ensuite de donner un statut philosophique à la notion lacanienne de Nom-du-Père qui marque précisément le moment de l'accès individuel au langage. Dans la théorie psychanalytique de Lacan, qui doit se lire toujours dans une clé saussurienne, le Nom-du-Père résultant à la fin du processus appelé l'Œdipe n'est rien d'autre que le premier signifiant qui déclenche l'enchaînement de tous les autres signifiants qui constituent le langage de la personne. Une deuxième partie de mon travail aura comme but de clarifier les termes d'Œdipe et de Nom-du-Père.

Enfin, dans une troisième partie, je montrerai que le Nom-du-Père est une institution au sens de Merleau-Ponty, et c'est pour cela que la psychanalyse n'a pas seulement la valeur d'une pratique. Elle ouvre aussi la voie pour une nouvelle conception philosophique de l'origine du langage. Ainsi, la psychanalyse ne se réduit pas à une pratique marginale qui chercherait une cure pour l'exception, mais, dans sa dimension théorique, elle jette la lumière sur l'exceptionnel auquel nous participons tous en tant qu'êtres humains parlants.

Si la psychanalyse, *écrit Lacan*, peut devenir une science, - car elle ne l'est pas encore -, et si elle ne doit pas dégénérer dans sa technique, - et peut-être est-ce déjà fait -, nous devons retrouver le sens de son expérience¹.

S'il était donc possible de trouver, à la racine du discours de tout analysant, là d'où découlent les contingences de toute son histoire, un événement généralisable qui inscrit tout être humain dans une institution commune, et si le sens de cette institution devient le domaine privilégié de la psychanalyse, son statut de science ne serait pas seulement sauvé mais elle rejoindrait la philosophie dans sa tâche qui consiste à rendre compte de ce que signifie être un être humain en général.

¹ Jaques Lacan, *Ecrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 265.

I. La notion merleau-pontienne d'institution

En un premier temps c'est la notion merleau-pontienne de "institution" qui retiendra notre attention. Merleau-Ponty définit l'institution dans les *Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*² ainsi :

institution [signifie] établissement dans une expérience (ou dans un appareil construit) de dimensions (au sens général cartésien: système de référence) par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens et feront une *suite, une* histoire³.

En autres termes, quand nous parlons d'institution, nous parlons d'un cadre, un horizon, un fond sur lequel se définissent tous les événements déterminés qui appartiennent à un même ordre. L'institution se définit ainsi en termes de projet, un projet qui, pourtant, n'est jamais l'œuvre d'un seul individu. Il est, au contraire, ce qui ordonne les projets particuliers de sorte qu'ils puissent s'inscrire dans une tradition ou une autre.

L'institution doit être comprise en un double sens. Elle est cette tradition dans laquelle s'inscrivent tous les projets de même ordre. Par exemple, la géométrie est une institution qui inclut tout projet géométrique passé, présent ou futur. Mais il y a un autre sens de l'institution qui est plus important pour notre propos. Il s'agit d'entendre l'institution comme *processus* par lequel s'institue un sens.

Concrètement cela se passe ainsi : un individu se trouve au cœur d'un événement qu'il ne contrôle pas. Quelque chose d'inattendu lui arrive, la surprise étant le propre de l'événement. De cet événement il extrait un sens, et il le fait en mettant en parole cette surprise encore non thématisée. Ensuite, une fois mis en paroles, l'événement perd son effet, notamment l'effet de laisser sans parole. Ce qui le remplace est son sens, sous la forme d'une parole qui a été déjà parlée.

Par la suite, un autre sujet peut lire cette parole et la comprendre, même s'il n'avait jamais entendu auparavant rien de semblable. Comment cette compréhension est-elle possible? Elle l'est parce que le second sujet recon-

² Maurice Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Tours, 2003.

³ Idem, *Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, *op. cit.*, p. 38.

naît dans les paroles du premier quelque chose qu'il a vécu lui-même. Il sait de quoi l'autre parle parce que les mots appellent ses propres mots face à un événement du même genre. Par exemple, il se croyait le seul amoureux au monde et il se disait "Personne ne souffre comme moi". Et voilà qu'un autre pensait pareil. Il se rend compte, ainsi, "qu'il n'est ni le premier, ni le dernier à souffrir à cause de l'amour". Son expérience n'est pas pour autant moins unique, moins intime, car il a vécu dans sa chair cette souffrance, sa trace est inscrite sur sa peau. Et pourtant, il comprend que par son vécu il s'est inscrit dans un sens plus large et par son expérience personnelle il vient enrichir, à son tour, ce sens, en constituant un point de repère pour les futurs amoureux.

La double portée de l'institution devient ainsi plus claire : elle est à la fois ce qu'il y a de plus subjectif et de plus général dans un événement. Chaque sujet vit cet événement intimement, et pourtant le vit de la même façon que tous les autres. Néanmoins, il doit le vivre lui-même, avec son corps et son esprit, car l'on conviendra que ce n'est pas la même chose de lire une histoire d'amour et de la vivre. Ce n'est pas la même chose, même si les mots des deux récits coïncident parfaitement, puisqu'il y a dans ces paroles quelque chose de plus, qui se dit entre les mots, et qui n'est pas le même pour tous, parce qu'il dépend des détails de l'histoire personnelle de chacun.

L'événement institue donc la possibilité d'un avenir, car les répétitions futures du sens institué ne seront pas identiques mais créatrices. Chaque reprise sera le témoin du style personnel du sujet qui l'opère et par cela le sens évoluera dans une histoire ouverte indéfiniment. C'est en cela que consiste l'essence de l'institution : elle est un événement qui arrive à un moment donné et dépose dans celui qui subit son influence un sens qu'il reçoit passivement. Ce sens est ensuite assimilé par sa répétition consciente, et transmis sous la forme de la tradition dans la dimension d'un horizon historique. .

II. Le surgissement du langage selon Lacan

Dans la deuxième partie de mon exposé, je voudrais expliquer brièvement le dispositif psychanalytique par lequel Jacques Lacan explique le surgissement du langage chez l'individu humain. Au centre de la théorie psychanalytique nous trouvons la question de l'Œdipe.

Freud l'a introduit tout au début, puisque le complexe d'Œdipe apparaît dès *La science des rêves*. Ce que révèle l'inconscient au début, c'est d'abord et avant tout le complexe d'Œdipe⁴.

Il s'agit de la mise en rapport de l'enfant avec ses deux parents, à partir de quoi il se constituera comme sujet par l'institution en lui d'une séparation entre sa conscience et son inconscient. Le mythe d'Œdipe, l'enfant de roi qui tue son père et se marie avec sa mère, constituera le modèle pour comprendre les premières relations de l'enfant avec ses parents. Dans son utilisation psychanalytique il se déploie dans trois étapes. Une première phase de l'Œdipe consiste dans le fait que l'enfant s'identifie à sa mère comme étant son désir. La mère est en ce moment le centre de son univers, là d'où vient tout ce qui le maintient en vie. Dans cette première phase de l'Œdipe le père n'est présent sous aucune forme. Il s'agit seulement de la relation de l'enfant avec sa mère, qui se résume au fait que l'enfant s'identifie au désir de sa mère. Du point de vue de l'enfant, tout ce que sa mère peut désirer est de s'occuper de lui.

La deuxième phase de l'Œdipe amène en scène le père sous la forme négative de l'interdiction. L'enfant se rend compte que la mère n'est en fait pas en possession de l'objet de son désir. Deux conséquences découlent de cela : premièrement, si elle est privée de l'objet de son désir, cela veut dire que l'enfant n'est pas cet objet. Car il est là, à la disposition de la mère. Deuxièmement, il conclut qu'il y a un autre, qui a le pouvoir d'accorder cet objet à la mère, mais il ne le fait pas. Le fait que le père est conçu comme celui qui interdit l'objet du désir à la mère, fait surgir dans l'enfant l'idée que le père détient cet objet et décide ainsi sur le désir de la mère. C'est ici que l'enfant se confronte à ce que Lacan appelle :

la première apparition de la loi sous la forme de ce fait, que la mère est dépendante d'un objet qui n'est plus simplement l'objet de son désir, mais un objet que l'Autre a ou n'a pas⁵.

⁴ Jacques Lacan, *Les formations de l'inconscient*, Seuil, Paris, 1998, p. 161.

⁵ *Ibidem*.

Ce qui est important ici c'est l'idée que, par sa présence, le père opère une séparation entre l'enfant et sa mère.

Dans un troisième temps de l'Œdipe, temps qui marque la sortie du complexe, l'enfant, en s'appuyant sur ce qu'il a appris sur les relations entre ses parents au cours des deux autres phases, décide qu'il veut devenir comme le père, qu'il veut un jour avoir aussi le pouvoir sur le désir. L'enseignement de Lacan est que :

c'est en tant que le père intervient comme celui qui, lui, l'a, qu'il est intériorisé dans le sujet comme Idéal du moi, et que, dès lors, ne l'oublions pas, le complexe d'Œdipe décline⁶.

Mais l'Œdipe ne doit pas être pris à la lettre. Il s'agit d'une sorte de mythe explicatif qui traduit en un récit les relations qui précèdent l'installation du langage dans le sujet. Il est une métaphore rétrospective qui donne une valeur symbolique aux éléments qui concourent à la formation du sujet. Ni la mère, ni le père naturel ne sont nécessaires pour le déclenchement de l'Œdipe. Ce qu'il est pourtant nécessaire est que l'enfant soit mis dans la situation où les rôles symboliques de la mère et du père soient remplis. Car, comme le souligne Lacan dans les *Formations de l'inconscient* :

du seul fait que vous instituez un ordre symbolique, quelque chose répond ou non à la fonction définie par le Nom-du-Père, et à l'intérieur de cette fonction vous mettez des significations qui peuvent être différentes selon le cas, mais qui, en aucun cas, ne dépendent d'une autre nécessité que de la nécessité de la fonction du père, à quoi répond le Nom-du-Père dans la chaîne signifiante⁷.

Autrement dit, il y a, dans le complexe d'Œdipe, comme dans une pièce de théâtre, des rôles qui doivent être remplis par des acteurs. Quel est le scénario de cette pièce ? Il se trouve que, à un certain moment, l'enfant éprouve l'inconfort d'un besoin. Ce besoin se manifeste comme une tension physique à laquelle il cherche à échapper. Evidemment, il ne réussit pas à

⁶ *Ibidem.*, p. 195.

⁷ *Ibidem.*, p. 181.

échapper par ses propres moyens. Mais quelqu'un vient le soulager. Comme l'observe Joël Dor dans son livre, *Introduction à la lecture de Lacan* :

l'objet qui lui est alors proposé pour la satisfaction lui est proposé *sans qu'il le cherche* et sans qu'il soit donné d'en avoir une représentation psychique⁸.

Dans la satisfaction qu'il éprouve en ce moment il y a quelque chose qui dépasse le simple soulagement. Car, par cette réponse de l'autre, l'enfant s'ouvre à la dimension signifiante de ses propres gestes. Ce qu'on lui donne n'est pas simplement l'objet qui annule son inconfort. On lui donne une première réponse, et cette première réponse lui donne la voix, ouvre en lui la possibilité du langage.

Si les premières manifestations de l'enfant ont provoqué une réponse chez quelqu'un d'autre cela implique le fait qu'elles étaient signifiantes à son insu. C'est donc la réponse de l'Autre qui donne le sens à sa demande. Chaque fois qu'il émettra ensuite une demande qui visera un objet déterminé, le revers de cette demande sera la recherche du désir que l'Autre a de lui répondre.

En d'autres termes, ce désir du désir de l'Autre s'incarne dans le désir d'une 're-trouaille' de la satisfaction originare où l'enfant a été comblé sur le mode de jouir sans l'avoir ni demandé ni attendu⁹.

La mère du complexe d'Œdipe est ce premier Autre qui ouvre pour l'enfant la dimension de la signification, en lui montrant qu'il a ce pouvoir de signifier. C'est pour cela que, dans la première phase de l'Œdipe, l'enfant se prend pour l'objet du désir de la mère. C'est pour cela que son univers contient désormais aussi sa mère, ce seul autre qui répond à ses demandes.

Mais la mère n'est pas toujours là. Elle vient et elle part. Or, si la mère part cela veut dire qu'il y a un ailleurs qui l'attire, qu'eux deux ne sont pas seules au monde. Cet ailleurs qui attire la mère, c'est bien lui qui ouvre la scène pour le père. Le père n'est pas présent, il est le signifiant de cet

⁸ Joël Dor, *Introduction à la lecture de Lacan*, Denoël, Paris, 2012, p. 180.

⁹ *Ibidem*, p. 188.

ailleurs qui attire la mère et la détourne de l'enfant. Mais il ne faut toujours pas oublier, et Lacan insiste sur le fait que :

c'est ici le père *en tant que symbolique* qui intervient dans la frustration, acte imaginaire concernant un objet bien réel, qui est la mère, en tant que l'enfant en a besoin¹⁰.

Il ne s'agit pas de la personne du père, car toute circonstance qui fait la mère quitter pour un moment son enfant fait naître dans l'imagination de celui-ci une image menaçante qui doit recevoir un nom. Cette mise en scène a comme seul but de symboliser le fait que, dans l'évolution de l'enfant, il y a un certain moment où il associe l'absence de sa mère à la présence, ailleurs, du père. Ainsi l'enfant est obligé de mettre en expression ce plus de sens auquel il se confronte. Car, pour l'enfant, l'absence de la mère est un véritable non-sens. Il s'identifie au désir de la mère. Et s'il est ce désir, aucune séparation n'aurait dû intervenir entre lui et elle. Et pourtant, l'enfant est forcé d'accepter ce non-sens, et il le fait en lui donnant un nom. Le Nom-du-Père est un signifiant appelé pour nommer l'absence inexprimable, inexplicable, de la mère.

