



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



PHILOSOPHIA

1/2010

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEȘ–BOLYAI
PHILOSOPHIA

1

Desktop Editing Office: 51ST B.P. Hasdeu, Cluj-Napoca, Romania, Phone + 40 264-40.53.52

CUPRINS – CONTENT – SOMMAIRE – INHALT

DOSSIER: RHETORICS OF JUSTICE IN EMERGING DEMOCRACIES

PRESENTATION OF THE DOSSIER:

<i>EMILIAN CIOC, Rhetorics of Justice in Emerging Democracies</i>	3
PHILIPPE-JOSEPH SALAZAR, Ce qui précède le pardon: <i>Perpetrators, amnistie</i>	5
IAN E. GLENN, “Just Proportionality” and Social Significance: Rhetorics of Crime in the New South Africa	23
CIPRIAN MIHALI, La condition dystopique du postcommunisme	39
ȘTEFAN-SEBASTIAN MAFTEI, “Revolution of the Rule of Law”: Transitional Rule of Law in Post-Communist Romania	55
EMILIAN CIOC, L’État de droit en mal de justice	67

VARIA

MONIQUE CASTILLO, La reconnaissance, une nouvelle passion démocratique?	93
CODRINA LAURA IONIȚĂ, L'au-delà du visible ou l'abstraction dans l'art	107
ROBERT ARNĂUTU, The Ontological Status of Quantum Information.....	125
DAN RADU, Revocation, reste et restitution. La lecture agambenienne du message de l' <i>Épître aux Romains</i>	139

RHETORICS OF JUSTICE IN EMERGING DEMOCRACIES

The five articles composing the thematic dossier *Rhetorics of Justice in Emerging Democracies* represent the initial results of the joint Romanian and South African research project – *Rhetoric of Justice and Deliberative Perceptions of the Rule of Law in Post-Communist Romania and Post-Apartheid South Africa*¹. The general aim of the project is to provide a series of comparative studies of Romanian and South African public debate regarding the rule of law and social justice in terms of its rhetorical uses. What the project designates by “justice” is not only the legal system, but particularly the manners in which notions such as fairness, reparation and equity are rhetorically reconstructed by public actors, the ways they are disseminated by the media, and the way they become objects of institutionalized politics. Public sphere is considered to be the privileged middle-ground because of its deliberative virtue.

Explicitly conceived in a comparative and pluridisciplinary vein (rhetoric studies, media analysis, political and legal philosophy), the dossier hosts contributions addressing significant aspects of rhetorical strategies involved in the public deliberation specific to post-totalitarian and post-authoritarian democracies. The papers present the competing and conflicting ways in which post-communist and post-apartheid political communities construct the notions and the practices of justice and rule of law. The effort of accounting for what the public discourse concerning justice – in its political, juridical and academic or media stances – expresses or, on the contrary, conceals according to calculations and interests that are not always explicit is the main purpose of the dossier.

Thus, assuming the discourse of “a social theory of practical reason”, Philippe-Joseph Salazar carefully measures the significance of the South African political exceptionality. The article shows that the fabrication of a concrete national integration of both perpetrators and victims involves the abolishment of the most disgraceful injustice (the state racism) operated through an unprecedented process of non-judicial justice. The object of the TRC is not only the administration of amnesty but first of all the discovery of a common past.

Analyzing the crime media coverage Ian Glenn’s paper - “*Just proportionality*” and *Social Significance: Rhetorics of Crime in the New South Africa* - reveals media involvement in the social construction. The social and

¹ The Romania – South Africa bilateral research project is supported by the Romanian National Authority for Scientific Research (Grant number 109/16.09.2008) and by the South African National Research Foundation (Grant number UID 67950).

political responsibility of the media is analyzed here through the rhetoric of crime. The necessity of comparative studies and critical reception of theoretical models is also highlighted (“To understand crime in the new South Africa, we need to have intelligent, non-pejorative comparisons between the situation here and elsewhere.”)

In *La condition dystopique du postcommunisme*, Ciprian Mihali questions the explicative virtue of the concept of public sphere in a post-communist context. The author argues that the communist regime’s scorn both for the public space and for the invention of private spaces left traces on the social tissue. Among other consequences, this makes the distinction public/private a tool very little useful in helping us understand the communist space, and even less useful in noticing the essence of post-communist transformations, especially since the present dynamics of urban spaces remains less and less loyal to the conceptual tradition of modernity.

Involving conceptual and analytical resources specific to the transitional justice theories, in “*Revolution of the Rule of Law*”: *Transitional Rule of Law in Post-Communist Romania* Stefan Maftai addresses the complex issue of the rule of law’s contingency and the legal discontinuity it introduces in the transitional post-communist context. The article pinpoints a decisive question in examining the post-communist Romania’s political and juridical evolution: “*Who* is the fundamental political subject of the Romanian Constitution: the *republic*, the community of citizens or the *state* itself as a political guarantee of the republican form of government?”

Assuming the premise that significance of justice always supposes a social and political construction, Emilian Cioc’s *État de droit en mal de justice* proposes an analysis of the way in which Romanian post-communism has determined the significance of justice and, in doing so, pretended to reorganize the possibility for a legitimate political community. Given that the public perception points out to a gap between the rule of law and justice, one should seek to understand for what reasons. In elaborating this investigation, the unshielded and paradoxical relationship between justice and the rule of law proves to transcend the post-communist situation. In this sense, satisfying the claim for justice would depend not only on the effectiveness of the rule of law but also on the possibility of bringing a specific idea of democracy to reality.

Cluj-Napoca, March 24, 2010

Dr. Emilian CIOC

CE QUI PRÉCÈDE LE PARDON : *PERPETRATORS*, AMNISTIE*

PHILIPPE-JOSEPH SALAZAR**

ABSTRACT. The South African Truth and Reconciliation Commission has become exemplary of a successful democratic transition accomplished without any external mediation or intervention. As such, it carries a fundamental lesson regarding peace as a practical human right: peace with others – civil peace allowing not only for survival but for a better life –, and peace with oneself, meaning an inner acceptance of each individual's new status as citizen. The paper presents and interprets the spectacular and narrative, social and intimate gesture and moment through which apartheid-era criminals contributed to the realization of a democratic transition. The perpetrators are involved in the singular, narrative and performative foundation of social peace, operated through an unprecedented process of non judicial justice.

Keywords: forgiveness, amnesty, justice, perpetrators, rhetoric

La Commission Vérité et Réconciliation d'Afrique du Sud est devenue exemplaire comme, à la fois, le signe d'une transition démocratique réussie sans être instrumentée par une médiation extérieure, et le révélateur de ce qui est, ou devrait être, fondamental dans la pensée pratique des droits humains : la paix avec les autres, c'est-à-dire à la fois la paix civile qui permet non seulement de survivre mais aussi de vivre mieux, et la paix avec soi-même, c'est-à-dire l'assentiment intérieur donné par l'individu à sa nouvelle situation dans le monde, et comment l'individu réconcilié avec les autres et avec soi-même entreprend des gestes de figuration sociale, dont le premier est, justement, cet assentiment. L'*ante* (-démocratie) et le *post* (-apartheid) s'articulent sur une charnière : que l'abolition de la plus grande des injustices (le racisme d'État) s'est opérée par un processus inédit de « justice » non-judiciaire.

I

Je vais essayer ici de présenter cette figuration, le geste et le moment, spectaculaires et narratifs, sociaux et intimes, par quoi les criminels du temps de

* Conférence présentée sous une forme orale abrégée à l'Université de Cluj-Napoca, projet roumain - sud-africain sur *Rhetoric of Justice and Deliberative Perceptions of the Rule of Law in Post-Communist Romania and Post-Apartheid South Africa* (National Research Fondation NRF of South Africa, GUN 67950), à l'occasion de la projection du film *Forgiveness* de Ian Gabriel. *Opinions expressed are those of the Author and are in no manner those of the NRF.*

** University of Cape Town.

l'apartheid¹ ont permis d'effectuer cette transition. On les nomme des *perpetrators* (je vais désormais employer ce terme, et je l'expliquerai plus loin)².

J'ajoute immédiatement deux *caveats*.

Premièrement, sur le matériel d'analyse.

La Commission Vérité et Réconciliation, en dépit des sommes de travaux qui lui ont été consacrés et dont elle est soit l'excuse pour des montages politiques soit le point de départ d'analyses historiques ou normatives appliquées à des situations analogues, mais seulement analogues (Maroc, Sierra Leone)³ – tout se joue dans la différence qui active l'analogie –, reste mal connue ; et ce, pour une raison simple : le monumental *Rapport* de la Commission est peu lu dans son intégralité dans la mesure où la version originale, sur Internet, est ardue à manipuler⁴, et la version imprimée rare. Il existe cependant deux versions accessibles et fiables : une version en larges extraits, raisonnée et articulée selon la problématique de fond du *Rapport*⁵, publiée grâce au soutien de l'Institut qui poursuit le travail de *restorative justice* de la Commission⁶ ; et une version bilingue anglais-français, extraits assez conséquents et soigneusement annotés⁷. En outre, les vastes archives de la Commission, qui sont en principe publiques mais en réalité difficilement consultables, devraient être cataloguées, numérisées et mises en ligne⁸. Ces archives contiennent en particulier les enregistrements audio ou vidéo, et les transcriptions écrites, des audiences. Autant dire que, mis à part ces trois versions du *Rapport* (qui lui-même contient de très longues citations des dépositions par les *perpetrators* et les victimes), les sources documentaires primaires sont encore inaccessibles directement et que, sans y avoir accès et sans les traiter avec respect, on risque de projeter sur la Commission des ombres et des interrogations qui en faussent la signification⁹. La politique de publicité (au sens d'*Öffentlichkeit*) des archives, et de leur enjeu économique¹⁰, en dépit de leur statut public, mériterait un traitement séparé.

¹ Le terme apparaît dans les années Trente, dans les milieux intellectuels afrikaans, est couramment employé dans les années Quarante ; en 1948, c'est le mot d'ordre électoral qui amène au pouvoir le Parti national, qui installe le régime d'apartheid (formellement, une démocratie parlementaire).

² *Perpetrator* est un intraduisible – en droit bilingue canadien, *perpetrator* se dit “délinquant”, terme faible qui montre bien que *perpetrator* doit rester tel quel, non-traduit, mais ex-pliqué – voir la fin de cet article.

³ Voir, par exemple, www.trcsierraleone.org

⁴ www.doj.gov.za/trc

⁵ *Truth and Reconciliation in South Africa. The Fundamental Documents*, Erik Doxtader et Philippe-Joseph Salazar, Cape Town, New Africa Books/David Philip, 2007.

⁶ Institute for Justice and Reconciliation, www.ijr.org.za

⁷ Philippe-Joseph Salazar, *Amnistier l'Apartheid. Travaux de la Commission Vérité et Réconciliation*, Paris, Le Seuil, 2004.

⁸ Un projet d'archivage public de l'Institut for Justice and Reconciliation est au point mort.

⁹ Un centre de documentation, *Traces of Truth*, a commencé d'archiver, tant bien que mal, des documents secondaires qui se rapportent à la Commission (www.truth.wvl.wits.ac.za)

¹⁰ Normalement tout profit provenant, en Afrique du Sud, d'un travail ou d'une publication qui utilise le *Rapport* et les archives doit être reversé au Fond présidentiel des Réparations : la Commission affirme ainsi que l'exploitation commerciale des souffrances ne peut se faire qu'au profit des victimes. Cette norme est difficilement applicable mais lorsqu'un travail a un impact public réel, les pressions politiques et administratives peuvent bloquer une publication ou la retarder – comme je peux en attester.

J'ai pu constater ce phénomène de projection lors d'une conférence donnée à Rabat¹¹, au moment du lancement de la commission marocaine dite Instance Équité et Réconciliation : alors que j'expliquais le travail de collecte des aveux et le montage de l'amnistie, j'ai vu combien le public, composé de militants, de juristes et de membres de l'Instance dont son président, éprouvait une certaine perplexité. Car, lors de l'instauration démocratique (1994) tandis que l'Assemblée constituante sud-africaine siégeait, la Commission dite Vérité et Réconciliation siégeait également¹². L'auditoire marocain ne parvenait pas à percevoir que la Commission sud-africaine, dont l'Instance s'inspire, fonctionna en parallèle à l'écriture de la Constitution démocratique sud-africaine de 1996. L'assemblée constituante et la Commission étaient mandatées par une même injonction constituante (celle de la Constitution intérimaire, issue des négociations de paix, 1993), rendant le travail de la Commission, effectivement, « constituante » : l'Afrique du Sud se dota en quelque sorte de deux textes fondateurs, de deux constitutions, un texte juridique pour organiser l'État et un texte éthique pour organiser la nation – en deux gestes simultanés de délibération publique et de figuration citoyenne, le travail participatif sur la loi fondamentale¹³ et le travail des récits de violence¹⁴.

En d'autres termes, la nation se constitue d'une part dans l'élaboration de la Constitution et d'autre part dans l'exposé des crimes et des souffrances. Dit autrement : la nation se solidifie et ses membres jusque là tenus à part (*apart-heid*) deviennent tous, ensemble, également et par le même langage, citoyens d'une république égalitaire sans que, geste usuel des fondations de régime, il y ait des punitions, des châtements, donc de nouvelles violences. Mon auditoire marocain dut peser de tout son poids l'implication fondamentale du travail de la Commission : celui d'un changement de régime et de l'avènement d'une citoyenneté souveraine. En général, et jusqu'à présent, la Commission est donc utilisée analogiquement, pour sa dimension seule de *restorative justice*, hors sa dimension constituante. La particularité de cette fondation politique est que, d'un coup, la logique d'État et la logique de la nation ont opéré simultanément, juste après la chute du régime anti-démocratique, sur un laps de temps relativement court. Cette triple temporalité et son articulation à la rédaction d'une Constitution neuve sont entièrement originales. Elles encadrent l'apparition des *perpetrators* demandant l'amnistie. Pour la part j'y vois l'actualisation du « contrat social » selon Rousseau.

¹¹ Organisée par l'Observatoire de la Transition démocratique et le Forum de la Citoyenneté, Rabat, Morocco (janvier 2004) (http://www.ier.ma/article.php3?id_article=290).

¹² La Constituante entame son travail en février 1995, la Constitution est adoptée en octobre 1996 ; la Constituante est dissoute en mars 1997 ; la Commission est installée en novembre 1995 et remet son *Rapport* en octobre 1998.

¹³ Sur l'écriture participative de la Constitution, voir le chapitre que je lui consacre dans mon livre *An African Athens. Rhetoric and the Shaping of Democracy in South Africa*, Londres, LEA, 2002.

¹⁴ Je m'en suis expliqué dans mon introduction critique à *Amnistier l'Apartheid*, *op. cit.*

Deuxièmement, sur mon approche analytique.

Je me situe au croisement de la philosophie et de l'anthropologie, à la croisée des chemins comme dirait Heidegger, à un croisement que je pourrais appeler une théorie sociale de la raison pratique ou, plus simplement, ce que l'anthropologue britannique Michael Carrithers nomme *rhetoric culture*¹⁵, sans que je fasse mienne cette expression ambiguë, à la suite des travaux d'Ivo Strecker et de Stephen Tyler¹⁶, et qui sont voisins d'une réflexion sur la figuration¹⁷. Je nomme ce croisement « rhétorique », tout en ayant pleinement conscience de la difficulté herméneutique qu'entraîne l'utilisation de ce terme, marqué par la critique littéraire. Mais, l'école française d'anthropologie comparée, avec Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, et celle de philosophie de la rhétorique ancienne, avec Nicole Loraux et Barbara Cassin, a tissé des liens serrés, et originaux, entre les figurations de la vie politique et les effets de parole, soit : « la rhétorique » dans une acception herméneutique. Mon approche s'y tient, de plain-pied¹⁸.

II

En septembre 2005, à la Cour constitutionnelle sud-africaine, devant un auditoire attentif et convaincu de l'exemplarité du cas sud-africain, bref « fanatique » au sens exact du *fanum* – la Cour est sur l'ancienne colline aux pendants, elle est le lieu sacré à la fois du crime et de l'expiation, le *fanum* –, je m'étais pris à évoquer une stupéfaction, une stupeur.

Regarder la réconciliation sud-africaine, contempler l'amnésie sans précédent accordée aux *perpetrators* sur quoi la paix s'appuie, c'est accuser le coup du *stupor* : recevoir un coup, c'est aussi recevoir une leçon. Sans avoir à convoquer Émile Benveniste et son anthropologie linguistique, on sait que *stupeo*, « être frappé de stupeur », tient à *tundo*, qui veut dire « frapper en rebattant le fer » et de *studeo*, étudier (étudier, apprendre une leçon, c'est rebattre le fer de la première stupeur que provoque le savoir). La politique de réconciliation sud-africaine, fondée sur l'amnésie des crimes, a choqué, et choque toujours, car elle a asséné à la notion de crime d'État et de crime contre l'humanité, un coup dont on n'a pas encore tiré tous les enseignements. Je rappelle que l'apartheid est un crime contre l'humanité¹⁹ et que, normativement, ses agents auraient dû être assujettis à un tribunal pénal international créé à cet effet – mais cela ne se passa pas. On doit mesurer la portée

¹⁵ Michael Carrithers, « Rhetoric? Culture? Rhetoric Culture! A Report », *Durham Anthropology Journal*, 13(2) http://www.dur.ac.uk/anthropology_journal/vol13/iss2/carrithers/carrithers.html

¹⁶ Ivo Strecker et Stephen Tyler éd., *Culture and Rhetoric*, New York, Berghahn, 2009.

¹⁷ Voir *Revista de Antropología Social*, James Fernandez éd., «La Tropolgia y la figuracion del pensamiento y la accion social», 15, 2006.

¹⁸ Je m'explique sur ce programme dans « Manifeste. *Voies de la rhétorique et Pouvoirs de persuasion* », in Valerie Allen and Ares D. Axiotis, *L'Art d'enseigner de Martin Heidegger*, Paris, Klincksieck, 2007, pp. 61-83.

¹⁹ Résolution 556 du Conseil de Sécurité, 13 décembre 1984.

de cette exception : le premier régime criminel, déclaré crime contre l'humanité, après le régime nazi²⁰, n'a pas été sujet à un jugement international, alors que toutes les conditions étaient réunies pour qu'il le fût.

À sa place, en son lieu, par figuration, il y eut la Commission Vérité et Réconciliation, et, en lieu et place de condamnations exemplaires, l'amnistie stupéfiante des *perpetrators* lors d'une procédure publique, narrative, réconciliatrice. Le *stupor* que j'évoquais à la Cour constitutionnelle était à la fois devant ce coup inattendu et face à la leçon à en tirer.

J'avais alors suggéré que la Commission effectue le « différend » selon Lyotard, en faisant « dire le désaccord » entre victime et *perpetrator* sans passer jugement²¹, sauf quand une victime, ou sa famille, refuse le principe même de la réconciliation (de rares cas) et donc de la base même de la « nouvelle vie » politique – une figuration du différend qui s'actionne dans les audiences de la Commission et se clôt dans un acte final, politique et symbolique, stupéfiant, à savoir, en août 2004, l'absorption de l'ancien parti national, le parti de l'apartheid, au sein de l'ANC, le parti de Nelson Mandela²².

III

Maintenant, quelques faits dans leur sèche dureté, concernant la Commission Vérité et Réconciliation d'Afrique du Sud. Ces détails sont nécessaires afin d'éviter une interprétation analogique, une torsion de point de vue et une projection intempestive.

La Commission est créée en juillet 1995, par une loi dite *Promotion of National Unity and Reconciliation Act*, et installée en novembre 1995. Elle est placée sous la présidence du prix Nobel de la Paix (1984), M^{gr} Desmond Tutu, archevêque anglican du Cap, qui en a inventé le concept au cours de sermons prononcés durant *the Struggle* (la « lutte » de Libération)²³. Tutu en organise les travaux et en conduit l'essentiel des séances. La Commission se compose de 17 commissaires nommés par le président Mandela sur une liste de 25 candidats choisis (parmi 299 nominations reçues) par une commission indépendante, à la suite d'une large concertation et d'auditions publiques.

²⁰ Il est intéressant de constater que même Hannah Arendt n'arrive pas, en 1951, quand elle réfléchit sur le racisme sud-africain, à dire qu'il s'agit là d'un crime contre l'humanité comme si elle pensait un tel crime non-reproductible après le régime nazi (*Les Origines du totalitarisme. L'Impérialisme*, Paris, Le Seuil, 1982, chap. 3 : « Race et bureaucratie », pp. 110-169). Elle n'emploie même pas le terme « apartheid ».

²¹ Voir la discussion par Gérard Sfez, « Les écritures du différend », in Dolorès Lyotard et al., *Jean-François Lyotard. L'exercice du différend*, Paris, Presses universitaires de France, 2001, pp. 11-36. Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris, Minuit, 1983.

²² Je ne veux pas annexer Derrida à cette remarque, mais il faut relire deux de ses textes sur Mandela, le premier avec Rousseau, le second avec Hegel : « Admiration de Nelson Mandela ou Les lois de la réflexion », in *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. 453-475 et « Le dernier mot du racisme », in *Psyché*, pp. 353-362.

²³ Voir mes deux articles « Une conversion politique du religieux », *Le Genre Humain*, 43, 2004, pp. 59-88; et « Le lien rhétorique : Desmond Tutu, éloquence et nation », *Rue Descartes*, 17, 1997, pp. 53-74.

La Commission entend les « atteintes graves aux Droits de l'Homme » (*gross human rights violations*) commises par des individus pour des motifs politiques et dans le cadre d'une politique de parti, entre le 1^{er} mars 1960 (début de la lutte armée) et le 10 mai 1994 inclus (prestation de serment du président Mandela). Elle est habilitée à accorder l'amnistie à qui en fait volontairement la demande ; elle ne peut contraindre à comparution. Elle se scinde, en décembre 1995, en deux comités : celui chargé des atteintes graves aux droits de l'homme (*Human Rights Violations Committee*) qui entend les dépositions des victimes et des *perpetrators*, lors d'auditions publiques. Celui dit des réparations (*Reparations and Rehabilitation Committee*) dont seulement les deux volumes finaux du *Rapport* (VI et VII, remis en mars 2003) donnent la pleine mesure. La première séance se tient le 16 décembre 1995, Fête de la Réconciliation.

En janvier 1996, se met en place le Comité d'amnistie (*Amnesty Committee*) qui est, lui, chargé d'instruire les demandes d'amnistie non seulement en certifiant leur recevabilité mais aussi en assistant les requérants dans leur formulation ; et de recommander si une demande peut ou non être l'objet d'une audience publique (sinon, la demande est traitée en chambre) et, en fin de parcours, c'est-à-dire après les auditions par le *Human Rights Violations Committee*, de recommander ou non l'amnistie, même si, dans de rares cas, ce dernier accorde l'amnistie *ex tempore*. Le Comité d'amnistie prolonge ses travaux jusqu'en 2001. Selon la procédure, les demandes d'amnistie sont déposées avant la date butoir du 30 septembre 1997.

La Commission n'est pas un tribunal, elle ne rend pas de jugement, elle ne porte pas d'accusation, elle ne recommande pas de punition (elle ne peut qu'amnistier ou refuser l'amnistie et dans ce cas recommander à l'État d'ouvrir une enquête criminelle²⁴). Corps « souverain » (*statutory body*), ses décisions s'imposent à l'exécutif, au législatif, au judiciaire, et à tous. Elles sont sans appel (même s'il y eut des tentatives à son encontre).

La Commission entame ses travaux en donnant, d'abord, la parole aux victimes. Elle organise activement des auditions publiques afin que les victimes s'expriment en premier, « rapportent leurs propres récits » (*to relate their own accounts*). La première audition publique se déroule à East London (au Cap oriental) le 15 avril 1996 – cette audition fixe le style (prières, hymnes, présence émotionnelle du public) et le déroulement futur des auditions qui suivront, comme le note le *Rapport*.

Cette première phase du grand processus oral de la Commission, c'est l'ensemble des récits des victimes (une vingtaine de milles) par quoi commencèrent les travaux de la Commission : commission itinérante, traversant le territoire, s'arrêtant d'école en école et d'église en église, elle reconstituant, symboliquement,

²⁴ Les *perpetrators* qui se sont vus refuser l'amnistie, pour refus de pleine divulgation (*full disclosure*), en juin 1999, au sujet de l'assassinat des activistes dits « les trois du PEBCO » (*Port-Elizabeth Black Civic Organisation*, le 3 mai 1985) ont été arrêtés pour meurtre en février 2004. À cette date-là, 259 mandats d'arrêt étaient en cours.

l'unité physique, géographique, humaine et langagière du pays, en donnant à tous les faibles et partout la parole. Ce « pèlerinage » de la Commission aura montré que les frontières internes de l'ancien pays d'apartheid, de groupes humains tenus à part, se sont résolues dans ce qu'il faut bien nommer des moments purs d'« assemblées »²⁵ dont le propos n'est pas la délibération politique mais un mélange, rhétoriquement puissant, de liturgie populaire, de réflexion sur le mal, et de mise en mots et en arguments, par « le peuple » (*the people*), de leur version du mal politique et du bien politique. La Commission « remembre », rattache les membres du corps social²⁶.

À partir de la mi-1997, la Commission s'engage dans les auditions publiques des criminels. La dernière séance publique de cette nature a lieu à Durban (au KwaZulu Natal), le 15 août 1997. La Commission appelle donc d'abord ceux qui ont subi des abus, des violences, des crimes politiques à venir raconter leur histoire, les victimes, à parler de leur passé ; elle entend ensuite les *perpetrators*. Elle passe donc de la reconnaissance de la primauté des victimes (*victim centered*), en leur donnant la parole en premier, à l'audition amnistiant des criminels tout en poursuivant, par des auditions institutionnelles, une enquête publique sur l'apartheid.

Le *Rapport* de la Commission est solennellement remis par Desmond Tutu au Président Nelson Mandela, le jeudi 29 octobre 1998. Les deux derniers volumes sont à leur tour rendus le vendredi 21 mars 2003, Fête des Droits de l'Homme (*Human Rights Day*), et débattus devant les deux chambres du parlement sud-africain, le 15 avril 2003. Avec ce *debate*, en réalité une suite de discours sans débat, un cérémonial rhétorique, c'est la transition de l'apartheid à la république qui se clôt, juste un an avant la célébration du X^e anniversaire des premières élections générales d'avril 1994, et l'installation du III^e Parlement, le 23 avril 2004.

On note que la Commission ne répète pas le geste judiciaire par excellence, qui est de mettre au premier plan le criminel, en absentéifiant la victime : cette absentéification s'opère, verbalement, lors d'un procès, soit par la transformation de l'acte violent et de la souffrance en pièces à conviction, et la mise en scène judiciaire des artefacts matériels et des arguments oraux, soit en faisant cruellement de la victime un témoin de l'acte subi qui doit le subir oralement, une seconde fois, lors d'un débat contradictoire – le but n'étant pas alors la découverte de la vérité mais la découverte d'une version qui soit convaincante. La Commission place au contraire la victime au premier rang²⁷, en lui donnant cette part que l'apartheid dénie à ceux qu'il assujettissait – la première place. Elle donne en outre à la victime ce que l'apartheid refusait aux subalternes : la liberté de parole.

²⁵ Sur l'« assemblée », voir mon « Afrique du Sud. Éloges démocratiques », dans *Qui veut prendre la parole ?*, sous la direction de Marcel Detienne, *Le Genre Humain*, 40-41, 2003, pp. 33-45.

²⁶ Sur le rapport de la terreur raciale et du territoire d'apartheid, voir Salazar, *Amnistier l'apartheid*, pp. 49-53.

²⁷ Voir l'étude des auditions de femmes par l'anthropologue Fiona Ross, *Bearing witness: Women and the Truth and Reconciliation Commission in South Africa*, London, Pluto Press, 2003.

La Commission subordonne la recherche générale de ce que fut l'apartheid (la « vérité historique ») et sa recherche individuelle légale (par des procès, « vérité judiciaire ») aux récits, premiers, fondamentaux, des victimes, la « vérité narrative ». Le témoignage n'est pas ici judiciaire, avec preuves à charge ou à décharge : c'est un récit de vie.

La Commission déclare en effet qu'il existe, dans son travail, quatre types de vérité²⁸ : vérité judiciaire (*forensic truth*) qui consiste à essayer de « réduire le nombre des mensonges » ; vérité narrative (*personal and narrative truth, truth-telling, storytelling*), qui fabrique, « dans le langage de chacun » la « mémoire de la nation » ; vérité sociale (*social truth*) qui instruit un modèle effectif de dialogue (essentiellement dans les échanges verbaux entre *perpetrators* et victimes) ; vérité-guérison (*healing and restorative truth*) qui « restaure » la dignité des victimes et les relations entre citoyens. Ces quatre modes sont des modes de cette recherche de « la vérité [qui] a toujours existé » et qui « n'avait tout simplement pas été rendue publique ». Mais elle déplace le *perpetrator* au second rang dans l'ordre de la narration et de la figuration, renversant l'attente « juridique » de la mémoire des crimes politiques.

L'objet de la Commission n'est donc pas seulement l'administration de l'amnistie mais la découverte d'un passé commun. La Commission est « à la recherche de la vérité » (*truth-seeking*).

De fait, la Commission enquête aussi sur le régime d'apartheid, son histoire, ses instruments, ses agents, et sur les mouvements de Libération, si bien que viennent témoigner devant elle la plupart des partis et des mouvements de libération, les grandes industries et les établissements financiers, les administrations (police, armée), les professions libérales (la santé en particulier), et les églises (le pays est à quatre-vingt pour cent protestant) – à l'exclusion des professions judiciaires et des universités qui refusent à « rendre des comptes » (*accountability*). Ces organisations ne sont pas justiciables de l'amnistie mais, afin d'avoir « un tableau aussi complet que possible » de la période de l'apartheid, comme le répète la Commission, il était important qu'elles viennent raconter comment elles s'étaient comportées. Aux récits (*accounts*) privés des victimes pour témoigner de leur vie sous l'apartheid et à ceux des *perpetrators* qui, volontairement, se présentent et demandent l'amnistie, s'ajoute donc le grand récit des institutions qui, elles, seront jugées par l'Histoire. *Account* prend alors son plein sens : « rendre compte », par le récit, et « rendre des comptes » (se justifier).

Des chiffres : 7116 demandes d'amnistie, 1312 amnisties accordées, 258 demandes retirées, 362 refus après auditions publiques, 5143 refus sans auditions publiques (dont 3606 sur la base de non motif politique ; 85 sur celle de *no full*

²⁸ *Rapport de la Commission Vérité et Réconciliation*, I, 5, §§30-45 cité dans Doxtader and Salazar, *Truth and Reconciliation*, document 18, pp. 91-93.

disclosure – voir plus bas pour les définitions de ces deux motifs)²⁹. Sur les 7116 requérants, 2548 sont entendus en audition publique. Les auditions publiques d’amnistie totalisent 1888 jours (ou 44456 heures) et ce sont leurs enregistrements qui se trouvent dans les archives. La Commission a également employé 1538 traducteurs-interprètes (l’Afrique du Sud a onze langues officielles). Du côté des victimes, la Commission accorde ce statut à 21.290 personnes, qui donne droit à réparation³⁰.