L'effet formateur de l'Œdipe tient donc au fait que l'enfant accède à sa capacité de nommer, d'utiliser le langage pour connaître et maîtriser, ou, parfois, simplement pour se familiariser avec l'inconnu. C'est dans cette phase de l'Œdipe et par le Nom-du-Père qu'il s'autonomise par rapport à ses parents et, plutôt que de s'identifier avec eux, il passe à la troisième phase, la sortie de l'Œdipe.

III. Le Nom-du-Père est une institution

Dans ce qui suit je voudrais expliquer cette notion de Nom-du-Père et montrer qu'elle peut être interprétée comme une institution dans le sens que Merleau-Ponty donne à ce terme.

L'on pourrait se demander pourquoi le Nom-du-Père est, chez Lacan, le premier signifiant. Ne serait-il pas plus pertinent de considérer que le premier signifiant est précisément le nom de la mère ?

¹⁰ Jacques Lacan, *Les formations de l'inconscient*, ed. cit., p. 173.

Pour comprendre ce point il faut avoir à l'esprit la raison pour laquelle Lacan considère que le Nom-du-Père est une métaphore. L'influence saussurienne dans la psychanalyse lacanienne est à ce point essentielle. La métaphore est pour Lacan une "substitution signifiante" par laquelle "c'est dans la substitution du signifiant au signifié que se produit un effet de signification"¹¹. Lorsqu'il y a deux signes linguistiques, la métaphore s'opère une fois que le signifiant du premier signe devient signifiant pour le deuxième signe pris dans sa totalité, c'est-à-dire signifiant *et* signifié. Dans le cas du Nom-du-Père, Lacan explique :

La fonction du père dans le complexe d'Œdipe est d'être un signifiant substitué au premier signifiant introduit dans la symbolisation, le signifiant maternel¹².

Il faut ici insister encore sur la conception saussurienne du langage, notamment sur le fait que le langage n'est pas une collection d'unités positives, mais une structure définie par les relations entre les signes. Ainsi, il ne peut pas y avoir de véritable langage là où il y a un seul signifiant, car un seul signifiant ne peut pas constituer des relations. C'est seulement avec l'apparition d'un deuxième signifiant, le Nom-du-Père, qui entre en relation avec le signifiant maternel en le substituant, que l'enfant accède à son langage. Mais le signifiant remplacé, à proprement parler, n'existait pas. Le Nom-du-Père est un signifiant métaphorique, dont le signe remplacé est perdu. En effet, l'on se rend compte que le signifiant de la mère est une simple fiction rétrospective dont l'enfant n'a jamais été conscient au mode présent, puisqu'aucun besoin ne se faisait sentir de nommer cette mère entièrement présente et qui n'a aucune raison de s'éloigner puisque tout ce qu'elle désire se trouve là, dans cette présence, dans la personne de son enfant.

Ainsi, comme premier signifiant dans la chaîne signifiante du nouveau sujet, le Nom-du-Père déclenche un mécanisme qui fait que les signifiants vont s'impliquer et se substituer l'un à l'autre dans la recherche de cet objet perdu. Derrière tout discours il y aura désormais l'écho de cette recherche, tout discours sera doublé au niveau du signifiant par la quête de cette

¹¹ Idem, *L'instance de la lettre dans l'inconscient*, ed. cit., p. 512.

¹² Idem, *Les formations de l'inconscient*, ed. cit., p. 175.

première réponse qui identifiait le désir du sujet au désir de l'Autre. L'enfant devient véritable sujet, avec une conscience et une mémoire, seulement au moment où le Nom-du-Père vient marquer le refoulement originaire de ce qui reste ainsi à jamais sans nom, cette pleine présence originaire dont le Nom-du-Père vient nommer l'absence. Et c'est cette perte qui ouvre ainsi la dimension de l'inconscient. Autrement dit, l'enfant ne devient un véritable être humain qu'au moment où, avec le Nom-du-Père, le langage surgit en lui et introduit une séparation entre sa conscience et son inconscient.

Il faut remarquer que le signifiant du Nom-du-Père est justement un simple signifiant. Une désignation dont le désigné est refoulé dès le départ. C'est pour cela que le Nom-du-Père est, à vrai dire, le nom par excellence, le "Nom du nom". Il nomme la possibilité de s'approprier un sens en lui donnant un nom, ce qui constitue l'essence du langage dans sa dimension de parole parlante. Par ce premier acte de signification, l'enfant s'installe dans le langage qu'il ne quittera plus jamais. Mais qu'est-ce qui se passe après l'Œdipe, après le refoulement originaire de l'objet du désir ? Qu'est-ce qui se passe avec le nouveau sujet qui est le résultat de ce qu'on pourrait appeler une "deuxième naissance" autre que la naissance purement physique ? Quelle est la vraie portée de la métaphore du Nom-du-Père ?

Par le même mouvement métaphorique, qui ouvre la possibilité du langage et donc la possibilité de la mémoire et de la conscience pour le sujet, est délimitée aussi une autre dimension, la dimension de l'Autre et de l'inconscient. Ce qu'il faut observer ici est le fait que l'inconscient *n'est pas* l'Autre, car l'Autre se trouve au-delà de tout discours. Il est le lieu où le désir à été exilé avec l'émergence du langage et d'où il transmet des messages à travers l'inconscient. Cette structure est énoncée très clairement par Lacan dans son article "Position de l'inconscient" :

Le sujet, le sujet cartésien, est présupposé de l'inconscient, nous l'avons démontré en son lieu.

L'Autre est la dimension exigée de ce que la parole s'affirme en vérité.

L'inconscient est entre eux leur coupure en acte¹³.

¹³ Idem, "Position de l'inconscient", *ed. cit.*, p. 839.

Car chaque sujet porte avec soi l'Autre, son Autre qui constitue le revers de sa parole, le signifiant.

L'inconscient, à partir de Freud, est une chaîne de signifiants qui quelque part (sur une autre scène, écrit-il) se répète et insiste pour interférer dans les coupures que lui offre le discours effectif et la cogitation qu'il informe¹⁴.

Les deux sujets se rencontrent en tant que différents l'un par rapport à l'autre. Et pourtant leur différence est la même, c'est-à-dire la différence de l'un à l'autre est la même que la différence du second au premier. Ce qui fait que deux sujets soient différents est le fait que dans leur chaîne signifiante les trous des signifiants refoulés soient disposés différemment, selon l'histoire personnelle de chacun. Leur style propre, dont parle si souvent Merleau-Ponty, n'est rien d'autre que cette disposition personnalisée du signifiant. Au niveau de la structure du discours conscient l'un et l'autre sont identiques. Ils se réfèrent à eux-mêmes de la même façon, selon "la définition strictement linguistique du Je comme signifiant : où il n'est rien que le *shifter* ou l'indicatif qui dans le sujet de l'énoncé désigne le sujet en tant qu'il parle actuellement"¹⁵.

Le "je" dans le discours du sujet est impossible à saisir. Car comme signifié, il est inconscient et comme signifiant, il est indéterminé parce qu'il est employé par tout sujet qui parle de soi-même. Mais alors où se trouve le sujet par rapport à son langage ? l'on pourrait défendre l'idée que le sujet se trouve dans la barre qui sépare le signifiant du signifié, et il ne peut pas être trouvé ailleurs. Il est dans ce passage par lequel le signifiant s'efface pour laisser la place à la signification.

Là où c'était à l'instant même, là où c'était pour un peu, entre cette extinction qui luit encore et cette éclosion qui achoppe, Je peux venir à l'être de disparaître de mon dit¹⁶.

Pour un instant le sujet clignote dans son dire inconscient et, par la même celui-ci devient le dit d'une intersubjectivité. Le sujet est la barre, car

¹⁴ Idem, "Subversion du sujet et dialectique du désir", *ed. cit.*, p. 799.

¹⁵ *Ibidem*, p. 800.

¹⁶ *Ibidem*, p. 801.

il est tout entier un être de langage et la barre du signe le traverse d'un coté à l'autre. La phrase de Freud, *Wo Es war, soll Ich werden*, illustre parfaitement cette idée. Car dans cette phrase ce qui est mis en évidence est l'impossibilité de saisir cet instant, ce présent du vécu subjectif dans lequel le sujet est présent pour s'évanouir immédiatement. Lacan commente la phrase freudienne ainsi :

De toute façon, - sans même avoir à confirmer par la critique interne de l'œuvre de Freud qu'il a bien écrit *Das Ich und das Es* pour maintenir cette distinction fondamentale entre le sujet véritable de l'inconscient et le *moi* comme constitué en son noyau par une série d'identifications aliénantes, - il apparaît ici que c'est au lieu: *Wo*, où *Es*, sujet dépourvu d'aucun *das* ou autre article objectivant, *war*, était, c'est d'un lieu d'être qu'il s'agit, et qu'en ce lieu: *soll*, c'est un devoir au sens moral qui là s'annonce, comme le confirme l'unique phrase qui succède à celle-ci pour clore le chapitre, *Ich*, je, là dois-je (comme on annonçait: ce suis-je, avant qu'on dise: c'est moi), *werden*, devenir, c'est-à-dire non pas survenir, ni même advenir, mais venir au jour de ce lieu même en tant qu'il est lieu d'être¹⁷.

Wo Es war est la dimension de cette phrase qui a déjà commencé à l'insu du sujet, la dimension de ce qui vient d'être. *Soll Ich werden* est la dimension du futur qui commence à partir de cet instant et dans lequel je serai un Je parmi les autres. Le présent n'a pas de dimensions. Il est une limite entre le passé et le présent. Il est toujours entre ce qui vient d'être et ce qui va venir. Mais dans ce va-et-venir il n'est que la limite, le moment du passage. C'est dans ce moment du passage que le sujet clignote, qu'il est et n'est pas à la fois. Et il ne saura pas être autrement que dans ce clignotement car il est la limite du signifiant, il est là où le signifiant cesse d'être signifiant pour devenir signifié. En étant cette limite, le sujet est et n'est pas de l'ordre du signifiant, il est aussi et n'est pas de l'ordre du signifié. Car c'est le propre de la limite d'appartenir à la fois aux deux domaines qu'elle sépare, sans pourtant qu'à son intérieur soit possible le partage. Sans dimension la limite est simple, indivisible. Le sujet comme limite est simple, et c'est cette simplicité qui engendre toutes sortes d'aporées.

¹⁷ Idem, "La chose freudienne", *ed. cit.*, p. 414.

Il y a donc un moment originaire où le langage surgit pour la première fois en créant dans ce surgissement une fissure à l'intérieur du sujet et ouvre la dimension de son inconscient. Retournons, donc à ce moment originaire pour montrer en quoi la métaphore du Nom-du-Père est une institution. Il faudrait démontrer pour cela que le Nom-du-Père répond aux deux sens du mot institution. Il est à la fois un événement par lequel s'institue un sens ouvert vers un avenir, et aussi l'histoire de ce sens dans laquelle s'inscrit toute répétition et reprise future. Nous avons vu que la métaphore du Nom-du-Père marque le moment du surgissement de la différence à l'intérieur de l'être humain qui sépare en lui l'inconscient et la conscience. En cela, la métaphore du Nom-du-Père est le premier événement de l'histoire personnelle du sujet dont les effets se projettent sur toute sa vie à venir. Son histoire personnelle trouve son point de départ et son sens dans cet événement. Le premier sens de l'institution est, donc, satisfait.

D'autre part, la métaphore du Nom-du-Père marque une étape essentielle dans la définition de *tout* être humain. Lorsque chaque être humain vient au monde, il devra supporter l'effet de la naissance du langage en lui comme tous les autres l'ont fait avant lui. Si le premier sens de l'institution met en évidence l'aspect individuel de l'expérience de la métaphore du Nom-du-Père, l'autre sens inscrit l'humanité entière dans la logique de ce sens. Même s'il naît dans l'intimité de chacun, ce sens n'est pas en cela, moins universel.

Nous pouvons conclure, ainsi, que la métaphore du Nom-du-Père est non seulement une institution parmi d'autres, mais une institution à laquelle participent, sans exception, tous les sujets humains. En outre, elle est aussi l'institution de toutes les autres institutions, qui ne sauraient exister si le langage n'était pas déjà acquis. Par conséquent, la psychanalyse, grâce à son domaine de recherche, peut dépasser le statut de simple technique pour rejoindre la philosophie dans ses questions qui visent l'essence de l'homme et sa place dans le monde.

Je voudrais conclure en attirant l'attention sur deux façons de regarder l'exception. Dans une première acception, l'exception s'oppose à la règle, à la norme. Elle dérange l'ordre établi et doit être réduite. Dans ce sens l'exception se confond avec l'accident. Mais il y a un deuxième sens de

l'exception qui n'implique pas seulement sa singularité, mais aussi une certaine généralité. Il s'agit de l'exception en tant qu'événement. L'événement interrompt le cours de l'histoire, et en cela il est exceptionnel, mais ses effets ne s'effacent pas avec le temps, comme dans le cas de l'accident. Et cela précisément parce que, tandis que l'accident est singulier, l'événement dépasse par son sens la singularité, il entraîne dans sa logique plus qu'une seule personne, il ouvre un sens qui peut être repris à l'infini.

La psychanalyse traite l'exception dans les deux sens. En tant que pratique, elle essaie de diminuer les effets de certains accidents qui marquent la vie de l'analysant. Mais la pratique psychanalytique s'appuie sur sa portée *théorique*, qui est centrée sur une institution dont la généralité s'applique sans exception. Si l'histoire personnelle de l'analysant est constituée de faits contingents liés par des liaisons qui semblent sans nécessité, si, autrement dit, la vérité traitée par la psychanalyse n'est valable que pour un seul sujet, il y a pourtant dans cette subjectivité quelque chose de profondément universel. Ce qui fait que nous sommes tous des êtres humains est une institution, l'institution du langage dans chacun de nous. Or, la psychanalyse, traitant les disfonctionnements qui peuvent arriver à la suite d'un trauma, prend comme point d'appui la connaissance de cette institution. En cela, elle devient elle-même, en tant que science, une institution.

Il nous reste à ce point de résumer les moments essentiels de notre argumentation. Nous avons montré, en suivant le texte de Merleau-Ponty, que l'institution est à la fois un moment exceptionnel et un sens universel. Ensuite nous avons appliqué ces critères à la construction psychanalytique du Nom-du-Père. Nous avons constaté que le Nom-du-Père est un signifiant qui fait exception par rapport aux autres signifiants tout en étant plus général qu'eux. De même, l'événement singulier qui fait naître le langage dans un certain sujet n'est que la répétition d'un sens général auquel participe sans faute tout être humain. Nous pouvons ainsi conclure que la naissance du langage dans l'être humain par le mouvement métaphorique du Nom-du-Père correspond à la définition de ce qu'est l'institution. Autrement dit si le domaine de la psychanalyse est effectivement l'exception, sa portée est universelle.

Fleisch der Ikone

Marcel HOSU*

Eberhardt Karls Universität Tübingen

marcel_hosu_ii@yahoo.com

Abstract: The flesh of the icon. A phenomenological investigation of the gaze and corporality of the icon and how they relate to the theological concept of personhood.

The paper examines Jean-Luc Marion's stance on the problem of the icon in his work *Dieu sans l'être* and uncovers the patristic roots of some of his thoughts. He defines the icon primarily as an inversion of intentionality and speculates the existence of a secondary phenomenology based not on one's own but on the other's ›gaze‹, grounded in the phenomenon of being watched. The idol is in contrast defined as the saturation of one's own gaze through the uncovering of the visible as such. The main phenomenological focus of the icon is thus directed towards the eyes and the face of the person, which are the only entities capable of offering the aforementioned inversion. The eyes, as a ›visible-invisible‹ entity, offer the main crossing point of the visible and the invisible. Their unity is not to be understood in representative terms but as an essential identity as the one found in the Trinitarian doctrine of Athanasius of Alexandria. The visible of the icon is not simply an image – the initial sense of the word εἰκών – of the invisible, but is the invisible itself. Marion's second point of focus is the concept of the face. Following the problems that arise from the overlapping of human and divine nature we then arrive with the help of the theological concept of the flesh to question the problem of the ›concrete‹ person. One of the main points in Marion's analysis is the capacity of ›every face‹ to offer itself as an icon. The text thus offers a way to simultaneously problematize the essence of the icon and that of the person and reveals the impossibility, at least from a historical point of view, of their separation.

The article thus supposes that Marion does not undertake a strict phenomenological analysis of the subject and tries to reveal the theological background on which Marion develops his thoughts.

Keywords: Icon, Idol, Phenomenology, Person, Gaze, Eyes, Face, Jean-Luc Marion, Patristics, Trinity, Christology, Seen, Unseen.

EINLEITUNG

Dieser Artikel verfolgt Jean-Luc Marions Gedanken bezüglich der Ikone und versucht diese in ihren wichtigsten Punkten zu erklären. Erstens

* Marcel Hosu, M.A., ist assoziierter Wissenschaftler des Europäischen Kollegiums aus Cluj-Napoca. Seine Forschungsthemen sind: die Wahrheit des Kunstwerks bei Heidegger, das tautologische Denken des Parmenides, Nietzsches Schmerzkonzeption und die Aletheia-thematik bei Heidegger, mit den Schwerpunkten: Vorsokratische Philosophie, Phänomenologie, Psychoanalyse und Ontologie.

wird Marions Analyse der Unterschiede zwischen Idol und Ikone mit Hilfe phänomenologischer Betrachtungen zusammengefasst. Der wichtigste Punkt bezüglich der phänomenologischen Untersuchungen wird es sein, zwischen den zwei Möglichkeiten der Erfahrung des Sichtbaren zu unterscheiden, nämlich (1) einer direkten, subjektzentrierten, auf Intentionalität gegründeten und idolatrischen Erfahrung von dem, was Marion das ›erste Sichtbare‹ nennt – und worin sich der Mensch gefangen hält oder zum Glanz des Sichtbaren gezwungen wird –, und (2) einer anderen von außen her, umgekehrten und nicht-intentionalen Erfahrung des Anderen, als Gabe des Unsichtbaren.

Von dieser Unterscheidung her wird dann die Wichtigkeit des Sichtbaren oder ›des Seienden‹ in der geistigen Erfahrung der Ikone und darin wiederum das unumgängliche Problem der Person und des Antlitzes aufgewiesen. Nachdem die zwei phänomenologischen Erfahrungsmodelle (idolatrisch und ikonisch) und die daraus folgenden zwei wichtigsten phänomenologischen Probleme der Ikone – (1) die Verbindung des Sichtbaren mit dem Unsichtbaren und (2) die Umkehrung des Blickes als Angeblickt-Werden vom Antlitz und den Augen des Anderen – besprochen worden sind, werden die im Hintergrund liegenden theologischen Gedanken untersucht.

Am Schluss wird das Problem der Person in den Debatten des 4. Jh. bezüglich der Trinität anhand der Gegenseitigkeit von Arius und Athanasius und dann in der Christologie von Cyrill von Alexandrien kurz skizziert, um letztlich Marions phänomenologisch formulierten Gedanken in seiner theologischen Ursprünglichkeit zu verorten. Nachdem in anderen Worten die Ermöglichung der Ikone durch theologische Argumente berücksichtigt wird, werden darin mögliche Lösungen der phänomenologischen Probleme Marions gesucht und die Schwierigkeiten seines Projektes aufgewiesen.

PHÄNOMENOLOGISCHE BETRACHTUNGEN

Am Anfang seiner Untersuchung versucht Marion die Hauptunterschiede zwischen Idol und Ikone auf einer phänomenologischen Basis aufzubauen. Er schreibt in diesem Sinne über zwei Phänomenologien – eine

des Idols und eine der Ikone¹ –, welche, wenn wir das klassische Verständnis des Begriffes Phänomenologie anlegen, sehr breit zu fassen sind und auf die Ganzheit der Erfahrung bezogen werden müssen. Gleichfalls aber spricht er über zwei Seinsweisen des Seienden², das Idol und die Ikone – klassischer Weise ein engerer Begriff. Nach einer ersten Lektüre des Textes könnte man behaupten, dass die Begriffe ›Phänomenologie‹ und ›Seinsweise (des Seienden)‹ – die zwei Kriterien der Unterscheidung des Idols und der Ikone – wegen eines Mangels an strenger Begrifflichkeit synonym benutzt werden und dass die *Phänomenologie* des Idols mit der *Seinsweise* des Idols gleichgesetzt werden kann. Marions Begriffsverwendung entspricht oft nicht dem orthodoxen Gebrauch der Begriffe. Diese beiden Gegensätze gründen jedoch in diesem Fall auf zwei wesentlich verschiedenen Gedanken, welche näher betrachtet wichtige Unterschiede aufweisen und Marions Ikonenbegriff entschlüsseln werden.

Erstens kommt Marion durch seine Analyse der Intentionalität auf zwei *Richtungen* des Blickes zu sprechen. Auf dieser Basis werden auf den folgenden Seiten die wichtigsten Unterschiede zwischen Idol und Ikone herausgehoben, die auch die Unterschiede der ›zwei Phänomenologien‹ am besten fassen werden.

Wie aber könnten andererseits die verschiedenen ›Seinsweisen‹, von denen Marion spricht, erläutert und erklärt werden? Wenn nur die Umkehrung des Blickes und die Konstitution einer zweiten Phänomenologie hinreichend wären, um die Idee der Ikone zu fassen, warum würde Marion die Unumgänglichkeit des *Sichtbaren* in der Erfahrung Gottes deutlich behaupten? Insofern „muss man zumindest festhalten, dass das Göttliche hier nur mithilfe des Sichtbaren ins Spiel kommt“³, schreibt Marion. Ein konkretes Sichtbares muss folglich in der Erfahrung vorhanden sein, um so etwas wie Ikone – oder Idol – ins Spiel zu bringen. Die

¹ Er nennt die Gegenseitigkeit von Idol und Ikone „ein Konflikt zwischen zwei Phänomenologien“, (Marion, 2014, S. 23).

² „Das Idol weist ebenso wenig wie die Ikone auf ein besonderes Seiendes oder eine bestimmte Klasse von Seienden hin. Ikone und Idol zeigen eine Seinsweise von Seienden [...] an“, (Marion, 2014, S. 23) u. „Die Ikone und das Idol bestimmen zwei Seinsweisen des Seienden und nicht zwei Klassen des Seienden“ (Marion, 2014, S. 24).

³ Marion, 2014, S. 25.

Umkehrung des Blickes, welche uns zunächst interessiert und den wichtigsten Punkt der phänomenologischen Untersuchung ausmacht, scheint folglich nicht hinreichend für die Definierung des Ikonenbegriffs zu sein. Die Tatsache, dass Marion über ›Seinsweisen‹ spricht, welche selbstverständlich nur einer einzigen Phänomenologie zugehören können⁴, weist darauf hin – indem es sich genau auf diese Begriffsforcierung stützt – dass ›das Seiende‹, oder anders ausgedrückt, die Ontizität, eine wichtige Rolle im Thema der Ikone spielen wird⁵.

Das schlechthin Sichtbare als unsichtbarer Spiegel – oder das Idol

„Was ein Idol zum Idol macht, hängt vom Blick ab [...] Der Blick macht das Idol“⁶, schreibt Marion entschiedener Weise. Im Zentrum seiner phänomenologischen Untersuchung steht, wie schon hervorgehoben, der Blick – äquivalent zum und eine ›Übersetzung‹ vom klassischen Begriff der Intentionalität⁷. Die Intention des Blickes, das, worauf sich der Blick richtet, ist für Marion im Wesentlichen das Göttliche⁸:

Die ursprüngliche Intention zielt auf das Göttliche, und der Blick richtet sich darauf aus, das Göttliche zu sehen⁹.

⁴ Der Begriff ›Seinsweise des Seienden‹ kann am besten auf Martin Heidegger zurückgeführt werden, indem er über die verschiedene ›Seinsweisen‹ der Dinge und des Daseins in *Sein und Zeit* spricht (oder die verschiedene ›Seinsweisen des Seienden‹ aus *Der Ursprung des Kunstwerks: Ding, Zeug und Werk*). Die verschiedenen Seinsweisen benötigen aber offensichtlich eine einheitliche Seinskonzeption (Ontologie) und, das heißt, nach Heidegger, eine einheitliche und einzige Phänomenologie.

⁵ Ich möchte hier nur darauf hinweisen, dass hinter diese scheinbar überflüssige Verdoppelung der zwei Seinsweisen und zusätzlich der zwei Phänomenologien ein tieferer Gedanke hintersteckt, wodurch eine gewisse ›Materialität‹ und nicht nur eine phänomenologische Sehensweise der Ikone thematisiert wird.

⁶ Marion, 2014, S. 27.

⁷ Dieser Begriff läuft von Franz Brentano und seiner Schüler Edmund Husserl durch die ganze Geschichte der Phänomenologie hindurch: „Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden“ (Brentano, 1874, S. 124).

⁸ „Die Macht des Anschauens versucht zunächst auf das Göttliche zu zielen“ (Gorgone, 2013, S. 242).

⁹ Marion, 2014, S. 27.

Das wäre nach Marion der Grund, auf dem jeder Blick ermöglicht wird. Nur wegen dieser Leere, dem nicht zu findenden Göttlichen, kann es so etwas wie einen menschlichen Blick geben¹⁰. In einer kantischen Weise ausgedrückt, ist die Suche nach dem Göttlichen die Bedingung der Möglichkeit sowohl des Blickes als auch der erblickten Gegenstände selbst. Die Intention des Blickes durchdringt die Transparenz der Dinge auf der Gottessuche und ermöglicht den Dingen zugleich, das zu sein, was sie erfahrungsgemäß sind. Wieso schreibt dann Marion, dass der Blick das Idol bildet? Ist der intentionale Charakter des Blickes das Problem? Offensichtlich nicht, denn das Streben nach dem Göttlichen kann in Marions Denken keine negative Deutung haben. Das Problem gründet darin, dass diese Suche zu einem gewissen Augenblick aufhört und dass die Durchsichtigkeit der Dinge zu einem Stillstand kommt. In genau dieses Aufhören wird das Idol geschaffen. Das nennt Marion das erste (oder das letzte) Sichtbare – das schlechthin Sichtbare:

Bei diesem Stillstand hört der Blick auf, über sich hinauszugehen und sich zu übersteigen, er hört also auf, durch die sichtbaren Dinge hindurchzustoßen und verweilt stattdessen vor dem Glanz eines von ihnen. Der Blick, der nicht mehr durch sich selbst hindurchstößt, durchdringt auch die Dinge nicht mehr, sieht sie folglich auch nicht mehr in ihrer Transparenz; er erfährt sie, ab einem gewissen Moment, nicht mehr als durchsichtig [...] und ein letztes Ding stellt sich schließlich als sichtbar, strahlend und leuchtend genug dar, um ihn als Erstes auf sich zu ziehen, ihn gefangen zu nehmen und auszufüllen. Dieses erste Sichtbare wird für jeden Blick [...] sein Idol sein.¹¹

¹⁰ Gorgone spricht in derselben Weise von „die Perspektive als eine *conditio a priori* aller unserer Welterfahrung [...] sie bildet die gegenständliche Phänomenalität der Phänomene“ (Gorgone, 2013, S. 239). Er unterstutzt seine Behauptung mit das folgende Zitat aus Marion: „par elle [die Perspektive oder, in unserer Kontext, der Blick], l’invisible du regard distend, dispose et manifeste le chaos du visible en phénomènes harmoniques“ (Marion, 2007, S. 17).

¹¹ Marion, 2014, S. 28.