IV

Car, et nous passons maintenant, à la définition de l’amnistie, radicalement neuve³¹, les crimes jugés doivent être politiques, au sens le plus exact du terme : l’acte d’un individu qui croit à une idée du politique, laquelle idée est fabriquée par une instance politique, et qui traduit l’idée en acte, et qui, au moment de l’amnistie, est disposé, volontairement et sans contrainte, à dire son acte. Les actes de groupe, les actes non-politiques, les dires contraints ne sont pas recevables. Et seulement les actes de sang (*gross violations of human rights*) quand l’intégrité de la victime (assassinat, viol, torture) est l’objet de l’acte violent³².

Ce sont d’ailleurs, pour être exact, les actes individuels qui sont amnistiés, d’où le rejet d’une amnistie globale pour tel ou tel parti politique. La Commission traite individuellement, affirmant ainsi ce que l’apartheid déniait : que tous les Sud-Africains sont des individus et non pas des personnes qualifiées par leur appartenance à un groupe racial. La logique de la Commission est exactement celle de l’individu politique mis au premier plan. D’où, narrativement, l’importance primordiale mise sur le récit personnel, l’histoire dite avec ses mots à soi, dans sa langue à soi – les avocats, qui parfois étaient présents pour aider un *perpetrator* ou aider une victime, étaient désarçonnés par la procédure narrative des auditions. Et la Commission décrit elle-même comment la première audition publique détermina un style qu’elle nomme « liturgique » et « cérémoniel », « passionnel et théâtral »³³.

²⁹ L’analyse exacte des chiffres porte encore à controverse, mais voir un tableau aussi juste et détaillé que possible dans Doxtader et Salazar, *op. cit.*, pp. 295-296.

³⁰ Voir le volume collectif, avec des contributions de Jacques Derrida et Paul Ricoeur, *Vérité, réconciliation, réparation*, Barbara Cassin, Olivier Cayla, Philippe-Joseph Salazar éd., *Le Genre Humain*, 43, 2004

³¹ La philosophe française Barbara Cassin a clairement expliqué les trois modes connus d’amnistie démocratique par rapport à la mémoire: le mode grec (qui impose l’amnésie), le mode courant, français en l’occurrence concernant les crimes de la Collaboration (une loi, des archives, des accès restreints aux archives et, pour l’amnistié, l’inexistence légale du crime), et le mode sud-africain (voir son remarquable article « Politiques de la mémoire. Des traitements de la haine », *Multitudes*, 9 (6), 2001, pp. 177-196 (en ligne sur <http://multitudes.samizdat.net/Politiques-de-la-memoire>).

³² *Rapport*, V, 1, appendice 1: assassinat, enlèvement, torture, violences graves. L’assassinat est de trois sortes : assassinat d’une personne désignée comme cible politique, exécution légale, assassinat par une foule. En plus, les « actes adventices », qui ne sont pas des violations graves mais entrent dans la commission de ces actes (détention, harcèlement, etc). La liste est un *coding*.

³³ *Rapport*, V, 1, §§ 6-14.

Une première nuance, avant d'expliquer les critères de l'amnistie. La Commission entend « les crimes de l'apartheid » qu'ils soient commis au nom de l'apartheid ou contre l'apartheid (par les mouvements de libération). C'est le principe de *even handedness*. L'acte véritablement « constituant » de la Commission est donc de traiter tous les citoyens « d'une main égale », en tant que nouveaux citoyens.

Cas d'amnistie, brutalement dit : un agent de la police secrète d'apartheid se présente volontairement ; il raconte comment il a fait exploser à la dynamite un opposant, maquillé son acte en crime crapuleux, qui le raconte de façon à ce que la Commission soit persuadée qu'il a tout dit (qui, quand, comment, où), et qui affirme avoir commis cet acte par haine raciale sera amnistié. Il se peut même qu'aucune trace n'aurait permis à identifier positivement soit la victime soit le criminel.

Le premier critère de définition d'un acte amnistiable ressortit ainsi aux circonstances qui l'impulsent³⁴ :

« [...] l'acte, l'omission ou l'infraction [doit avoir] été commis dans le cadre de l'exécution d'un ordre, ou au nom de, ou avec l'approbation de l'organisation, de l'institution, du mouvement de libération, ou du corps dont la personne qui a commis l'acte était un membre, un agent ou un partisan [...] ».

Autrement dit l'action criminelle doit être l'effet non pas de la volonté individuelle mais d'une décision de groupe, et il faut que cette impulsion commune soit de nature politique (la moindre dose de motif non politique, comme le vol, provoque l'invalidation).

Pour la Commission ce premier critère a une implication décisive qui guide ses débats, à savoir que lorsque l'abus violent est le rapport politique essentiel, comme sous l'apartheid, on doit penser que tous sont des victimes : le *perpetrator* par l'abus que l'apartheid l'a obligé à commettre, la victime par l'abus commis sur elle. Entre *perpetrator* et victime, le rapport est l'objet d'une réflexion originale de la Commission : elle admet sa « sympathie » envers le *perpetrator*, abusé par son abus, mais, affirmant le caractère « démoniaque » de tel ou tel abus, elle refuse de dire le caractère « nécessairement démoniaque (*demonic*) » du *perpetrator*. L'agir du *perpetrator* est le pâtir, le résultat, d'une décision de groupe qui l'a poussé à commettre un acte individuel. C'est par cette sympathie que victime et *perpetrator* peuvent être « restaurés » (*restorative justice*), ensemble, au corps citoyen – même si, nécessairement, entre *perpetrator* et victime et existe un « écart de magnitude ». C'est cet écart qui explique pourquoi les victimes prièrent, d'abord, la parole.

Le criminel s'explique comme il veut, sans les formes habituelles d'un procès, devant un public le plus souvent composé des gens du quartier où il avait commis le crime ; on pose des questions et, de cas à cas, la règle du précédent, cependant si naturelle à la pratique anglo-saxonne du droit, est levée afin que chaque cas soit examiné individuellement. Il s'agit ici de restaurer un criminel à la

³⁴ Pour l'énoncé des critères, voir le texte de la loi fondant la Commission, cité dans Salazar, *Amnistier l'Apartheid*, dossier I, pp. 281-303.

citoyenneté car chaque criminel, comme citoyen, est un individu, une part du Souverain. Le volontarisme de l'auto-accusation respecte la notion que seul un homme libre, disposant de sa volonté, peut, en faisant l'examen d'un crime qu'il savait crime mais dont il ne s'était pas dévoilé à soi-même l'entière atrocité, peut devenir une part libre du Souverain. Autrement dit, le *perpetrator*, par le récit de l'acte, retrouve sa liberté.

Le deuxième critère de définition porte sur le contenu de ce qu'est un abus justiciable de l'amnistie. L'abus est une violation grave :

« Une « violation grave des Droits de l'Homme » désigne la violation des droits de l'homme au moyen (a) du meurtre, de l'enlèvement, de la torture ou du mauvais traitement grave de toute personne ; ou (b) de toute tentative, conspiration, incitation, instigation, de tout ordre ou de toute facilitation de commettre un acte décrit au paragraphe (a), émanant des conflits du passé ».

La Commission fournit une nomenclature détaillée, sauvage dans sa précision, des actions qui constituent et expliquent ce qu'est une violation grave des Droits de l'Homme, avec un glossaire qui les définit ou simplement les nomme, ainsi que les règles de procédure pour l'examen des requêtes, qui déterminent si un acte soumis à l'amnistie relève ou non de la violation grave. Le critère sous-jacent ici n'est pas que l'abus politique soit un abus mais qu'il soit une violation des Droits de l'Homme. La Commission se place donc immédiatement sous une loi universelle, sans attendre la médiation d'une constitution politique passée par un parlement légitimement issu du suffrage universel (la Constitution de 1996). La réconciliation fabrique de l'universalisable en permettant de penser un régime politique donné comme régi par des lois universelles, mais en passant d'abord par les récits individuels des crimes commis ou subits. L'individuel précède l'universel.

Le troisième critère porte sur la complétude ou non du récit (*account*) que le *perpetrator* donne de son acte. Parce que la Commission n'est pas un tribunal, sa procédure n'est pas juridique, même si le Comité d'amnistie a eu tendance à adopter un mode plus procédurier. Le *perpetrator* se présente volontairement et raconte, à sa manière, les détails de l'acte pour lequel il requiert l'amnistie. Témoin de lui-même, le *perpetrator* s'accuse de son acte, volontairement, et choisit la meilleure manière de le raconter. Le *perpetrator* s'accuse lui-même et met en scène ce qui, autrement, serait à la fois les preuves du processus habituel de la justice (d'amnistie ou non, lors d'un changement de régime ou non), et qui relèverait de la rhétorique que l'anglais dit si bien *forensic*, comme nous disons la « médecine légale » – *forensic medicine, forensic rhetoric* (la rhétorique judiciaire s'occupe en effet toujours du passé, un acte fait, un mort : elle dissèque du cadavre). Le *perpetrator* est à la fois toujours le coupable-et-l'accusateur, parfois la pièce à conviction (quand il rejoue, devant la Commission, volontairement, les gestes de torture), et souvent le seul témoin du crime.

Même si la Commission peut d'une part, dans la phase de recherche des victimes dévoilées par le récit du *perpetrator*, user de mandats d'amener (*sub poena*) et convoquer des témoins, et si d'autre part elle donne aux violations les plus graves le statut d'auditions publiques, devant la communauté même où le crime a été commis, son jugement décisif et final porte sur cette évaluation à trois temps : le motif est-il politique, est-il impulsé par une décision de groupe et le *perpetrator* a-t-il tout dit de son acte – tout dire ou « pleine divulgation » (*full disclosure*). Le plus étonnant est que la Commission doit juger si « tout a été dit ». Le jugement qu'elle passe peut s'étayer de renseignements obtenus par ailleurs qui montrent que le narrateur n'a pas tout dit, mais peut venir d'une intime conviction qu'il n'a pas « tout dit » ; en tout cas, dans la majorité des cas, la Commission tient pour véridique ce que dit le *perpetrator* en procédant à une sorte d'évaluation éthique de l'intégrité du narrateur par le récit lui-même (sur 5143 refus, seulement 85 pour la raison de *no full disclosure*).

Cette « découverte » de la vérité est un des termes clefs du processus d'amnistie, sinon le terme essentiel. L'acte, initial, volontaire par lequel un *perpetrator* décide de se présenter pour une amnistie (parfois pour un acte, je le répète, qui aurait pu demeurer caché, à jamais), est reconnu comme un acte de liberté et d'intégrité qui performe une vérité vécue tant que les vivants peuvent se parler. Il n'est pas question ici de la mémoire abstraite et décalée dans le temps que les vivants ont des morts, mais du rappel, à travers les récits, des actes criminels par ceux qui les ont commis face à ceux qui en ont souffert, et au moment même de l'écriture de la Constitution. Les récits « constituent », et comme une Constitution l'acte marqué temporellement (une Constituante ; une Commission) agit sur le politique après coup (une Constitution démocratique réelle est une création continue, *natura naturans*).

La Commission développe ainsi une réflexion sur la nature de la vérité politique ou, plus justement, sur sa découverte et sa figuration puisque le but ultime de l'amnistie n'est pas simplement d'exonérer le criminel mais de réconcilier entre eux des sujets enfin libérés des abus causés par l'apartheid. Par son récit le *perpetrator* accepte le « dévoilement » de l'abus, et intègre, en personne libérée de l'abus, une société qui ne tolère plus l'abus³⁵. Il y va donc de la nature de cette vérité et de la reconnaissance qui s'y attache.

V

Ce qui se passe du côté de la narration que donne le *perpetrator* de son acte est, effectivement, une *disclosure*, une divulgation : le *perpetrator* devient citoyen en se di-vulquant, c'est-à-dire, dans le sens étymologique de *di-volgare*, en s'ouvrant (*to disclose*) au peuple (le *vulgus*), lui qui, servant l'apartheid, agissait

³⁵ Je signale l'enquête ethnographique sur les *perpetrators*, par Don Foster, Paul Haupt [l'un et l'autre ont été attachés à la Commission] et Marésa De Beer, *The Theatre of Violence. Narratives of Protagonists in the South African Conflict*, Le Cap/Oxford, HSRC Press/James Currey, 2005.

toujours en secret. Ainsi l'amnistie qui, nécessairement, lors d'un changement de régime tyrannique, accompagne les actes de rétribution contre les anciens maîtres, comme l'ombre le corps, mais qui permet de montrer aussi la clémence dont font preuve les nouveaux maîtres, ou pourquoi ceux-ci refusent de l'exercer, prend un visage nouveau. Il s'agit moins de punir que d'exposer comment, pourquoi, contre qui, des individus intègres ont pu commettre des actes criminels portant violation des droits de l'homme. L'amnistie prit donc un nouvel aspect, que j'ai nommé ailleurs « majestueux », en insistant sur la notion romaine de *majestas*, l'autorité supérieure, souveraine en quelque sorte, à savoir la plénitude du geste souverain, y compris dans l'examen des crimes.

Et c'est ici qu'on touche à la fonction anthropologique, et rhétorique, des *perpetrators*.

Cette fonction est l'objet d'une deuxième stupéfaction, un *stupor*, et donc une deuxième leçon : pourquoi tant de mansuétude ? Évidemment cette interrogation vient, comme Paul Ricœur l'a dit, d'une pensée de la justice comme la justice-représailles³⁶, de la conviction que la souffrance physique (emprisonnement, exécution) doit répliquer au crime. La réconciliation sud-africaine élabore par contre une autre forme de reconnaissance du crime, à savoir la divulgation du mal politique dans un mouvement réciproque de confiance entre criminels et victimes, et les deux envers la Commission.

Dit simplement : se présenter devant la Commission est une déclaration de confiance (« commission » vient d'ailleurs du latin *committere*, « confier à »). Le *perpetrator* confie son existence, volontairement, à la Commission en racontant des faits qui parfois sont méconnus ou qui, connus, seraient cependant indécidables dans un procès criminel (disparitions des archives, manque de témoins) : cette forme juridique de vérité adversative, à coups de preuves et de contre-preuves, et de techniques argumentatives, la Commission n'en veut pas car elle l'estime hors du vécu réel et hors de la libre prise de conscience du mal commis.

Dit autrement : à la Commission, les *perpetrators*, et les victimes, (se) confient et font confiance. Les premiers confient les preuves de leur bonne foi en se présentant volontairement et publiquement ; ils racontent publiquement leur vécu de *perpetrators*, y compris leur vérité-fidélité à l'apartheid (ou aux mouvements de libération) jusqu'à l'abus des droits de l'homme. Or, comme le stipule l'Épilogue de la Constitution provisoire de 1993, qui fonde en amont la Commission³⁷, « l'amnistie sera accordée » (l'impératif *shall be granted*), si celui qui fait l'acte de *truth telling* l'a fait selon la définition de la loi. La nature impérative de ce *shall be granted*, loin de diminuer la responsabilité de la Commission, augmente le degré de

³⁶ Paul Ricœur, « Avant la justice non violente, la justice violente », dans *Vérité, réconciliation, réparation*, *op. cit.*, pp. 159-171.

³⁷ L'Épilogue de la Constitution provisoire de 1993 fonde le processus nécessaire d'amnistie, et l'impose aux Constituants ; la loi dite *Promotion of National Unity and Reconciliation Act* (juillet 1995) instrumente la Commission.

confiance que les criminels doivent avoir dans l'obéissance de la Commission à l'injonction, obéissance qui relève de la « fidélité » à la loi³⁸ : confiance/fidélité. Les victimes, leurs parents, les gens de leur quartier (*community*) suivent un processus identique de confiance : le récit victimal de la vérité du vécu est souvent, appelé dans le *Rapport*, *storytelling*.

L'exception sud-africaine de réconciliation tient donc à un redoublement de l'échange confiant de parole donnée : contre la parole donnée du récit criminel, dont le criminel rend compte et dont il rend le compte (double sens d'*account*), consiste la parole donnée de l'amnistie ; contre le récit victimal (*storytelling*) consiste la promesse de réparation et le potentiel de guérison (qui affecte aussi les *perpetrators*). Les uns et les autres (se) font confiance, et cela permet, justement, de procéder à des actes de reconnaissance.

VI

« Reconnaissance » ? Commençons par peser le mot lui-même, du latin *recognitio*. Mon propos n'est pas l'étymologie elle-même mais comment l'étymologie pointe vers une problématique, et éclaire une fonction anthropologique, à la manière de Benveniste.

Le premier sens de *recognitio* dénote une acte de mémoire, *recognoscere*, c'est-à-dire « rappeler à la mémoire, retrouver » donc « reprendre connaissance de », mais aussi, par implication, « passer en revue » – une *recognitio* c'est une reprise de connaissance, et par exemple un compte rendu critique, la recension d'un livre. Ces deux gestes, la reprise de connaissance personnelle, et le compte rendu tiennent à une « revue » : reprendre connaissance pour un individu n'est pas seulement un acte de mémoire revenue mais aussi un acte de critique et d'examen, « revoir » un acte par le biais de sa verbalisation. Raconter un crime c'est à la fois en reprendre connaissance (mettre en mots des gestes, ou dire les mots injurieux ou violents en s'imitant soi-même) et s'en distancer, comme dans un compte rendu. Nous sommes dans le domaine de la perception éthique et de sa verbalisation.

L'autre *recognitio* c'est du grec mis en latin, à savoir la traduction technique, en théorie dramaturgique, d'*anagnôrisis*. Nous sommes ici dans le domaine d'une technique dramaturgique, ou romanesque, dans le montage chronologique d'une intrigue, et qui est la découverte, à un moment donné, par le héros de ses actions et, en supplément, de l'horreur de ses actions. Un exemple canonique : Œdipe découvrant son crime. On perçoit déjà que ce montage dramaturgique se tient au voisinage du *storytelling*, dans les récits des *perpetrators* : je viens devant vous maintenant ; je vais tout dire car j'ai eu, soudain, une révélation du mal que j'ai fait ; je dis tout ; je reconnais l'horreur de mon acte ; je regrette ; je demande pardon ; amnistiez-moi.

Le récit du *perpetrator* provoque donc, par sa verbalisation, une « transformation » qui est un changement de l'ignorance (le *perpetrator* : j'ignorais

³⁸ Selon l'Épilogue de la Constitution provisoire de 1993.

faire le mal) en connaissance, une « re-connaissance » : le *perpetrator* opère trois « découvertes » narratives ; trois reconnaissances :

* il divulgue à tous, souvent devant ceux qui en ont souffert, un acte qui souvent était resté inconnu ou, si connu, non documenté.

* il découvre en le racontant qu'il s'agit d'un acte criminel, il en donne un compte rendu, une revue, et il le « fait voir » aux autres (par les mots et par la reconstitution des gestes) ;

* il reconnaît enfin que cet acte est non seulement criminel mais, en sus, un acte atroce (*gross violation*) donc sujet à « réconciliation » (le *perpetrator* sait que, dans une guerre, tuer un civil est un crime³⁹, mais il reconnaît le supplément crucial : la nature atroce du crime raciste).

Le *Rapport* cite de nombreux cas de « réconciliation », de criminels d'apartheid allant travailler dans ces quartiers ou campagnes ravagés, investissant efforts et argent, avec ce double effet de fabriquer ainsi leur intégration concrète à la nation. Les *perpetrators* invoquent souvent un besoin de se retrouver eux-mêmes – en y ajoutant, puisque l'Afrique du Sud est un pays à dominante religieuse protestante – des « retrouvailles » avec Dieu ou Jésus, le terme de choix étant alors un désir d'être *reborn*, « rené ». Inversement ceux des rares *perpetrators* qui se refusent au remords, même s'ils sont exonérés du crime, sont objets d'opprobre non pas pour avoir commis le crime et l'avoir « divulgué », mais pour avoir arrêté le processus, verbal, de reconnaissance en refusant d'aller soit jusqu'à l'expression du remords, soit de la demande de pardon aux victimes.

Mais la reconnaissance doit aboutir, dans l'attente du public, à l'expression du remords et à la requête de pardon. La reconnaissance a donc deux moments de verbalisation : le moment que je nomme politique du crime, normée par la loi d'amnistie (si les trois conditions citées sont remplies, l'amnistie est accordée), et le moment éthique : en sus de la divulgation, il y a expression de reconnaissance au sens où le *perpetrator* reconnaît sa victime comme être humain et s'offre, par le pardon, à en être un sujet reconnaissant, au sens de remerciant. Le premier moment du récit est politique par son efficacité légale : c'est une transaction normée. Le second moment est éthique, et même anti-politique, car il actionne de l'indicible – portant à la critique que fait Derrida de cette scène du pardon qui impose sur la victime, déjà blessée, une seconde charge, celle de devoir considérer, donc pouvoir refuser, de pardonner ; au crime et à la narration, traumatique, du crime le *perpetrator* ajoute le poids de cette demande de pardon⁴⁰.

³⁹ Je rappelle ici qu'un tournant du procès intenté à la junta militaire argentine eut lieu quand l'accusation produisit un manuel de conduite des Forces armées qui stipulait qu'un militaire argentin ne pouvait pas user de la force sur un civil comme s'il s'agissait d'un combattant. Voir *Nunca Mas. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*, Buenos Aires, Eudeba-Universidad de Buenos Aires, 4e éd., 1998 (1ère, 1984); et l'ouvrage de Sergio Ciancaglini et Martin Granowsky, *Nada mas que la verdad. El juicio a las juntas*, Buenos Aires, Planeta, 1995.

⁴⁰ Jacques Derrida, *Foi et Raison*, Paris, Le Seuil, 2000. Derrida, justement, ne traduit pas *perpetrator*. Voir aussi un texte, son dernier sur le sujet, écrit peu avant sa mort: « *Versöhnung, ubuntu, pardon: quel genre?* », in *Vérité, réconciliation, réparation*, Barbara Cassin, Olivier Cayla, Philippe-Joseph Salazar éd., *Le Genre Humain*, 2004, pp. 111-156.

VII

Ce qui s'actionne donc est une scène anthropologique de reconnaissance qui évoque le sacré. Les récits des *perpetrators* se comportent, à mon sens, comme des paraboles de leur statut sacré.

Sans reprendre les analyses de Mauss et de Benveniste portant sur l'individu sacré et sur son caractère limitrophe entre la vie et la mort, le divin et le profane, on peut suggérer que le *perpetrator* est qualifiable de *sacer*, à savoir « chargé d'une souillure ineffaçable, auguste et maudit, digne de vénération et suscitant l'horreur »⁴¹. Comme le criminel « sacré » de l'anthropologie ancienne, il fait, effectivement, communiquer deux mondes, celui des morts et celui des vivants – à savoir, en sortant de la parabole, le monde mort, et des morts, de l'apartheid et le monde vif et neuf de la démocratie. De plus, l'adage juridico-social latin, « que celui qui a violé la loi soit sacré (= intouchable) », veut dire que le criminel est intouchable, réservé à un sort-de-justice spécifique ; or c'est là effectivement le sort que la loi d'amnistie, dans son étrangeté sud-africaine, réserve au *perpetrator* – la Commission rend ces criminels « intouchables » par la justice qui est la norme dans de telles situations (en gradation normative : représailles immédiates, exécutions populaires, tribunaux d'exception, cour de justice nationale, justice criminelle ordinaire⁴², cour de justice type Nuremberg).

À mon sens, dans sa position sacrée, le *perpetrator* touche à la fondation de l'être-ensemble : au fond de *perpetrator* on trouve *patria potestas*, le pouvoir d'auteur du père. Je propose donc que les récits des *perpetrators* soient des performatifs de la fondation. Lire d'abord cet encadré⁴³ :

pater, tris, m. : 1° *primitivement, dans la langue officielle, chef religieux ou social* [...] 2° *comm.* PERE [...] de là : **patr-ius, a, um**, qui appartient au père, mot qui n'a de correspondant ni pour la mère, ni pour le frère [...] de même ne se *diesnt* que du père : **patria potestas**, l'autorité du père ; **patria terra**, la terre du père, la PATRIE ; **patri-mōnium, i, n.**, les biens du père : **matrimōnium, i, n.**, n'implique aucune idée de propriété ou de droit sur les choses ; **patr-ōnus, i, m.** : 1° *primitivement et proprement*, celui qui fait fonction de père [...] ; puis 2° PATRON, par opposition à **cliens**, client ; enfin 3° AVOCAT, par opposition à **reus**, accusé ; **patr-āre** : 1° *primitivement accomplir un acte religieux ou social* en qualité de père, c'est-à-dire de chef ; puis 2° prononcer un serment, signer la paix, conclure un traité ; enfin 3°, par affaiblissement et vulgarisation de sens, *comm.* exécuter, mener à bonne fin une opération quelconque ; d'où, avec apophonie, **per-petr-āre**, exécuter jusqu'au bout.

⁴¹ Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2. *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Minuit, 1969, p. 188 et dans Marcel Mauss, *Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice*, in *Œuvres*, I, Paris, Minuit, 1968, pp. 193-307.

⁴² C'est la base d'une saisine, infructueuse, de la Cour Constitutionnelle sud-africaine : Xavier Philippe, « Commission Vérité et Réconciliation et droit constitutionnel », dans *Vérité, réconciliation, réparation*, op. cit., pp. 228-230.

⁴³ F. Martin, *Les Mots latins*, Paris, Hachette, s.d.

D'une part, selon les normes rhétoriques, le dire performatif du *perpetrator* opère en analogue de l'*epitaphios* classique. L'*epitaphios* ou ce grand dire de Périclès sur les Morts de la démocratie, tombés face aux Perses, tel que le raconte par exemple Platon dans le *Ménéxène*. Nicole Loraux a bien montré que la pensée civique grecque a pour une de ses fondations l'*epitaphios*⁴⁴ : Le tombeau des hommes morts à Marathon et à Salamine charrie la parole démocratique, face aux Barbares. Dans cette perspective, les récits des *perpetrators* lèvent le voile (*disclosure*, ou divulgation) sur la mort des héros, qui sont ici les victimes de l'apartheid. Le *perpetrator* avance ainsi « sur la scène effective » du politique (Derrida commente ici l'expression hégélienne, concernant l'Afrique, *auf dem wirklichen Theater des Weltgeschichte*)⁴⁵, la scène de la Commission, mais comme un accusé (*reus*) qui prend figure paradoxale de *patronus*, c'est-à-dire d'avocat en position de père protecteur (voir l'encadré). Cela mérite explication.

Le récit du *perpetrator* sert de parabole en creux pour la paix civile. Un tel acte est paradoxalement « patriotique » car il atteste de la *terra patria*, la nouvelle démocratie d'après l'apartheid, et du nouveau *patrimonium*, ce bien commun désormais appartenant à tous que refusait l'apartheid⁴⁶. Et, dans ce *patrimonium*, se dégage d'abord, par les récits, l'acceptation des suprémacistes blancs de partager la langue et l'idiome politiques avec les Noirs qui, avant cela, étaient des « enfants » : toute l'idéologie d'apartheid raisonnait sur le thème du Noir enfant (se rappeler ici qu'un *infans* en latin est ce qui de l'humain est, encore, sans parole sensée). Dans ce sens l'apartheid fabriqua une anthropologie⁴⁷ des langues bantoues comme naïves, infantiles, incapables de servir à autre chose qu'à des relations claniques et sous tutelle blanche, bref des langues a-politiques, dépourvues d'*agency* politique et dont, par conséquent, la « sagesse » était réduite à être purement une figuration gnomique. La coda narrative, presque formulaire, des récits des *perpetrators*, (« il faut maintenant commencer une autre vie »), marque que cette autre vie du Blanc est la vie, civile, civique, civilisée, atteinte par un effort de « reconnaissance » qui se donne, d'abord, dans la narration de la violence elle-même et dans le partage de la langue. Cette reconnaissance performe la paix par la langue : *patrare*, nous dit l'anthropologie ancienne, c'est en effet cette parole que le *pater patratu*, le père-des-pères, le chef de ces prêtres chargés des rites de paix et de guerre, accomplit lorsqu'il s'agit d'accorder la *patrie* aux dieux et de l'accorder à la possibilité de sa mort, ou de sa pérennité ; bref à décider de la paix.

⁴⁴ Nicole Loraux, *L'Invention d'Athènes : Histoire de l'oraison funèbre dans la 'cité classique'*, Paris, Mouton, 1981.

⁴⁵ Jacques Derrida, « *Versöhnung, ubuntu*, pardon : quel genre? », *art. cit.*, p. 133.

⁴⁶ L'apartheid considérait les Noirs sud-africains comme des étrangers, *aliens* (*Alien Act*, abrogé en 1992). La pleine restauration des droits de nationalité n'est accomplie qu'en 1993.

⁴⁷ Voir mon livre, *L'intrigue raciale. Essai de critique anthropologique*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.

Reprenons donc *perpetrator* sous cet angle : l'anglais, parlant latin, nous livre, celui de la fondation épitaphique et « rhétorique » de la démocratie. Les *perpetrators* qui ont exécuté, jusqu'au bout (par le crime) leur attachement au *patrimonium* d'apartheid et en ont exercé, violemment, la *patria potestas*, performant maintenant (par leurs récits et leur apparition narrative) et jusqu'au bout leur serment de divulgation qui les lie donc à leurs victimes reconnues comme des êtres humains. Les *perpetrators* sont ainsi l'étrange fondation, narrative et performative, de la paix civile.

La faiblesse du film *Forgiveness*, son pathos de justice, tient au fait que la scène fondamentale, à savoir la narration des gestes qui actionnent le crime et fondent, en perpétuation, la parole civile échangée, et procurent l'amnistie, est disjonctée entre le temps de l'amnistie (qui précède le film, son *ante*) et le temps de la demande de pardon (qui suit l'amnistie, son *post*). Une scène de fondation et de motion politique est remplacée par une scène d'émotion éthique au sens ethnique du terme, une scène familiale (le *perpetrator* et la famille de la victime, sans aucun ancrage social ou villageois). Le film, donc, met en scène non pas la *polis* mais l'*oikos*, le foyer des liens intimes, des passions inter-personnelles, bref de l'ante-politique. La TRC, par contraste, sort les gens, tous, de l'emprise infantilissante de l'*oikos*, et les met, de plain pied, dans la *polis*. En ce sens *Forgiveness* est un film rétro-grade : il marche en arrière, vers le temps, celui de l'apartheid, où le tribalisme, le clanisme, la maisonnée et le groupe servait de critère absolu de justice. On peut même le concevoir comme une matrice pour appréhender l'*ante* et le *post* du totalitarisme d'apartheid, marquant la césure entre le temps et lieu d'une politique centrée sur l'identité la plus fermée et le temps et lieu d'une politique ouverte sur l'inappréciable.

“JUST PROPORTIONALITY” AND SOCIAL SIGNIFICANCE: RHETORICS OF CRIME IN THE NEW SOUTH AFRICA

IAN E. GLENN¹

ABSTRACT. Though former South African President Thabo Mbeki gained international notoriety as an AIDS-denialist, in South Africa it may be that his rhetorical responses on the topic of violent crime were as important in damaging his reputation with white citizens in particular. This article argues that there is a family resemblance between Mbeki's rhetoric of AIDS-denialism and his responses to claims that violent crime was increasing and affecting the lives of most South African citizens -- Mbeki's rhetorical responses treat social phenomena, whether a pandemic or a crime wave, primarily as constructs of a particular political view or interest if not simply as moral panics. Thus Mbeki was able to treat both claims that AIDS and violent crime were major threats to South Africa as white constructs that stemmed from racial suspicions about black South Africans and black men, in particular. An anti-rhetoric of rape, in particular, linked Mbeki's suspicion of both medical and criminal discourses. This article will explore the possibility that the dominant international intellectual models about crime not only influenced then President Mbeki's suspicion of crime coverage but, by extension, helped fuel a wider suspicion of any negative reporting.

Mbeki's rhetoric on crime, however, has a rather more respectable genealogy than his rhetoric of AIDS-denialism. Influential strands of media theorising about crime hold that media exaggerate the extent of crime, particularly violent crime, demonise certain racial minorities, and produce fearful citizens. This article contends that much of this theorising is conceptually limited, even incoherent, in that it cannot account significantly for questions of under-reporting crime or compare crime coverage nationally or internationally in any coherent way. It returns to Graber's work to draw particularly on her notion of 'just proportionality' to argue that this provides a benchmark for comparative, non-normative judgments of coverage on crime.

The article assesses some of the difficulties of applying the notion, given problems surrounding crime statistics in South Africa and elsewhere. It draws on a significant data-base of some 400000 South African media articles (print and broadcast) for 2005 and 2006 analysed by Media Tenor South Africa. The article shows that many articles about crime coverage in the USA which have been drawn on by South African President Mbeki and others are reacting to a proportion of crime coverage that exceeds the South African case by up to 1000%. The article argues that both white and black critics of media coverage of crime provide part of the context and truth of the shortcomings of crime coverage in South Africa.

Keywords: rhetoric of crime, media coverage, just proportionality, justice, social significance

¹ Center of Film and Media Studies, University of Cape Town, Private Bag X3, Rondebosch 7701, South Africa, <http://www.cfms.uct.ac.za/faculty/staff-directory/ian-glenn>, Ian.Glenn@uct.ac.za

Rhetorics of crime in the new South Africa

When South African President Thabo Mbeki in April 2007 wrote about crime in his ANC Today online column, arguing that fears of racial transformation were driving a kind of hysterical obsession with crime among white South Africans, he may have sounded very much like the Mbeki who blamed the AIDS pandemic on a western construction and obsession, (Nattrass, 2007) but he was very much in the mainstream of international media theorising. (Mbeki, 2007). Mbeki even quoted, indirectly, UCLA law professor Jerry Kang who has written probably the most substantial article on the causes and effects of racialised local news in the USA. (Kang, 2005) Though Mbeki had acknowledged violence crime as a 'scourge' in his January 2007 State of the Union address to parliament, in many other statements, Mbeki persistently played down the notion that violent crime represented any sort of threat in South Africa.

This article attempts to explore this paradoxical link by arguing that most media theory about crime coverage has a central, unacknowledged, incoherent tenet: that media, television in particular, exaggerate crime, particularly violent crime. As Robert Reiner points out, conservative critics decry the socially destabilising effects of the normalising or glamorising of crime, while liberal or radical critics have been more concerned with the idea that the media portray crime to produce a compliant and cowed and docile public. (Reiner, 2002) Whether it is in the idea that the media create moral panics (Cohen, 2002, Cohen, 1980), or cultivate a view of a 'scary world' (Gerbner and Gross, 1976) or collude with a reactionary establishment to 'police' a crisis (Hall, 1978), the media, according to media theorists, seem perpetually to be crying wolf, to be in a state of much ado about not very much – and usually with ulterior motives.

When it comes to violent crime, particularly crime involving black or African-American men, it seems that television and particularly local television news stations in the United States draw on racial and racist stereotypes and re-enforce them and, through this means and others, present the real world as far scarier and more dangerous than it really is and demonise minorities. (Chadee and Ditton, 2005, Gilliam et al., 1996, Dixon and Azocar, 2007, Dixon and Linz, 2000, Gilliam and Iyengar, 2000, Lowry et al., 2003, Romer et al., 2003, Entman and Rojecki, 2001). There are dozens, maybe hundreds, of academic articles arguing that crime is over-represented, but very few, if any, arguing the contrary.

Yet, logically, if media can exaggerate crime, this must suggest some kind of normative or sound relationship between crimes, including violent crimes, and media coverage. It must be possible that media can ignore crime, euphemise racial or gender responsibility for crime, ignore police inefficiency or collusion, and neglect substantial groups of citizens who are victims of crime. Probably the most influential text arguing the constructivist claims about crime coverage was *Policing the Crisis*, written by Stuart Hall and others. But this work has been attacked precisely on the grounds that it is sloppy statistically and has no firm view on the

normative link between crime rates and reportage. (Waddington, 1986) Other influential critiques of notions of 'moral panics' have pointed out that the term has proved to be so flexible have lost explanatory grip. (McRobbie and Thornton, 1995, Hunt, 1997). But, if media can exaggerate crime, or the involvement of certain groups, it must follow that media may at times minimise or ignore certain kinds of crime or crime in general. And, in countries where there are state broadcasters that typically present government in a positive light and thus may have reasons not to exaggerate problem areas such as violent crime, it may that media, rather than exaggerating problem areas, downplay them. How would we know whether this was happening or whether South Africa was still, as Mbeki suggested, in the grip of white concerns and phobias? On what ground could one adjudicate whether rhetoric like Mbeki's was reliably grounded?

In one of the most detailed content analyses across television and broadcast news, Doris Graber pointed to the three major ways of judging (as opposed to measuring) the extent of crime coverage: audience preference; as a mirror of society in terms of just proportionality; and social significance. (Graber, 1979, Graber, 1980) Each of these possibilities leads to rather different concerns and research questions.

The question of 'audience preference' driving editorial choice of violent crime stories (the 'if it bleeds, it leads' principle) is central to many of the North American analyses, where local television news is accused of chasing ratings by concentrating on a certain kind of perpetrator, crime, and resolution. In South Africa, it may be that private commercial television station e-tv, for example, which carried more than twice as many local murder inserts in 2006 on its primetime news broadcast than the state broadcaster, the South African Broadcasting Corporation did on its flagship SABC 3 news channel (128 as opposed to 52 – see Media Tenor, 2007), has judged that violence sells. Yet there is some evidence from interviews with Chris Whitfield, then editor of the more upmarket *Argus*, Cape Town's leading English newspaper, that the *Daily Voice*, intended for more working class 'Coloured' readers in the Western Cape, covers crime more thoroughly than the *Argus*, in part because the latter has decided that its readers have a limited tolerance for crime stories. Thus even the assumption that all media producers cover crime assuming that readers have a predilection for this coverage may be mistaken. (I raise the issue of pressure from advertisers in the conclusion.) Thus Graber's first possibility, that crime coverage is driven by audience is unproven here. This issue may have some say in influencing local coverage, but there is not yet enough evidence to provide scholarly conclusions here.

What would 'just proportionality' in crime coverage be? If we examine the relationship between crime and media coverage of crime, then we have a basis for comparison between countries, regions, cities, kinds of media or media channels. The extent of coverage of crime, or certain types of crime, will be different. Once this has been established, we can move away from the 'crying wolf' school of

media analysis to something more accurate, culturally informative and revealing – ideally, a count of the wolves and of how often they were reported on, by different reporters, in different places, or at different times.

What about crime and social significance? Given that crime and crime coverage in the new South Africa are highly politicised and debated, for racial and party political reasons, and have come in for a considerable amount of popular media commentary, (Grobler, da Silva) it seems indispensable to establish a firm comparative perspective in order to give a firmer and perhaps calmer scholarly basis to the debates – at least as far as the extent of crime coverage is concerned.

The next section addresses the issue of ‘just proportionality’ in more detail. This involves a critical look at crime statistics in South African and internationally, and then an examination of detailed figures of crime coverage in South African in 2005 and 2006 provided by Media Tenor South Africa.

The final section turns to the issue of social significance, concentrating particularly on what the patterns of crime coverage in South Africa suggest, and indicating ways in which disturbing omissions shed new light on the issue of the social significance of South African media coverage of crime.

“Just proportionality”?

Another way of understanding the ‘crying wolf’ school is by placing it into a larger historical perspective. For the post World War II generation, the stability and calm of the 1950s in the UK or the USA must have formed a sharp contrast with a Europe devastated by war. In the case of George Gerbner, born in Hungary, and who had a distinguished military career in the 101st Airborne and the OSS and was decorated for service behind enemy lines, the American situation was surely a haven of calm where the danger of a media desensitising people to real violence seemed to need countering. Stanley Cohen, the sociologist who developed the idea of ‘moral panics’, left South Africa in 1963 along with many other liberal academics after Sharpeville and subsequent government repression. It is not surprising, surely, that somebody who had grown up in a far more violent society, with far more annual murders, political repression, ‘faction fighting’ and violence in mining hostels, (Kynoch, 2000) would have found a media fuss about a minor squabble in a seaside town in which no bones were broken and nobody killed mildly ludicrous.

But what if media theory on the representation of crime had been started by somebody who had come from a largely peaceful Europe to a South Africa in which violence, including murder, was systematically routinised and ignored? We have, in fact, a modern equivalent of this in the person of Karl Brophy, the Irish-born and trained editor of the Western Cape tabloid, *The Daily Voice*, who in an interview responded forcefully to the charge that his newspaper sensationalised news:

You know I think South African newspapers are guilty of de-sensationalizing news. Like when the *Cape Times* or *Die Burger* or any other newspaper carries two to

four paragraphs on page 8 or page 10 saying that there were 12 murders in Khayelitsha on the weekend, that’s de-sensationalizing things. (Glenn and Knaggs, 2007)

Brophy, in other words, is working with an inherent editorial ethic that each murder deserves a certain amount of media notice and attention – something the *Daily Voice* is closer to putting into practice than any other city papers in South Africa. Surely, the notion of ‘just proportionality’ might suggest, the least a city owes a murdered inhabitant is the respect of a name, a story, a moment of grief, an explanation, a resolve to apprehend and punish?

But is one to fault local papers if this is simply a global trend, part of a move away from hard news to infotainment and lifestyle journalism, a global move aggravated by the local cutting of editorial staff and the loss of dedicated and experienced crime reporters in the rush to a cheaper, ‘juniorised’, news staff? The obvious way to deal with the issue Graber raises of ‘just proportionality’ is to find some statistical comparison between media and crime rates – across media, countries, regions, and channels. ‘Just proportionality’ suggests that for every murder or rape in a region or a country, we should expect a certain proportion of media coverage. For a region or a country with a murder rate double that of its neighbours, we should expect significantly more, logically twice as large a percentage of media attention paid to murder. If it did not, would we claim that the first country was exaggerating, or the second country minimising? Or should we expect some kind of law of diminishing returns of media interest in countries with high murder rates?

Crime Statistics

There are well rehearsed problems in comparing crime statistics. Countries classify crimes differently and report them more or less accurately. A British Sky TV news report suggested that reported annual crime figures of 5.5 million cases had to be weighted against a British Crime Survey report, based on 50 000 interviews, which concluded that the real number was more like 11 million cases. As the *Home Office Statistical Bulletin* argued that “the BCS gives a more complete estimate of crime in England and Wales” than police data, (Simmons and Dodd, 2003: 1), we see that even in the United Kingdom, there can be very little certainty about accurate comparison of crime statistics with coverage.

One of the major problems with reaching a detached objective academic conclusion about crime statistics is that the statistics themselves have become, and remain, a source of political argument. The government in South Africa banned the release of statistics by local police stations during 2005, prompting cries that they were in fact hiding bad news. When they released the figures and claimed that major categories of crime had shown improvement, their figures, rather as in the British case, did not match with what survey figures suggest. The real effects on journalism of theory were highlighted in a leading story in the South African *Sunday Times* of 13 May, 2007, titled “Fear crime is rising all in the mind”. In the article, reporter Henriette Geldenhuys quoted a Nielsen survey, on the lines of the

British Crime Survey, showing that 75% of South Africans believed that crime had increased in 2006, compared to 58% in 2005. More than a third did not bother to report crime because of a lack of confidence in police. Geldenhuys did not report one of the most telling indications in the Nielsen survey, where survey director Nikki Quinn said: “Unfortunately these perceptions do seem to have some basis in reality, as one in four of those surveyed report that they or a close family member have been a victim of crime in the past three months. In 2004 this figure was slightly lower at one in five.”

Geldenhuys, after citing material from Nielsen, then went for the ‘crying wolf’ move, as the title of her piece suggests. She quoted Johan Burger, senior researcher at the Institute for Security Studies: “‘For example, even though our murder figures have come down by 40% since 1994, they’re still 8% higher than the international norm,’ said Burger.” As various other publications had reported, Burger had in fact pointed out that South Africa’s reported murder rate, at 39.5 per 100000, was about eight times higher than the international rate of 5.5 per 100000. Geldenhuys may be poor at figures and inventive with her attributed quotations, but the ‘crying wolf’ hypothesis certainly helped the figure of 8% (instead of 700% or 800%) pass through reporter and sub-editors. (The *Sunday Times* duly published a correction a week later.)

Given that the Geldenhuys article points out that most violent crimes have increased, and that reporting of crimes where victims are likely to report to be able to make insurance claims are up, and that many victims do not report crimes, we can easily see that no great reliance can be given to any claim from official statistics that the crime situation is improving. The Nielsen figures of first-hand or close family experience of crime, in fact, suggest that crime has increased sharply since 2004 – from a 20% to 25% experience in the past three months (a 25% increase).

Even Burger’s claim that the murder rate has come down by 40% from 1994, when the country was still riven by political violence, to 18 528 in 2005/06 (or about 50 a day) needs to be treated with caution. Even though the murder figure is usually accepted as the most reliable of all crime figures, it is far from certain that the figure is close to complete. Karyn Maughan reported on May 1, 2007 in the Durban *Daily News* in an article on serial killing in South Africa, that 10000 unidentified bodies are buried in paupers’ graves annually in South Africa, and that some of those are now known to be female murder victims of serial killers, whose bodies are found long after the murder and are only known to have been murdered because the killer confessed. (Maughan, 2007) In many cases, it seems safe to assume that what Maughan observes is part of a much larger phenomenon: that many murder victims will be reported or classified as accidental deaths, or deaths of unknown causes, given the lack of resources and sense that these cases are less urgent than live investigations.

The government did eventually publish the crime figures on a station by station basis (see http://www.saps.gov.za/statistics/reports/crimestats/2006/crime_stats.htm).

While the official figures end at the end of March and the Nielsen figures seem to have been done annually, there still seems to be a problem in the generally lower crime rates reported to and by police as opposed to the general perception of an increase in crime reported by Nielsen. A failure to report crime to police is one possibility already noted, but part of the problem of a heavily politicised crime situation is that the judgment of whether police are winning or losing the battle against crime is likely to play itself out in the police's recording of statistics. The corollary of a tough examination of the murder rates for individual areas (by journalists, police commissioners or the public) is that police stations world wide have incentives to cheat or fudge figures or exercise their judgment about what category a crime fits into: to re-classify crimes to a less dangerous category, to turn a hi-jacking into a car theft; serious assault into common assault, to refuse to register a rape complaint or complaint about domestic violence. In the case of South Africa, we should expect that natural self-protection by police commanders, allied with a sense that the government is actively seeking improved statistics, is likely to lead to even greater gaps between what people perceive and what the police's crime figures suggest. Given the politicisation about crime figures in 2005/2006 in particular, it would be highly surprising if police had not pushed figures down as hard as they could, and there is certainly anecdotal evidence that this has happened.

The release of figures in July 2007 which did show increases in serious robbery and murder, in fact led to complaints that in many instances police had simply omitted bad news. In the *Cape Argus*, for example, a July 6 report by Ella Smook showed the kinds of prevarication possible in the case of the Cape Town Central police station which had recorded no robberies in business premises during the 2006/7 period, yet one business owner alone reported two serious armed robberies. (Smook, 2007) The local Community Safety spokesperson, after initially denying that the cases had been reported to the police, when confronted with case numbers, passed responsibility on to the national office. Former senior police official and now opposition politician Lennit Max alleged, supported by a sworn affidavit by a senior policeman, that not only were there punishments for station commanders where crime had increased, but also that there was pressure from above to change statistics and that there was also pressure on complainants to withdraw cases to keep crime statistics low. All these are perfectly predictable responses in such situations but the more intriguing question, from a media point of view, is whether this kind of suppression of bad news is happening in far more dramatic ways in areas where there is very little possibility of media coverage or media verification.

The release of the figures for the 2006/2007 period in July 2007 led to a great deal of media commentary and response, with the reported substantial increases in categories such as serious robbery and the upturn in the murder figure indicating that the media and commentators were in fact reacting to a reality. When

André Brink described a 'tsunami of crime' he was at least responding, in categories like violent robbery, to a significantly increasing wave. (Brink, 2006)

Crime reporting

If we have to leave the issue of crime statistics fairly open, what of the coverage of crime? Wadim Schreiner of Media Tenor South Africa has provided an overview of crime reporting in 2005 and 2006 for major South African national print media and some major Gauteng papers and television news, with a detailed breakdown for 2006 of all television news. For 2005 and 2006, they surveyed over 420 000 individual news items. (If the same story is covered in more than one paper, or across media, it counts as multiple news items, not only one.)

In general, Media Tenor reports that about 12% of all media reports dealt with crime, in South Africa and abroad in 2005 and 14% in 2006. (This would include acts of sabotage or suicide bombing in Iraq, for example.) If we go back to Graber's original study, based on national television and local Chicago and Illinois television and newspaper news, we have to remark that the South African figure seems low: Graber's study found the papers devoting 21%, 26% and 28% to crime respectively, while local television stations devoted about 20% of their stories to crime and national television about 12%. (We will return to local television coverage of crime later.) Reiner's figures for crime coverage in papers in the UK also suggests that they had in general moved from a figure of about 10% before the 1960s to about 20% in the 1990s. (Reiner: 391) We thus immediately have, using the notion of 'just proportionality', a strong finding that South African media, with a much higher rate of crime and violent crime than the US or UK, reports significantly less on crime.

What the Media Tenor figures show is that the reporting of most categories of violent South African crime in South Africa increased sharply between 2005 and 2006: murder by 39%, violent crime in general by 70%, cash heists by 66%. The reporting of fraud dropped by 30%.

These increases in coverage might, in classic media theory, have been described as a moral panic, set off perhaps by pieces like Andre Brink's polemic in *Le Monde* rather than a real response to actual events. This was certainly the line South African President Thabo Mbeki took in his ANC Today website article on crime and the media. By outlining Mbeki's argument, we will get a better understanding of what 'just proportionality' may help to show.

Mbeki's major argument was that crime coverage in South Africa draws on deep racial stereotypes and reinforces them. The weightiest scholarly moment came when he paraphrased a *Boston Globe* newspaper article that cited a hefty *Harvard Law Review* article by UCLA law professor Jerry Kang. Mbeki invoked specifically the recommendations by Kang that the state should intervene in the coverage of violent crime on television.

Kang's major argument is that in the USA the Federal Communications Commission gave local stations broadcast licences to show local news to increase diversity, but that stations have abused this by showing a surfeit of murders, robberies, highway chases and hi-jackings because of their 'lurid fascination with violent crime'. Instead of increasing diversity and showing a balanced view of communities, they are searching for ratings by sticking to the maxim that 'if it bleeds, it leads'. The research quoted from Los Angeles local news from the 1990s suggests that something like half of all lead stories in local TV news and a quarter of all stories focus on violent crime, and more recent research supports the figure of about three stories each night, or a quarter of all coverage, dealing with violent crime.

Kang starts his article with a strong argument for the prevalence of unacknowledged social stereotypes of blacks as linked to negative images of criminality and argues that these can have devastating, even fatal social consequences. Kang then turns to the media as an example of this bias and argues that a crucial consequence of the obsession with violent crime is to produce the social equivalent of a computer virus, a Trojan Horse that infects the brains of viewers. Once there, it produces the unconscious stereotypes that blacks, and particularly black men, are more likely to commit violent crime.

Where Kang's article also differs from previous articles on the over-representation of black crime is that he proposes specific remedies: local TV news should not be allowed to devote more than 15% of their time to violent crimes; TV stations should be obliged to run social service announcements by black role models like Tiger Woods (*sic*) uttering messages that will remind viewers of positive messages of racial harmony and racial fairness. He calls explicitly for his article to be used as an intervention in future hearings on FCC licensing.

By citing Kang, Mbeki's article suggests that the media would be doing social good and avoiding a kind of subconscious hate speech by not showing violent crime, particularly when the perpetrators are black. Perhaps, even, Mbeki's article suggests, there should be legislation to prevent this. And, the then President's message suggested, media would be doing their nation-building duty by issuing a spate of positive messages by iconic black figures.

But are the cases between crime coverage in the USA and South African as similar as President Mbeki suggests? To answer this, we need to return to the notion of 'just proportionality'. First, South Africans do not (yet) have local or community television news, so the immediacy of the effect that Kang deplores is not nearly as strong here. Violent crime in the country is not likely to shock us as much as in our immediate neighbourhood. Second, we do not, for the most part, have a host of competitive local television stations covering news but a state broadcaster and one private station (e-tv) that relies on state approval for licensing. (The private M-Net channel is not authorised to carry local news, though it does have an influential investigative programme, *Carte Blanche*, based on 60 Minutes in the USA.)

What do the figures provided by Media Tenor suggest about coverage of crime and violent crime in South Africa? In 2005, about 3500 items (of over 200000) dealt with murder, violent crime and rape and sexual abuse in South Africa. That is about 2% of total news coverage. Even if we add to that about 9000 news items under the heading "Coverage of court cases", one could probably count very few of those as 'violent crime coverage'. A quick guesstimate would put the total number of news items that met Kang's objections at about 3% of all news stories and, of course, many of those would not have had black perpetrators. In 2006, the increased coverage meant that probably about 5000 news items (or 2.5%) dealt with violent crime directly while the number of court related reports remained more or less constant. Let us, for the sake of argument, suggest that about 4% of total reports dealt with violent crime.

Media Tenor also have figures for television coverage of crime by category in 2006 across all television stations. In brief, of some 6400 stories covered in a year on all topics, the English and Afrikaans SABC news devoted about 10% of all stories to crime, violent and non-violent, national and international, e-tv about 12%. The highest proportion devoted to crime was by the African language stations, with the Venda/Tsonga news at about 17%. When we come to how many of these stories dealt with violent crime in South Africa, however, the figures drop sharply. In the year as a whole, for example, the SABC3 English news had 52 stories on murder, 30 on violent crime, 16 on cash heists, 6 on kidnapping, and 6 on rape or sexual abuse.

When we remember that many of these would be the same incident running over several news broadcasts, we can scarcely compare a rate of fewer than one incident of violent crime every three broadcasts with the American local television rate cited by Kang of three per broadcast. E-tv broadcast about twice as many stories in each category as SABC3, though it has far fewer resources to cover crime and violence country-wide.

Media Tenor's figures also show that the coverage of violent crime in South Africa scarcely bears out the argument that there is a racial obsession by the predominantly white stations in English and Afrikaans. The African language stations devote either a higher number or higher percentage of their broadcasts to violent crime, though in many cases the coverage seems erratic and based on ease of transmission than on any coherent news grounds. Thus, in 2006, Venda/Tsonga news (broadcasting only twice a week) carried 61 stories on suicide bombings and 6 on murders in South Africa; Zulu/Xhosa news, broadcasting nightly, carried 64 on murder and 6 on suicide bombings.

But why was there an increase in media coverage from 2005 to 2006? It would be possible to argue various reasons for this increase, such as the number of high profile murders (like the brutal suffocation of Transvaal Judge-President Bernard Ngoepe's granddaughter, or murder of prominent editor Mathata Tsedu's son, or that of prominent musician Talliep Petersen) in 2006, each of which would

have generated many articles. The release of the July 2007 crime figures in fact suggested that many categories of violent property crime, in particular, rose sharply from the previous year. Even the official murder rate, after a period of decline, rose again. But let us concede, for the sake of argument, the claim that drives President Mbeki's article – that there was a greater increase in crime coverage than in the crime rate. Does this mean that in 2006 crime became over-reported and racialised and that we were sliding into the situation of American local news coverage? Are we losing, as Mbeki suggests, a 'just proportionality' in news coverage?

Here the comparative figures seem conclusive. The rate of violent crimes such as murder per 100 000 of population is, going by statistics, ten or twelve times greater in South Africa than in the USA, and that is without taking into account any under-reporting here. In other words, American local TV news is spending 6 to 7 times as much time, as a proportion of coverage, (25% vs 3-4% for all South African news or for e-tv television news, or about 2% of SABC news) on something that occurs about one tenth as often. Or, to put it more dramatically, the rate of crime coverage the President was suggesting we should use as a guide to legislating media here was about 6000% greater than ours, if we take a notion of 'just proportionality' that one murder or violent crime deserves a certain amount or percentage of media attention – or 10000% greater than on the SABC.

There is undoubtedly a media scandal surrounding racialised media coverage of murder and violent crime, but it is not that there is too much coverage, but that there is far too little. When there are 18 000 or 20 000 murders a year in a country, what kind of media can be content with fewer than 3000 stories across national and significant regional media covering this – as simple record, as analysis, as follow up, as investigation? How satisfactory a record of the country can the flagship state television broadcasting news channel, SABC 3, claim to be when there are 50 murders a day in the country and it reports on South African murder once a week?

What the notion of 'just proportionality' has opened up is some clarity on the danger of importing diagnoses made in one situation for a very different one. If American local television can justly be accused of sensationalising news, the figures suggest that Karl Brophy was right and the South African media stand indicted of de-sensationalising news – or worse. Further, it seems clear that President Mbeki's reliance on the constructivist notions of moral panics and black stereotyping were not borne out by examining actual counts. What seems more likely is that a significant increase in coverage, particularly from a state broadcaster that had hitherto remained tactfully silent, angered the President.

Social significance

Graber's final category in analysing crime coverage is its social significance and in post-apartheid society, this is a central issue, particularly given highly racialised perceptions of the reality of crime in the new South Africa. The

fight about what the crime figures mean has been a highly politicised one that has seen a host of former white critics of apartheid or opposition figures – people of the stature of J M Coetzee, André Brink, Frederik van Zyl Slabbert and Max du Preez – turn on the issue of crime as the key failing of the new government. There have also been, and will increasingly be, black critics of the treatment of crime, but much of the argument about crime seems to centre around very different perceptions from blacks and whites about whether things have got better or worse.

For many black South Africans, the angry white reaction to violent crime was in some ways the realisation of the reality on the other side of the apartheid barriers, a reality of the vulnerability black South Africans had been living with for years. The strongest trend in crime coverage, however, was not to cover all crime equally but that there is now less a race than a class issue affecting crime reporting. If your grandfather is a powerful judge, or your father a newspaper editor, or you are a prominent musician or businessman or historian, you are likely to get far more coverage than if you are poor, obscure, out of the media limelight, any distance away from an increasingly desk-bound set of reporters reliant on police promptings.

Three examples will show just how murderous the failure of the media to react to poor black victims has been. Maughan's article on serial killers points out, indirectly, the slow police response and abject media failure to react to mass murderers and warn us. The response to Jack the Ripper in Victorian London was much faster than our media's response to serial killers here. The reason is obvious: South African newspapers do not know or care enough about the fate of poor black rural women, the usual victims of serial killers.

Similarly, in the Western Cape, long before the violent countrywide outburst of xenophobic violence in May and June 2008, many Somali shopkeepers had been murdered in armed robberies (a local Somali spokesperson claimed in 2007 that 42 Somalis had been killed), but it was only after dozens of deaths that police and media were able to notice or admit that there was, in all probability, a murderous xenophobic business rivalry at work. The police response persistently sounded bureaucratically callous and the media seemed to lack the will to put pressure on them to find perpetrators or protect the shopkeepers.

Nor do the police react to cases of mass violence with any conviction. The *Sunday Independent* valuably reminded the country that though 69 non-striking security guards were murdered – in all probability by striking guards – during a strike in 2006, not one criminal case had been started a year later. (Gordin and Momberg, 2007) The *Sunday Independent* spluttered but it does not have the staff or resources to do more than that – it could not name one case, or likely perpetrator, or put one police chief on the spot. Nor have there been high-profile prosecutions of those involved in the 2008 xenophobic violence.

Now, it may be that much of the fear about crime was set off by a few high profile cases. Should one then feel indignant about the publicity given to these

cases? It seems not because there is one striking feature about cases where there is a blaze of publicity. They get solved. Or, far more often than other cases. The cynical explanation might be that police work harder when they are being pushed by media, or that resources from elsewhere get diverted to high profile cases. While the white critics of crime in the country may neglect the extent to which whites are now starting to experience levels of crime to which black South Africans have long been used, they are surely right to push police and government to do better because it seems that, under pressure, murderers do get caught, wrongdoers apprehended. The argument that whites – and blacks – should accept levels of insecurity associated with the lives of blacks under apartheid seems to have considerable element of Schadenfreude when coming, as many have pointed out, from government ministers protected living in upper class suburbs and protected by bodyguards, or a Commissioner of Police able to increase policing levels dramatically in his own residential neighbourhood.

And this is where, to the rage or irritation of the ANC, critics, internal and external, invoke the international element and say: crime has to be beaten if South Africa is to be a fitting host for the Soccer World Cup in 2010, or a desirable tourist destination, or claim to be an advanced country. The ANC, which successfully mobilised international opinion against apartheid, now finds itself coming into a critical international spotlight. South Africans, perhaps more than most other nations seem to need to have their political and social quarrels played out to, and arbitrated by, an audience of outsiders. What disturbed Mbeki's ANC government the most were not local complaints about crime but when the BBC, for example, gave a negative judgment on crime levels in South Africa. If international opinion about South Africa turns against South Africa on crime, the government seems caught between contradictory impulses – calling the messenger racist on the one hand, or promising sterner measures to deal with crime on the other.