Der Mensch bleibt an einem einzigen Sichtbaren hängen¹²; er verwandelt dieses normalerweise im Alltag betrachtete transparente Ding in etwas Festes; er durchschaut es nicht mehr, sondern sieht¹³ es zum ersten Mal. Das aber, was er sieht, ist nicht ein Ding, da Dinge gemäß dieser Definition im Alltag eine gewisse Transparenz zulassen, sondern ein Idol. Das Idol ist also ›das erste Sichtbare‹, das, was in seiner Sichtbarkeit vervollkommen wird. Sandro Gorgone schreibt in dem Aufsatz *Idol und Ikone* diesbezüglich: „Nach Jean-Luc Marion ist das Idol jenes Seiendes, mit dem sich der Blick zufrieden gibt“¹⁴.

Diese Bemerkungen sagen jedoch noch nichts Konkretes über das, was ein Idol auf einer ontischen Ebene ist, z.B. die Statue Apollos¹⁵, das Goldene Kalb¹⁶ und andere von Marion genannte Beispiele: „Das Idol bietet dem Blick sein erstes Sichtbares an, oder besser, zwingt es ihm auf, was immer dieses auch sein mag: Ding, Frau, Idee oder Gott“¹⁷. Das Wichtige ist also nicht das bestimmte Seiende, sondern der Blick, ein Blick, welcher, mit Heidegger gesprochen, keine Entzugsdimension kennt. Das Idol – als Seiendes – funktioniert nur als Instanz des Festhaltens, wo sich der Blick sättigt und aufhört zu suchen. Die ganze Dimension der Intentionalität wird scheinhaft erfüllt. Dasjenige, was im Idol gefunden wird, ist jedoch nach Marion nur die Intention oder ›die Suche selbst‹. Die Intention kehrt sich um und sieht, was sie gesucht hat. Sie sieht aber nicht das Gesuchte – was nach Marions Definition das Göttliche sein müsste –, sondern sie sieht nur die Suche selbst und nimmt diese wahr als das Gesuchte. Kurz gesagt: Das Idol wird als Gott wahrgenommen. Dieser Gott ist aber nur die ›beendete‹

¹² „Das Idol erfüllt die Absicht (Intention) des Blickes“ (Gorgone, 2013, S. 242).

¹³ Wir können sagen, dass hier zwischen ein normales, alltägliches Sehen und ein vollkommenes Sehen differenziert wird. Die Einordnung der Ikone lässt sich nicht leicht erklären, da sie einerseits Durchsichtigkeit zulassen muss, aber zugleich von Marion als saturiertes Phänomen beschrieben wird: „Marion unterscheidet vier Modi der gesättigten Phänomene: das Ereignis, das Idol, den Leib und die Ikone.“ (Bauer, 2013, S. 219). Bezüglich der saturierten Phänomene schreibt Gorgone: „Das Auge des Subjekts kann also bei dieser Erfahrung etwas *sehen*, aber nichts Objektives *schauen*; es sieht den Überfluss der intuitiven Gebung, ohne dass es sie als solche anschauen [...] kann“ (Gorgone, 2013, S. 245).

¹⁴ Gorgone, 2013, S. 242.

¹⁵ Marion, 2014, S. 27.

¹⁶ Marion, 2014, S. 24.

¹⁷ Marion, 2014, S. 29.

Suche des Göttlichen; nach Marion: der Mensch selbst, der sich ansieht und der sich unwillentlich an die Stelle Gottes setzt.

Jede Idolatrie erweist sich folglich als die Idolatrie des Selbst. Marion nennt diese Idolatrie einen unsichtbaren Spiegel:

Das Idol hat hier die Rolle eines Spiegels, nicht die eines getreuen Abbildes: eines Spiegels, der dem Blick sein Bild zurückwirft, oder genauer gesagt, das Bild seiner Absicht und der Reichweite dieser Absicht¹⁸.

Das Idol ist der Mensch selbst, und das, was den Inhalt seiner Idolatrie bestimmt, ist seine Absicht oder seine Intention:

Je größer die Macht, mit der sich diese *Absicht* entfaltet, und je beständiger sie ist, desto reichhaltiger, umfassender und kostbarer erscheint das Idol¹⁹.

Weil sich aber der Blick spiegelhaft umkehrt und die Intention sich scheinbar im Idol als erstem Sichtbarem erfüllt, bleibt die Struktur der Spiegelung selbst unsichtbar. Das Sichtbare schlechthin, das Idol, zwingt durch das Festhalten des Blickes nicht nur das Erscheinen seiner selbst, sondern macht es unmöglich für den Menschen zu sehen, dass er eigentlich sich selbst sieht: „Weil es dem Blick sein erstes Sichtbares anbietet, bleibt das Idol selbst ein unsichtbarer Spiegel“²⁰. Der Mensch verkennt sich selbst als eine Alterität. Das heißt zunächst nicht, dass die Idolatrie keine Alterität kennt. Marions Gedankengang sagt vielmehr, dass die spezifische Alterität des Idols eigentlich zu einer Spiegelung eines intentionalen Blicks herabgesetzt werden muss.

Sandro Gorgone schreibt, dass das, was einen Blick idolatrisch macht, von einer spezifischen „Unfähigkeit zu sehen“²¹ stammt: eine Unfähigkeit sich selbst zu sehen, ein blind machender Glanz des Sichtbaren, worauf die Unsichtbarkeit des Spiegels ruht. Paradoxer Weise hält sich der idolatrische

¹⁸ Marion, 2014, S. 29.

¹⁹ Marion, 2014, S. 28.

²⁰ Marion, 2014, S. 30.

²¹ Gorgone, 2013, S. 243.

Mensch ganz in der Alterität auf und sieht sich selbst nicht – sich selbst als Schöpfer der idolatrischen Erfahrung. Gordone behauptet, dass darum

die Spiegelfunktion des Idols verhüllt und inaktiv bleiben [muss], weil die idolatrische Figur den Blick blendet, indem sie ihn mit dem undurchsichtigen Glanz ihrer Sichtbarkeit sättigt²².

Das Idol sei also ein gesättigter Blick oder ein gesättigtes Sehen:

Der unsichtbare Spiegel verheimlicht sich im ersten Sichtbaren und verhindert – und darin besteht sein wesentlicher Unterschied zur Ikone – jede mögliche Kundgebung des Unsichtbaren²³.

Würde das folglich heißen, dass die Ikone, wenn genau da der wesentliche Unterschied zum Idol festgelegt wird, einen immer ungesättigten Blick benötigt? Hieße es, dass die Ikone die Transparenz der Dinge unberührt lässt und dadurch das Unsichtbare freihält?

Angeblickt zu werden – oder die Ikone

Was unterscheidet die Ikone von einer auf dieser Weise definierten Transparenz der Dinge? Was ist das Wesentliche der ikonischen ›Transparenz‹, wenn sie sich von einer einfachen Unachtsamkeit in Bezug auf Seiendes unterscheidet?

Marion schreibt in Bezug auf die Ikone: „Der Blick kann niemals zur Ruhe kommen und sich auch nirgends niederschlagen, wenn er eine Ikone betrachtet“²⁴. Dasselbe macht aber auch der Blick, wenn er im Alltag alles durchblickt, ohne von ›dem ersten Sichtbaren‹ gesättigt zu werden. Der radikale Unterschied zum alltäglichen oder – in seiner gesättigten Form – idolatrischen Blick ist die schon oben genannte *Umkehrung* des Blickes. Nicht im Sinne einer Spiegelung, indem sich der eigene Blick widerspiegelt wie im Fall des Idols, sondern durch den Einbruch des Blicks des Anderen: „Die Ikone blickt uns an“²⁵, schreibt Marion schlicht. Die Intentionalität

²² Gorgone, 2013, S. 243.

²³ Gorgone, 2013, S. 243.

²⁴ Marion, 2014, S. 39.

²⁵ Marion, 2014, S. 40.

selbst kehrt sich um. Sie ist nicht mehr die verborgene Absicht des Alltags, die unaufhörliche Suche nach dem Göttlichen, und auch nicht die gesättigte Schau des Idols, die unbewusste Selbstfindung im unsichtbaren Spiegel, sondern die Aufhebung des intentionalen Charakters des eigenen Blickes und der Einbruch der Anderen durch das Angeblickt-Werden:

der Blick, um den es jetzt geht, gehört der Ikone selbst [...] Während der Mensch das Idol durch seinen Blick ermöglicht, so ist es im Gegenteil in der ehrfürchtigen Betrachtung der Ikone der Blick des Unsichtbaren selbst, der den Menschen anzielt²⁶.

Wenn die Ikone den Menschen anblickt, muss es heißen, dass die Ikone eine Person ›abbildet‹ oder eine Person ›ist‹ – nach Marion nichts Anderes als „die *hypostasis*, die die lateinischen Kirchenväter mit *persona* übersetzt haben“²⁷. Er zitiert als autoritatives Wort das II. Konzil von Nicäa (787 n. Chr.): „Und wer das Bild [*eikona*] verehrt, verehrt in ihm die Person [*hypostasin*] des darin Abgebildeten“²⁸. Die Ikone und die Person sind zwei nah aneinanderliegende und wichtige Begriffe der Theologie, durch deren Verknüpfung das letzte ökumenische Konzil den Ikonoklasmus zu überwinden versucht hat.

Bevor wir aber das Thema der Ikone aus einer theologischen Perspektive näher in Betracht ziehen, möchten wir zuerst Marions phänomenologische Schlüsse zusammenfassen. Sein Fokus richtet sich auf den Begriff des Antlitzes, um in ihm die Umkehrung des Blickes phänomenologisch zu festigen. Die zwei wichtigsten Punkte in der Analyse des Antlitzes sind erstens die schon mehrmals erwähnte Umkehrung der Intentionalität und zweitens – eines der wichtigsten Themen Marions – das

²⁶ Marion, 2014, S. 40.

²⁷ Marion, 2014, S. 40. Das Zitat läuft weiter: „[...] die *persona* bezeugt ihre Gegenwart nur durch das, was sie im eigentlichen Sinne auch charakterisiert, die Absicht einer Intention (*stockhasma*), die durch einen Blick ins Werk gesetzt wird“.

²⁸ Denzinger/Hünermann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, 601 (Marion, 2013, S. 39, Fußnote 16).

Unsichtbare. In Bezug auf den ersten Punkt rückt die menschliche Figur, die Person, die uns real anblicken kann, ins Zentrum der Untersuchung.²⁹

Die Person wird von einer theologischen Perspektive her als das radikal Einzelne definiert, im Gegensatz zum Menschen als Einzelem der menschlichen Gattung; oder anders ausgedrückt, im Gegensatz zum Allgemeinbegriff ›Mensch‹. Christoph Schönborn zieht in seinem Werk *Die Christus-Ikone* die noch zu untersuchende Schlussfolgerung: „Diese Beobachtung kann Gregor [von Nyssa] nun anwenden: »Mit dem Wort *hypostasis* wird etwas als Einzelnes bezeichnet«³⁰. ›Das Einzelne‹ hat hier einen spezifischen Gebrauch, welcher theologiegeschichtlich von großer Bedeutsamkeit ist. Schönborn betont mehrmals die Wichtigkeit der Wahl des Wortes *hypostasis* oder Person für „das *konkrete* Einzelne“³¹ – die ›konkrete‹ Person, Eigenschaft, welche sich als wichtig im Begriff des Fleisches erweisen wird.

Diese theologischen Ideen und Argumente sind jedoch aus offensichtlichen Gründen nicht direkt auf eine phänomenologische Abhandlung übertragbar, auch nicht auf diejenige von Marion, welche sich von der ›phänomenologischen Tradition‹ explizit entfernt. Auf welcher Basis kann dann Marion aber, wenn er in dieser Abhandlung weder direkt die theologische Tradition in Anspruch nimmt noch eine konsequente phänomenologische Analyse durchführen möchte³², einen Unterschied zwischen einer menschlichen und persönlichen Andersheit und einer göttlichen und radikalen Andersheit behaupten? Oder möchte er im Gegenteil

²⁹ „Im Hinblick auf der Ikone – das gesättigte Phänomen ist hier der Blick des personalen Anderen, der mich ansieht und zu seinem Zeug macht.“ (Bauer, 2013, S. 219). Hier zu erwähnen ist Jean-Paul Sartres berühmte Untersuchung aus dem Werk *L'être et le néant*, welche im Gegensatz Marion zu einer Objektivierung führt, (Sartre, 1943, S. 298ff).

³⁰ Schönborn, 1984, S. 31. „Das also ist die Hypostase [die Person]: nicht der unbestimmte Begriff des Wesens (*ousia*), der noch keinen festen Stand (*stasis*) hat und nur das Allgemeine bezeichnet, sondern der Begriff, der das, was in einem Einzelnen noch allgemein oder unumgrenzt ist, durch seine besonderen Merkmale eingrenzt und umschreibt“ (Schönborn, 1984, S. 32).

³¹ Schönborn, 1984, S. 32.

³² Es ist spürbar, dass Marion phänomenologische Begriffe benützt ohne jedoch vielen der phänomenologischen Prämissen treu bleiben zu wollen und dass das Ziel seiner Untersuchung außerhalb einer streng definierten Phänomenologie sich befindet. Seine Verwendung des Wortes ›Sein‹ ist, als Beispiel, sowohl auf Heidegger bezogen als auch im direkten Gegensatz zu Heideggers Denken zu verstehen.

diesen Unterschied in Frage stellen und verweilt deswegen in einer verwirrenden Äquivalenz, welche möglicher Weise seinen Gedanken hinsichtlich der Ikone und der Gottheit besser entspricht? Anders ausgedrückt, wie muss die Person verstanden werden – und die menschlich-göttliche Spannung, welche durch sie miteingebracht wird –, wenn darin der Schlüssel der Ikone liegt?

Marion nimmt zum Schluss das Antlitz als Fokuspunkt seiner Analyse der göttlichen Offenbarung und stellt die beiden – Antlitz und Ikone – in eine unglaublich enge Verbindung: „Man muss sogar so weit gehen zu sagen, dass nur die Ikone uns ein Antlitz zeigt (oder anders ausgedrückt, dass jedes Antlitz sich als Ikone gibt)“³³. Es ist offensichtlich, dass eine solche Nähe dieser Begriffe fast zur Identifikation führen könnte: Antlitz und Ikone, Mensch und Gott.