When it was reliably reported that Raymond Haack, a leading soccer official, would not lodge a police complaint about a crime attack in his home in which he had been injured so badly that he had to go to hospital for treatment because he did not want to strengthen perceptions of South African being a dangerous World Cup destination, or the Police Commissioner had to reassure the public that the World Cup visitors will not be in danger because June and July are usually months of lowered criminal activity, or the South African police and media initially played down reports of a woman murdered in the complex where the British team's wives and girlfriends will be staying, we are facing a phenomenon which we usually associate with media management in high conflict zones like the Iraq War.

Conclusion

This article has argued that President Mbeki's ANC Today column used a rhetoric based on arguments typical in a strand of cultural and media studies

analysis of crime coverage, but that an examination of 'just proportionality' shows just how low crime coverage is, comparatively speaking, in South Africa. The danger of President Mbeki's article was that it would be read and interpreted within the state broadcaster, the SABC, or in other media circles, as saying that explicit coverage of violent crime is racist, unpatriotic, perhaps even in conflict with responsible broadcasting or qualifying for getting licences.

There are many other important issues about the media coverage of crime and its contexts that deserve further investigation in South Africa. The extent to which the issue of crime in South Africa is fought out in international forums and in arguments framed for an international audience is one distinguishing feature. Another is whether Jeffrey Alexander's notion of 'cultural trauma' is not a much more satisfactory way of accounting for the reactions of white South Africans than any kind of argument about 'whiteness', racism or moral panic. (Alexander, 2004)

The challenge for media scholars, here and elsewhere, is to see what kind and quantity of crime coverage is socially and politically responsible – as warning to citizens, as complaint to police and government, as moral fable about good and evil or 'moral workout', (Katz, 1987) or as social analysis. (Katz, 1987, Sacco, 1995, Peelo, 2006) In South Africa there are many other important questions of context that media should be considering: the link between past political and social violence and present forms of violent crime (Beinart, 1992); the influence of alcohol and shebeens; how to define and talk about sexual violence in the context of the AIDS pandemic (Jewkes and Abrahams, 2002); on the link between new forms of social and spatial reactions to crime and larger social patterns, here and abroad. Too often, critics of South African 'security complexes', for example, (Lemanski, 2004), ignore or play down the extent to which South Africa has changed from a former segregationist society to become what Jock Young calls a typical modern 'exclusive society'. (Young, 1999) To understand crime in the new South Africa, we need to have intelligent, non-pejorative comparisons between the situation here and elsewhere.

This critical examination of Mbeki's rhetoric by invoking the notion of 'just proportionality' in South Africa suggests that in a young democracy we need to be very vigilant about importing theoretical models or assumptions about media effects drawn from elsewhere. The combination of incoherent theory and poor reporting can, literally, be murderous indifference and ignorance -- something we have seen both in the case of violent crime and of AIDS denialism in South Africa.

REFERENCES

1. ALEXANDER, J. C. (2004) *Cultural trauma and collective identity*, Berkeley, Calif. ; London, University of California Press.
2. BEINART, W. (1992) Political and collective violence in Southern African historiography. *Journal of Southern African Studies*, 18, 455.
3. CHADEE, D. & DITTON, J. (2005) Fear of crime and the media: Assessing the lack of relationship. *Crime Media Culture*, 1, 322-332.
4. COHEN, S. (1980) *Folk devils and moral panics : the creation of the Mods and Rockers*, New York, St. Martin's Press.
5. COHEN, S. (2002) *Folk devils and moral panics : the creation of the Mods and Rockers*, New York, Routledge.
6. DIXON, T. L. & AZOCAR, C. L. (2007) Priming Crime and Activating Blackness: Understanding the Psychological Impact of the Overrepresentation of Blacks as Lawbreakers on Television News. *Journal of Communication*, 57, 229-253.
7. DIXON, T. L. & LINZ, D. (2000) Overrepresentation and underrepresentation of African Americans and Latinos as lawbreakers on television news. *Journal of Communication*, 50, 131-154.
8. ENTMAN, R. M. & ROJECKI, A. (2001) *The black image in the white mind: media and race in America*. With a new preface., Chicago, University of Chicago Press.
9. GERBNER, G. & GROSS, L. (1976) The scary world of TV's heavy viewer. *Psychology Today*, 10, 41-89.
10. GILLIAM, F. D., JR., IYENGAR, S., SIMON, A. & WRIGHT, O. (1996) Crime in Black and White: The Violent, Scary World of Local News. *Harvard International Journal of Press/Politics*, 1, 6-23.
11. GILLIAM, J. F. D. & IYENGAR, S. (2000) Prime Suspects: The Influence of Local Television News on the Viewing Public. *American Journal of Political Science*, 44, 560-573.
12. GLENN, I. & KNAGGS, A. (2007) The Daily Voice and field theory. IN HADLAND, A. E. A. (Ed.) *At the end of the rainbow: power, politics and identity in post-apartheid South African media*. Cape Town, HSRC Press.
13. GORDIN, J. & MOMBERG, E. (2007) Security guards died like dogs. So who cares? *Sunday Independent*. Johannesburg.
14. GRABER, D. A. (1979) Is Crime News Coverage Excessive? *Journal of Communication*, 29, 81-92.
15. GRABER, D. A. (1980) *Crime news and the public*, New York, Praeger.
16. HALL, S. (1978) *Policing the crisis : mugging, the state, and law and order*, London, Macmillan.
17. HUNT, A. (1997) 'Moral Panic' and Moral Language in the Media. *The British Journal of Sociology*, 48, 629-648.

18. JEWKES, R. & ABRAHAMS, N. (2002) The epidemiology of rape and sexual coercion in South Africa: an overview *Social Science & Medicine*, 55 1231–1244.
19. KANG, J. (2005) Trojan horses of race. *Harvard Law Review*, 118, 1490-2005.
20. KATZ, J. (1987) What makes crime 'news'? *Media Culture Society*, 9, 47-75.
21. KYNOCH, G. (2000) Marashea on the Mines: Economic, Social and Criminal Networks on the South African Gold Fields, 1947-1999. *Journal of Southern African Studies*, 26, 79 - 103.
22. LEMANSKI, C. (2004) A new apartheid? The spatial implications of fear of crime in Cape Town, South Africa. *Environment and Urbanization*, 16, 101-112.
23. LOWRY, D. T., NIO, T. C. J. & LEITNER, D. W. (2003) Setting the Public Fear Agenda: A Longitudinal Analysis of Network TV Crime Reporting, Public Perceptions of Crime, and FBI Crime Statistics. *Journal of Communication*, 53, 61-73.
24. MAUGHAN, K. (2007) Serial killing. *Daily News*. Durban.
25. MCROBBIE, A. & THORNTON, S. L. (1995) Rethinking 'Moral Panic' for Multi-Mediated Social Worlds. *The British Journal of Sociology*, 46, 559-574.
26. NATTRASS, N. (2007) Mortal combat : AIDS denialism and the struggle for antiretrovirals in South Africa, Scottsville, University of KwaZulu-Natal.
27. PEELO, M. (2006) Framing homicide narratives in newspapers: Mediated witness and the construction of virtual victimhood. *Crime Media Culture* 2, 159-175.
28. REINER, R. (2002) Media Made Criminality IN REINER, R., MAGUIRE, M. & MORGAN, R. (Eds.) *The Oxford Handbook of Criminology*. 3rd edition ed. Oxford, Oxford University Press.
29. ROMER, D., JAMIESON, K. H. & ADAY, S. (2003) Television News and the Cultivation of Fear of Crime. *Journal of Communication*, 53, 88-104.
30. SACCO, V. F. (1995) Media Constructions of Crime. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 539, 141-154.
31. SMOOK, E. (2007) Western Cape crime statistics 'manipulated'. *Cape Argus*. City Late ed. Cape Town.
32. WADDINGTON, P. A. J. (1986) Mugging as a Moral Panic: A Question of Proportion. *The British Journal of Sociology*, 37, 245-259.
33. YOUNG, J. (1999) *The exclusive society : social exclusion, crime and difference in late modernity*, London, SAGE.

LA CONDITION DYSTOPIQUE DU POSTCOMMUNISME*

CIPRIAN MIHALI**

ABSTRACT. The communist regime was totalitarian also through its so-called revolutionary project of transformation and complete ownership of space. Especially of the urban space, through a gigantic effort of urban development and ‘modernization’ of a country like Romania whose population, economy and lifestyle were to a great extent rural. This modernization that wanted to be original was as equivocal as incomplete. The metaphysical and revolutionary project of communist modernization of urban spaces failed there where the capitalist modernity scored one of its most incontestable victories: in the creation of a public space and in the setting up of a clear theoretical and practical distinction between public and private.

I will argue that the communist regime’s scorn both for the public space representing the citizens’ spontaneous creation and practice and for the invention of private spaces as experimental zones of new forms of subjectivity left traces in the social tissue: if the architecture did not know, did not want, or simply could not materialize the demand for public spaces, the people, in their turn, did not know, could not and above all did not want to learn the practices of living together in a city or, in other words, those of urban civility. Among other consequences, this makes the distinction public/private a tool very little useful in helping us understand the communist space, and even less useful in noticing the essence of post-communist transformations, especially since the present dynamics of urban spaces remains less and less loyal to the conceptual tradition of modernity.

Keywords: communism, postcommunist society, public space, private space, urban space, urban practices, precariousness, modernization.

« Le rêve utopique de rationalité totale, clarté et contrôle du milieu citadin conduit... au déploiement d’une dynamique historique qui se manifeste par l’incessante reconstruction de tous les domaines de la vie citadine. L’aspiration à l’utopie contraint la ville à l’autodépassement et à l’autodestruction permanente. Ainsi, la ville est devenue un lieu de la révolution, des transformations révolutionnaires, des nouveaux et perpétuels commencements, de la mode superficielle, des *lifestyles* toujours changeants. Bâtie comme oasis de la sûreté, la ville devenait donc la scène de la criminalité, de l’insécurité, de l’anarchie et du terrorisme. Par conséquent, la ville se présente comme un mélange d’utopie et de dystopie, dont la modernité

* This work was supported by the Romanian National Authority for Scientific Research, project number PNII – CAPACITATI 109/2008: *Rhetoric of Justice and Deliberative Perceptions of the Rule of Law in Post-Communist Romania and Post-Apartheid South Africa.*

** Université « Babeș-Bolyai » Cluj-Napoca

aime et apprécie, sans doute, plutôt le dystopique que l'utopique – la décadence, le danger, le non-familier... ville de l'éternel provisoire, où tout est laissé libre pour être détruit et brûlé, parce qu'on a essayé toujours, encore et encore, de libérer le lieu pour ce qui va venir – et encore et toujours, la venue de l'à-venir est empêchée et différée, car les restes de ce qui aura été déjà construit ne peuvent pas être complètement écartés, et la phase préparatoire ne peut ainsi jamais s'achever. S'il y a vraiment, comme effet final, quelque chose de durable dans nos villes, alors c'est seulement cette préparation continue pour créer quelque chose de durable, une reconstruction permanente, une réparation durable et une accommodation graduelle à de nouvelles nécessités. (Boris Groys¹)

Sans discontinuer, la ville se subjectivise au rythme même selon lequel elle perd son identité de ville : elle ne sait plus si elle est ville ou bien conurbation, complexe urbain, tissu sans nom déterminé de mailles, d'îlots en archipel qui se relie entre eux par des canaux, des méandres, des signaux sur l'ensemble desquels les noms de villes ou de quartiers ne jettent plus qu'une lueur défaillante. La ville se subjectivise : comme un sujet elle se rapporte essentiellement à soi, et ainsi, très logiquement, s'égarer en soi jusqu'à ne plus pouvoir se distinguer. Se confondre avec soi-même constitue à la fois le comble de l'identité et celui de l'égarement, voire de l'hallucination. La ville s'hallucine. (Jean-Luc Nancy²)

Première hypothèse

La condition postcommunisme ou les vitesses différentes de la séparation du passé

Lorsque nous utilisons ce syntagme, « la condition postcommunisme », nous ne pouvons pas ignorer la résonance d'une autre expression, bien plus connue dans les années 80, celui qui fut lancé par Jean-François Lyotard, « la condition postmoderne ». Il ne s'agit pas pour moi de reprendre ici mot par mot la description du postmoderne et de l'appliquer à tout prix au postcommunisme ; j'avance en revanche – et de manière toujours hypothétique – l'idée que le postcommunisme est l'une des versions, la dernière et peut-être la plus achevée, la plus spectaculaire et la plus chargée en conséquences du postmoderne lyotardien. La perte de confiance à l'égard du métarécit émancipateur communiste éclate mondialement dans les années 80-90, mais il était déjà en cours depuis une certaine période. Nous le savons aujourd'hui avec une certitude qui nous est donnée avec le passage du temps, par la sédimentation et l'articulation spécifique des significations des différents faits politiques, économiques, symboliques, mais il faut toute de suite dire *aussi* que cette défaillance de l'ultime avatar de la modernité, toujours dans les termes de Lyotard, n'a pu être anticipée par personne, ni à l'Ouest, ni encore moins à l'Est. Sans avoir l'intention d'identifier ici les causes de cet aveuglement des intellectuels, sans pouvoir interroger maintenant l'événementialité radicale de la

¹ Boris Groys, *Topologia artei și alte eseuri*, trad. rom. d'Aurel Codoban, Lorin Ghiman și George State, Cluj, Idea Design & Print, 2007, pp. 71-72 (traduction française Ciprian Mihali).

² Jean-Luc Nancy, *Image de la ville*, manuscrit.

chute du communisme, je dirai que c'est justement par ce caractère de surprise, de *major event*, que l'écroulement des régimes totalitaires est un dernier moment de la modernité, à l'intérieur donc de la modernité, ou du moins d'une certaine modernité, un moment-événement dont le sens ne se laisse saisir qu'après coup et toujours d'une manière équivoque, à travers les multiples filtres d'une actualité elle-même de plus en plus hétérogène et fragmentée.

Mais, à la différence du postmoderne, le postcommunisme est plus qu'un affaiblissement et autre chose qu'un bouleversement dans l'ordre du savoir ou du politique ; il est la condition politique, sociale et économique non seulement d'un certain nombre de pays qui se sont débarrassés tout à tour des régimes totalitaires, mais l'une des déterminations de toute une époque, la nôtre, depuis voilà deux décennies déjà. Si nous pouvons toujours nous disputer sur la pertinence d'un terme comme « postmoderne » pour décrire notre présent, il est en revanche communément admis que nous partageons et nous héritons partout dans le monde quelque chose du corps agonisant du communisme. Sans trace de parodie, je dirais que de nos jours c'est le postcommunisme qui est l'horizon indépassable de notre temps, dans le sens où nous ne pouvons pas ignorer – et cela non pas au niveau de la réflexion spéculative, mais au niveau de nos expériences quotidiennes – que les bouleversements historiques de l'ordre international (relations interétatiques, mise en question de la figure de l'État-nation, éclatement des guerres civiles et conflits interethniques, exportation militaire de la démocratie, avènement des politiques sécuritaires sous la justification de la menace terroriste, globalisation économique) *et* de la vie quotidienne des milliards de personnes (avec la généralisation de l'image victorieuse du paradigme néolibéral et l'institution médiatique du seul modèle de réussite individuelle à travers le succès dans les affaires et le bien-être économique) – tous ces changements donc sont redevables aussi de l'épuisement d'une utopie, la toute dernière utopie révolutionnaire et communautaire à visée universaliste.

Quant aux sociétés ex-communistes, je dirai que la tâche de comprendre leur passé et leur devenir récent doit éviter – ou, en tout cas, ne pas se limiter à – l'approche hâtive très à la mode d'une condamnation morale ou politiquement formelle d'un régime autocratique et que cette tâche ne peut aucunement faire l'économie d'un effort de saisir les transformations et les inerties infiniment hétérogènes de la vie quotidienne, dont les continuités et discontinuités résistent à toute analyse prétendument exhaustive.

La vie quotidienne s'avère être le révélateur fidèle des différentes vitesses d'éloignement du communisme : si les grandes déclarations politiques, les élections libres et la création des institutions politiques démocratiques ont sanctionné définitivement la rupture d'avec l'organisation politique antérieure, la vie quotidienne garde dans ses strates (gestes, comportements, croyances, valeurs, etc.) un héritage nécessaire et impossible : *nécessaire*, puisque tant de ce passé reste encore présent et doit d'une certaine manière rester présent – car on ne peut pas se débarrasser de manière opportuniste de tout ce qui aura été vécu, on ne devient pas démocrate d'un jour à l'autre, en abandonnant par une pirouette maladroite l'habit communiste. Mais en même temps un héritage *impossible*, car tout ce qui a (été) (le) passé est

(du) passé, nous reste comme héritage et rien de plus, sans nostalgies et sans possibilité de retour à une origine inaltérée du communisme, pour tenter illusoirement de prendre enfin la bonne voie.

Certes, nous ne pourrions pas expliquer les rythmes différents de la séparation du passé communiste dans tel un tel pays par le simple recours aux pratiques quotidiennes. Mais au moins dans le cas de la Roumanie, une explication plausible de la faible résistance antitotalitaire, ainsi que des pénibles hésitations et retards après 1989, peut être formulée dans les termes de l'articulation et surtout d'une intériorisation déficitaire de la quotidienneté moderne, de la manière dont les individus et les communautés humaines ont inventé et pratiqué les relations interindividuelles, les jeux de pouvoir, le partage des choses, des croyances, des valeurs. Ainsi, par exemple, si la protestation contre les abus d'un pouvoir de plus en plus répressif (et les rares exceptions sont d'autant plus méritoires) ne s'est presque jamais coagulée en soulèvement politique (voir les cas hongrois, tchèque, polonais...), c'est aussi parce que la résistance n'a pas pris la forme du courage et de l'engagement public, mais a été transfiguré, sublimé ou détourné en pseudo-résistances (d'où la ridicule formule de la « résistance par la culture », et qui n'a donné ni trop de résistance, ni beaucoup de culture...), en inventions de microgestes et de rituels anonymes, de plus en plus anonymes et insignifiants, et donc de plus en plus insaisissable par l'œil prétendument panoptique du pouvoir totalitaire. Le quotidien a été le lieu où le communisme a forgé et a laissé les traces les plus profondes parce qu'il fut (et reste toujours) le lieu ultime de refuge de ceux qui, nombreux, étaient dépourvus de noms, de toute protection publique, politique ou professionnelle. La chute du communisme n'a pas automatiquement mené à la disparition de ces traces, mais plutôt à leur hideuse cicatrisation, avec des routines et des inerties destinées soit à protéger les individus et les petites communautés familiales et parentales devant les bouleversements incontrôlables et souvent non souhaités, soit à être exhibées comme des plaies ouvertes, lorsque cette exhibition en tant que faiblesses ou besogne pouvait apporter un petit profit, en exploitant ainsi la générosité souvent hypocrite d'un Occident en crise d'humanisme.

C'est pourquoi, encore une fois, je suis persuadé qu'au-delà de toute condamnation politique, morale ou juridique du communisme, il faut procéder à une archéologie de la vie quotidienne, avec ses gestes banales, solidifiés en rituels de survie élémentaire et pratiques d'existences sous le seuil d'attention et d'intervention des normes sociales, là où les continuités et les distorsions sont plus fortes qu'ailleurs, là où les ruptures et les discontinuités sont plus difficiles à comprendre que les révolutions et les réformes de ces deux dernières décennies. Une telle archéologie ne pourra pas être couverte ou épuisée avec la création par une commande gouvernementale *et* présidentielle des institutions pour l'étude des crimes du communisme. Celles-ci produisent des rapports, des déclarations, des statistiques censé(e)s à prouver la culpabilité criminelle du régime antérieur. Et c'est là justement l'aspect limité de cette démarche : non pas dans le fait que l'on

arrive à parler du communisme de façon prévisible comme totalitarisme, ni dans le fait qu'il aura été criminel. Les deux affirmations sont vraies, tragiquement vraies. Mais dans le fait qu'en traitant d'emblée le communisme comme un phénomène politique massif qui doit être condamné, on risque de focaliser toute l'attention sur l'identification d'un certain nombre de coupables, institutions et personnes, sur leur jugement et diabolisation, dans un langage juridicisé ou moralisé, tout en méprisant la contribution collective, la complicité générale au fonctionnement de ce régime, la responsabilité de tous et de chacun, par cette esquivance justement, par le refus de donner une forme publique à la résistance. Pour conclure sur cette première hypothèse, je dirai que s'il y a une continuité entre les deux époques, elle est celle de l'incapacité à assumer les normes de la vie publique sur un fond de création de normes informelles alternatives, strictement limité à l'espace privé.

Deuxième hypothèse

L'archéologie du communisme et du postcommunisme – encore une fois : sans pouvoir décider une fois pour toutes par où passe très exactement la ligne qui sépare les deux époques – s'avère encore plus fructueuse lorsque cette démarche s'applique à l'espace urbain.

Nous pourrions entamer une telle archéologie en suivant au moins trois pistes complémentaires d'interrogation.

Première piste : la signature monumentale du communisme sur la ville et la tentative caricaturale du postcommunisme de la réhabiliter

Totalitaire, le régime communiste le fut aussi par son projet dit révolutionnaire de transformation et de prise en charge complète de l'espace. De l'espace urbain surtout, par un effort gigantesque d'aménagement urbain et de « modernisation » d'un pays comme la Roumanie dont la population, l'économie et le style de vie était de large inspiration rurale. Simplement (mais ici je résume brutalement, il y aurait beaucoup à dire sur ce processus qui fut tout sauf simple), cette modernisation qui se voulait originale était à la fois équivoque et incomplète. *Équivoque* d'abord, parce qu'elle ne pouvait pas ne pas s'inspirer des modèles de succès du monde capitaliste, tout en les niant et en les défiant ; incomplète ensuite puisqu'elle laissait de côté de nombreuses dimensions de la modernisation, dont surtout celles qui concernaient les contenus, les comportements et les pratiques modernes de l'espace urbain, qui s'acquièrent dans le temps, avec des luttes et des résistances, avec des victoires et des échecs, avec des rituels et des normes propres qui se transmettent d'une génération à l'autre. Certes, l'équivoque n'est pas seulement celle d'un régime politique ignorant souvent les dimensions théoriques et les subtilités du moderne ; elle était aussi celle de l'architecture moderniste, qui se prétendait neutre par rapport à toute idéologie et qui pouvait très bien s'adapter de façon formelle et sans trop se poser des questions éthiques ou politiques, aux demandes venant par

exemple de l'Union Soviétique, de l'Allemagne nazie ou de la France. Sa neutralité se justifiait par l'enracinement dans les vertus d'une rationalité indifférente aux contingences politiques, locales, etc., et de Descartes à Le Corbusier, le rêve des Modernes est de construire des bâtiments parfaits semblables aux plus belles constructions spéculatives de la raison. Cette perfection ne peut venir que d'une maîtrise totale de l'espace et du temps, plus encore, d'une « invention mythique d'une création faite d'un seul coup, comme dans un pur présent. Tout se passe alors *comme si* cette invention était attribué à une pensée elle-même hors du temps, comme si la pensée inventive n'était pas soumise au régime de la temporalité – ce qui implique qu'il ne lui arrive rien de l'ordre de l'événement »³.

Je peux donc affirmer maintenant que le régime architectural et urbanistique du communisme est un régime métaphysique et monumental. Autrement dit, la modernisation forcenée (avec ses acquis incontestables en termes de confort de la vie et avec son rattrapage indubitable en termes de développement des pays) ne s'inscrivait pas dans une logique de fonctionnement et de profit économiques de type libéral, spécifique aux économies de marché des pays capitalistes, mais se présentait comme un projet démiurgique, pharaonique, où les combinats sidérurgiques, les autoroutes et les quartiers en béton – en mépris pour toute rationalité économique – faisaient figure de nouvelles pyramides de la modernité. Mobilisation générale, sacrifices humains et matériels, une immense machinerie est mise en marche pour montrer à tout prix que le communisme tient la route. Dans ce prix, étaient comprises aussi les pratiques urbaines : elles ont eu peu à faire à ces pratiques qui trament la constitution de la société moderne occidentale et qui créent tout d'abord cette distinction nette entre espace public et espace privé (Hannah Arendt, Jürgen Habermas, Richard Sennett). Les formes urbaines ne sont pas censées se remplir de contenus d'urbanité ou de ce que Richard Sennett appelle « civilité ». Elles se donnent plutôt en tant que monuments, comme signes trans-temporels de la victoire sur le temps et sur l'espace. Monuments d'autocélébration de la victoire du socialisme, monuments incorporant la volonté de durer, signatures métaphysiques en béton pour annihiler les contingences et pour fixer dans l'éternité transhistorique l'identité communiste (et à partir d'un certain moment nationale...)

Et si aujourd'hui certaines voix nostalgiques ou intéressées vantent encore les mérites de l'ancien régime, c'est souvent au nom même de cette capacité à affronter la contingence historique, à fondre en forme sensible la métaphysique nationale, l'ontologie ethnique, à trouver la norme qui apprivoise toutes les exceptions, toutes les anomalies et les anormalités. La ville de Cluj est le meilleur témoin (ou plutôt l'a été pendant 12 ans) pour cet effort de faire revivre à travers le monumental une identité ébranlée dans ses certitudes par les bouleversements des années 90. Pur produit de l'agonie du communisme, l'administration nationaliste de Cluj fut la dernière tentative de réappropriation violente, exclusiviste et discriminatoire de l'espace urbain par ses habitants (ou plutôt par une partie de ses

³ Sylviane Agacinski, *Volume. Philosophie et politique de l'architecture*, Paris, Galilée, 1992, p. 24, p. 24.

habitants, les « bons Roumains ») à travers les pratiques cérémoniales, nationalistes et religieuses, des hauts-lieux de la ville.

La démarche de l'administration nationaliste de parer la ville avec les symboles de l'identité nationale fut la dernière proposition, vouée aujourd'hui à l'extinction (au moins pour un certain temps), d'appropriation par les citoyens, ou en leur nom, de la ville. Démarche violente, discriminatoire, se mouvant toujours à la limite des conflits ethniques par la mobilisation des motifs religieux et mythologiques, mais démarche par laquelle les habitants de la ville, ceux d'entre eux qui jouissaient du statut de « bons Roumains » étaient invités à prendre en possession la ville en tant que leur propriété la plus précieuse, territoire d'élection sacrée. Dépossédés de l'espace urbain par l'action totalitaire menée précisément au nom de l'idéologie de « la propriété de tout le peuple », dépossédés donc de la possibilité même d'appartenir à quelque chose qu'on appelle « peuple », les habitants ont été incité au niveau sensible c'est-à-dire dans la zone la plus vulnérable à la manipulation, à reconquérir leur ville, même si cette reconquête avait lieu au prix de l'exclusion d'une minorité qui ne partageait pas les mêmes qualités acquises par la naissance, la langue ou la croyance religieuse. L'administration nationaliste a voulu la ville petite et en quelque sorte fermée ; petite dans le sens de sa gouvernance comme une tribu, comme une grande famille, enfin, comme un village des Carpates. Ses préoccupations n'était pas de l'ordre de l'urbanisme moderne, n'engageaient pas des experts de des commissions de spécialités, mais étaient plutôt de l'ordre d'un pouvoir pastoral et disciplinaire, avec un maire père de famille, le bienfaiteur des Roumains, celui qui leur redonne enfin la chance d'entrer en communion intime et affective avec leur ville.

Mais tout ce jeu était en fait un jeu illusoire : l'appel aux symboles sacré du passé héroïque ne pouvait pas bloquer un processus qui s'entamait dans les années 90 déjà et qui était celui de l'expropriation (dépropriation) irréversible de l'espace urbain. C'est pourquoi, je pourrais dire en utilisant une métaphore, que dans sa tentative d'réappropriation de cet espace, de le tailler excessivement à la mesure de ses habitants, l'administration nationaliste déposait un dernier linceul sur le cadavre déjà en décomposition de la ville. Ni la musique folklorique, ni les milliers de drapeaux ne pouvaient plus refaire revenir la ville au village tant rêvé par les anciens paysans qui l'habitent. La preuve est là : dès qu'on leur a offert une alternative plus attrayante (politique mais surtout économique), ils n'ont pas hésité à jeter de côté les drapeaux, les banques et les poubelles tricolores, pour prendre d'assaut – grâce aux initiatives de la nouvelle administration libérale – les hypermarchés, nouveaux espace de la célébration quotidienne. Le déchirement de l'urbanité traditionnelle et la transformation de la ville en un nœud des flux matériels, informationnels, humains et financiers avait commencé depuis longtemps et le projet de l'embaumement nationaliste ne faisait que retarder de peu ce processus. Et lorsque ce linceul tricolore a été enlevé, sous son écorce ridicule il n'y avait plus rien.

Deuxième piste : l'inexistence communiste et l'inutilité postcommuniste de l'espace public

Le projet à la fois métaphysique et révolutionnaire de modernisation communiste des espaces urbains a échoué là justement où la modernité capitaliste a inscrit l'une de ses victoires les plus indiscutables : dans la création d'un espace public et dans l'institution d'une distinction nette en théorie et pratique entre le public et le privé. Je ne reviendrai pas ici sur les déterminations et les critères de distinction entre l'espace public et l'espace privé, tels qu'ils ont été fixés par les grandes théories de la modernité (Arendt, Habermas, etc.). Ces critères, qui font le délice des exégètes, ne peuvent pas toutefois rendre compte de la multiplicité des pratiques spatiales dans le monde moderne et encore moins pour les modernités incomplètes des sociétés communistes. Je dirai que si les années 90 ont connu dans ces sociétés une effervescence dans la tentative de reconquête de l'espace public ainsi que dans la réappropriation et le réapprentissage de l'espace privé, ces espaces sociaux multiples et chaotiques continuent à résister à la compréhension et à toute tentative d'inscription ferme dans un cadre axiomatique a priori proposé par les théories. Le mépris du régime communiste à la fois envers l'espace public comme création et pratique spontanées des citoyens et envers l'invention des espaces privés comme zones d'expérimentation de nouvelles formes de subjectivité n'est par resté sans traces dans le tissu social : si l'architecture n'a pas su, pu et voulu matérialiser la demande d'espaces publics, les gens à leur tour n'ont pas su, n'ont pas pu et voulu apprendre les pratiques de la citoyenneté ou de la civilité urbaine. Ce qui fait, parmi d'autres conséquences, de cette distinction public/privé un outil très peu apte à nous aider à comprendre l'espace communiste ; et encore moins apte à saisir l'essence des transformations postcommunistes, car la dynamique actuelle des espaces urbains reste de moins en moins fidèle à la tradition conceptuelle de la modernité.

Troisième piste : l'espace urbain postcommuniste, ou du monumental au non-lieu, sans passer par l'espace public

Du bourg à la mégalopole, la conséquence est bonne mais elle procède par autophagie en quelque sorte : la ville avale ses propres limites, ses remparts et ses faubourgs, pour les restituer en elle, dans une intrication croissante qui relance en même temps les processus d'écartement et de dispersion en tous sens, se projetant en zones (industrielles, commerciales, d'aménagement) à travers lesquelles circulent des tentacules porteuses d'autres moyens de dispersion et de relations (réseaux routiers, ferrés, câblés), reconduisant aussi plus loin, vers la ci-devant campagne, d'autres zones qui deviennent d'habitation bourgeoise.

Cette autophagie n'est pas autre chose que celle de l'humanisme : l'*honnête homme*, c'est-à-dire l'homme honorable, digne d'estime, a dévoré et transformé les marques de sa respectabilité – qui fut si longtemps urbaine, citadine et civilisée – en autant de signes ambigus ou complexes, de sens contraires, en agitations, en déplacements, en cristallisations et en clignotements, pulsations et contractions qui traversent, déchirent, recousent puis lacèrent à nouveau le tissu bourgeois, libérant

un autre espace, une autre *franchise* dont les fortifications, les privilèges, les péages, les octrois, les milices et les polices revêtent de tout autres figures, ou plutôt se présentent sans figures, de même que la ville, le bourg, la cité, la *polis* ne se laissent plus configurer.

(Jean-Luc Nancy⁴)

Je terminerai le frayage des pistes avec une troisième, en forme plutôt d'ouverture vers ce qui sera la deuxième partie de mon intervention et j'avancerai l'idée que nous assistons aujourd'hui dans l'ordre spatial au passage du monumental au non-lieu, sans que ce passage ait connu comme point d'arrêt ou d'intensification l'espace public. Du monument au non-lieu, la distance n'est pas seulement celle entre un espace clos, stable et fortement structuré et un espace ouvert, dynamique et déstructuré, mais elle est surtout la distance entre deux types d'identification, d'adhésion et de comportement eu égard la ville elle-même. Ainsi, pour résumer en quelques mots, si le monument, lieu de recueillement et « expression tangible de la permanence ou... de la durée », permettant de penser la continuité des générations⁵, exige de ses « fidèles » une croyance et une identification affective forte, une reconnaissance de sa valeur et de son pouvoir de mettre en commun le passé, le présent et l'avenir, mais aussi de souder organiquement la communauté qui l'entoure et le vénère, le non-lieu fait économie de toute identification autre que purement formelle (contrôle de police sur les aéroports, par exemple), exige une neutralité affective de ces individus égaux dans leur indistinction et les oblige à un séjour ponctuel et strictement fonctionnel dans leur seule qualité de passants ou passagers. Anonymes identifiés régulièrement, les pratiquants des non-lieux sont des singularités impersonnelles, atomes libres dont le mouvement en masse est contrôlé et réglé statistiquement.

Pour mon propos, le terme lancé par Marc Augé ne semble pas être le plus approprié. Il l'est dans un premier moment de l'analyse, mais il faut lui ajouter un autre, plus à même à rendre compte des transformations en cours des espaces urbains. Ainsi, et toujours dans un langage foucauldien, le devenir urbain actuel semble relever moins d'une multiplication des hétérotopies qui sont encore les figures spatiales d'une résistance à la production et à la domination des lieux par les instances modernes du pouvoir et plus d'une dispersion rhizomatique ou fractale des *dystopies*. Je ne donne pas à ce dernier terme le sens littéraire de fiction se déroulant dans un monde imaginaire, ni celui de contre-utopie ; je compte plutôt sur les valences du préfixe « dys- », telles qu'elles sont mises en valeur par un philosophe comme Jacques Derrida. Les mots en « dé- » ou en « dis- », nous éclaire le philosophe français en se référant à l'architecte Bernard Tschumi, « disent la déstabilisation, la déconstruction, la déhiscence, et d'abord la dissociation, la disjonction, la disruption, la différence. Architecture de l'hétérogène, de l'interruption,

⁴ Jean-Luc Nancy, *Image de la ville*, manuscrit.

⁵ Marc Augé, *Non-lieux. Pour une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992, p. 78.

de la non-coïncidence »⁶. En effet, il est de l'ordre de l'évidence empirique le fait que nos villes se déconstruisent littéralement, qu'elles se trouvent dans une permanente disjonction d'avec elles-mêmes et que les lieux suivent ce mouvement de disruption des uns par rapports aux autres. La dystopie est alors l'effet provisoire, l'arrêt momentané, en dehors de toute norme autre que la régularisation a posteriori, du processus incessant de dislocation. Ces lieux/non-lieux qui sont les dystopies ne remplissent plus ces fonctions de résistance, de refuge, ou de compensation en situation de crise qui caractérisaient les hétérotopies foucaaldiennes. Celles-ci gardent encore une certaine dépendance ou complicité, même si par opposition, même si par refus ou contestation, avec les lieux du pouvoir ; elles s'inscrivent dans une trame spatiale hétérogène qui rend possible l'histoire, l'identité et la relation, ces traits qui définissent le lieu anthropologique pour Marc Augé. Dans les termes de Foucault, les hétérotopies sont des alvéoles de la subjectivité, césures de résistance introduites dans un continuum spatial d'assujettissement ; elles sont des créations de la subjectivité et pout palier à une certaine subjectivité, lieux où l'on dépose les germes ou les restes de formes passées, présente ou futures de la subjectivité.

Mais la dystopie n'apparaît pas en contraste avec quelque chose qui lui serait antérieur ou contradictoire. Elle n'est pas le résidu d'un processus historique, politique, économique, urbanistique, architectural ou autre⁷, mais c'est plutôt l'achèvement d'un faisceau des tendances spatialisantes qui se sont manifestées et qui se manifestent encore dans tous ces domaines. Elle sanctionne l'expansion spatiale et numérique des non-lieux, en ville et en dehors des villes, l'urbanisation généralisée du monde et le devenir-zone ou mégapole (qui « tout entière est zone entre rien et rien, elle s'abstrait des durées et des distances vécues. Et chaque habitat devient un habitacle où la vie consiste en l'émission et la réception des messages »⁸). La dystopie ne s'oppose pas à la « topie », ni à l'isotopie/homotopie, ni encore à l'hétérotopie, elle n'est pas un espace autre par rapport aux espaces « en place ». Elle est le trou noir capable de phagocyter tout type d'espace, tout lieu et non-lieu, dans une indistinction qui fascine par son dynamisme et qui effraie par sa force de digestion. Pur simulacre spatial, la dystopie déplace non seulement tous

⁶ Jacques Derrida, *Psyché. Invention de l'autre II*, Paris, Galilée, p. 102.

⁷ Certes, nous ne nierons pas qu'une tendance dystopique est l'être même de l'espace, cela si l'on suit la théorie de la dislocation formulée par Jean-Luc Nancy et Benoît Goetz. Celui-ci identifie au moins deux sens de la dislocation dans son ouvrage portant le même titre : « c'est le jeu des lieux, entre les lieux, leurs définitions et leurs ajointements – mais c'est aussi la dé-localisation, la mise en errance des lieux et la naissance d'espaces qui ne sont plus des lieux » (*La dislocation*, Paris, Les Editions de la Passion, 2001, p. 29).

⁸ Jean-François Lyotard, « Zone », in *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 1993, p. 28. Et le même auteur avec une phrase qui décrit dans un style poétique et tragique cet espace : « L'immense zone bruisse de milliards de messages feutrés. Même ses violences, guerres, insurrections, émeutes, désastres écologiques, famines, génocides, meurtres, sont diffusées comme des spectacles, avec la mention : vous voyez, cela n'est pas bien, cela exige de nouvelles régulations, il faut inventer d'autres formes de communauté, cela passera. Les désespoirs sont ainsi pris comme des désordres à corriger, jamais comme les signes d'un manque irrémédiable » (p. 36).

les lieux les uns par rapport aux autres (ancien rêve moderne de la maîtrise des lieux), mais réinvente la définition même d'un espace ou d'un lieu⁹.

L'hétérotopie était encore capturée dans une tension subjective où s'affrontaient les forces d'assujettissement et celles de subjectivation. Elle partageait avec l'utopie au moins cet espoir, ou cette illusion qu'à la fin d'un parcours, d'une étape, d'un intervalle de temps et dans certaines conditions spéciales, quelque chose qui puisse intensifier la subjectivité du sujet verra le jour, se fera sentir, etc. La dystopie n'a rien d'archéologique ou d'eschatologique ; elle ne s'inscrit pas dans la durée, en étant en même temps, pour reprendre le schéma foucauldien, une dyschronie, rupture du temps, morcellement de la durée en fragments inégaux et imprévisibles. Le temps dystopique n'est pas pour autant un temps de l'événement, éclatement du Chronos pour faire lieu à l'Aïon, à l'avoir-lieu ; il est un entassement de faux événements, de simulacres de subjectivités produits en série par les technologies médiatiques et de la consommation. Je disais que la dystopie n'est pas eschatologique, mais, d'autre part, elle ne fait que promettre, elle est le « lieu » sans lieu qui accueille, qui émerge en accueillant, en accumulant et en déniait sans cesse des promesses d'accomplissement subjectif : bien-être corporel et spirituel, plaisir, joie de vivre, sécurité, bonheur, santé, silhouette, vitesse, fluidité, rapidité, etc. etc. ! Espaces neutres, les dystopies peuplent de plus en plus les nouvelles urbanités, en jouant habilement sur un faux besoin d'individualisation spirituelle et affective. Elles produisent ce que Bernard Stiegler appelle une « congestion psychique et collective... une saturation affective qui nous y désaffecte, lentement, mais inéluctablement, de nous-mêmes et des autres, et qui nous désindividue ainsi, psychologiquement aussi bien que collectivement, nous éloignant de nos enfants, de nos amis, de nos chers et de nos proches, des *nôtres*, qui ne cessent de s'éloigner, et de tout ce qui nous est cher, qui nous est donné par la *charis*, par la grâce du charisme (*grâce à lui*)... et d'un charisme du monde en quelque sorte, dont procède toute caritas, qui nous est donné y compris et sans doute d'abord (primordialement, d'emblée) comme idées, idéaux et sublinités »¹⁰.

Voyons maintenant comment peut-on employer cet outil théorique à l'analyse de l'espace urbain postcommuniste.

Dans un texte que j'avais présenté lors d'une manifestation sur « Art, technologie et espace public », en 2003, j'identifiais deux hétérotopies exemplaires pour la période de transition d'une ville comme Cluj (qui est plutôt exemplaire, sans fonctionner bien sûr comme modèle absolu de compréhension). Ces espaces autres, lieux de refuge au cœur même de la ville, et dont la multiplication accélérée ne pouvait pas passer inaperçu, était l'église et la boîte de nuit. Malgré toutes les différences évidentes qui les séparent, ils se ressemblent par leur qualité d'espaces intermédiaires entre un privé pénétré de par tous ses pores par des messages,

⁹ Marc Augé Augé, *Non-lieux*, ed. cit., pp. 106-107.

¹⁰ Bernard Stiegler, *Mécréance et Discrédit: Tome 2, Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés*, Paris, Galilée, 2006, p. 129.

appels, promesses ou violences et un public qui a perdu sa puissance et sa crédibilité de plus rassembler les gens et de leur offrir la chance de l'apparition commune, différente et égale, de les affranchir des contraintes et des privations de leur condition biologique. En tant qu'espaces intermédiaires, elles médiatisent la rencontre et suppléent ainsi la qualité de médiateurs des gens dans l'espace public. « Entre » les hommes il n'y a plus rien, cet « entre » ne peut plus résister ni à l'éloignement des parties, ni à leur confusion, sauf peut-être dans la générosité d'un lieu et d'un temps pseudo-éternels et spontanés, intenses, quasi-communautaires, fermés sur eux-mêmes (par les murs épais des églises ou par les fondations des caves transformées en clubs de nuits), mais permissives à une communication et à une communion ponctuelles et ritualisées, soustraites à l'utile. Par leur prolifération, ces hétérotopies de crise, de compensation, de défoulement ou de recueillement, sanctionnaient la mise en échec à la fois du public et du privé, non pas en tant qu'espaces physiques dans la ville et de la ville, mais comme fonctions, comme pratiques de l'être-ensemble, de la civilité, de l'intimité, etc. Produisant des communautés éphémères, articulées par l'intensité du vécu (par la danse ou par la prière, lors des moments forts des cérémonies ou des soirées), l'église et la boîte de nuit nous parlaient de l'échec du projet urbain communiste et du maladroit et violent réaménagement (esthétique) de la ville postcommuniste.

Aujourd'hui, je pense qu'il ne s'agit plus de trouver une nouvelle hétérotopie exemplaire qui puisse parler du devenir de la ville postcommuniste ; il ne s'agit non plus de nier l'existence des hétérotopies ou leur fonctionnement en tant qu'espaces autres remplissant certaines fonctions. Concrètement, la construction des églises et l'ouverture de nouvelles boîtes de nuit, même si elles ne connaissent plus le même rythme déchaîné, ne cesse pas ; au contraire, la monotonie des quartiers ternes est renforcée par l'implantation entre des blocs d'architectures religieuses et douteuses encore plus ternes, de même que le ventre nocturne de la ville est toujours pris en possession par une population dont on devine à peine l'existence diurne. Mais tout cela fait déjà partie d'un rythme devenu quotidien de la ville ; ce qui bouleverse en revanche la ville, ce qui donne une nouvelle dynamique et lui met en question le sens est le passage à un stade dystopique de l'aménagement urbain. Ainsi, si l'administration nationaliste et la nostalgie d'une époque de stabilité aura pu fixer comme norme urbaine soit l'identité monumentale, avec ses fêtes et cérémonies plus ou moins forcées, soit la *normation* des comportements urbains par le rassemblement physique et symbolique autour du centre générateur de sens, les dirigeants actuels de la ville procèdent plutôt par la *normalisation*¹¹ selon deux lignes principales d'action, qui ont été par ailleurs

¹¹ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Seuil, 2004, cours du 25 janvier 1978: « On a donc un système qui est... exactement inverse de celui qu'on pouvait observer à propos des disciplines. Dans les disciplines, on partait d'une norme et c'est par rapport à ce dressage effectué par la norme que l'on pouvait ensuite distinguer le normal de l'anormal. Là, au contraire, on va avoir un repérage du normal et de l'anormal, on va avoir un repérage des différentes courbes de normalité, et l'opération de normalisation va consister à faire jouer les unes par rapport aux autres ces différentes distributions de normalité et [à] faire en sorte que les plus défavorables soient

pertinemment marquée par Michel Foucault : la décongestion et l'accélération des flux (matériels, humains, financiers, symboliques) et la sécurité urbaine. Et la figure spatiale, bien qu'anti-spatiale, qui répond à ces deux impératifs est la zone commerciale de type *mall*. Sa double installation à Cluj, il y a deux ans, ainsi que leur multiple inauguration à Bucarest ou dans d'autres villes (et qui devient vraiment des villes modernes une fois seulement qu'elles peuvent accueillir de telles zones commerciales), fût fêtée comme un grand événement local, le passage à un nouveau stade de développement urbain et de bien-être des citoyens. Ces immenses zones commerciales qui refont sur leur propre territoire artificiel la structure de la ville (avec des rues et des places, avec des monuments – certes, non plus les statues des héros traditionnels, mais à leur place les objets de la consommation de masse élevés au rang de nouveaux héros éphémères et misérables tout en se niant successivement), sont la réponse la plus actuelle, la plus branchée sur l'actualité de la globalisation économique à la crise d'urbanité qui accompagnera et succéda à la chute du communisme.

Il y aurait beaucoup à dire sur ces espaces dystopiques, que nous découvrons et pratiquons avec enthousiasme, fascination et dégoût en même temps. Par ailleurs, des auteurs comme Jean Baudrillard (dans *La société de consommation et Simulacres et simulation*), Paul Virilio, Mike Davis ou plus récemment Bernard Stiegler l'ont fait d'une manière à la fois fine et grave. Sans suivre ici les différentes directions d'analyse de ces auteurs, je marquerai brièvement trois idées qui s'appuient sur quelques exemples en guise de pistes de réflexion, pour m'acheminer ensuite vers une conclusion portant sur la précarité, telle que je l'avais annoncée tout au début.

Commençons donc avec les exemples. Ils sont tirés de la presse et des médias, lieu suprême de production de l'information *et* de l'événement.

Premier exemple : la mise en place de ce qu'on appelle l'onde verte dans la circulation au centre de Cluj (la mise en série des feux verts qui changent automatiquement de fréquence et de durée selon l'intensité de la circulation des véhicules). Après avoir limité le trafic auto au centre ville et transformé plusieurs rues en zone piétonne, après donc avoir entamé la momification du centre, l'administration locale se préoccupe de la fluidisation de la circulation, en vantant les mérites d'une traversée rapide et sans entrave de la zone historique, afin de relier plus rapidement les deux extrémités de la ville qui accueillent les grandes surfaces commerciales.

ramenées à celles qui sont les plus favorables. On a donc là quelque chose qui part du normal et qui se sert de certaines distributions considérées, si vous voulez, comme plus normales que les autres, plus favorables en tout cas que les autres. Ce sont ces distributions-là qui vont servir de norme. La norme est un jeu à l'intérieur des normalités différentielles. C'est le normal qui est premier et c'est la norme qui s'en déduit, ou c'est à partir de cette étude des normalités que la norme se fixe et joue son rôle opératoire. Donc, je dirais là qu'il ne s'agit plus d'une normation, mais plutôt, au sens strict enfin, d'une normalisation.

Deuxième exemple : la même presse et les mêmes média – qui assurent leur rating grâce aux nouvelles catastrophiques (accidentés, crimes, viols, attaques armées, incendies, inondations, etc.) qui s'enchaînent tous les jours sur les écrans ou dans les journaux sous une parure de plus en plus violente et spectaculaires – nous décrivent comme suit la vie quotidienne à Bucarest :

« Un ton de bagarre, des regards terribles, des klaxons insistants, des coups de coude dans le dos ou dans le ventre, une absence crasse de bienveillance. Pour quelqu'un de la province qui atterrit sans être averti dans le « Petit Paris », le « serpent humain » qui s'achemine tous les matins vers le travail, dans le bus, le métro ou en voiture, manifeste une agressivité digne d'une forteresse assiégée. Apparemment apathique, il réagit rapidement à toute source de nervosité, en se nourrissant de cette énergie nerveuse.

Pour les bucarestois, l'irascibilité est devenue une représentation quotidienne, déjà emblématique par son omniprésence. Dans le bouillonnement de la ville, beaucoup de gens – autrement bienveillants et polis – se mettent à injurier, à apostropher, à riposter ou à distribuer des coups.

La politesse, une bizarrerie désuète, s'évanouit peu à peu sous la pression du besoin de réagir aux présumées offenses ou transgressions de l'espace personnel. De plus en plus rarement, un homme âgé jovial, élégant et avec des manières d'autres temps, nous embellit la journée et met en évidence la gravité de notre tension quotidienne. Enfants, nos mères nous poussaient tout le temps à être respectueux. Aujourd'hui plus personne ne semble avoir le droit de nous dire comment nous conduire. L'appel même au calme est un affront.

À cause de l'absence d'une civilisation urbaine, Bucarest devient un espace désagréable et même dangereux. »¹²

Enfin, troisième exemple, tiré toujours de la même presse soucieuse à nous présenter, n'est-ce pas, de manière fidèle et objective l'actualité de nos villes. À Craiova, ville du sud du pays, un dirigeant de la mafia locale vient d'être abattu par des coups de pistolet par un mafieux rival, qui fut auparavant blessé par le premier avec un sabre ninja. Ils se disputaient, selon l'information qui nous est accessible, le contrôle du centre ville, un centre qui doit être, dans la vision de ces gangs, nettoyé de la présence des personnes d'origine tzigane. La dimension spectaculaire ne provient pas de ce crime, qui est devenu par ailleurs assez courant à Craiova, mais des funérailles de ce mafieux local : plus de 1500 participants accompagnent le mort sur son dernier chemin. La presse décrit ainsi la cérémonie :

« Voitures de luxe. Policiers timorés. Vêtements haute-couture. Tatouages. Vedettes locales. Lunettes de soleil hors prix... Individus avec des gros cous et des biceps à craquer. L'enterrement de Mihai Pârvu, plus connu sous le nom de Caiac, s'est transformé dans une vraie parade des interlopes arrivés à Craiova de tout le pays et de l'étranger. À ses funérailles, qui ont paralysé la circulation au centre ville, ont participé plus de 1500 personnes, amis et connus, et parmi les VIP on pouvait compter des anciens sportifs, des stars de la musique, le président de la Fédération Roumaine de Boxe... Quelques autres grands interlopes, qui se trouvent

¹² *Evenimentul zilei*, 11 août 2008.

en détention ou n'ont pas pu y participer, ont envoyé des gerbes de fleurs pour leur 'frère'. Les interlopes de Craiova et d'ailleurs, tous musclés et habillé en T-shirts moulant Armani ou Dolce et Gabbana sans distinction de race ou d'appartenance, ont laissé de côté pour une fois leurs orgueils et se sont donnés la main dans un cortège impressionnant de limousines de luxe etc. etc. »¹³

Trois exemples quelconques de l'actualité estivale ; beaucoup d'autres auraient pu être évoqués avec cette valeurs strictement d'exemplarité, sans prétention à un sens total et définitif des transformations de l'urbanité postcommuniste. Une urbanité en proie à l'impératif de la fluidisation des flux matériels et commerciaux, en proie à son propre échec de créer une civilité urbaine, en proie enfin à l'appropriation violente par les gangsters. De partout donc une agressivité qui explose ponctuellement, avec le large concours des médias, une agressivité qui rend compte de la désaffection et de la désaffectation urbaines.

Un triangle descriptif semble ainsi se dessiner au moment où la ville devient un espace halluciné et dystopique : il s'articule sur une situation réelle et de plus en plus répandue de *précarité sociale*, sur une demande (réelle ou induite) de plus en plus forte de *sécurité*¹⁴ et sur des interventions de plus en plus marquées de *normalisation*¹⁵. Précarité, sécurité, normalisation – voilà un triptyque qui peut nous aider à comprendre la condition postcommuniste de l'espace urbain.

Et pour conclure, sans avoir la prétention d'épuiser en quelques mots une éventuelle description de l'expérience citadine, je dirai que nous avons à faire ici avec un appauvrissement de l'expérience urbaine par lequel les habitants sombrent dans ce que Bernard Stiegler appelle la misère spirituelle et symbolique du capitalisme hyperindustriel. Cette misère est le produit de toute une série de circonstances historiques, politiques, économiques et culturelles ; elle prend la forme d'un découplage, dont les origines remontent dans le monde communiste, entre les producteurs des symboles et les utilisateurs des symboles, entre les sources formelles des normes sociales et l'application même de ces normes à la

¹³ *Evenimentul zilei*, 29 août 2008.

¹⁴ M. Foucault, *STP*, cours du 11 janvier 1978 : « la sécurité est une certaine manière d'ajouter, de faire fonctionner, en plus des mécanismes proprement de sécurité, les vieilles armatures de la loi et de la discipline »

¹⁵ M. Foucault, *STP*, cours du 25 janvier 1978: « On a donc un système qui est, je crois, exactement inverse de celui qu'on pouvait observer à propos des disciplines. Dans les disciplines, on partait d'une norme et c'est par rapport à ce dressage effectué par la norme que l'on pouvait ensuite distinguer le normal de l'anormal. Là, au contraire, on va avoir un repérage du normal et de l'anormal, on va avoir un repérage des différentes courbes de normalité, et l'opération de normalisation va consister à faire jouer les unes par rapport aux autres ces différentes distributions de normalité et [à] faire en sorte que les plus défavorables soient ramenées à celles qui sont les plus favorables. On a donc là quelque chose qui part du normal et qui se sert de certaines distributions considérées, si vous voulez, comme plus normales que les autres, plus favorables en tout cas que les autres. Ce sont ces distributions-là qui vont servir de norme. La norme est un jeu à l'intérieur des normalités différentielles***. C'est le normal qui est premier et c'est la norme qui s'en déduit, ou c'est à partir de cette étude des normalités que la norme se fixe et joue son rôle opératoire. Donc, je dirais là qu'il ne s'agit plus d'une normation, mais plutôt, au sens strict enfin, d'une normalisation.

réglementation de la vie en commun. Mais il y a encore un aspect de cette misère spirituelle grâce à laquelle peut se constituer le triangle présenté plus haut et qu'il faut absolument dénoncer : dans ce mouvement de la précarité vers la sécurité et la normalisation, il y a au moins une falsification profonde et dont les conséquences ne nous sont pas encore intégralement accessibles : elle se produit dans une première phase lorsque les inégalités sociales de plus en plus accentuées dans une société qui adopte sans réserves le modèle économique néolibéral comme garantie de la démocratie sont interprétés non pas comme effets dévastateurs de cette économie (la pauvreté, par exemple), mais comme une source de risque public, de baisse de la consommation et *donc* d'absence de normalité, qui exige une intervention rapide de la part des experts afin de remédier l'anomalie et de réinstaurer la sécurité, la normalité, le bien-être matériel. Immense manipulation et intoxication à laquelle les médias, la publicité et le marketing sont complices et qui transforment les villes en espaces hallucinés selon l'expression de Jean-Luc Nancy, supports matériels pour les panneaux publicitaires, infrastructure pour les traversée en vitesse, musées d'un passé à consommer au même prix que le dernier shampoing ou le dernier modèle de voiture. La ville devient ainsi le symbole d'une époque qui ne s'aime pas. « Et un monde qui ne s'aime pas est un monde qui ne croit pas au monde : on ne peut croire qu'en ce que l'on aime. C'est ce qui rend l'atmosphère de ce monde si lourde étouffante et angoissante. Le monde de l'hypermarché, qui est la réalité effective de l'époque industrielle, est, en tant qu'ensemble de machines à calculer et de caisses à codes-barres, où aimer doit devenir synonyme d'acheter, un monde où l'on n'aime pas »¹⁶.

Si donc aimer n'est pas la même chose qu'acheter, si la normalité est autre chose que la consommation, si enfin aimer est la forme la plus exquise du savoir-vivre¹⁷, la réinvention des pratiques urbaines et des relations de civilité doit passer tout d'abord et au moins par la critique de cette « normalisation » marchande *et* sécuritaire, par la création de nouvelles formes de politique capable de redonner un sens à l'expérience urbaine. Mais cette politique et ce sens ne semblent pas être une priorité, ni des gouvernements, ni des citoyens, ni, parmi ceux-ci, des intellectuels, qui se trouvent encore sous le charme du libéralisme triomphant et de l'équivalence stricte entre démocratie et économie de marché. Défaire cette équivalence, la déconstruire est peut-être le premier pas dans cette tentative de réapprendre l'urbanité.

¹⁶ Bernard Stiegler, *op. cit.*, p. 120.

¹⁷ *Ibidem*, p. 119.

“REVOLUTION OF THE RULE OF LAW”: TRANSITIONAL RULE OF LAW IN POST-COMMUNIST ROMANIA

ȘTEFAN-SEBASTIAN MAFTEI*

ABSTRACT. *“Revolution of the Rule of Law”: Transitional Rule of Law in Post-Communist Romania.* The present study seeks to theorize upon transitional justice in post-communist Romania. The phrase “transitional justice” is essentially understood as the amount of practices resulting from the contextualizing of the mechanisms of justice to a certain historical and political environment. The pressures of the political environment in post-totalitarian newly emerged democracies shape the rule of law in certain ways, differing from country to country. The political and historical environment is also being shaped by the decisions of the judiciary. In essence, transitional justice questions in a constructive manner all the judicial practices of a certain political environment, including the very normativity of the contingent political order. Romania’s status in transitional justice is briefly discussed in the context of the larger Eastern European transition from totalitarianism to democracy. Although Romanian transitional justice can be included in the mainstream regional efforts to adjust to a new liberal rule of law, there are still some peculiarities which define Romania’s particularly difficult advancement from Communism to liberal democracy.

Keywords: transitional justice, rhetoric of justice, rule of law state, post-communism, Romanian judiciary

Transitional Justice as Transformative Justice

The phrase “revolution of the rule of law” was coined by the Hungarian Constitutional Court in 1992, when judging the legal situation generated by a law passed in 1991 by the nation’s Parliament, which should have permitted the prosecution of crimes committed by the Communist regime during the 1956 popular uprising. The law would have allowed the lifting of the statutes of limitations for treason and other grave offenses, reclaiming the right of calling the assumed perpetrators to justice¹. Still, the Parliament’s political proposition raised two serious questions: first, to what extent a “regime” of law, at a certain moment, is related to its political counterpart? And second, to what extent is a transitional (successorial) law “regime” bound by a prior law “regime?”

* Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, Str. Kogălniceanu, 1, 440084 Cluj-Napoca, Romania, Email: stmaftei@yahoo.com

¹ The case is well documented in: Teitel, 2000: 15 sqq.

Hungary's Constitutional Court eventually settled the legal dispute in terms of antinomy between the rule of law understood as predictability opposed to the rule of law seen as substantive justice. The Constitutional Court decided to declare "unconstitutional" the statute-of-limitations law and the proposed prosecutions of crimes committed almost half a century before: the argument was that the "principle" of the rule of law required "prospectivity," even if it meant impunity for political crimes done under a totalitarian regime. The decision is documented by the Court's opinion: "The Constitutional Court is the repository of the paradox of the 'revolution of the rule of law' (...) Rule of law means predictability and foreseeability (...) From the principle of predictability and foreseeability, the criminal law's prohibition of the use of retroactive legislation, especially *ex post facto* ... directly follows. ... Only by following the formalized legal procedure can there be valid law."²

Under the need for "security," the Court thought to "protect the rights previously conferred" to the individual by the new Hungarian Constitution. If the law would have been accepted, it would have threatened the legal principle of the *ex post facto*: in this case, the individual right to repose would have been undermined by a form of justice inevitably deemed "political," especially in the volatile context of the fresh break from Communism. In the conflict between the state and the individual as related to the rule of law, for the first time after decades of abuses, the protection of the individual citizen overruled the state's upholding of the law. The message was twofold, traditional and revolutionary at the same time: on one hand, the intention of the country's highest judicial forum was to keep with the liberal policies of the new government; on the other hand, the Court sent a message of continuity, related to a pre-Communist judicial tradition of the rule-of-law: the Habsburg *Rechtsstaat*, an historical inheritance of the former Habsburg rule³ in the Central European region. Jacques Rupnik differentiates between two patterns of exit from Communism, the Central European and the Southern European one: "the rule of law, constitutionalism and the existence of an independent judiciary *are* undoubtedly more developed in Central Europe than in the Balkans."⁴ Rupnik's differences rely on historical differences between these two regions, differences that go back to religious, social, and political particularities predating the Communist regimes in the two regions. "The Habsburg factor" has been, according to his opinion, the most important historical legacy influencing the particular development of the two regions *after* the breakdown of totalitarian rule. Rupnik rejects the "cultural determinism" or Huntington's solution, the latter advocating a strong determination between religion as a cultural factor and the level of democratic consolidation in the ex-Communist states. He nevertheless criticizes the "moral or

² Judgment of March 5, 1992, Magyar Közlöny No. 23/1992, quoted by: Teitel, 2000: 16.