Das zweite phänomenologische Problem der Ikone, welches wir zunächst untersuchen müssen, bevor wir in unserem Gedankengang hinsichtlich der Person fortschreiten können, ist das Unsichtbare: wie das Unsichtbare mit dem Sichtbaren zusammenhängt und wie die Gegenseitigkeit oder das Koexistieren der beiden zusammengefasst werden kann. Marion drückt die wesentliche Rolle des Unsichtbaren in der Ikonenerfahrung deutlich aus:

Die Ikone ist nicht Ikone des Sichtbaren, sondern des Unsichtbaren. Dies bedeutet gleichzeitig also, dass das Unsichtbare, auch wenn es durch die Ikone dargestellt wird, immer unsichtbar bleibt; nicht unsichtbar deshalb, weil von der Absicht verfehlt (unanzielbar), sondern weil es darum geht, dieses Unsichtbare als solches – das, was nicht ins Auge gefasst werden kann – sichtbar zu machen [...] Die Ikone [...] versucht, das Unsichtbare als solches sichtbar zu machen.³⁴

Das Unsichtbare als solches ist ›das Ziel‹ der Ikone und es muss als solches – als unsichtbar – sichtbar gemacht werden³⁵. Wie S. Gorgone es ausdrückt: „In jeder Ikone schreitet das Unsichtbare bis zum Sichtbaren als

³³ Marion, 2014, S. 41.

³⁴ Marion, 2014, S. 38.

³⁵ „This invisibility characterizes the ›luminous darkness‹ that nonetheless makes an appearance” (Jones, 2011, S. 130).

Ort seiner Erscheinung vor“³⁶. Die Beziehung zwischen den beiden, dem Unsichtbaren und dem Sichtbaren, ist eine sehr verwickelte, wie schon am Anfang angedeutet wurde: das Göttliche kann „nur mithilfe des Sichtbaren“ ins Spiel kommen³⁷. Diese Aussage, wird sich hoffentlich herausstellen, hat einen klaren theologischen Ursprung, welcher in der Wesensgleichheit und Gleichursprünglichkeit des (unsichtbaren) Vaters und des (menschgewordenen) Sohnes zu finden ist.

Marion lokalisiert das „Sichtbar-Unsichtbare“ der Ikone in den Augen – Augen, welche wieder explizit an das Problem des Antlitzes anknüpfen, – „sofern die Augen diese merkwürdige Besonderheit haben, das Sichtbare und das Unsichtbare ineinander übergehen zu lassen“³⁸, schreibt Marion. Er deutet hin auf das Beispiel jener Augen, welche sich in einer Art Zwischenraum des Sichtbaren und des Unsichtbaren befinden, auf die *Ähnlichkeit*³⁹ von dem, was man sieht, und dem Unsichtbaren, welches sich offenbart. Das Wort Ikone stammt von dem griechischen Wort εἰκών, welches in allen seinen Bedeutungen – Abbild, Bild oder Gleichnis – auf die Ähnlichkeit als gemeinsamen Faden hinweist. Die Augen sind in diesem Sinne und wegen ihrer vermittelnden Ähnlichkeit *das sichtbare Bild des Unsichtbaren*; sie sind das, „worin Sichtbares und Unsichtbares zusammenhängen können“⁴⁰.

Das Sichtbare ist folglich nicht als das Geringere zu verstehen: „In der Ikone vertieft sich das Sichtbare in unendlicher Weise“⁴¹. In den Augen koexistieren die unendliche Tiefe des Unsichtbaren und zur selben Zeit die unendliche Tiefe des Sichtbaren: „Sichtbares und Unsichtbares“, schreibt Marion weiter, „koexistieren so nur insofern bis ins Unendliche, als das Unsichtbare hier nicht in einem Gegensatz zum Sichtbaren steht“⁴². Das Sichtbare erweist sich als unwiderruflich an die Ikone angebunden. Die

³⁶ Gorgone, 2013, S. 243.

³⁷ Marion, 2014, S. 25.

³⁸ Marion, 2014, S. 41.

³⁹ „Das Unsichtbare scheint, erscheint in einer Ähnlichkeit (*eiko, eoika*), die es jedoch niemals auf die stehende Welle des Sichtbaren reduziert.“ (Marion, 2014, S. 37).

⁴⁰ Gorgone, 2013, S. 242.

⁴¹ Marion, 2014, S. 41.

⁴² Marion, 2014, S. 42.

Augen, als bevorzugter Ort der ikonographischen Erfahrung, sind sowohl der Ort der Entbindung der Intentionalität durch die Umkehrung des Blickes als auch der Ort des gleichzeitigen Ursprungs der verborgenen Tiefe sowohl des Sichtbaren als auch des Unsichtbaren.

Der Einbruch des Blicks des Anderen, gebunden an das Sichtbare der Augen, weist folglich notwendiger Weise auf die noch nicht untersuchte ontische Realität der Person und des Antlitzes hin. Was bleibt, ist die Frage nach der Natur der sichtbaren Person, welche uns anblicken kann – oder, anders ausgedrückt, die Frage nach der menschlich-göttlichen Natur der anblickenden Ikone. Der Blick oder genauer gesagt die Richtung des Blickes scheidet zwischen den am Anfang untersuchten und sogenannten ›zwei Phänomenologien‹. Diese ›zwei Phänomenologien‹ sagen uns aber noch nichts über die Ontizität der Ikone, das leibliche Antlitz einer Person, welches einen Blick anbieten kann.

Es ist einsichtig, dass das Zusammenkommen des Sichtbaren und des Unsichtbaren und – was als Schlüssel des Problems der Ikone gelten kann – die Natur der Person auf einige unausgesprochene Grundlagen der Gedanken Marions hinweisen: auf die christologischen Debatten der Kirchenväter um die Natur von Christus einerseits als Person der Trinität und andererseits als dem Zusammenkommen von zwei Naturen, dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, dem Menschlichen und das Göttlichen.

Gorgone bringt die Problematik der Ikone auf denselben Punkt: „Die rätselhafte und faszinierende Unruhe der Ikone strömt aber gerade aus der grundlegenden Unmöglichkeit, die beiden Naturen des ›christlichen Symbols‹ in vollendeten Einklang zu bringen.“⁴³ Der theologische Hintergrund von Marions Denken beinhaltet unserer Meinung nach die Hauptideen seiner Ikonethematisierung. Wir werden folglich auf den nächsten Seiten, auf der Textbasis von Schönborns Werk *Die Christus-Ikone*, Marions phänomenologische Argumente auf ihren unausgesprochenen theologischen Grund skizzenhaft zurückführen.⁴⁴

⁴³ Gorgone, 2013, S. 241.

⁴⁴ Diese Forschungsrichtung wird auch von Tamsin James in *A genealogy of Marions Philosophy of Religion* verfolgt. Er versucht alle Hauptlinien Marions Denken auf das patristische Denken zurückzuführen: „In his early engagement with the church fathers, one

FLEISCH GOTTES

Im Zentrum der theologischen Ikonenproblematik stehen die Debatten über die Trinität und über die Christologie, angefangen vom 4. bis zum 8. Jh.. Wir möchten die wichtigsten Probleme der ökumenischen Konzile aus dieser Zeit mit den zwei Problemen aus dem ersten Teil des Artikels verknüpfen: (1) das Verhältnis vom Sichtbaren und Unsichtbaren oder, besser gesagt, das Sehen des Unsichtbaren als solches und wie das Sehen des Unsichtbaren – theologisch gesprochen, des Vaters – nur wegen der Gleichheit göttlicher Natur (*ousia*) mit dem Sichtbaren – oder dem Sohn – in der Trinität erklärt werden kann und (2) wie das Zusammenkommen der zwei Naturen von Christus, der menschlichen und der göttlichen, das Problem der *einzelnen* Person stellen wird. Die erste Frage lautet umformuliert: Auf welche Weise sind Vater und Sohn gleich? Eine Frage, welche in unserem Kontext auf die Verbindung des Sichtbaren mit dem Unsichtbaren hindeutet. Die zweite Frage lautet: Wie kann Christus sowohl Gott als auch Mensch sein und zur selben Zeit eine einzige Person? Oder in unserem Kontext: Was für einen Begriff der Person müssen wir haben, um in der einfachen Umkehrung des Blickes oder in dem Angeblickt-Werden die Festigung einer Ikonenerfahrung verstehen zu können? Was ist eigentlich eine Person in diesem Kontext, wenn sie allein eine Ikone ermöglicht?

Wie müsste das Verhältnis von Christus zum einzelnen Mensch sein – und das wird der wichtigste Punkte unserer Abhandlung sein –, wenn „jedes Antlitz“ gemäß Marion „sich als Ikone gibt“⁴⁵? Warum kann nach Marion jede Person eine Ikone Gottes sein? In den Worten Schönborns könnte dieses Problem auf folgende Weise einleitend zusammengefasst werden:

already finds the concepts and the terminology of ›givenness‹, ›saturation‹ and ›idolatry‹. From this evidence, and from the fact that these fathers of the church continue to be a common reference throughout his corpus, one might assume a vital influence on his thought“, Jones, 6; „Almost without exception, every major work of Marion’s has some reference to the church fathers“ (Jones, 2011, S. 14). Er behauptet, dass Marion die Kirchenväter als unbestrittene Quelle von Wahrheit betrachtet, von denen er Argumente aufnimmt um seine eigene Thesen zu verteidigen: „they [the church fathers] are treated almost monolithically as a source of ›truth‹ and ›orthodoxy‹ with which to bolster Marion’s own contemporary theses. The Fathers, then, offer a homogeneous unit of authoritative source material for Marion to mine“, (Jones, 2011, S. 15).

⁴⁵ Marion, 2014, S. 41.

„Das Wort hat durch den einen in allen gewohnt, damit von dem einen wahren Sohn Gottes die Würde der Gottessohnschaft auf die ganze Menschheit übergehe dank dem Geist der Heiligung, und damit durch einen Einzigen unter uns das Wort wahr werde: ›Ich habe gesagt: Ihr seid Götter und Söhne des Allerhöchsten‹ (Ps, 81, 6).“⁴⁶

Arius und Athanasius. Vater und Sohn – das Unsichtbare als solches

Der erste phänomenologische Punkt Marions in der Auffassung seines Ikonenbegriffs ist, zu erklären, wie das Unsichtbare *als solches* sichtbar werden kann – nicht wie das Unsichtbare in das Sichtbare übergeht, sondern wie das Unsichtbare als solches, als Unsichtbares, sichtbar wird:

Die Ikone ist nicht Ikone des Sichtbaren, sondern des Unsichtbaren. Dies bedeutet gleichzeitig also, dass das Unsichtbare, auch wenn es durch die Ikone dargestellt wird, immer unsichtbar bleibt⁴⁷,

schreibt Marion eindeutig.

Der Sohn bildet den Vater ab, besagt die theologische Orthodoxie. Er kann das Unsichtbare sichtbar machen – „Er ist“, in den Worten des Apostel Paulus, „Bild des unsichtbaren Vaters“⁴⁸.

Der theologische Gedanke, dass der Sohn ›Bild des Vaters‹ sein kann, nur weil er vom Vater geschickt ist, entspricht zum Beispiel der Aussage Marions, dass „das Unsichtbare genau deswegen ins Sichtbare käme, weil das Sichtbare aus dem Unsichtbaren hervorginge“⁴⁹. Die Parallelität ist offensichtlich. Wenn aber Christus von Gott kommt und ein Bild desselben ist, heißt das auch, dass er selbst eine göttliche Natur hat? Kommt er von Gott oder ist er Gott? Ist das Sichtbare der Ikone einfach ein Bild des Unsichtbaren, oder offenbart sich das Unsichtbare *selbst* in der Ikone?

Arius (≈250/6–336) sprach am Anfang der Entwicklung der christlichen Orthodoxie über eine radikale Distanz und eine absolute Differenz zwi-

⁴⁶ Schönborn, 1984, S. 92.

⁴⁷ Marion, 2014, S. 38.

⁴⁸ Kol 1,15.

⁴⁹ Marion, 2014, S. 37.

schen Ungeschaffenem und Geschaffenem.⁵⁰ Für ihn war, kurzgefasst, der eine wahre Gott absolut transzendent. Schönborn fasst den Glauben von Arius folgendermaßen zusammen:

Da Gott absolut einzig und alleine ist, kann nichts ihm ähnlich sein. Der Sohn kann sein Bild nur in der Gebrochenheit radikaler Unähnlichkeit sein. Zwischen Gott und allem, was nicht Gott ist, bleibt ein unüberbrückbarer Abgrund bestehen: die absolute Differenz zwischen Ungeschaffenem und Geschaffenem.⁵¹

Wir finden folglich bei Arius eine klare Unmöglichkeit der Ikone und der Übereinstimmung des Sichtbaren mit dem Unsichtbaren, welche von der radikalen Transzendenz Gottes niemals zugelassen werden könnten.⁵²

Als Reaktion darauf müssen die Gedanken von Athanasius (295-374 n. Chr.) erwähnt werden, welcher durch ein strenges Trinitätsdenken eine Lösung des Problems entworfen hat. Diese radikale Differenz zwischen Gott als Vater und Christus wird in seinem Denken überwunden, indem die Gleichursprünglichkeit des Vaters und des Sohnes in der Trinität behauptet wird, also die Primordialität eines immer schon trinitären Gottes.⁵³ Der Sohn muss⁵⁴ gleich mit dem Vater sein, folglich muss Christus *immer schon* wirklich Gott gewesen sein, um Bild des Vaters werden zu können. Schönborn erläutert die Idee folgendermaßen:

Die göttliche Vaterschaft muß freilich ›auf göttliche Art‹ verstanden werden; damit der Sohn wirklich *sein Bild* sein kann, muß er die göttlichen Eigenschaften des Vaters besitzen⁵⁵.