³ See Rupnik, 2000.

⁴ Rupnik, 2000: 19.

political correctness” of theories trying to transform a perfectly reasonable sociological question into a political taboo. Eventually, he concludes, there is a “cultural backbone” in each of the two regions, a background, which influences different rhythms of development and different visions of democracy.⁵

The problem of statute-of-limitations laws appeared in all of the former countries of the Eastern Bloc. The issue of the prosecutions against former political crimes raised the infamous question about the extension of “political justice” during the *new* rule-of-law. On the other hand, the new judiciary faced another serious allegation: that of extending to post-Communist times the “impunity” awarded by the former rule of law to all those who executed political crimes in the name of the “justice” imposed by the state. In both cases, the rule-of-law was accused of being too “political.” The judiciary had to choose between opposing solutions, advocating competing rule-of-law values: on the one hand, the value of punishment, which shouldn’t be underestimated, especially after periods in which the people’s trust in the rule of law and legality has been constantly shattered; on the other hand, the value of the new liberal rule-of-law itself, which promised the protection of individual rights against the interference from the (new) state.

Eventually, the dilemmas of the meaning of the rule of law encountered in transitional political periods changed the entire rhetoric of the rule of law, forcing legal theorists to reconsider the status of law itself. Transitional justice is constantly pressured by its “backward-looking” and “forward-looking” aspects. In this context, the rule of law is *contingent*: law not only grounds legal order, it also helps mediating the normative shifts in values.⁶ In normal legal systems, “rule of law” usually means “adherence to known rules.” Here, the normal adherence to rules, laws and legal precedents is challenged by the need for legal change. The rule of law as *legal continuity* is tested by a new legal order: the rule of law as *legal discontinuity*. In common law tradition, legal continuity is defended by the power of *stare decisis*, of respecting the legal precedent. In periods of political transformation, the “rule of law” stops being a mere “law of rules:”⁷ the new rule of law is not only justified by the nature of injustice of the prior repressive regime, hence indirectly relating to the former legal system, but also involved in a political process of transforming the prevailing meaning of old legality. Judicially, “transformative rule of law” indirectly contributes to the political change, while still remaining an autonomous rule-of-law. Even if transformative, the practice of justice is to decide for itself, avoiding any direct interference from the rule of politics. Although influenced by the need for political change, the rule of law in transitional terms remains the best way to put a “limit on politics.”⁸

⁵ Rupnik, 2000: 22.

⁶ Teitel, 2000: 11.

⁷ Teitel, 2000: 234.

⁸ Teitel, 2000: 21.

The political implications of the rule of law in emerging democracies have been a subject of debate between realist and idealist visions of legal theory. Realism sees transitional justice as merely the result of political change. Allegedly, the rule of law situation in transitional times is biased by political expectations, so that justice as “justice-seeking” is “epiphenomenal” and resulting from a “balance of power.” The “cause” of political change in relation to law is directly related to the “effect” in the sphere of justice, suggesting that the rule of law is directly being produced by political change.⁹ Idealism, on the contrary, conceives the rule of law as resulting from a “universalist” conception of justice, such as the one derived from Rawls’ political liberalism. This is why, in this particular view, enactment of full retributive justice is considered necessary and unavoidable during periods of political shift from totalitarian or authoritarian rule to democracy. According to idealist approaches, the rule of law must act unprejudiced. Although liberal idealism is dominant in international law, transitional justice poses serious challenges to the liberal view. Ultimately, neither realism nor idealism does succeed in explaining the double bind of normative responses to past injustice and democratic legality.¹⁰

The term *transition* itself plays an essential part in the new judicial vocabulary: usually, *transition* reads “change in a liberalizing direction,” being related to periods of political change from totalitarianism or authoritarianism to democracy.¹¹ The first wave of “transitions” occurred after World War II, in countries such as West Germany, Italy, Austria, France, Japan, Spain, Portugal, and Greece, shifting from totalitarian regimes to democratic rule. The second wave of “transitions” occurred in Europe after the fall of the Iron Curtain, in countries of the former Eastern Bloc and in the Soviet Union. In political terms, transition is normally opposed to “revolution,” *i.e.* the sudden and complete break from a former rule of law. “Transition” refers also to countries from Africa, Latin America or elsewhere, where totalitarian or authoritarian rule has been replaced by a democratic government. Nevertheless, the vocabulary of “revolution” is also applied to judicial transitions, although transformative rule of law does not mean a *de facto* revolution, but a transitional change exercised through a new vision of legality, a legality that still relies on a “backward-looking” approach on the past rule of law. This double aspect of “transition” is included in the phrase “revolution of the rule of law,” which suggests a consolidation of the democratic regime through a “transformative” rule of law.

Of course, different theories of “transition” emerge inevitably when the road to democratic consolidation is marked by the need for normative criteria. Liberalism

⁹ This type of approach is usually related to Critical Legal Studies (CLS). The movement emerged during the 70’s and *flourished* in the 80’s, although today CLS still challenges the positive account that law and politics can exist separately. CLS follows the principles of American Legal Realism, although the two trends are not interchangeable.

¹⁰ Teitel, 2000: 4.

¹¹ Teitel, 2000: 5.

conceives “transition” as defended by “objective” political procedures, such as “fair, honest and periodic elections.”¹² Besides the so-called “objective” procedures that pertain to a normal democracy, theories about the liberalizing trend in transitions quote other practices that signalize the endorsement of liberal emerging democracies. Transitional law practices associated with new democracies are different from normal law practices. Transitional legal phenomena encourage practices, such as *limited criminal punishment, historical inquiry, access to classified state files, Truth and Reconciliation commissions, reparations, lustration, constitution making*, elements that are all part of a legality, which usually goes beyond the common vision of a legal system entirely separated from political rule.

A phenomenology of transitional justice, as the one theorized by Ruti Teitel,¹³ suggests a strong liaison between the “normative shifts in understanding of justice” and “law’s role in the construction of transition.”¹⁴ In other words, a new established law reveals not only a legal shift, but also a normative shift. In this respect, legal transformation *creates* the transition, effecting the changes necessary for development of democracy. In transition, a new law proposed and enforced has a double effect: it contributes not only to the newly accepted rule of law, but also effects a normative change. If political change sustains legal transformation, legal transformation, in its turn, creates transition. According to Teitel, in transitional times, the role of justice is

“(…) extraordinary and constructivist: it is alternately constituted by, and constitutive of, the transition. The conception of justice that emerges is contextualized and partial: What is deemed just is contingent and informed by prior injustice. Responses to repressive rule inform the meaning of adherence to the rule of law. As a state undergoes political change, legacies of injustice have a bearing on what is deemed transformative. To some extent, the emergence of these legal responses instantiates transition.”¹⁵

Contrary to the prevailing liberal approaches, law can be influenced by political and historical circumstances. Also challenging the realist accounts, law is not the mere product of history or politics: it can also shape the transition.

Teitel differentiates among five types of transitional justice: *criminal, historical, administrative, reparatory*, and *constitutional* justice. The criminal, administrative, and historical justices establish the nature of past injustice. Reparatory justice defends the rights of the victims who suffered past injustices. Constitutional justice shapes the liberalizing trend of the political order. Each type of justice has its own special role.

¹² S. P. Huntington, *The Third Wave*, quoted by: Teitel, 2000: 5.

¹³ In transitional justice, Teitel, 2000 is a groundbreaking work. See also: Teitel, 2005; Stan, 2009a; Czarnota *et al.*, 2005.

¹⁴ Teitel, 2000: 6.

¹⁵ *Id. ibid.*

Transitional criminal justice challenges the common view about the absolute enforcement of criminal punishment for political crimes committed during totalitarian rule. The normative shift from illegitimate to legitimate rule raises serious dilemmas, especially related to issues, such as the enforcement of criminal punishments or the accepting of criminal impunity for political crimes, or of establishing criminal responsibility in areas where conventional individual responsibility is frequently inapplicable, because murder, torture, rape, violence, imprisonment, forced labor were systemic crimes, executed under the authority of a higher ranking official and committed under the full legality of the totalitarian rule. Perhaps this is why criminal punishment has rarely been put into practice for political crimes. The enforcement of partial sanctions or limited criminal sanctions goes beyond conventional understandings of criminal punishment. Through a limited criminal sanction, the law mediates between opposing normative visions of legality. Often, transitional sanctions are related to historical investigations of political crimes or the “truth-seeking” practices of governmental institutions or private persons. Ultimately, transitional criminal justice challenges our basic ideas about the nature of “crime” and “punishment.”

Historical justice is a mediating corpus of practices that link the present to past injustices. It creates a politics of memory through which the past is redefined and the political identity of the present is constituted. Drawing the line between the past and the present depends heavily on the openness and support of political forces and social actors for discovering and discerning the systemic wrongdoing of the totalitarian state. The more “truth” discovered the wider the distance between the past and the new liberal order. Knowing the past in detail enables the emergence of a “truth” regime, of a “narrative truth” about the past, which consolidates the image of the new democracy and enables the consolidation of civic trust. The “Truth Commissions,” established with the purpose not of punishing, but of documenting the past crimes and of truth-finding, are part of the process of historical justice. The emergence of a strong sense for historical justice balances the inability of the judicial system to deal with the distinctive crime of state persecution in a conventional manner.

Reparatory justice is closely related to *political* transformation, seeking to defend individual rights violated by the former regime. Its role is less compensatory than symbolic. Publicly recognizing the individual property rights is an economic reparation, but also a political rehabilitation of an individual right. Property restitution and monetary reparation are conventional reparations, but often reparations come out as collective public benefits (memorials, legislative rehabilitations, apologies). Also, the principle of reparation does not rely on the individual responsibility of the wrongdoer: the responsibility is replaced by collective responsibility. The obligations for reparations are generally supported by the state.

Administrative justice deals with *lustration*, proposing laws that regulate the access to public office of the former military, former political cadres or former political party members. Lustration usually signifies the use of public law in defining a

new polity. It is a response to past political discrimination, undoing the past regimes' political structures. By inverting former power relations, a new political ideology is publicly constructed: the former regime is delegitimated and disowned, and the normative transition effected in a rationalized form. By telling the political “insiders” and “outsiders” through a public law, the new order effects, in a public proclamation, a normative shift. Although a highly politicized measure, lustration is an essential part of the liberal political transformation: it is a “permissible” discrimination on a political basis, legislated on the basis of political opinion. In countries where public opinion at that time still expressed strong doubts about the former regime's illegitimacy, this fact affected the enactment of lustration. Romania's case is a strong illustration of this phenomenon.¹⁶

These practices defy our intuitions about transition to democracy, but they are nevertheless legitimized: paradoxically, the only justification for these regulations is liberal.¹⁷ Lustration, enacted on a collective basis, denies the fundamental liberal principle of individual accountability. Nevertheless, administrative justice effects change at a structural level, and it has a range of action more pervasive than all the other transitional measures combined. Lustration has often been condemned as a political purge, enabling a kind of justice discriminating a class of citizens “along political lines.”¹⁸ This particular phenomenon generates a serious debate about the nature of the legal response to past wrongdoing: individual or collective. Lustration laws are fundamentally retrospective and non-prospective: yet, they constitute serious challenges to our basic political intuitions about law's prospectivity, about the relation between individual and collective responsibility and, ultimately, about the political element present in transitional judicial practices. Even if enacted, lustration measures are subject to temporization. Transitional dilemmas are often solved by the passage of time: in Eastern Europe, political lustrations have been temporary and usually active in period of great political renovation (in Czech Republic, Hungary, and Poland, with different range of offices affected and different sanctions imposed), only for a period of several years after the change of regime.

Constitutional justice depends largely on the type of political change this form of justice tries to endorse. In the former Communist countries, constitutional transitional justice is one of the most contested areas in transitional justice. The 1989 “revolutions” in the countries of the former Eastern Bloc were largely peaceful, “velvet” revolutions. This is the reason why their “revolutionary” nature has often

¹⁶ See Stan (2009c): “a stronger influencing factor affecting lustration, responses to crimes committed under communism, and levels of access to secret police files is represented by the level of the preceding regime's legitimacy, as indicated during the communist period by levels of societal cooptation, opposition or internal exile, and during the post-communist period by levels of elite re-legitimization and public interest in ‘de-communization’”, quoting Nedelsky, 2004: 65.

¹⁷ Teitel, 2000, 187 sqq.

¹⁸ Teitel, 2000: 188.

been disputed.¹⁹ Regime change occurred not through a violent and sudden overthrow (with the exception of a few episodes in the Romanian “revolution,” perhaps), but through a peaceful transfer of political power, often through political negotiations. The revolutions of 1989 didn’t follow the familiar pattern of 18-th or 20-th century revolutions. Therefore, constitutional change was exceeded by constitutional continuity or “forced continuity.”²⁰ The new constitutionalism was largely created by amending the old constitutions. Even the most developed countries (Poland, Hungary) in the region used their old laws long time after the political collapse of Communism. Conventional constitutions rely on popular sovereignty. Ex-Communist constitutions created their constitutional change through a “bargaining” organized by the political elite. The new constitutions “dislodged” but did not “overthrow” Communist rule of law. In this context, constitution-making becomes a clear case of “justice as a function of political power,” following Huntington’s famous phrase.²¹ The constitutions eliminated the old Communist party constitutional privileges, delimiting “party power” rather than “state power.” In addition, political power and the rule of law were so closely intertwined, that constitutional politics could not easily be detached from ordinary politics. Constitutional change occurred in this region first as a result of constitutional amendments and not conventionally, as a “foundation” for “preexisting political consensus.”²² The ex-Communist constitutionalism challenged the previous well-known patterns of transitional constitutionalism as related to a revolutionary type of constitution-making.

Another constitutional phenomenon for this region is the “restorative” constitutionalism, *i.e.* constitution-making through a return to pre-Communist rule of law. Ex-Communist countries, such as Czechoslovakia, Latvia, Estonia, Georgia appealed to their former pre-Communist constitutions as drafts for their “new” constitutions, after the collapse of the Communist Bloc. Yet the stability of these restorative constitutions is often contested. Although these constitutions are expressions of “traditional and national identity,” as all constitutions in this region are, they are not an “expression of true existing social consensus.”²³ Escaping the dilemmas of constitutional beginnings by returning to an old rule of law simply does not solve the problem of democratic legitimacy of the new political and constitutional order.

Romania’s Status in Transitional Justice

The most recent account of Romania’s status in transitional justice has been proposed by Lavinia Stan,²⁴ who considers that Romania’s lagging behind in efforts of applying transitional justice is related to the level of action of political

¹⁹ See Siani–Davies (2001) about the debates concerning the nature of Romanian “revolution.”

²⁰ Teitel, 2000: 204 sqq.

²¹ Stan (2009c).

²² *Id. ibid.*

²³ Teitel, 2000: 206.

²⁴ See: Stan (2009c), Stan (2009a), Stan (2009b).

opposition before and after the fall of Communism. Studying the enforcement of transitional justice practices in countries of the former Eastern Bloc (related to lustration, court trials, and access to classified documents of the former secret police²⁵), Stan argues that Romania’s pursuit of justice has been hindered by lack of political action or resistance, endless delays, political quarrels and a general unresponsive attitude from the public opinion.²⁶ The results of enforcing transitional justice depended largely on the composition and power of the *opposition*, since, lacking a clear political and constitutional break from the old regime, in Romania, members of the former political elite did not relinquish their political, administrative or economic privileges and voted against lustration, prosecution of political crimes and access to classified documents. Also, the nature and the extent of political opposition against the regime were determined by the level of Communist repression or cooptation and the level of political pluralist experience from pre-Communist times. In Czech Republic, Poland, Hungary, Latvia, Estonia, and Lithuania the opposition consisted of organized, educated elites capable of creating an alternative political force against the former political bureaucracy. These countries had a stronger opposition and a long history of political pluralism. In countries where the repression has been stronger (Czech Republic, East Germany, Estonia, Latvia and Lithuania) the response of transitional justice has been more visible than in Poland or Hungary, for example. In cases where organized opposition has not been so powerful because of the level of political repression and cooptation (Romania and Albania) or because of lack of political experience with pluralism (Bulgaria, Romania, the Caucasus, and Central Asia) a weaker political support for transitional justice is obvious.

Another reason for the lack of results in transitional justice, mentioned above, was the weak democratic legitimacy of transitional justice during the first decade of post-Communism, as long as the former regime and its legal order were considered legitimate even after the fall of Communism. For that reason, we should be skeptical about the idea that institutions today are democratic in substance because they are democratic in form.²⁷

²⁵ Stan (2009b).

²⁶ The episodes of enforcing transitional justice in Romania are well documented in Stan (2002), Stan (2009b). See also Mungiu-Pippidi (2003).

²⁷ See: Sadurski (2005); Barbu (1999); Barbu (2005). Daniel Barbu writes about the “paperwork power” of the post-Communist Romanian state, criticizing the state’s lack of liberal constitutional foundation and the perpetuation in power of former Communist political cadres: “As a post-totalitarian state and as a myth, the [Romanian] rule of law state appears as a fictional *character*, as a judicial mask behind which the actors of government maintain the State in a kind of political immobility that guarantees them, at least for a while, the peaceful possession of an economy bound to remain, even in its private sector, strongly institutionalized and closely surveyed by a financial state bureaucracy, and the control over a society to which the absence of the political is the political in itself.” (128)

At the beginning of the 1990's, Romania needed a new popular sovereignty instead of the old political sovereignty of the Communist Party. According to Agnes Heller, a new sovereignty would imply a “political revolution” or a “change of sovereignty.”²⁸ If a country were to experience a political change from totalitarianism to democracy, a new constitution, based on popular consent, would be the best way to draw a line between the past and the present. As we have seen, constitution-making in Romania did not materialize into a new Constitution, but was merely an amended Constitution. Heller considers that the Constitution is the fundamental political act of modern state power: without a new Constitution, a self-proclaimed “democratic” political power would lack its *arche*, or its founding document:

The modern world is grounded on freedom. But freedom is a foundation that does not found. As a result, the modern world is unfounded; it needs to found itself, it needs to give itself its own foundation. For without a foundation there is no theory, no world and, of course, no politics. The foundation is the *arche*, the final and ultimate principle, on which other principles need to be measured, to which other principles need to have recourse. Without grounding, one will enter a chain of determination without end. And since this does allow for a political order, there will be a non-democratic order. One of the greatest political inventions of modern times is the kind of constitution that works as a political foundation. It is not a natural foundation, for as the name suggests, it is constituted; yet after having been constituted, it becomes quasi-natural. In the modern world, freedom can be founded if the constitution is behaving like the *arche*, the fundament to which all laws have to take recourse. Further, the legitimacy of actions taken and decisions made for the future from the vantage point of the future can be limited by this foundation alone. The foundation can also be modified, but it is better to modify it infrequently. (...) The constitution and the spirit of the constitution, as Montesquieu once said, is the foundation of modern democracies.²⁹

Following Daniel Barbu's reflections about the nature of post-Communist judicial transition in Romania,³⁰ we may contend that the primary problem of Romanian rule of law resides in two recurrent fundamental questions: firstly, the question about the nature of the Romanian “people” as a fundamental political community (*res publica*) and, secondly, the question about *who* is the fundamental political subject of the Romanian Constitution: the *republic*, the community of citizens or the *state* itself as a political guarantee of the republican form of government?

²⁸ Heller, 2005: 5: “In traditional political terms one can rightly speak of revolution when referring to the experience of these countries. Political revolution is not identified by an uprising or by acts of violence. It is simply a change of sovereignty. New democracies are based—at least roughly, whether one likes the expression sociologically or not—on popular sovereignty, whereas totalitarian states are based on party sovereignty (...) Popular sovereignty, a multiparty system, periodical elections, a parliamentary system, representative government, civil rights, human rights, and so on—these institutions in these states stand for something entirely new.”

²⁹ Heller, 2005: 12-13.

³⁰ Barbu, 1999: 6-7.

REFERENCES

1. ANTOHI S., TISMĂNEANU V. (Eds.) (2000), *Between Past and Future: The Revolutions of 1989 and Their Aftermath*, Budapest, CEU Press;
2. BARBU, Daniel (1999), *Republica absentă (The Absent Republic)*, București, Nemira;
3. BARBU, Daniel (2005), *Politica pentru barbari (Politics for Barbarians)*, București, Nemira;
4. CZARNOTA, A., KRYGIER M., SADURSKI, W. (Eds.) (2005), *Rethinking the Rule of Law after Communism*, Budapest, CEU Press;
5. HELLER, Agnes (2005), „Between Past and Future,” in: Sorin Antohi, Vladimir Tismăneanu (Eds.), *Between Past and Future: The Revolutions of 1989 and Their Aftermath*, Budapest, CEU Press;
6. LIGHT, Duncan, PHINNEMORE, David (Eds.) (2001), *Post-Communist Romania: Coming to Terms with Transition*, Palgrave Macmillan;
7. MUNGIU-PIPPIDI, Alina (2003), “Culture of Corruption or Accountability Deficit?,” *East European Constitutional Review*, Winter 2003, 80-85;
8. RUPNIK, Jacques (2000), *On Two Models of Exit from Communism: Central Europe and the Balkans*, in: Sorin Antohi, Vladimir Tismăneanu (Eds.), *Between Past and Future: The Revolutions of 1989 and Their Aftermath*, Budapest, CEU Press;
9. SADURSKI, Wojciech (2005), “Transitional Constitutionalism: Simplistic and Fancy Theories,” in: A. Czarnota, M. Krygier, W. Sadurski (Eds.), *Rethinking the Rule of Law after Communism*, Budapest, CEU Press, 9-24;
10. SIANI-DAVIES, Peter (2001), *The Revolution after the Revolution*, in: Duncan Light, David Phinnemore (Eds.) (2001), *Post-Communist Romania: Coming to Terms with Transition*, Palgrave Macmillan, 15-34;
11. STAN, Lavinia (2002), “Moral Cleansing Romanian Style,” *Problems of Post-Communism*, vol. 40, no. 4, 52-62;
12. STAN, Lavinia (2006), “The Vanishing Truth? Politics and Memory in Post-Communist Europe,” *East European Quarterly*, XL, no. 4, 383-408;
13. STAN, Lavinia (2009a), “Introduction: Post-Communist Transition, Justice, and Transitional Justice,” in: L. Stan (Ed.), *Transitional Justice in Eastern Europe and the Former Soviet Union: Reckoning with the Communist Past*, London, Routledge, 1-14;
14. STAN, Lavinia (2009b), “Romania,” in: L. Stan (Ed.), *Transitional Justice in Eastern Europe and the Former Soviet Union: Reckoning with the Communist Past*, London, Routledge, 129-151;
15. STAN, Lavinia (2009c), “Post-Communist Transitional Justice Predictors,” *SciTopics*, Retrieved March 10, 2010, from <http://www.scitopics.com>;
16. TEITEL, Ruti G. (2000), *Transitional Justice*, Oxford, OUP;
17. TEITEL, Ruti G. (2005), “Transitional Rule of Law,” in: A. Czarnota, M. Krygier, W. Sadurski (Eds.), *Rethinking the Rule of Law after Communism*, Budapest, CEU Press, 279-294.

L'ÉTAT DE DROIT EN MAL DE JUSTICE*

EMILIAN CIOC

ABSTRACT. We propose hereafter an analysis of the way in which the post-communism has determined the significance of justice and, in doing so, pretended to reorganize the possibility for a legitimate political community. Given that the public perception points out to a gap between the rule of law and justice, one should understand for what reasons. Does the rule of law have the resources for doing justice? Are the legal procedures enough? Or should we take into consideration the possibility that the rule of law is unable to do justice? Subsequently, we identify and discuss three radicalizations: the issue of normativity, the rogue state and the heterogeneity between law and justice. Ultimately, the possibility of justice depends on a different way of thinking democracy.

Keywords: rule of law, justice, rhetoric, post-communism, transition, democracy

Rendre justice ! Tel a pu être à des moments – et pas n’importe lesquels – l’un des mots d’ordre – et pas n’importe lequel – des démocraties émergeant en Europe centrale et orientale après ce que l’on appelle souvent mécaniquement la chute du communisme. Les sociétés post-totalitaires et, nuancions par souci de rigueur, les sociétés post-autoritaristes, se réclament en général de cette justice à rendre, la réclament, construisant à ce dessein des règles générales, des lois. Des règles singulièrement exceptionnelles, également, des lois transitionnelles. Il n’en reste pas moins que la signification de cette revendication tantôt impérative et effective tantôt simulée et simplement déclarative n’a pas toujours été rigoureusement éclaircie. Les expériences de l’injustice, la part de l’intolérable, l’affirmation souvent pénible d’une exigence de justice à l’échelle de la société civile servent, grâce à cette ambiguïté aussi bien inévitable qu’aménagée, toutes sortes d’intérêts, fussent-ils politiques, juridiques, sociaux ou économiques. Aussi serait-il important de tirer au clair ce que le discours public – politique, juridique, académique ou encore médiatique – exprime ou tait selon des calculs et des intérêts souvent inavoués lorsqu’il s’agit de justice.

* This work was supported by the Romanian National Authority for Scientific Research, project number PNII – CAPACITATI 109/2008: *Rhetoric of Justice and Deliberative Perceptions of the Rule of Law in Post-Communist Romania and Post-Apartheid South Africa.*

Justice rendue ! Voici ce que l'on n'a pas pu trop dire. À prendre en considération les perceptions publiques et les rhétoriques qui les expriment – ce qui veut dire du même coup renoncer à les déconsidérer et reconnaître leur portée délibérative –, il faut reconnaître enfin que, de la justice, dans le postcommunisme, il n'en est rien. Un État de droit qui se revendique démocratique, qu'il soit postcommuniste ou autre, mais frappé d'une telle inaptitude, serait-ce toujours et rigoureusement un État de droit ? Devrait-on y convenir y voir une défaillance réparable comme le veut le discours de la transition ? Ou bien devrait-on y soupçonner un simulacre de justice, voire un déni de justice ? La corruption ou l'immatunité politique d'une démocratie émergente sont-elles des explications suffisantes pour en rendre compte ? Ou bien y aurait-il une non-coïncidence structurelle entre l'État de droit, quel qu'il soit, et la justice, entre dire le droit et faire la justice ?

De par sa revendication révolutionnaire même, le programme-promesse fondamental du postcommunisme porte le nom et la marque de la liberté. La justice, entendue comme revendication politique, sociale et morale du juste et comme condamnation conséquente de l'injuste, a du mal, semblerait-il, à survivre au communisme qui en avait fait un thème décisif. Il en va de même de l'injustice que le discours et la politique communistes avait étroitement liée à l'exploitation et à l'aliénation engendrée par la propriété privée. L'épuisement de ce régime de convocation et de mobilisation au nom de l'émancipation et de son homme nouveau a laissé complètement indéterminée la signification de cette liberté qui venait d'être conquise. En outre, la liberté enfin acquise ne correspondait pas toujours aux projections auxquelles elle aura donné lieu de par le passé où elle faisait défaut. L'histoire postcommuniste montre, comme toute histoire d'ailleurs, que la signification de la liberté se construit socialement, c'est-à-dire de manière multiple, conflictuelle, précaire, dans une irrécupérable distance par rapport à toutes les projections qu'elle occasionne. Cette liberté indéterminée, voire insignifiante, a été souvent mise en cause et en accusation pour cause de démesure justement. Un excès d'indétermination, avant tout, tenu responsable de tous les excès et mécompréhensions qui en procéderaient. Reformulons pour rendre justice à la liberté : à défaut d'un dispositif explicatif et normatif qui puisse rendre compte des excès de l'après-communisme – transferts aussi massifs qu'abusifs de propriétés, dépouillements, violations brutales du droit et des droits, corruption incommensurable, déconsidération illimitée de la compétence, effritement du lien social –, la liberté s'est vue imposer la tâche de porter la responsabilité pour tous ces avilissements et pour les mécontentements qu'ils engendrent. On a donc souvent réclamé, de même que dans toute société postrévolutionnaire, une pédagogie de la liberté démocratique, formative du citoyen, comme dans l'effort parfois de ne pas dire que cette liberté sans déterminations, sans contraintes, sans négation et sans limites ne serait pas ce qui aura mis en marche le mouvement révolutionnaire, ce au nom de quoi on aura jugé crucial de renverser le régime de pouvoir en place. Comme dans l'effort pénible de ne pas dire

que la nouvelle détermination – strictement entrepreneuriale et concurrentielle – était cruellement décevante.

Ces notes très succinctes et encore trop abstraites pour commencer à situer l'indéniable discrédit affectant cette idée constitutive et régulatrice du politique moderne qu'est la justice. Tout comme la liberté, la justice est en mal de détermination, de teneur, de signification. En dépit de ce discrédit sans précédent, ou en en tirant profit, la démocratie émergente dans les sociétés postcommunistes ne cesse jamais de promettre la justice, de la gager et de s'y engager, que ce soit d'une manière concrète ou seulement déclaratoire, déclamatoire. Rendre justice ! Oui, mais quelle justice ? C'est la détermination de cette justice inlassablement réclamée et promise qui sera l'objet de notre investigation¹. Investigation qui tentera de déceler les présupposés et les préjugés à l'œuvre dans cette entreprise politique, de suivre les conséquences des manières dont on a figuré et déterminé la signification de la justice. Nous essayerons donc de suivre de près les rhétoriques de la justice dans les démocraties postcommunistes et plus particulièrement dans la démocratie émergeant en Roumanie postcommuniste. Par « rhétoriques » nous entendons ici l'ensemble des procédures douées de vertu délibérative à l'œuvre dans la construction, la dissémination et l'institutionnalisation d'une signification et de la pratique qui s'y réfère. Non pas tant les figures de style, les tropes, les techniques ou les stratégies de communication. La construction d'une telle signification régissant un ensemble de pratiques hétérogènes est rigoureusement indissociable – en démocratie, au moins – du montage d'un consensus impliquant techniques de persuasion avec leurs arguments, leurs sophismes et leurs coups de force. Pour donner une idée plus précise du sens auquel nous prenons ici la rhétorique, évoquons cette formulation appartenant sans doute au mouvement du renouveau de la rhétorique : « D'une certaine façon, l'argumentation est l'antithèse de la Révélation. (...) D'ailleurs, elle est affaire moins de certitude que de consensus. »² La rhétorique ignorerait donc ce qui serait depuis toujours déjà donné, constitué d'une manière anhistorique. Le consensus relève nécessairement d'un certain constructivisme passant, à défaut d'une certitude incontestable, par la persuasion. Les rhétoriques de la justice seraient, pour transcrire, l'antithèse de la Révélation de la Justice.