Das Unsichtbare kann als es selbst, als unsichtbar, wegen seiner Wesensgleichheit⁵⁶ mit dem Sichtbaren in dieses übergehen: „Durch die Offen-

⁵⁰ Schönborn, 19.

⁵¹ Schönborn, 19.

⁵² „Der Arianismus ruiniert nicht nur die christliche Sicht von Gott, sondern auch die Würde der Schöpfung“ (Schönborn, 1984, S. 21).

⁵³ Der Vater ist nicht Vater geworden, weil er ein Sohn hatte, sondern er war immer schon Vater gleichursprünglich mit dem Sohn und der heilige Geist (Schönborn, 1984, S. 22).

⁵⁴ „Ich und der Vater sind eins“ (Jn 10, 30).

⁵⁵ Schönborn, 1984, S. 22.

barung des Mysteriums der Trinität hat sich eine neue Dimension des Bildes eröffnet⁵⁷, schreibt Schönborn schlussfolgernd. Das Sichtbare der Ikone, oder das Sichtbar-Unsichtbare der Augen, *ist* zur selben Zeit das Unsichtbare selbst, lautet die paradoxe Schlussfolgerung, weil Christus selbst Gott ist.

Kyrrill von Alexandrien. Das Antlitz der Ikone – oder die Person

Der zweite phänomenologische Punkt Marions ist die Umkehrung des Blickes und die Übergabe oder der Raub der Intentionalität des Subjekts von der Seite der Ikone. Diese anders gefasste Intentionalität wird von Marion ins Wesen der *persona*, der lateinischen Übersetzung der *hypostasis*, gesetzt.⁵⁸

Das Problem der Person geht theologisch zurück zu dem Personenbegriff der Kappadokier⁵⁹. Die schon vorher zitierte Definition der Person Gregors von Nyssa, „mit dem Wort *hypostasis* wird etwas als Einzelnes bezeichnet“⁶⁰, werden wir jetzt skizzenhaft im geschichtlichen Kontext verankern. Wie wir schon gesehen haben, hat sich das erste Ökumenische Konzil von Nicäa, Athanasius folgend, dafür entschieden, die Gleichheit des Vaters und des Sohnes als orthodoxen Glauben zu bekennen. Was bedeutet aber diese Gleichheit, wenn sie nicht zur Identifikation kommen darf? Der Unterschied wird sich folgendermaßen aufklären: Vater und Sohn sind gleich ihrem Wesen nach (*ousia*), sind aber verschieden als Personen (*hypostasis*). Dasjenige, was *sichtbar* ist, ist die Person und nicht das Wesen: „Das Bild erfährt die Person, nicht das allgemeine [göttliche] Wesen, so werden die Theologen der Ikonenverehrung sagen“⁶¹, schreibt Schönborn zusammen-

⁵⁶ „Athanasius ist der große Lehrer des *homoousios*, der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater“ (Schönborn, 1984, S. 28).

⁵⁷ Schönborn, 1984, S. 25.

⁵⁸ Marion, 2014, S. 40.

⁵⁹ Basilius von Cäsarea (≈330 – 379), Gregor von Nyssa (≈335/40 – 394) und Gregor von Nazianz (≈329 – 390) sind die drei kappadokischen Väter mit großer Bedeutung für die Durchsetzung der Trinität Gottes gegen den Arianismus und für den Personenbegriff.

⁶⁰ *Über die Unterscheidung von ousia und hypostasis*, „der als 38. Brief des Basilius von Cäsarea überliefert ist, heute aber mit guten Gründen dessen jüngeren Bruder Gregor von Nyssa zugeschrieben wird“ (Schönborn, 1984, S. 30f).

⁶¹ Schönborn, 1984, S. 33.

fassend. Was aus diesem Gedanken indirekt folgt, ist in der Theologie die Thematisierung der Einzelheit der menschlichen Person:

Das Besondere, das Einmalig-Einzelne dieses bestimmten Menschen tritt in den Vordergrund des Interesses. Nicht mehr das Allgemein-Wesenhafte, sondern das unverwechselbar Persönliche gilt als das Höhere. [...] Auslöser und Motor dieses Prozesses ist zweifellos die im Raum der jüdisch-christlichen Offenbarung gemachte Erfahrung der Einmaligkeit jedes Menschen.⁶²

Jetzt müssen wir jedoch die folgenden Fragen stellen: Wenn Christus eine einzige Person ist, aber sowohl menschlicher als auch göttlicher Natur, wie mischen sich diese zwei Naturen in ihm? Und würde diese Unterscheidung von Natur und Person (*ousia* und *hypostasis*) dazu führen, dass nur die Person Christus, aber nicht auch seine göttliche Natur in der Ikone sichtbar wäre?

Nun werfen wir einen kurzen Blick auf den christologischen Gedanken von Cyrill von Alexandrien (≈376-444), welcher inmitten dieser Problematik steht. Die theologische Hauptfrage seiner Zeit wird von Schönborn folgendermaßen zusammengefasst: „Ist der Logos auch noch als der Menschgewordene ›das Bild des unsichtbaren Gottes‹?“⁶³.

Die Gleichheit zwischen Sohn und Vater ist, wie wir gesehen haben, theologisch notwendig, damit der Sohn Ikone oder Bild des Vaters sein kann. Schönborn schreibt jedoch zusätzlich und mit Betonung, dass die Menschwerdung ernst zu nehmen nicht heißt, darin ein ›Kleid‹ Gottes zu sehen, sondern nach Cyrill: „das Fleisch des unvergänglichen Gottes“⁶⁴.

Die Thematik des Fleisches öffnet ein ganz wichtiges Diskussionsfeld in der christlichen Theologie. Wie ist erneut, in dieser Perspektive, das Zusammenkommen der zwei Naturen in Christus, das Zusammenkommen des Sichtbaren und des Unsichtbaren, zu verstehen? Gibt es den Menschen Jesus einerseits und in demselben Leib zugleich den Sohn Gottes? Oder ist,

⁶² Schönborn, 1984, S. 33f.

⁶³ Schönborn, 1984, S. 87.

⁶⁴ Schönborn, 1984, S. 89.

wie Cyrill zunächst zu sagen scheint, das eigentliche Fleisch des Leibes Jesu untrennbar Gott? Schönborn reicht uns eine mögliche Antwort dar:

Cyrill lehnt daher immer wieder die Idee ab, es könnte in Christus zwei Sohnschaften geben, die ewige des Wortes und eine zeitliche des ›angenommenen Menschen‹. Vielmehr ist das menschliche Fleisch Christi das des Sohn Gottes⁶⁵.

Die zwei Naturen, die in Jesus zusammenkommen, sind eigentlich so vereinigt, dass sie nicht mehr zusammenstehen, sondern nur eins sind⁶⁶. Dieser offensichtlich schwer nachvollziehbare Gedanke antwortet auf unsere oben gestellten Fragen: Selbstverständlich kann im Anlitz von Christus Gott gesehen werden, weil er Gott ist⁶⁷, in seiner leiblichen Anwesenheit. Schönborn schreibt schlussfolgernd:

Das große Paradox der christlichen Offenbarung ist es, daß Gott selber Mensch geworden ist und daß diese Menschenwerdung nicht einfach eine Manifestation des göttlichen Logos darstellt [...], sondern daß es seit der Menschenwerdung eine wirkliche Identität zwischen dem Logos und einem geschichtlichen, konkreten Menschensein gibt⁶⁸.

Könnte also mittels dieser theologischen Perspektive die schon mehrmals erwähnte Behauptung von Marion, „dass jedes Anlitz sich als Ikone gibt“⁶⁹ gerechtfertigt werden? Wir haben im Großen gesehen, wie die Kirchenväter mittels dieser Lehren die Ikone ermöglichen wollten.

Eine wichtige und mögliche, aber noch nicht besprochene Diskrepanz zwischen Marions Behauptungen und den im Hintergrund liegenden Gedan-

⁶⁵ Schönborn, 1984, S. 92.

⁶⁶ Später wird man Cyrill für die Irrlehren der Monophysitismus und Monoenergismus verantwortlich halten, die die Differenz zwischen menschlicher und göttlicher Natur völlig vernichten (Schönborn, 1984, S. 100). Um die christologischen Gedankengang weiterzuführen sollten die Lehren von Maximus der Bekenner (580 – 662 n. Chr.) und darin insbesondere der Begriff der ›zusammengesetzten Hypostase‹ betrachtet werden.

⁶⁷ „Mit unvergleichlicher Klarheit hat Cyrill seine theologischen Betrachtungen auf die Einheit, die untrennbare Identität gerichtet, die dank der Einigung zwischen Wort und Fleisch besteht. Das Fleisch ist ganz dem Wort zu eigen, so daß der, der Christus sieht, wirklich den Sohn Gottes sieht.“ (Schönborn, 1984, S. 98).

⁶⁸ Schönborn, 1984, S. 88.

⁶⁹ Marion, 2014, S. 41.

ken der Patristik wäre die einzigartige Stellung von Christus gegenüber dem Menschen. Cyrill sagt über Christus: „Es gibt *nur einen* Sohn, das Wort, das für uns Mensch geworden ist“⁷⁰. Dieser Gedanke bringt uns auf den ersten Blick weit Weg von Marions phänomenologischem Rahmen. Angeblickt zu werden – oder die Umkehrung der Intentionalität – ist eine sehr breit angelegte Erfahrung, welche nicht unmittelbar auf das Göttliche hinweist. Kann es sein, dass jedes Antlitz sich als Ikone gibt?

Sowohl die Worte von Cyrill als auch im Allgemeinen die theologische Einzelheit Christi dürfen nicht zu eilig als gelöstes Problem beiseitegelassen werden. Cyrill sagt, dass das Wort „nicht in einem Menschen gewohnt hat“, sondern „Mensch geworden“⁷¹ ist. In den Worten Schönborns:

Da [Christus] das Menschensein angenommen hat und da er durch die Heilsökonomie in uns hineingelegt hat, was ihm eigen ist, hat er sich auch nicht geschämt, uns Brüder zu nennen: denn durch ihn sind wir berufen Söhne zu werden.⁷²

Mit einem klaren Hinweis auf Cyrill sind diese Gedanken am besten durch die folgende Formulierung zusammengefasst: „Durch sein Fleisch haben wir *alle* eine Verwandtschaftsbeziehung (*syngeneian*) mit Ihm erlangt.“⁷³

Die Singularität von Christus scheint einen schwer fassbaren Charakter zu haben; eine Tatsache, welche von Anfang an von Marion selbst klar angezeigt wird. Die Ikone beschreibt es als das, was sich

auf die einzigartige Gestalt dessen konzentriert, den Hölderlin nur *Der Einzige* nannte, aber so, dass er ihm Dionysos und Herakles gleichstellte und diese am Ende in ihm integrierte⁷⁴.

Dionysos und Herakles werden in den Worten Hölderlins mit dem Einzigen gleichgestellt, indem ihm zufolge die Pluralität des Einzigen

⁷⁰ Schönborn, 1984, S. 98.

⁷¹ Schönborn, 1984, S. 88.

⁷² *Patrologiae cursus, Series latina*, 436 B (Schönborn, 1984, S. 97).

⁷³ Schönborn, 1984, S. 92.

⁷⁴ Marion, 2014, S. 23.

aufgestellt wird, letztlich aber im Einzigem wieder integriert und dadurch seine Einzigkeit aufbewahrt. Diese Spannung durchläuft Marions Gedanken in Bezug auf die Ikone und wird in den Worten des Apostels Paulus schlussfolgernd und zusammenfassend verankert:

Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht (*anakekalummeno prosopo*) die Herrlichkeit des Herrn wider (*katoptrizomenoi*) und werden so in sein eigenes Bild verwandelt (*eikona*), von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist der Herrn (2 Kor 3,18)⁷⁵.

BIBLIOGRAPHIE

BRENTANO, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt, Bd.I*, hrsg. von O. Kraus, Leipzig: Meiner, 1. Aufl., 1874.

BAUER, Katharina, *Von der Donation zur Interdonation. Interpersonale Beziehungen in der Phänomenologie von Jean-Luc Marion*, in *Jean-Luc Marion. Studien zum Werk*, Hg. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Verlag Text & Dialog, Dresden, 2013.

DENZINGEN/HÜNERMANN, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, 40 Aufl., Freiburg i. Br. 2005.

GORGONE, Sandro, *Idol und Ikone. Die Phänomenologie des Unsichtbaren bei Jean-Luc Marion*, in *Jean-Luc Marion. Studien zum Werk*, Hg. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Verlag Text & Dialog, Dresden, 2013.

JONES, Tamsin, *A Genealogy of Marions Philosophy of Religion. Apparent Darkenss*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2011.

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, GA 2, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1977.

HEIDEGGER, Martin, *Der Ursprung des Kunstwerks*, aus *Holzwege*, GA 5, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1977.

⁷⁵ Marion, 2014, S. 44.

MARION, Jean-Luc, *La croiséé du visible*, Verlag Presses Universitaires de France, Paris, 2007.

MARION, Jean-Luc, *Gott ohne Sein*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 2014.

MIGNE, Jaques Paul (Hrsg), *Patrologiae Cursus, series latina*, 1841 – 1855.

SARTRE, Jean Paul, *L'être et le néant*, Gallimard Verlag, Paris, 1943.

SCHÖNBORN, Christoph, *Die Christus-Ikone*, Novalis Verlag, Schaffenhhausen, 1984.

REVIEWS

Constantin Schifirneț, *Modernitatea tendențială. Reflecții despre evoluția modernă a societății* [*Tendential Modernity. Reflections about modern evolution of society*], București/Bucharest, Tritonic Publishing House, 2016, 200 pp., ISBN: 978-606-749-110-4.

Ionuț ISAC*

“George Barițiu” History Institute of
Romanian Academy, Cluj-Napoca
Socio-Human Research Department
isac.ionut@cluj.astral.ro

The emergence of the modern socio-cultural paradigm in Western Europe has generated over time countless debates related to its genesis, and way of development, as well as to its relationships with other areas of the world. But, regardless of the perspective one would accept and embrace, there is one thing that remains beyond discussion: the contemporary literature is abundant in reflections dedicated to Modernity (we prefer to write this word in capital letter) – a true source of theoretical and practical inspiration everywhere in the world.

* Ionuț Isac studied Philosophy at “Babeș-Bolyai” University Cluj-Napoca (1984-1988), where he also received his Ph.D. of Philosophy (1996) with a thesis about *Ontological Ortophysical Model*. In the present, he is Scientific Researcher in the field of Philosophy at The Romanian Academy “George Barițiu” History Institute, Cluj-Napoca, Socio-Human Research Department. Memberships: “Ferdinand Gonseth” Association in Bienne – St. Imier, Switzerland (1993); The Romanian Francophone Philosophical Society (2000); Romanian Committee for The History and Philosophy of Science and Technology, Division of Logic, Methodology and Philosophy of Science (2001); Cultural Society “Lucian Blaga” (2003) *et alia*. He has coordinated several research projects within the Socio-Human Research Department: *The Evolution of Critical Spirit in The Romanian Modern Thinking* (2000-2002); *Transylvanian Philosophy in Unpublished Manuscripts. The Modern Age* (2003-2008); *Valuation of the sociological and philosophical Thinking of Transylvania* (2009-2013). Main fields of specialization: philosophy of science, Romanian philosophy.

One recent work, signed by Professor Constantin Schifirneț, dedicated to the aforementioned subject, and bearing the title *Tendential Modernity. Reflections about modern evolution of society*, draws reader's attention for at least three reasons:

1. It accounts for a substantial foreign literature on the subject-matter, which contains valuable analysis, judgements, and critical arguments, on the issues of Modernity's genesis and evolution (e.g. A. Giddens, P. Wagner, U. Beck, D. Hoffman *et alia*);

2. It formulates hypothesis concerning the future of Modernity all over the world, and discusses them critically, relating them to some influential points of view, strengthened within the international scientific debates;

3. It enunciates and develops an original theory on the "tendential Modernity", which encompasses the Romanian Modern reality, and inserts it in the field of contemporary specific analysis and debates.

As the author himself puts it, "The book *Tendential Modernity. Reflections about modern evolution of society* tries to provide evidence highlighting the existence of a certain type of modernity, one that is specific to societies with an insufficiently functioning economy [...] non-Occidental modernity shows a particular penchant for co-habitation with pre-modern social practices and traditions." (*Abstract*, p. 165). However, the end of the book pleads for a more complex picture, since there the tendential evolution towards Modernity is seen not only as a specific of other parts of the world than Western Europe and USA, but as a characteristic of all the societies, including those classically considered as "civilised" and "developed". Thus, "Tendential modernity is universal, including the case of states that have a well-structured and functional type of modernity. The contemporary world is modern structured or tendential modern." (*Ibidem*, p. 173). The difference between them consists of the existence and application of a set of genuine values and standards, which are substantially *organic* in Western societies and rather *mechanic* (i.e. imitated), in other societies.

In our opinion, the distinction made by Schifirneț between *organic* and *mechanic* while discussing the social organization of the Modern societies, is a fruitful one. The author's analysis begins with the fact that in Western Europe and USA, Modernity emerged as an outcome of a natural process, neither imposed, nor adopted by somebody, whilst in other areas of the world Modernity came as a result of the state intervention, mainly focused on politics, institutions and law. This basic difference is ultimately responsible for the circumstance that in those countries "[...] modernity appears as a trend, a process that is not organized

around a clear dominant institutional form of modernity [...] modernization was and still is a process of building institutional policy while giving priority to building and strengthening the role and functions of the national state. Issues concerning economic and social development were postponed or subordinated, and the national question remained essential in shaping a national identity.” (*Ibidem*, p. 167, 168).

The first questions entering reader’s mind are those concerning the criterion of *intentionality* regarding this major shortcoming: Did the rulers of the emerging national independent states just let themselves confused by the narrow and misleading way they were inflicting to modernization and Modernity in the respective countries? Or did they not succeed in finding a different one, more comprehensive for all of their citizens and social groups? We cannot search for convincing answers to those questions in a few pages, but the book’s reading allows the foreshadowing of some historically explanations concerning the assumptions of the political leaders. Thus, they had to prioritize what was to come first: i.e. the political superstructure with all of its components. According to Schifirneț’s book, here one can find the origins and the specific of tendential Modernity, as it appears elsewhere than/ outside of/ Occident.

The concept of “*tendential modernity*” in its primordial meaning given by C. Schifirneț, holds the central place inside of the book’s approach. As the author posits, “The term ‘tendential modernity’ refers to the actions and ideas of modernization that remain partial and not finalized; to this extent, modernity remains mostly an aspiration, a goal to be reached, but never fully achieved [...] The thesis of tendential modernity presupposes mainly a separation between ideas, or projects, and actions, or policies. In this case, the ideas are circulated within the public space, but the actions that derive from those ideas are not finalized. Tendential modernity is conceptually understood as a distance between intended modernization and achieved modernization due to the speed differential between the economic (development) side aspect of modernity and the cultural, political and intellectual side.” (*Ibidem*, pp. 168, 169). This is the situation of Modernity elsewhere than in Occident. Indeed, the whole book’s debate originates and returns to this meaning. The taking over the Western model of modernity by other countries and regions of the world, as well as its adaptations to their national, cultural and traditional specific features, make the great challenge and the enigma of modernity’s expansion at planetary scale.

Nevertheless, since its very inception, this complex process contains an intrinsic dramatic element: the *un-fulfilment* or, to put it with the author’s word,

non-fulfilment: “Tendency expresses the trend, the direction of an action which, if it is not unavoidable, is definitely steady; while tendential expresses the non-fulfilment, the fragmentation and the incompleteness of tendency [...] tendential modernity is a type of asymptotic modernization, which never succeeds in reaching the requirements of modernity, no matter how close it seems to come to Western modernity.” (*Ibidem*, pp. 169, 170). The social reality shows a “rear-guard modernity”, in which the process of modernization perpetuates the shift between economic modernity and political, intellectual, and cultural modernity; between the progress towards modern achievements and the regress to pre-modern *status quo*, which always threatens to compromise the steps forward already made.

Or, “Tendential modernity advances slowly and laboriously through the intricate network of socio-institutional structures of the traditional and patriarchal society. It is a mosaic of modernity, not one that is structured as a clear, dominant form, and inexistent as a project of modernization [...] Unlike societies with a well-structured modernity due to a solid, efficient and productive economic base, it seems that the society characterized by tendential modernity will never settle. Its modernizations consist always and only of tendencies” (*Ibidem*, p. 171, 172). Following the book’s argumentation, it seems that “natural” premises of Modernity tend to become, more or less, “artificial” consequences, scattered all over the planet, unpredictable and, sometimes, volatile.

One could say that here we are close to some kind of a “fake modernity/modernization”, especially when and if circumstantial reforms, inspired by those implemented in Occident, are applied to other regions of the world. Ironically, as the author informs the reader, this is often done subsequent to the rejection of those measures by the countries where they were issued: “By imitating Western institutions and adopting their laws in the absence of a knowledgeable and critical evaluation of the specific particularities of that particular society, the concrete actions of modernization have been accomplished, albeit for reasons that are different [...] Western modernity cannot be reproduced in non-Western societies, and, thus, the political project becomes unavoidable” (*Ibidem*, p. 171).

Nonetheless, there is another meaning of the concept of “*tendential modernity*”, which applies to developed countries of Western Europe and USA, where modernity appeared and developed organically: “The emergence of classical modernity is the consequence of radical changes, derived from industrialization process, rationalization, and the emergence of the national state, and the differentiation between public and private spheres” (*Ibidem*, p. 168). According to the author, modernity is a tendential process even in the developed countries, since

there is a critical analysis of modernity from inside (i.e. by the means of “reflexive modernity”). Different from other areas of the world, in Occident, the reflection dedicated to modernity is trying to explore ways to make it better, starting from an already existing inner experience. For instance, Habermas points out that the crisis of modernity originates in the failure of developing and institutionalizing all of its dimensions. In his view, the intellectuals abandoned the project of Modernity as a whole. So, everywhere, for many reasons, Modernity appears to be not something absolutely certain, given once and for all, but a “problematic” issue.

The complexity of the book’s approach is not easy to grasp at first glance. Moreover, because it deals with our changing and unpredictable world, its estimations and conclusions suggest that the issues of Modernity will continue to inspire reflections and animate debates. That is why we come to an end of our considerations by returning to the deceitful image of the nowadays world modernity. The philosopher could easily invoke classical comparisons. For instance, thinking of Plato, one could say that, in various spots of the planet, modernities are nothing else than degraded copies of the Idea of Modernity (i.e. the Modernity itself), as known in Western countries. Some of the non-Western citizens might have the chance to contemplate this would-be primordial and genuine “Idea” of Modernity through tours/ excursions, studies, business connections, working places abroad, love affairs or marriage etc. Or, thinking of Kant, one would be inclined to make the point that, outside Western countries, people can know the Modernity only as it appears to them, not as it is “in-itself”. Thus, the specificity of Modernity would remain untouchable, unassailable for those coming from “outside”; it would be a reality the more likely to close itself to them, the more they are willing to understand and experience it with their minds and actions.

We believe that the research promoted by the book *Tendential Modernity* deserves to be continued in the direction of exploring the future challenges of Modernity. For instance, there is something that one could call “the against-modernity” or “anti-modernity” trend, supported by both local peasantry of the rural areas of non-Western countries and by a considerable amount of the migrants coming from the Middle East, Africa, Asia, in order to settle themselves in the Western countries, if not already settled there. It seems to us that, in the second case, as confesses by public experience, the Western values and standards are frequently eluded, if not just simply avoided. Once, under a “tendential” shape, Modernity has expanded itself up to the planetary scale; now, Modernity stands the danger of diminishing and collapsing under the cumulated opposition of

disadvantaged autochthonous classes and foreign ethnic/ religious minorities. Not to mention that the migrants can easily take advantage on the East-European modernity flaws, as well.

We praise the outstanding merits of the book *Tendential Modernity*, being aware that the next chapter of the “tendential Modernity” is yet to be written, by all of us.

Filosofia în universitatea contemporană. Volum editat de Claudiu Mesaroş
[*Philosophy in contemporary university. Volume edited by Claudiu Mesaroş*],
Editura Universităţii de Vest, Timişoara, 2017, 335 pp., ISBN: 978-973-125-
545-3.

Mihaela GLIGOR*
“George Bariţiu” History Institute of
Romanian Academy, Cluj-Napoca
Socio-Human Research Department
mihaelagligor@gmail.com

We often wonder what is the purpose of philosophical discourse in contemporary society? Why is philosophy important for critical thinking? What is the role of philosophy in contemporary university? To these and other questions responds the volume edited by Claudiu Mesaroş, himself a professor of philosophy and West University of Timişoara, Romania.

Published as a result of an international conference dedicated exactly to the role of philosophy in our contemporary world, this important volume reunites Romania's top philosophers, university philosophy professors, and also researchers from national and international philosophy institutes. Together they try to offer an accurate approach of importance of this particular domain in our world.

The book begins with some very important questions raised by Professor Mircea Dumitru, from Bucharest University, about the role of humanistic sciences in contemporary Romanian university. He argues that "literature and philosophy have literally contributed to changing the world, strengthening democratic liberal

* Mihaela Gligor, a specialist in Mircea Eliade's life and work and also interested in History of Religion, Indian Studies, and Interwar History, studied Philosophy at Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, where she also received her PhD in Philosophy in 2006, with a thesis about *Mircea Eliade and Romanian Right Extreme*. In 2016, she defended her Habilitation thesis in History, *An Alternative Intellectual History of Mircea Eliade's Myth*. In the present, she is Scientific Researcher in the field of Philosophy at Romanian Academy, Cluj-Napoca, “George Bariţiu” History Institute; Director of *Cluj Center for Indian Studies*, Babeş-Bolyai University: <http://indian.centre.ubbcluj.ro/>; Founder (2017) and Editor-in-chief of *Romanian Journal of Indian Studies*, Cluj University Press; Associate Professor and PhD supervisor within Doctoral School of International Relations and Security Studies at Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca. She is also a member of The Romanian Writers Union. Awarded (2017) as *Outstanding Scientist in History and Philosophy* by Venus International Research Foundation, Chennai, India.

regimes" (p. 13). More than this, Professor Dumitru is "convinced that until we can bring together a unitary philosophical concept that integrates the objective with the subjective, we will not be able to have a complete understanding of the Universe nor of ourselves" (p. 16). As a conclusion to his study, the most important question receives an answer: "why do we need humanistic sciences, philosophy, literature, history, or theology? The answer will be clear and distinct: the moral dimension of human education and the theoretical-speculative dimension of studying the truths of these sciences can not be substituted by a culture centered exclusively on positivist values" (p. 16).

The topic is continued with an article written by Basarab Nicolescu, about philosophy and different methods of response to the contemporary changes in humanities sciences. He mentions Mircea Eliade and his *Homo Religiosus* as symbol and part of one sacred reality that means "parables, symbols, myths, legends, revelation" (p. 30), but also writes about *Homo Economicus* and his profane reality, "accessible through the analytical mind, thanks to the precise sciences and humanities, technology, theories and ideologies, mathematics and informatics" (p. 30). The analysis is clear and captures our contemporary world very well. The conclusion of Basarab Nicolescu study is very interesting because it surprises exactly our era and the role of philosophy in it: "the transdisciplinary philosophy is the privileged means of resisting the new barbarity and it can educate younger generations in the spirit of this resistance" (p. 34).