¹ Il ne serait pas dépourvu d'utilité de préciser d'une manière encore plus détaillée la direction et le style de cette investigation. Pour cela faite, le fragment suivant tiré de Foucault nous semble tout à fait adéquat. « Faire la généalogie des valeurs, de la morale, de l'ascétisme, de la connaissance ne sera donc jamais partir à la quête de leur "origine", en négligeant comme inaccessibles tous les épisodes de l'histoire ; ce sera au contraire s'attarder aux méticulosités et aux hasards des commencements ; prêter une attention scrupuleuse à leur dérisoire méchanceté ; s'attendre à les voir surgir, masques enfin baissés, avec le visage de l'autre ; ne pas avoir de pudeur à aller les chercher là où ils sont – en "fouillant les bas-fond" ; leur laisser le temps de remonter du labyrinthe où nulle vérité ne les a jamais tenus sous sa garde. » Michel FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'Histoire » in *Dits et écrits 1954-1988*, t. II 1970-1975, Paris, Gallimard, p. 140-141. Faire la généalogie de la justice appartiendrait au même geste de pensée.

² Philippe BRETON, Gilles GAUTHIER, *Histoire des théories de l'argumentation*, Paris, La Découverte, 2000, p. 5.

En plus d'un sens, la justice n'existe pas. Elle n'est pas présente, au sens où elle serait entièrement réalisée, au sens où, de par son idéalité, elle commanderait son effectuation intégrale. De cette inexistence, de ce défaut ou de cette défaillance, le paradigme de la transition, cette modélisation ou rationalisation avec tous ses dispositifs juridiques, politiques, conceptuels et rhétoriques, en est une interprétation particulière. En dépit de sa prétention totalisatrice, elle n'est pourtant pas la seule. En outre, l'affirmation selon laquelle la justice n'existe pas en soi, donnée d'avance, préalable et fin ultime, assurée dans sa signification, sauvegardée dans sa teneur, immune à toutes les transgressions et violations qu'elle subit, nous la tenons pour généralement valide. Autrement dit, sa validité ne dépend pas de ces contextualisations restrictives, qu'on les appelle post-totalitarisme, post-autoritarisme, postcommunisme ou encore postapartheid. La justice, l'État de droit et leur rapport, tout cela renvoie à des dispositifs délibératifs, à des interprétations actives et souvent violentes, s'appuyant sur des procédures rationnelles ou rationalisées, tout comme cela renvoie à des rapports de force, de domination et de contestation. Toutes ces séries de renvois en appellent à une approche généalogique. Cette approche est solidaire de la nécessité d'un savoir capable de montrer et de démonter un certain sophisme que l'on pourrait dire téléologique. De manière insaisissable et peut-être insensée, il est en effet devenu courant de prétendre que l'État de droit fût la forme prédéterminée, prédestinée de l'État après la chute du communisme. La transition vers la démocratie et, qui plus est, vers la démocratie libérale, relèverait ainsi d'une sorte de déterminisme historique, d'une téléologie de l'Histoire. Certes, il faudrait mettre à nu les intérêts idéologiques et politiques que sert un tel sophisme.

En dépit de cette projection à la fois téléologique et substantialiste, la signification de la justice et de l'injustice relève d'une délibération ouverte impliquant rationalité, intérêts, pulsions, puissance et affects. Cela ne veut pas dire que ces significations sont artificielles, inauthentiques, renvoyant à un sens, lui, naturel, non conventionnel, authentique, qui serait oublié, réprimé, occulté, dénié, et qu'il s'agirait tout simplement de mettre à découvert. Toute découverte est une construction, c'est-à-dire innovation et invention à la fois. La justice, cela se fabrique. Il faut dire sans attendre que détermination vaut, ici aussi, négation. Déterminer la signification de l'injustice et de la justice dans une direction plutôt que dans une autre signifie du même coup, du même coup de force, la négation ou la dévaluation, la désactivation de toutes les autres significations possibles. Cette détermination et la négation qu'elle produit ne sont jamais neutres, objectives, strictement conformes à une raison prétendument désintéressée. Quelque chose comme une généalogie de la justice postcommuniste s'appuyant sur l'analyse de sa rhétorique serait dès lors appelée à faire preuve de vigilance, à rendre compte de ce qui est nié là où il y a détermination du sens de cette exigence de justice que la démocratie, ici postcommuniste, fait sienne.

À rigoureusement parler, il est inexact et même fallacieux de dire qu'une telle démarche aurait tout simplement à constater qu'il y a plusieurs conceptions différentes et concurrentes de la justice, conceptions qu'il faudrait alors illustrer,

inventorier, dater, les suivre dans leur parcours plus ou moins accidentel. Car, nous semble-t-il, une telle position, est inséparable d'une volonté de faire accroire que le référent de la conception, c'est-à-dire du discours, existerait indépendamment de la conception qui le saisit dans sa signification, et qui l'achemine à la parole. Et, qui plus est, cette position se priverait de toute possibilité critique, de tout discernement, mettant en même temps à mal la légitimité même de cette exigence critique. Il serait donc largement insuffisant de dire que la rhétorique de la justice veut tout simplement dire qu'une justice idéalement une et dont l'existence serait mise à l'abri de par cette idéalité et unité même, est conçue, perçue, exprimée, revendiquée de diverses manières. Il serait tout aussi défectueux de simplement inventorier les dispositifs discursifs à effet persuasif mobilisés afin de convaincre l'auditoire qu'est le citoyen et disputant son adhésion. Les rhétoriques de la justice désignent des procédures constructivistes qui produisent des significations particulières de la justice tout en en supprimant d'autres. Plusieurs justices, en conflit, en compétition, donc. Et qui chacune veut l'emporter sur toutes les autres, quitte à s'en faire parfois le porteur infidèle.

Que se passe-t-il plus précisément avec l'idée de justice dans le postcommunisme ? Comme nous avons essayé de le suggérer, l'idée même de justice est frappée par une dévaluation et un discrédit sans précédent. Dans son ouvrage portant sur le sens de la justice sociale, Nancy Fraser insiste sur ce moment de la chute d'un certain régime de sens de la justice.

« La "lutte pour la reconnaissance" est en peu de temps devenue la forme paradigmatique du conflit politique à la fin du XX^e siècle. Les revendications de "reconnaissance d'une différence" alimentent les luttes de groupes mobilisés sous la bannière de la nationalité, de l'ethnicité, de la "race", du genre et de la sexualité. Dans ces conflits "postsocialistes", l'identité collective remplace les intérêts de classe comme lieu de la mobilisation politique, et l'injustice fondamentale n'est plus l'exploitation mais la domination culturelle. De plus, la reconnaissance culturelle évince la redistribution économique comme remède à l'injustice et objectif des luttes politiques. »³

Faute de temps, on ne saurait insister comme il faudrait sur ce « peu de temps » dont la lutte pour la reconnaissance, c'est-à-dire la détermination de la signification de l'injustice comme déni de reconnaissance, a eu besoin pour prendre le devant sur cette autre conception de l'injustice comme spoliation, précarisation, paupérisation et endettement. Le conflit organisé par l'État socialiste contre les injustices capitalistes était sans doute creux et massivement fantasmatique étant donné qu'il n'a jamais réellement servi à autre chose qu'au maintien du pouvoir au prix d'autres injustices et violations de tout droit. Il est dès lors plausible que l'idée

³ Nancy FRASER, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, traduit par Estelle Ferrarese, Paris, La Découverte, 2005, p. 13. Reste certes la question de savoir si les revendications liées à la nationalité ou à l'ethnicité en Europe postcommunistes peuvent être à juste titre placées parmi ces luttes pour la reconnaissance aux côtés des mobilisations liées au genre ou à la sexualité. L'interrogation sur la pertinence de ces concepts excède pourtant les cadres de cette analyse.

« socialiste » de justice ait déjà été en mal de crédit bien avant l'effondrement daté des différentes versions du communisme en Europe centrale et orientale. Cela expliquerait, ne fût-ce que partiellement, la rapidité de la mutation survenue. D'autre part, il n'est pas du tout sûr que ce soit la lutte pour la reconnaissance qui a évincé la compréhension de l'injustice fondamentale comme exploitation. Il serait plus approprié de dire que cette nouvelle signification a investi une place laissée vacante par le discrédit de la signification « socialiste ». Mais ce réinvestissement ne s'est pas produit de soi, automatiquement, naturellement, comme on le prétend souvent. Il est étroitement lié à la redéfinition radicale de la sphère économique et à la nouvelle place que l'économie occupe désormais dans la construction sociale dans son ensemble. Cette mutation profonde fait que la sphère économique ait besoin d'assurer la légitimité de son devenir-hégémonique et de se soustraire à toute contestation qui la remettrait en question. Le nouveau faire-monde se saisit de l'indétermination « postsocialiste » de l'injustice et la signifie de telle sorte précisément que la revendication de justice qui en résulterait n'affecte pas sa dominance.

L'enjeu de l'analyse des rhétoriques de la justice, au sens que nous avons précédemment précisé, réside justement dans l'élucidation des présupposés et des conséquences impliquées par cette mutation au niveau de la signification de la justice. Comment donc comprendre ce changement ? Pour reprendre la formulation de Nancy Fraser : « Cette mutation relève-t-elle d'une "fausse conscience" ou représente-t-elle au contraire une volonté de corriger la cécité culturelle d'un paradigme matérialiste à juste titre discrédité par la chute du communisme de type soviétique ? »⁴ Nombreuses ont été depuis le temps les tentatives s'attelant à faire la part de ce qui est juste et de ce qui ne l'est pas dans ce discrédit et dans la mutation qui en dépend. Ce qui les a toutes hantées, c'est précisément la possibilité que la nouvelle signification dominante de la justice et, préalablement, de l'injustice, relevât en dernière analyse d'une « fausse conscience ». Ou de la falsification de la conscience. En général, d'une falsification. Préoccupation d'autant plus angoissée que de nouvelles hypostases de l'injustice⁵ tombent en dehors de la nouvelle détermination. La question fondamentale est dès lors celle de savoir dans quelle mesure la déconsidération massive et sans appel de l'injustice en termes d'exploitation, de dépossession, d'humiliation, de culpabilisation et de pauvreté peut entraver la possibilité même de la justice.

⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵ « Les luttes pour la reconnaissance prennent place dans un monde où les inégalités matérielles s'accroissent tant sur le plan des revenus et de la propriété que sur le plan de l'accès à l'emploi, à l'éducation, aux soins de santé ou aux loisirs, ou encore, plus dramatiquement, dans l'apport calorique ou l'exposition à la pollution environnementale, avec des conséquences sur l'espérance de vie et sur les taux de morbidité et de mortalité. » *Ibid.*, p. 13-14. Comment donc est-il possible que la nouvelle signification de la justice n'ait rien avoir avec cette accentuation des inégalités matérielles, avec la multiplication sans précédent des injustices liées à l'exploitation, à l'expropriation, à la précarisation violente ?

La question est tout simplement cruciale car la détermination du sens de la justice appartient de plein droit à la détermination de la possibilité même de la communauté politique⁶. À vrai dire, elle en est inséparable. En d'autres mots et pour préciser davantage notre propos : de la manière dont la signification et la possibilité de la justice sont déterminées dépend foncièrement la possibilité d'assurer la communauté politique dans son principe même. La configuration de cette communauté, ses institutions, ses significations sociales et ses politiques fondamentales, en relèvent pleinement. Même là où la justice est déçue de ses droits.

Comment donc le postcommunisme roumain a-t-il reconstruit la signification de la justice de sorte qu'il puisse, du même coup, refonder la possibilité de la communauté ? À défaut de pouvoir formuler ici des propositions catégoriques, fions-nous à la fréquence dans la tentative d'indiquer les conceptions et les perceptions ayant le plus de poids dans cette histoire de la signification et de son institutionnalisation. Pour commencer à répondre à cette question ou au moins pour la formuler plus rigoureusement, il faut d'abord se tourner vers ce qui en est le préalable constitutif : la détermination de la signification de l'injustice. Notons premièrement la considération du communisme comme l'expérience même de l'injustice. Nous nous trouverions de la sorte dans la proximité de la justice transitionnelle, expression par laquelle on désigne communément, dans un contexte postcommuniste, l'aménagement de conditions légales dans lesquelles il serait possible de démasquer, de juger et de condamner les responsables du régime communiste et de sa police politique. La condamnation politique du communisme comme régime criminel appartient à son tour à cette projection. Le crime à condamner se réfère dans cette perspective à la violation massive et continue des droits fondamentaux, au meurtre politique, à la destruction de modes de vie et d'espaces d'existence. L'autre direction dominante dans la construction du sens de la justice, de l'œuvre de justice, est représentée par le régime de la réparation avec ses versions. Dans cette perspective, le crime fondamental du communisme serait le démembrement de la propriété privée qui s'est réalisé par la nationalisation et toute une série d'autres confiscations. Rendre justice serait dès lors restaurer la propriété privée.

Quelles sont donc les conséquences de la manière dont le postcommunisme a déterminé la signification de la justice pour ce qu'il en est de la possibilité de l'existence en commun, de l'existence les uns avec les autres ? Mettons cette question dans une perspective historique plus vaste. Quelle est donc pour le postcommunisme l'expérience fondamentale de l'injustice, celle qui anime la revendication politique et signifie l'exigence de justice ?

⁶ Cette question concernant la possibilité même d'être en commun est commune à la Roumanie postcommuniste et à l'Afrique du Sud postapartheid. La différence irréductible des situations, des procédures mises en œuvre en vue de la construction de la possibilité de l'existence en commun et des conceptions auxquelles elles renvoient est bien l'un des éléments qui légitiment une approche comparatiste. Une approche qui, se refusant d'être simplement descriptiviste, serait appeler à déterminer plus précisément encore la crise de la fondation de la communauté politique.

« Le projet politique des Modernes tire sa vigueur de deux expériences fondamentales et radicales : la crise de la communauté – le bouleversement de l'ordre juridique et politique – et la critique des rapports politiques – l'expérience de l'exploitation et de l'oppression. La négation des droits élémentaires de l'homme constitue l'apogée de l'oppression, et les guerres civiles politiques et religieuses celle du bouleversement politique. »⁷

En admettant ainsi avec Otfried Höffe que le projet politique des temps modernes soit relatif à quelque chose comme une expérience critique, radicale, qu'il y ait deux expériences de ce genre, et qu'elles soient effectivement la crise de la communauté⁸, d'une part, et l'oppression, de l'autre, on ne saurait ne pas poser la question de savoir de quel côté se placerait le postcommunisme. À supposer bien sûr qu'il appartienne toujours au mouvement, à la logique et à l'histoire moderne de la politique. À entendre par « projet politique » le dispositif articulé et opérationnalisé en vue de la fondation de l'existence en commun, on pourrait provisoirement tenir le postcommunisme comme un tel projet moderne. La réponse à la question précédemment formulée semble aller de soi : le projet politique du postcommunisme tire sa vigueur, à supposer qu'il en ait une, de cette expérience fondamentale et radicale qui est la crise de la communauté, le bouleversement révolutionnaire d'un ordre juridico-politique. La chute du communisme est contemporaine d'une radicale mise en crise de la communauté dans sa possibilité, c'est-à-dire non seulement sous l'aspect de sa configuration et de son aménagement institutionnel. Ce qui veut dire qu'il faut réinventer la communauté, à commencer par son sens, sa possibilité et ses moyens matériels. Or, encore une fois, poser que la mise à mal de la communauté est l'expérience fondamentale qui articule le projet politique postcommuniste le mettant ainsi en vigueur, cela revient à dire que l'expérience de l'exploitation et de l'oppression n'a plus de sens, que, du point de vue de la démocratie postcommuniste, l'oppression et l'exploitation sont tout simplement insignifiantes. Et, qui plus est, qu'elles auraient depuis toujours été insignifiantes, n'étant rien d'autre qu'un produit de l'idéologie communiste. Dévaluation radicale, donc. Les effets théoriques et politiques d'une telle position – la position à vrai dire dominante dans le postcommunisme – sont eux-mêmes radicaux.

Mais un tel exposé est bien trop abstrait et trop analytique pour qu'il ne soit pas du même coup artificiel et inadéquat. Inadéquation rendue explicite par Otfried Höffe lui-même.

⁷ Otfried HÖFFE, *La justice politique. Fondement d'une philosophie critique du droit et de l'État*, traduit de l'allemand par Jean-Christophe Merle, Paris, PUF, 1991, p. 13.

⁸ Dans un très significatif ouvrage, Jean-Luc Nancy fait à son tour de l'effondrement de la communauté l'expérience critique de la modernité. « Le témoignage le plus important et le plus pénible du monde moderne, celui qui rassemble peut-être tous les autres témoignages que cette époque se trouve chargée d'assumer, en vertu d'on ne sait quel décret ou de quelle nécessité (care nous témoignait aussi de l'épuisement de la pensée de l'Histoire), est le témoignage de la dissolution, de la dislocation ou de la conflagration de la communauté. » Jean-Luc NANCY, *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1990, p. 11.

« La prise en compte exclusive de l'une des expériences au détriment de l'autre et l'isolement l'un de l'autre du concept directeur du "droit et de l'État" et de celui de la "justice" qui en résulte représentent aussi bien une erreur scientifique et philosophique aux conséquences pratiques qu'un parti pris politique à incidence théorique. Une philosophie politique qui rend justice aux deux expériences fondamentales et radicales, à la crise de la communauté et à la critique de sa structure fondamentale, doit prendre en considération à cet effet chacun des trois concepts suivants : le droit, la justice et l'État. »⁹

Or, ne devrait-on pas voir dans la rhétorique postcommuniste de la justice une telle prise en compte exclusive ? Même si, en règle générale, la possibilité de la justice a été identifiée à l'État de droit. Pas de justice en dehors de l'État de droit. L'État n'a donc pas seulement le monopole de la violence, il a aussi celui de la signification de la justice. Le raisonnement constitutif et la limitation qui en résulte résident en ceci que la justice relève entièrement des dispositifs institutionnels et procéduraux étatiques mis en place. L'injustice ne saurait venir désormais que de la corruption de l'appareil judiciaire. C'est le lieu commun, le consensus sans contestation aucune. D'autre part, la désignation globale du communisme comme expérience même de l'injustice, comme le régime incontestable de l'injustice, appartiendrait aussi à ce mouvement d'isolement. Il en va de même pour la prétention que de la chute du communisme interprété comme destruction de la communauté authentique on pourrait déduire la réaffirmation pure et simple, automatique en quelque sorte, de la possibilité de la communauté politique postcommuniste. La conséquence à la fois théorique et pragmatique en est qu'une certaine signification de l'injustice et de la justice se voit entièrement compromise en raison du fait que le communisme s'est emparé de cette signification-là. Parler de justice est suspect d'emblée aux yeux d'un postcommunisme strictement anticommuniste, celui qui se construit sur le schème d'une négation de la négation. Comme on a vu, parler de justice n'a désormais de sens qu'en rapport avec l'État de droit. Ce qui veut dire que ce type d'anticommunisme se définit par la croyance que le postcommuniste est appelé à nier cette négation qui aurait été le communisme, à affirmer la négativité néfaste de tout ce qui aurait été touché par le communisme. La justice, par exemple. On ne saurait assez insister sur « le parti pris politique » impliqué dans cette rhétorique, dans le discours qui se constitue et qui s'assure l'hégémonie culturelle de cette manière. Et pourtant, ne devrait-on pas questionner le consensus postcommuniste dans la détermination exclusive de la signification de la justice dans le sens de la justice transitionnelle ou de la justice propriétaire et la mesure dans laquelle un tel consensus affecte l'idéal démocratique même ? Sous un tel jour, il ne serait guère illicite de supposer que ce consensus a aussi pour tâche de dissimuler la possibilité ou la réalité de ceci que la démocratie de marché est inséparable de l'injustice.

⁹ Otfried HÖFFE, *La justice politique, op. cit.*, p. 15.

Or, de la promesse de cette justice redéfinie par la démocratie libérale postcommuniste et complètement résorbée par l'État de droit, identifiée au respect du seul droit en vigueur, qu'en reste-t-il aujourd'hui, vingt ans après le début de la transition ? Au niveau de la perception publique qui revendique sa vertu délibérative, l'expérience est massivement celle d'un immense déphasage entre l'État de droit et la justice. L'État de droit postcommuniste, en Roumanie au moins, ne saurait réellement prétendre avoir fait œuvre de justice. C'est de l'ordre de l'évidence. Pour la perception commune, les règles de droit – à commencer par les règles constitutionnelles – qui prétendent fonder et configurer la communauté politique, sont en fait élaborées en vue précisément de permettre des agissements producteurs d'injustices et de les soustraire à l'incidence de la loi. Les normes de l'État de droit ne serviraient qu'à assurer un régime discrétionnaire et violemment inégalitaire d'impunité. L'expression « sanction politique » en est l'illustration parfaite, oxymore totalement éclairant pour cette situation où, étant donné que le droit organise l'impunité sauvegardant ainsi les transgressions et les violations de la loi, la seule possibilité qui reste pour les sanctionner c'est, éventuellement, une sanction électorale. Ce qui veut dire, à rigoureusement parler, qu'il n'y a pas de sanction et que tout est possible, quitte à le rendre possible après coup. Or, cette perception remet en cause la pertinence de l'identification de la justice à un effet intrinsèque à l'État de droit démocratique. Le discours qui fait de la transition son dispositif explicatif central et même exclusif est en partie censé conforter le doute qui commence à s'insinuer ainsi et à désamorcer le capital critique de l'évidence même. De cette manière, il participe de la rhétorique téléologique que nous avons mentionnée à l'instant. Il ne fait qu'aménager le retard dans l'accomplissement de la coïncidence de l'État de droit, de la justice, de la démocratie et du marché, et en externaliser les causes. Les limites évidentes de ce modèle sont précisément celles qui nous engagent en direction d'un approfondissement de l'investigation de la possibilité pour l'État de droit de correspondre à l'exigence politique fondamentale, l'exigence de justice.

Afin de démêler la raison de cette non-coïncidence entre l'État de droit et la justice, sa paradoxale inaptitude ainsi formulée, sans pour autant la réduire à l'accidentalité propre à la logique du discours transitionnel, on ne saurait faire l'économie d'un retour sur quelques-uns des aspects constitutifs de la théorie de l'État de droit. Dans une telle investigation, on devrait, en deçà des descriptions courantes à usage idéologique et répétant inlassablement la bienheureuse harmonie entre démocratie, économie de marché, protection des droits de l'homme et État de droit, on devrait se tourner vers les conditions et les contraintes à l'œuvre dans l'institution doctrinaire et historique de l'État de droit, afin de pouvoir espérer une élucidation des raisons pour lesquelles le juridique a été conçu comme solution, peut-être la seule, pour assurer la possibilité d'une communauté politique légitime

et donc de la justice¹⁰. Quelles seraient donc les déterminations du juridique mais aussi bien du politique de sorte que le premier ait pu être promu fondement et critère du deuxième ? Pour introduire aux développements qui suivent, reprenons ici un fragment dans lequel Simone Goyard-Fabre pointe minutieusement en direction de ces rapports constitutifs au droit politique :

« Le droit politique moderne a pour office de diriger le Pouvoir de l'État en exprimant par les lois la volonté générale qui traduit la souveraineté du peuple ; simultanément, il a charge de promouvoir et de garantir les libertés des citoyens. À travers cette double tâche, le droit politique de l'État moderne réalise ainsi la synthèse de l'ordre et de la liberté. Mais, de même qu'une médaille a un avers et un envers, le droit politique, en son unité synthétique, possède deux figures selon qu'on le considère en ses rouages institutionnels ou à travers la condition des citoyens. D'un premier point de vue, le droit politique moderne qui, en une pyramide de normes, exprime les maximes et les règles du gouvernement, se présente comme ce que, par transposition du vocable anglo-saxon de *legal State*, nous appellerons *l'État DU droit*. Du second point de vue, le droit politique moderne, par les règles qu'il instaure, rend possible, en les définissant et en les garantissant juridiquement, la coexistence des libertés ; il se présente alors comme ce que, conformément à une terminologie souvent usitée et calquée, cette fois, sur la langue allemande (*Rechtsstat*), nous appellerons *l'État DE droit*. Bien entendu, l'État DU droit et l'État DE droit ne sont pas deux États : ce sont les deux figures sous lesquelles, dans l'unité fondamentale et indivisible de son Pouvoir souverain, apparaît l'État moderne. »¹¹

En dépit de l'affirmation appuyée de l'« unité synthétique » du droit politique moderne, et donc, dans les termes du propos cité, de l'unité de l'État DU droit et de l'État DE droit, on ne saurait toutefois assez insister sur le fait que cette unité, si unité il y a, ne saurait être exprimée de manière adéquate par ce trope de la médaille, avec ce qu'il suppose de consubstantialité. Cette figure de la médaille est l'apanage d'un certain perspectivisme, réduisant la différence à la diversité et, plus encore, à la diversité des perspectives, laissant de la sorte intacte la présupposition d'une identité indivisible et homogène. Et pourtant, de la simple existence du droit politique on ne saurait connaître de ses deux figures et encore moins de leur unité. Pour le dire d'une manière plus abrupte, du concept et de l'existence de l'État DU droit il est impossible de déduire analytiquement le concept et l'effectivité de l'État DE droit. L'unité des deux est tout au plus un postulat d'une certaine raison juridico-politique. De même, la différence entre les deux figures de l'État n'est pas donnée

¹⁰ En direction de l'hétérogénéité inscrite dans l'émergence de l'État de droit point, entre autre, cet énoncé d'Olivier Beaud : « Cette fusion entre le corps politique qu'est l'État et la règle juridique qu'est la constitution est le fruit d'une rencontre entre des évolutions parallèles antérieures. » Olivier BEAUD, *La puissance de l'État*, Paris, PUF, Léviathan, 1994, p. 205.

¹¹ Simone GOYARD-FABRE, *Les principes philosophiques du droit politique moderne*, Paris, PUF, 1997, p. 165.

par un rajout, par une addition¹² ou, au contraire, par une soustraction, un manque qui serait récupérable. On ne dira donc pas sans s'abuser, sans faire un abus, que l'État de droit est un État du droit qui, validant ses règles de gouvernement grâce à une architecture pyramidale, garantirait en plus les libertés et les droits fondamentaux. La différence entre État du droit et État de droit est radicale et substantielle. La différence est telle, si on peut dire, qu'il ne s'agit pas du même État, de la même conception du politique et de la part du droit. Inutile, en tout cas, de s'en remettre au temps, par exemple, ou même au droit international, pour que la transformation de l'État du droit en État de droit se réalise.

S'il n'est l'avvers ni l'envers de l'État légal, l'État de droit est avant tout le nom de cette situation où la sphère juridique est décrite comme étant le fondement de l'existence, de la signification et de la légitimité d'un régime politique, son critère du même coup. Dans cette situation, la communauté politique et son régime institutionnel construisent et assurent *juridiquement* leur possibilité même. Qu'est-ce que l'on attend donc de ce renvoi¹³ au juridique qui est la motion et le mouvement même de l'État de droit ? On attend du juridique qu'il fournisse le juste critère pour une évaluation des positions contradictoires et conflictuelles impliquées dans le débat politique. Un jugement dernier, ultime, valide, par-delà tout compromis, pris et communiqué dans la transparence la plus rationnelle et la plus raisonnable, au-delà du doute. Et sans parti pris. La saisine de la cour constitutionnelle en est l'illustration parfaite. Livré à lui-même, force nous est de postuler, le politique consommerait sa possibilité d'être. Il faut que, de par sa décision de sauvegarder sa possibilité, il construise sa propre altérité, sa transcendance. Il lui faut un principe de certitude. Il lui faut, autrement dit, isoler une zone, une sphère qui soit l'autre de la politique, exempte des déterminations fondamentales de la politique. Ce qui suppose qu'il n'y a pas de solution politique pour les situations politiquement les plus conflictuelles et donc les plus décisives. On attend, aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'attestation de la suspension de la politique et un nouvel coup d'envoi. Mais la question qu'il faudrait approfondir ici est la suivante : qu'en est-il du politique de sorte qu'il porte en lui-même le risque de sa propre suspension, de son interruption, de son blocage ? C'est toute la question.

En effet, les théories de l'État de droit impliquent ou attestent au moins une compréhension particulière du politique. Il serait profondément erroné de supposer que le droit politique renvoie tout simplement à un nouveau type de direction du

¹² « L'office du droit politique était donc non seulement de rejeter, par son dispositif, l'impérialisme du politique, mais d'assurer, par ses institutions publiques, la protection des droits et des libertés de tous les citoyens. » Simone GOYARD-FABRE, *Les principes philosophiques du droit politique moderne*, op. cit., p. 251. Une telle formulation peut facilement induire en erreur. D'ailleurs, le rejet de l'« impérialisme du politique » se fait d'entrée de jeu au nom des droits et des libertés qui exigent de devenir réelles, c'est-à-dire, dans cette logique d'opposition, d'être assurés.

¹³ Dans l'expression « renvoi au juridique » nous gardons active la référence à l'institution juridique du renvoi, celle qui à trait lié à une incompétence déclarée, à une dessaisie « pour raison de bonne justice ». V. Gérard CORNU (sous la dir. de), *Vocabulaire juridique*, Paris, PUF, 2008, p. 802-803.

pouvoir de l'État¹⁴. Comment donc penser ce politique qui devient sujet du droit politique ? Sans prétendre à une redéfinition du politique, notons tout simplement que nous l'entendons en référence au concept de plan d'immanence. Le politique, en ce sens, est le lieu des précarités, des espérances, des fantasmes, des plans, des illusions, le lieu des conflits, des revendications, des négociations, des réconciliations. Tout comme il est le lieu, moderne par excellence, de l'épuisement de tous les grands codes transcendants censés régler l'existence dans sa totalité. Lieu également de l'expérience de l'intolérable. Lieu donc des injustices et des revendications de justice. Lieu de la décision concernant l'être et le devoir-être de l'existence les uns avec les autres. Décision à laquelle appartient aussi la délibération concernant la signification de la justice. En ce sens, avec l'État de droit il ne s'agit pas simplement de la fondation *juridique* du politique. Ce qui y est engagé, c'est la possibilité même de fonder le politique, de fonder ce plan radical d'immanence. Il y va de l'espérance ou de l'affirmation selon laquelle le politique, en dépit de tout, a un fondement. La présomption ou la prétention que, derrière ou au-dedans même du politique il y ait quelque chose comme un fondement, c'est-à-dire une instance capable de transcender le relatif, le particulier, le partiel et le partisan, qui se place au-delà de tous les accidents et qui de la sorte consacre le politique, autrement dit, l'horizon de notre expérience commune de ce que nous partageons.