An entire section of the book is dedicated to the subject of *Reinventing Humanities Sciences*. Here we can find studies signed by philosophy professors from Cluj, Bucharest, Oradea and other Romanian cities. The main conclusion of this section is that we need philosophy, and humanities sciences - in general - in this world of super technologies. "Philosophy is dialogue itself, conversation. The power and the action of philosophy consist not only in the appropriation and propagation of the elucidated ideas, but in the effective participation in the dialogue" (Károly Veress, p. 103).

In her study, Daniela Maci writes about the difference between a philosopher and a philosophy professor: "the philosopher is the person in continuous search and openness, animated along this path by formulating appropriate questions and appointing problems". "The professor of philosophy always remains inside the courses taught, without being able to go beyond their sphere and content, although he performs a remarkable didactic activity and within which there is an evolution and qualitative leaps of the proposed and taught courses" (p. 179).

Regarding this subject, some *Case studies* offers personal approaches of Romanian philosophy and the way in which philosophy can change perception. Mircea Eliade and his intellectual destiny; the importance of humanities; Romanian thinkers at international conferences; philosophy in contemporary society or important details about different philosophy schools from Romania are some of the subjects analyzed in this part of the volume.

The *Philosophy lesson* is offered by Anca Vasiliu and Virgil Ciomos. Two important perspectives are presented here: antique philosophy and philosophy of our times. Regarding the philosophers of antique world, Anca Vasiliu thinks that "their lessons, reiterated throughout the history of philosophy, are also a demonstration of what philosophy serves: to make the act of thinking the act of the best, the one who, united to the good, produces happiness". She starts with "the last of these three terms around which ancient philosophy never ceases to think and build its strategies of speech: to think, well, happiness" (p. 290), and demonstrates, in the end, that if "we preserve the texts and the knowledge of languages, there will always be somewhere in the globalized world a school which, escaped from a possible debacle, will discover marveled happiness that shines in the art of thinking well. Let us remain optimistic and free of mind, and we will be happy as kings" (p. 310).

Young Hegel already told us that philosophy was born in and out of the crisis. From this point Virgil Ciomos starts his article and offers a very interesting perspective on how philosophy works in a society. "Philosophy itself - the contemporary one, of course - suggests that the crisis solution does not come from the future - from "better" projects, whether governmental - but from the Crisis itself" (p. 314).

The volume is important because it offers a view into Romania's philosophical system. Philosophy, once the queen of humanistic sciences, is now marginalized and considered unimportant. But, still, when it comes to an objective perspective on society, philosophy can offer an interesting solution. The philosophers (from Diaspora or from Romania) participating at the conference and, also, in the writing of this volume, investigated the phenomena related to the social status of philosophy and its redefinition in universities, in the context of the popularity crisis of the humanities in general. And the result is a satisfactory one: still there is hope for philosophy.

Traian Rotariu, *Fundamente Metodologice ale Științelor Sociale* [*Methodological Foundations of the Social Sciences*], Iași, Polirom, 2016, 235 pp., ISBN: 978-973-46-5863-3.

Cristian POP *

“George Barițiu” History Institute of
Romanian Academy, Cluj-Napoca
Socio-Human Research Department
cristi.pop86@gmail.com

Methodological Foundations of the Social Sciences [*Fundamente Metodologice ale Științelor Sociale*] can be read as a synthesis of all of Professor’s Rotariu work in the epistemic and methodological fields, that marked an important part of his teaching and research career. This book is a crystallization of his understanding of social sciences and takes on some important concepts in the field (with a clear preference for sociology) that have been discussed for more than fifty years, and still create ontological, methodological and epistemic oppositions among various scholars. The main purpose of this book is to reiterate the scientific status of social sciences, particularly of sociology in the larger frame of knowledge. As a result, along the six chapters of the book, Traian Rotariu discusses the ways in which sociology can be seen as a mature social science, building on and reconstructing such dichotomies as quantitative and qualitative variables in social sciences, individualism and holism and their relevance in current epistemic discussions, the intersectional ties and differences between realism and constructivism and, related to these, the option for methodological monism or dualism and the implications of each choice. The last chapter is, again, very useful in picturing a frame of methodological possibilities for sociologist, with advantages and disadvantages, when they opt for a data gathering method: be it experiment, observation, survey or document analysis. As the argument unfolds and his position is refining with each chapter, here I will build my discourse following the general logic of the book and, in the end, I will articulate my own perspective.

* Cristian Pop is a Sociologist, Scientific Researcher in the filed of Sociology at The Romanian Academy “George Barițiu” History Institute, Socio-Human Research Department, and Lecturer at Babes-Bolyai University, Faculty of Sociology. PhD in Sociology (2013). Research Interest: social stratification, social mobility, social classes, quantitative methodology, social networks. Latest publication: Cristian Pop (2016) *Clase sociale în România. Metodologia inegalităților* [*Social Classes in Romania. Inequalities Methodology*] Presa Universitară Clujeană: Cluj-Napoca, ISBN: 978-606-37-0040-8.

The first chapter is the book's cornerstone because it depicts the role of sociology among the other social sciences, building on its scientific character enforced by the methodological rigors used in the knowledge process. The author operates with different ontological and epistemological concepts creating a complex matrix that can be used to describe sociology as a science. First, he argues that sociology is an empirical and not a logical-mathematical science, because its concepts are verifiable via different experimental and observational methodologies. Also, sociology is the science of complex phenomenon that have a historical trait, as it is preoccupied with phenomenon that are non-repetitive leading to the impossibility of building universal laws that explain the social reality. This feature creates complexity at each step related to the dynamics of everyday life which makes predictions very difficult and sometimes impossible. Furthermore, Rotariu describes sociology as a "soft" science because it can't test rigorous theories, based on a formal mathematical language which refers to universal laws. It is, at the same time, a quasinomothetic science that works with general phenomenon and pays attention to the description of singular aspects. All in all, the author portrays sociology as a fundamental, not applicative, science based on "disinterested knowledge" which has the role "to offer knowledge about social aspects, including social issues, but not to offer solutions to these problems" (p. 40). In this perspective sociology's role is only to understand a social reality and not to accomplish practical aims. Although this is a fair description of how social sciences, like the other sciences, observe, look at their research objects, many would argue that sociology has the potential to improve social life and it should do that, or using the well-known quotation in which Marx speaks about the role of science in our life: "The philosophers have only *interpreted* the world, in various ways. The point, however, is to *change* it" (Marx, 1888).

The second chapter resumes another intensely debated issue in the social sciences literature related to the distinctions and overlaps between the quantitative and qualitative information/data which are "gathered" from the fieldwork to be analyzed. The purpose of this chapter is to demonstrate the necessity to keep the complementarities and also the distinction between the two methodological ways of gathering information in contrast to a "qualitative offensive" that tries to exclude the quantitative from the social sciences methodology, representing it as "positivist extremism" without practical value. For this, he uses another well-known work (within the Romanian sociologists' camp) that present the differences between the "qualitative" non-parametric scales and "quantitative" parametric scales (Rotariu and Ilut, 2006; Rotariu, 2006) also showing that every data

gathering method can produce both qualitative and quantitative data. His firm conviction, with which I agree, is that the research is not qualitative or quantitative, but the methodology is. The only important aspect for the researcher is to decide (it isn't a simple task!), according to the used theory and the research questions, which is the optimal qualitative or quantitative methodology granulation to produce the best results. Personally, I don't think that we can define qualitative or quantitative topics, as each research topic can be addresses with either of these methodologies (or a mix between them) and can produce valuable insights. For example, if one thinks of studying social mobility the topic seems, at a first glance, better suited to be approached with a quantitative methodology by assessing absolute mobility rates or relative mobility rates (odds ratios) as I did in some cases (Pop, 2016; 2015). What I understood later was that this is an incomplete account of the topic and a qualitative approach based on interviews with individuals having several familial and work backgrounds could really "do justice" and explain a lot more on the above mentioned research interest.

The next chapter is outlined by the differences between individualism and holism, from a methodological, epistemological and ontological perspective. The discussion is mainly about different types of individualism for which one can find, to counterweight, eventually, a form of holism. The author suggests that, in a factual manner, individualism refers to the weakening individual's dependence of the group, while in a political, moral and evaluative perspective the individualist perspective appreciates and advocates for the loosening ties among individuals and groups. The ontological dimension of individualism considers the relations between individuals and society "postulating individuals' primacy in relationship with society" (p. 73). Maybe the most important discussion here is the one about the methodological individualism, the need to start with individuals to understand the social phenomenon. More precise, using the methodological individualism we can establish the ways in which the social reality can be explained from individuals' actions and interactions based on their purposes and thoughts, understanding, in the same time, how structural factors influence, without a complete determination, the human actions. In addition, Traian Rotariu believes that "the holism does not remove completely the man from the explanation game, but it confers him different role than the individualism" (p. 109). Building on these perspectives, the author's proposal is to explain social phenomenon through both holist and individualist elements, but in a variable proportion, related to the issues that the researchers are confronted with. Again, we have a nuanced view as it was the case in the discussion about qualitative and quantitative methodology.

The fourth chapter is a more “engaged” one here the author’s option is clearer in choosing a proper direction for the research of social reality and social life. The argumentation line follows two paths, concepts that produced a lot of debate in social sciences: realism and constructivism. The role of realism in scientific research is discussed starting from John Searle’s propositions which states that “reality exists independent of the knowing subject’s representation about it” (p.115). Although, Professor Rotariu agrees with, he introduces a few nuances. First, he shows that because knowledge is a human activity, we can speak about the truth just in reference with it; as a result we don’t need to introduce the notion of absolute truth. Secondly, about the same objective reality we can find different representations. However, this does not mean that the reality modifies, as our understanding and knowledge is always partial. The idea of social construction is resumed showing that “any aspect of social reality is socially constructed, in the simplest of sense, meaning that it is the result of human actions” (p. 119). As it should be clear by now, in the author’s opinion, realism is the better suited concept to capture the phenomenon that take place in society. However, using this somehow detached perspective it is harder to explain some of the important features of social relations (e.g. how power manifests and which are its sources). Moreover, although the discussion about social reality is a the one that guides the reader through this chapter, at the end it is hard to understand that is social reality and which are the features or proxies that help us describe a general social reality.

Chapter five builds on a series of aspects anticipated in the previous chapters. Following the internal logic of the book, the discussion concentrates on some dichotomies that are described and on the author’s position in relationship with them. The first distinction is made between the methodological monism that is the use of a unitary methodology in every domain of reality that we investigate and methodological dualism that is the use of different methodology according to the ontological specific of the investigated social reality. As a result, in social sciences and humanities we need to use a different type/kind of science than the one applicable for “nonhuman” sciences. In this case, Rotariu opts for a methodological pluralism that combines the two possibilities. In what follows, he covers the distinction between nomothetic sciences which research the general and idiographic sciences preoccupied by the individual, the singular. The author finds this distinction to be artificial as every scientific activity tries to overcome the purely descriptive propositions to explain the investigated phenomenon’s regularities. From this point, depending on the type of science, we can describe a movement between general and individual (specific) in what explanation is

concerned. Another pair of concepts that should be used together is explanation and comprehension. This is the case because we cannot investigate reality or do (social) science without interpreting and understanding the researched actions and gestures. In this respect, understanding can be seen often as an act of interpretation.

The last chapter resumes the most important method of data gathering used in social sciences discussing the distinctions between research methods, techniques and procedures, on the one hand and research instruments, on the other hand. The important methods used by the empirical sciences are the experiment and the observation. The main difference between them is that through observation phenomenon are recorded in their unfolding without being influenced by the researcher, whilst in the case of the experiment the investigator(s) influence and provoke the apparition of some phenomenon trying, in the same time, to control the disturbing factors, the “noise”. Moreover, the author emphasizes a well-known aspect that in social sciences (in sociology in special) we can use mostly observational methods: the observation, the interview, the survey and document analysis. Of course, we could also use the experiment, however due to the complex, dynamic and non-repetitive specific of social reality, this method is difficult to use and can produce unreliable data.

This book is an important contribution to the field of social methodology connecting and debating a large literature, also making a useful statement about the place of sociology in social sciences. Most of us would agree that scientific knowledge is a social enterprise based on specific rules and presumptions, which creates reliable data/information that can be tested by others. As a former student of Professor Rotariu, I internalized and use this perspective in my research activities. However, I would argue against a science that fails to acknowledge our day to day (political) struggles by taking a somehow detached and “purely objective” standpoint. For this reason, it is important to explain and not to evacuate the power relations that govern our social life. My argument here is of political nature and although I agree that institutions and phenomenon can exist in an “objective manner”, their features that influences our everyday life are constructed and reconstructed dynamically through power relations played between: 1. different social groups, highly or poorly organized; 2. the civil society and the (representatives of the) state; 3. and within the groups. This does not involve that we don't need a sociology based on scientific rules, it rather states that in trying to achieve all the expected scientific indicators it is important not to forget that we deal with real people, not numbers or codes, and we need to understand their

perspective and struggles about social life to better describe, interpret, understand and explain social reality at a given point in time.

References:

Marx, K. (1888) – “Theses on Feuerbach” in *Marx/Engels Selected Works*, Vol. 1, Progress Publisher, pp. 13-15.

Pop, C. (2016) - *Clase sociale în România. Metodologia inegalităților*, Presa Universitară Clujeană: Cluj-Napoca.

Pop, C. (2015) - “Social Mobility Patterns in Romania” in *Yearbook of the “George Barițiu” Institute of History in Cluj-Napoca/ Anuarul Institutului de Istorie “George Barițiu”*, Series Humanistica, tom XIII, București, Editura Academiei Române.

Rotariu, T. (2016) – *Fundamente Metodologice ale Științelor Sociale*, Polirom: Iași

Rotariu, T. (2006) Ed. – *Metode statistice aplicate în științele sociale*, Polirom: Iași

Rotariu, T., Ilut, P. (2006) - *Ancheta sociologică și sondajul de opinie*, Polirom: Iași, ed. II.