L'autre question, tout aussi décisive, concerne le juridique cette fois-ci. Qu'en est-il du juridique de sorte qu'il puisse être formulé, reformulé comme solution, la seule, pour la refondation du politique ? Le juridique serait en ce sens la possibilité même du politique, dès lors que, en son absence, le politique est livré à sa suppression. L'institution de l'État de droit atteste ainsi l'espoir ou l'obsession d'un régulateur dernier, d'un calcul sans reste, de la certitude : la loi, le droit serait, dans cette logique, la limite du politique, à la fois le commencement et la fin du politique. D'un champ, autrement dit, sans commencement et fin propres, sans finalités, infigurable et intotalisable de forces de signe et de sens contraires, multiples, hétérogènes et qui constituent le plan d'immanence de l'existence en commun. Dans la position d'un tel critère, il s'agit d'une volonté de s'assurer que le politique est sujet à son tour à l'entendement, à la discrimination, à la décision rationnelle. Un critère pour la crise du politique, pour cette crise qu'est le politique. Le juridique s'annonce comme la faculté de juger du politique. Dans tous les sens. Le droit, pour l'État de droit, serait un nouvel absolu, la norme fondamentale, le fondement ultime et normatif, le constituant du politique¹⁵. Pour satisfaire à la tâche qui lui revient

¹⁴ « En tout état de cause, la démocratie moderne correspond à bien plus qu'une mutation politique : à une mutation de culture ou de civilisation si profonde qu'elle a valeur anthropologique, tout autant que la mutation technique et économique dont elle est solidaire. C'est pourquoi le contrat de Rousseau n'institue pas seulement un corps politique : il produit l'homme *lui-même*, l'humanité de l'homme. » Jean-Luc NANCY, *Vérité de la démocratie*, Paris, Galilée, 2009, p. 79.

¹⁵ Devrait-on dire que l'État postcommuniste s'il ne saurait être dit État de droit, est en revanche un État du droit ? Tout comme l'État communisme, d'ailleurs ? Dans la perspective ouverte par cet énoncé, risquons

ainsi, le droit doit s'affirmer comme sphère autonome, comme sphère originaire, comme origine du politique. Nous nous trouverons dès lors devant deux possibilités analytiques : soit cette transcendance existe en elle-même et est effective justement en raison de sa transcendance originaire ; soit elle est à son tour un effet d'immanence, de cette immanence qu'est le politique, une production – réelle ou fantasmatique – de l'immanence et déterminée par un certain but. Par une utilité, semblerait-il, technique. Reste, toujours, hantise invouable, à éclaircir cette condition apolitique du droit. Reste à voir donc si cette sphère autre que la politique et dont celle-ci a un besoin vital est une existence en soi, pour ainsi dire, ou bien si elle est – si elle n'est que – le résultat d'une délimitation, d'une soustraction et d'un retrait. Devrait-on laisser entendre dans ces mots une certaine qui aura hanté une certaine pensée du droit et du politique ? D'une certaine manière, dans une certaine mesure, le politique imagine et constitue sa propre différence, son autre, une sphère autre que soi. En ce sens, la dépolitisation ne serait et ne signerait pas l'épuisement du politique, mais justement sa condition de possibilité. Pourrait-on parler d'une continuation du politique avec d'autres moyens ?

Dans l'institution de l'État de droit il y a incontestablement une part de fiction. Détaillons à l'aide d'une illustration. L'expérience politique avec les institutions et les procédures qui sont les siennes renvoie à l'autorité du jugé constitutionnel là où elle touche à la limite de sa compétence. Cela ne veut pas dire que les décisions du jugé constitutionnel sont respectées parce qu'elles sont justes, parce qu'elles sont jugées justes. Elles sont respectées non pas en raison de la force normative inhérente et évidente en soi pour tous les membres de la communauté politique, mais en raison de la décision politique de respecter ces décisions sans l'application desquelles cette communauté trouve qu'elle devient impossible, au moins du point de vue de la légitimité. Illustration totale, si on peut dire, de la position de Montaigne : « Or les loix se maintiennent en crédit, non parce qu'elles sont justes, mais par ce qu'elles sont loix. C'est le fondement mystique de leur autorité, elles n'en ont point d'autre. Quiconque leurs obeyt parce qu'elles sont justes, ne leur obeyt pas justement par où il doit. »¹⁶ Les lois, toutes les lois, et ce qui tient lieu de loi, les dispositions douées de force de loi, doivent leur autorité à ce tenir pour vrai qui ne peut venir que de leurs destinataires. Or, cela requiert une stratégie d'éducation politique. Car tenir la loi positive pour obligatoire n'a rien de naturel. Comme le montrent toutes les républiques, le citoyen doit être formé à ce type de croyance. Une raison de plus pour scruter de la manière la plus attentive

l'hypothèse suivante : la situation juridico-politique de l'État communiste en serait l'inverse dans la mesure où la suprématie revenait à la sphère politique. C'était donc bien le politique qui était la norme du droit, de l'économie, du social. Formellement, l'État communiste est un état du droit, *a legal state*. Risquons une deuxième hypothèse au sujet de l'État postcommuniste cette fois-ci : sa détermination juridico-politique connaît une torsion, une contorsion, de par l'affirmation hégémonique de l'économique. Ce qui voudrait dire que c'est l'économique qui prétend devenir la norme – et du droit et de la politique.

¹⁶ MONTAIGNE, *Essais*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2007, p. 1203.

possible les stratégies mise en place à l'époque contemporaine afin d'obtenir l'adhésion de la communauté des citoyens, d'assurer le maintien en crédit des règles de droit et des significations générales, pour assurer le fondement de l'État de droit, de la démocratie, du marché.

L'État de droit se définit entre autres choses par la promesse d'une société politique et d'une structuration du pouvoir fondées sur l'ordre et, qui plus est, sur un ordre juridique, un ordre qui ne soit pas simplement policier, fondé qu'il se prétend sur les droits fondamentaux. En ce sens, l'État de droit est l'appellation juridico-politique de l'espoir et du programme d'une certaine modernité de limiter le pouvoir et surtout la puissance, de réduire et de maîtriser la part de la force et la part de la raison du plus fort. L'ordre juridiquement conçu et mis en œuvre aurait à son tour été la promesse d'un ordre hiérarchique mais non pas hégémonique, légitime, rationnel, raisonnable. La juridicisation de la politique, dont il y va avec le droit politique, revient à suspendre l'intempérance de la politique à travers une réglementation douée de force normative. Nous partageons à présent, semblerait-il, la peur que la prolifération désordonnée des normes ne mette en cause et même en danger cette promesse et ce programme. Si maintenant la complexité du droit menace l'État de droit¹⁷, il semblerait que sa possibilité même dépende désormais de l'élucidation de cette complexité menaçante et d'une éventuelle reconstruction de sa normativité. En effet, un premier approfondissement, une première aggravation de la disjonction entre l'État de droit et son programme promissoire vient de la normativité elle-même du droit politique.

En admettant que le politique dans sa détermination moderne, entendu comme plan d'immanence, comme planéité et planification de l'immanence, et sous la pression engendrée par la dissolution du théologico-politique, ait rendu nécessaire une œuvre de refondation, impliquant une autre normativité, reste toujours la question de savoir pourquoi cette normativité a été celle du droit. Pourquoi pas l'éthique, par exemple ? Car l'éthique, pour faire vite, n'a pas de force obligatoire. Les options éthique sont, pour la modernité, dépourvues de nécessité et d'effectivité universelle ou au moins généralisable, là surtout où il s'agit de limiter ou d'orienter le pouvoir. Elles sont confinées à la singularité. Ce qui est en cause donc, c'est la force obligatoire de ce qui devrait devenir la norme du politique. Rien de plus évident, prétend-on, que la force normative des règles juridiques. C'est le présupposé et l'impensé de toute une série de théories politiques ou juridiques du droit. En guise d'illustration de cette différence courante entre normes juridiques et normes morales, religieuses ou sociales, ce propos de Simone Goyard-Fabre : « Mais, tandis que de telles maximes ne se peuvent penser indépendamment et de leur contenu et de leur ancrage dans le groupe social, la spécificité du droit politique est de ne pas résider en sa seule

¹⁷ *Conseil d'État, Rapport public annuel 2006*, « Sécurité juridique et complexité du droit », Paris, La Documentation française.

matière et de procéder de la normativité dont il est porteur. »¹⁸ Si la représentation et la consistance de l'État de droit, tout comme sa réalisation et son effectivité d'ailleurs, dépendent de cette normativité sans négociation, de cette prétendue autogenèse des normes qui régissent le politique, alors cette représentation est effectivement mise à mal par la complexification et par les mutations qui en découlent. C'est ce que l'on essayera de montrer, ne fût-ce que très brièvement. Dans un article consacré à la réglementation et à la régulation et au passage de l'une à l'autre, Gérard Timsit s'emploie à mettre à découvert la crise de la normativité modélisée sous la figure du marché, d'une part, et de l'État, de l'autre :

« Ce sont là les deux versions de la normativité traditionnelle : une normativité spontanée ; une normativité imposée. Deux versions "idéales" de la réalité, tout aussi extrêmes l'une que l'autre. Extrêmes, d'abord, par l'exogénéité absolue des mécanismes qu'elles prévoient : le mécanisme des prix dans le modèle du marché ; le mécanisme des règles dans le modèle de l'État – deux mécanismes sur lesquels les membres de la collectivité n'ont pas de prise directe : l'un parce qu'il est imposé à tous, le mécanisme des règles ; l'autre parce qu'il échappe à tous, le mécanisme des prix. Ces deux versions sont également extrêmes par la rationalité totale qu'elles assignent à la normativité et l'équilibre optimal auquel elles prétendent atteindre dans la satisfaction des membres de la collectivité. »¹⁹

La crise de la normativité ou de la conception traditionnelle de la normativité est en même temps une crise de la conception courante de l'État de droit. Au moins dans la mesure où l'État de droit est dépendant dans sa formulation et dans sa représentation – de soi y compris – d'un mécanisme réglementaire produit dans l'indifférence par rapport aux destinataires des normes en question. Cette indifférence lui est vitale afin de satisfaire à l'exigence d'autonomie et d'indépendance. La prétention d'une « exogénéité absolue », qui correspond à la postulation de la possibilité pour les règles du droit politique de résider exclusivement en elles-mêmes, postulation d'une procession ou d'une conception immaculée, cette prétention devient intenable. L'épuisement des modèles du marché et de l'État – de l'État de droit également ? –, épuisement qu'atteste l'émergence de la régulation comme nouvelle normativité – dialoguée cette fois-ci –, signifie en même temps donc l'impossibilité pour les normes juridiques de se penser indépendamment de leur ancrage social, de leur dépendance politique, du contenu dont, à vrai dire, elles sont indissociables.

¹⁸ Simone GOYARD-FABRE, *Les principes philosophiques du droit politique moderne*, op. cit., p. 2-3.

¹⁹ Gérard TIMSIT, « Normativité et régulation », in *Les Cahiers du Conseil Constitutionnel*, 2006 n°21, Paris, Dalloz, 2007, p. 128. « Alors que dans le premier modèle, les phénomènes collectifs sont appréhendés comme "le résultat inintentionnel de l'agrégation de décisions individuelles", dans le second, la convergence des comportements résulte de l'existence de règles produites par le seul décideur suprême placé au sommet de l'organisation. La rationalité et l'optimalité du fonctionnement de l'organisation sont cependant assurées dans les deux modèles – dans le premier, par le fait que, de la convergence des intérêts individuels, découle automatiquement l'intérêt de tous ; dans le second, par ceci que la sauvegarde imposée de l'intérêt général garantit au mieux la préservation de l'intérêt de chacun. » *Ibid.*

Le droit politique, avons-nous avancé, relève d'une juridicisation des normes de la politique, une juridicisation censée fournir et imposer à la politique des normes, des fondations, des limites et des critères, dont, en elle-même, elle serait dépourvue. Mais malgré tant de revendications modernes et toujours en cours, toute normativité n'est pas de nature juridique, ou, si on ose radicaliser : la normativité n'est pas *par nature* juridique. Il existe donc un régime juridique de la normativité tout comme il en existe bien d'autres, qu'ils soient religieux, moraux ou politiques. Outre la répétition de ce lieu commun, trop commun, on notera qu'il faudrait aujourd'hui rendre compte non pas seulement des différences qui les spécifient mais avant tout du devenir-juridique de la normativité tout comme de la réversibilité de ce devenir. Cela reviendrait à sonder les conditions dans lesquelles seulement le juridique a pu capitaliser ou prétendu capitaliser la normativité en tant que telle, la normativité proprement dite. Et, en effet, l'État de droit, dans sa formulation même, est indissociable d'une telle capitalisation de la normativité. Ce serait sans doute un long et minutieux parcours historico-théorique qui excède de loin l'espace de cette étude. Sans pouvoir déplier ici ni même les présupposés d'une telle discussion, notons tout simplement qu'il est au moins plausible que la juridicisation ait commencé à se déployer au moment où les codes normatifs – moraux, politiques, sociaux, économiques – d'ancien régime, dans un sens large, se sont vus démunis de la force obligatoire, du pouvoir configurateur et où, passant par une réorganisation de l'institution de la sanction, la seule manière d'assurer l'effectivité et l'exécutabilité de la norme a été placée dans sa recapitalisation juridique. Il arrive que, depuis un certain temps déjà, temps également d'une remise en question de la même institution de la sanction, nos mondes sont marqués par la réversibilité de ce mouvement se déployant sous la figure de la démultiplication des registres de la normativité : éthique, politique, social, économique.

De la remise en cause de l'État dans ses déterminations les plus fondamentales, si on ose dire, en appelant à un renouveau des conceptions de l'État, du droit et de ce qui les renvoie l'un à l'autre, ce propos très précis et éclairant de Mireille Delmas-Marty en rend également compte :

« À une échelle plus modeste, on peut penser que la vision euclidienne (“moderne”) de l'ordre juridique identifié à l'État et représenté comme un système de normes et d'institutions à la fois hiérarchisé, territorialisé et synchronisé, est désormais enveloppée par une conception non euclidienne (dite “postmoderne”). Avec la prolifération, la diversification et la dispersion des sources, le monopole de l'État est en effet remis en cause à travers ses principales figures : l'État-centre est atteint par la décentralisation des sources, l'État-sphère publique par leur privatisation, enfin, et surtout, l'État-nation, exprimant la souveraineté d'une communauté faite d'intérêts imbriqués et d'aspirations identiques, est menacé par l'internationalisation du droit. »²⁰

²⁰ Mireille DELMAS-MARTY, *Le pluralisme ordonné. Les forces imaginantes du droit*, t. II, Paris, Seuil, p. 255-256.

Prendre en considération ces mutations en cours, mutations qui déstabilisent une certaine conception – et la pratique qu'elle régit – de la normativité et surtout de la normativité juridique impliquée dans l'institution de l'État de droit, reviendrait en même temps à interroger le monopole que l'État de droit prétend avoir sur la signification de la justice. Ces conceptions renouvelées ne devraient-elles pas cesser dès lors de taire ce fait pourtant fondamental que les principes et les règles que le droit impose au politique sont des constructions politiques ? Ne devrait-on pas prendre la mesure de ceci que c'est le politique qui décide de se limiter juridiquement, décision prise selon des procédures et dans des limites éminemment politiques ? Ne devrait-on pas prendre la mesure des conséquences de ce fait fondamental du droit politique ? Là surtout où on fait dépendre la possibilité de la justice de l'autonomie de la sphère juridique ? La limitation du politique relève du politique. Et en ce sens, le juridique est à jamais dépendant de la politique et l'insistance sur le principe de séparation des pouvoirs ne saurait rien y changer. « Pour qu'on ne puisse abuser du Pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir. »²¹ De ce mot de Montesquieu on a souvent fait le principe même de la limitation du pouvoir. Or, comment ne pas voir dans cette « disposition des choses » la fabrication de stratégies censées limiter le pouvoir, en désamorcer le potentiel de violence discrétionnaire, protéger les existences de l'empire du pouvoir souverain ?

Ce que montre l'État postcommuniste – si ce n'est tout État –, c'est que la politique est plus puissance, règne sans partage, que pouvoir ordonné et décision partagée. Sa rationalité s'est avérée être tout sauf rassurante. On ne s'abusera pas en affirmant que, dans la perception courante, l'État postcommuniste est dénoncé comme le plus pervers des États voyous. Tout en étant formellement et techniquement fondé sur l'empire de la loi, il reste discrétionnaire là où il s'agit de respecter cette loi. Qui plus est, cette loi est tenue pour hypocrite, mensongère, indifférente ou contraire à l'intérêt général. La réglementation est généralement perçue comme étant mise au service de quelques-uns au détriment de tous les autres. La construction juridico-politique postcommuniste est perçue, en d'autres mots, comme l'organisation étatique de l'abus de pouvoir. Cela veut dire, entre autres choses, et au-delà des défaillances inhérentes à la transition, que l'aspect formel et les prestations déclaratoires de l'État de droit ne garantissent rien et, en dernière instance, ne signifient à rigoureusement parler rien. Que pourrait vouloir dire dans de telles conditions défendre l'État de droit, ce que l'on nomme comme machinalement ses principes fondamentaux ? Prise dans sa dimension obstinément positive, une telle défense de l'État de droit voudrait dire la sauvegarde des conditions de possibilité de quelque chose comme une démocratisation encore et toujours à venir.

²¹ MONTESQUIEU, *L'esprit des lois*, livre I, chap. 3, cité par Simone GOYARD-FABRE et René SEVE, *Les grandes questions de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 1986, p. 172.

Fions-nous encore une fois à la méfiance envers les explications spécifiques au discours de la transition, de l'accident et du progrès mélioriste donc, et mettons les choses dans une perspective généalogique. Radicalisons une deuxième fois en nous appuyant cette fois-ci sur cette loi qui, selon Derrida, fait d'entrée de jeu et à jamais de l'abus de pouvoir l'essence même du pouvoir.

« Dès qu'il y a souveraineté, il y a abus de pouvoir et *rogue State*. L'abus est la loi de l'usage, telle est la loi même, telle est la "logique" d'une souveraineté qui ne peut régner que sans partage. Plus précisément, car elle n'y arrive jamais que de façon critique, précaire, instable, la souveraineté ne peut que *tendre*, pour un temps limité, à régner sans partage. Elle ne peut que tendre à l'hégémonie impériale. User de ce temps, c'est déjà abuser – comme le fait ici même le voyou que donc je suis. Il n'y a donc que des *États voyous*. En puissance ou en acte. L'État est voyou. Il y a toujours plus d'États voyous qu'on ne pense. *Plus d'États voyous*, comment l'entendre ? »²²

L'État est voyou, comment donc l'entendre ? D'abord, comme une radicale et sévère mise en crise d'une très longue série de théories juridiques et politiques se réclamant de l'État de droit. Pour autant que l'État de droit atteste précisément la volonté de soustraire l'État à cette loi de l'abus de pouvoir qui le constituerait²³. C'est le programme d'aménager effectivement, de stabiliser et de rendre obligatoire la possibilité de cette soustraction, de la suppression de l'abus de pouvoir. Si tout État est voyou, irrespectueux des lois censés en limiter le pouvoir, il s'avère erroné et fallacieux de soutenir que ce ne sont que les États non démocratiques ou en voie de démocratisation qui sont voyous. Certes, l'énoncé de Derrida passe par l'effort de penser à nouveaux frais le concept de souveraineté, démarche que l'on ne saurait reprendre ici. Notons, en revanche, que ce geste de pensée, extrêmement compliqué, et patiemment mesuré, reste intérieurement conflictuel comme nous pouvons nous en apercevoir en lisant ce propos : « On serait d'abord tenté, mais je résisterai à cette tentation aussi facile que légitime, de penser que là où tous les

²² Jacques DERRIDA, *Voyous*, Paris, Galilée, 2003, p. 146.

²³ Cette croyance est fort bien exprimée par un fragment de l'ouvrage déjà cité de Simone Goyard-Fabre : « L'existence du droit politique signifie que la politique ne se réduit pas à de simples rapports de force et que "puissance" n'est pas "pouvoir". La puissance est une simple donnée de fait qui s'exprime de manière empirique et contingente. Le pouvoir politique – *Potestas* et non *potentia* – est une construction juridique telle que son exercice obéit à des principes et à des règles qui lui imposent des contraintes et des limites. Si la puissance est force et parfois violence, le Pouvoir politique implique l'ordre de droit qu'érige un ensemble de liens institutionnels. Le "droit politique" est précisément constitué par les normes qui régissent l'organisation institutionnelle de la politique et son fonctionnement dans le cadre qu'elle a déterminé et délimité. » Simone GOYARD-FABRE, *Les principes philosophiques du droit politique moderne*, op. cit., p. 1-2. L'existence du droit politique signifie éventuellement la volonté d'une certaine humanité de construire une politique qui ne se réduise pas à la force et à la raison du plus fort. Mais cette existence ne saurait aucunement signifier la réalisation effective et définitive de ce programme résolument constructiviste et encore moins l'inhérence de cette différence entre pouvoir et puissance à l'essence même du politique.

États sont des États voyous, là où la voyoucratie est la *cratie* même de la souveraineté étatique, là où il n'y a que des voyous, il n'y a plus de voyous. *Plus de voyous*. Là où il y a toujours plus de voyous qu'on ne le dit ou le fait accroire, il n'y a plus de voyous. »²⁴

N'ignorant pas, ne feignant pas d'ignorer la réserve et la distance de Derrida, se refusant ainsi de dire ce qui s'annonce légitime et facile de dire, disons toutefois que cette loi de l'usage de la souveraineté est hautement significative pour ce qui est en cause dans l'analyse de l'État de droit, y compris de l'État de droit émergeant après la chute du communisme. L'État postcommuniste, l'État de droit postcommuniste appartient à ce devenir-voyou auquel aucun État, en dépit des narrations qui le constituent, en dépit de ses constitutions, de ses révisions constitutionnelles, de ses saisines des cours constitutionnelles et autres juridictions suprêmes, ne saurait échapper²⁵. À cette remarque près, qu'il tourne en *État de droit voyou*. Il légitime, légalise et organise les conditions de légalité de ses abus, des abus qui le mettent en péril, qui le décrédibilisent. Et, qui plus est, il organise, mobilisant les ressources de la rhétorique démocratique, constitutionnelle, légaliste, les conditions de l'incontestabilité de sa vocation démocratique. Il occupe préventivement les lieux possibles de contestation, les lieux de cette contestation libre qui est le sens même de la démocratie. Il sacrifie l'exigence de justice, la rend impossible ou inefficace. Mais, de la sorte, il se démunie de sa propre possibilité d'être démocratique.

Nous sommes partis de la disjonction entre l'État de droit et la justice dans les régimes postcommunistes. Refusant de prendre *postcommunisme* pour synonyme de *local* sans signification autre qu'accidentelle, nous avons tenté de chercher les raisons plus profondes de cette disjonction. Car, comme on a vu, elle ne se réduit pas au postcommunisme, au post-autoritarisme. Une troisième et dernière radicalisation de la non-coïncidence entre État de droit et justice nous la retrouvons chez Derrida toujours. De toutes les occurrences disponibles, citons ici *Force de loi* car c'est un texte qui thématise de manière explicite et programmatique la possibilité de la justice :

« Le droit n'est pas la justice. Le droit est l'élément du calcul, et il est juste qu'il y ait du droit, mais la justice est incalculable, elle exige qu'on calcule avec de l'incalculable ; et les expériences aporétiques sont des expériences aussi improbables que nécessaires de la justice, c'est-à-dire de moments où la *décision* entre le juste et l'injuste n'est jamais assurée par une règle. »²⁶

²⁴ Jacques DERRIDA, *Voyous*, *op. cit.*, p. 146.

²⁵ Certes, l'expression *État voyou* appartient initialement à un discours des relations internationales et du droit international. Il nous a semblé toutefois légitime de le retravailler ici en l'absence d'une telle dimension internationale et interétatique en raison précisément de la forme généralisée de l'énoncé de Derrida.

²⁶ Jacques DERRIDA, *Force de loi*, Paris, Galilée, 2005, p. 38.

Réécrivons : la justice n'est pas le droit, la justice n'est pas ce que le droit dit, dire le droit n'est pas immédiatement et nécessairement faire justice. La justice n'est pas la justice que, se présentant comme État de droit, le pouvoir prétend sauvegarder, rendre, assurer. La justice, en ce sens, n'est pas l'État de droit. Cette exigence de justice, l'exigence de calculer avec l'incalculable justice, n'a pas droit de cité, en raison justement de son hétérogénéité par rapport au calcul. L'État de droit, de par sa constitution même, de par les limites qui le fondent, ne connaît que le calcul. Et, comme le dit Derrida, il est juste qu'il ne connaisse que le calcul. Ce qui, en revanche, est injuste, c'est l'effacement de la référence à cette justice qui l'excède, qui en est hétérogène. S'il est bien vrai qu'il n'y a pas de sens unique de la justice, pas de sens donné d'avance qu'il s'agirait tout simplement de découvrir, de le communiquer, de l'imposer et finalement de le réaliser, il n'en reste pas moins qu'il y a une exigence de justice transversale, qui traverse toute conception et toute œuvre de justice. Cette exigence se détermine de multiples façons, en changeant à chaque fois de nature et de nom. De manière toujours multiple. Et intéressée. L'élaboration de la signification de la justice est à vrai dire inachevable. Ouverte, exposée, sans assurance dernière. Sans idéal régulateur, sans devenir elle-même idéal régulateur. À jamais vulnérable.

« Qu'est-ce que cette justice au-delà du droit ? Vient-elle seulement compenser un tort, restituer un dû, faire droit ou faire justice ? Vient-elle seulement rendre justice ou au contraire donner *au-delà* du devoir, de la dette, du crime ou de la faute ? Vient-elle seulement réparer l'injustice (*adikia*), ou plus précisément réarticuler *comme il faut* la disjointure du temps présent (*to set it right*, comme disait Hamlet) ? »²⁷

Or, dans la perspective ainsi ouverte, force nous serait de dire que tout État de droit reste hétérogène à la justice. Car, et cela pour des raisons constitutives, il est tenu à compenser des torts, à la restituer le dû, à faire justice. La rhétorique qui est la sienne ne se contente pas d'affirmer son programme, de le légitimer, d'affirmer les limites qui lui sont inhérentes. Cette rhétorique tend à l'illimiter. À présenter la justice de son droit comme la justice réalisée intégralement. C'est dans cette extrapolation que nous avons pressenti une conséquence fallacieuse. Précisons. Dire que la démocratie postcommuniste est en mal de justice uniquement parce que les responsables de l'ancien régime n'ont pas été condamnés, ou parce que les particuliers n'ont pas vu leurs titres de propriétés rétablis, c'est de toute évidence erroné, excessivement inconséquent. D'autant plus que l'on prétend sur la base de

²⁷ Jacques DERRIDA, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 51-52. « Aucune justice — ne disons pas aucune loi et encore une fois nous ne parlons pas ici du droit — ne paraît possible ou pensable sans le principe de quelque responsabilité, au-delà de tout présent vivant, dans ce qui disjointe le présent vivant, devant les fantômes de ceux qui ne sont pas encore nés ou qui sont déjà morts, victimes ou non des guerres, des violences politiques ou autres, des exterminations nationalistes, racistes, colonialistes, sexistes ou autres, des oppressions de l'impérialisme capitaliste ou de toutes les formes du totalitarisme. » *Ibid.*, p. 14-15.

cette conception que, punir les criminels de l'époque communiste, rendre justice à leurs victimes – les reconnaître, les réhabiliter, reconstituer les propriétés dont ils étaient violemment dépossédés –, lustrer ou au moins démasquer les hauts dignitaires du régime, suffirait pour faire justice, toute la justice. Or, aussi nécessaires que puissent être ces entreprises de justice transitionnelle, il est à la fois erroné et injuste de réduire toute la signification de l'exigence de justice à cette détermination.

Si l'État de droit soit en mal de justice, que ce déphasage entre justice procédurale et exigence indéterminée de justice, entre dire le droit et satisfaire à l'exigence de justice, est constitutif à l'État de droit lui-même, et cela au-delà de toutes les machinations politico-judiciaires qui sont l'accidentel, voire l'inavouable de la doctrine, cela ne veut pas dire qu'il faudrait militer pour une destruction ou une déstructuration de ce régime juridico-politique. « L'hétérogénéité entre justice et droit n'exclut pas, elle appelle au contraire leur indissociabilité : point de justice sans appel à des déterminations juridique et à la force du droit, point de devenir, de transformation, d'histoire et de perfectibilité du droit qui n'en appelle à une justice qui pourtant l'excédera toujours. »²⁸ Dans les termes de cette position, la perfectibilité de l'État de droit et de son droit dépend d'un tel appel à une justice qui excède les cadres, les déterminations et les limitations juridiques. Démocratiser l'État de droit voudrait dire dans cette perspective garder la possibilité ouverte pour un tel appel et pour qu'il puisse être entendu, suivi. Pour qu'il puisse y avoir réponse à cette revendication et, de la sorte, responsabilité.

Comment réaffirmer dès lors la possibilité de la justice, de cette justice dont la communauté politique dépend, la possibilité de revendiquer une justice qui ne soit pas tout simplement le calcul des rétrocessions, des redistributions et des reconnaissances et qui ne se réduise pas non plus au calcul des lustrations et des condamnations, quelles soient politiques ou pénales ? Possibilité également de laisser entendre les revendications issues d'injustices dont l'époque ne semble guère disposée vouloir entendre parler ? À en croire une certaine pensée contemporaine du politique, cette possibilité renvoie à une singulière réaffirmation de la démocratie, réaffirmation et approfondissement radicalement différents des vœux des fonctionnaires, hauts ou moins hauts, des idéologies redondantes et même d'un certain discours des sciences politiques.

En quel sens la démocratie se donnerait-elle à penser au-delà de ce que l'on répète à son sujet ? Que veut dire ce mot, à supposer qu'il dise encore quelque chose ?

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

²⁸ Jacques DERRIDA, *Voyous, op. cit.*, p. 208.

désigne – sur un mode cette fois semblable au régime de la “raison” – l’Idée de l’homme et/ou celle du monde dès lors que, soustraits à toute allégeance envers un outre-monde, ils n’en postulent pas moins leur capacité d’être par eux-mêmes et sans subreption de leur immanence, sujets d’une transcendance inconditionnée, c’est-à-dire capables de déployer une autonomie intégrale. »²⁹

Dès lors qu’aucun principe transcendant. C’est en cela précisément que résiderait la nouveauté radicale de la démocratie moderne, la mutation qui l’institue. Dès lors, aucune révélation d’un tel principe, d’une telle transcendance. Et nous retrouvons ainsi une ligne de pensée annoncée au début des ces développements. Or, comme nous avons essayé de le montrer, l’État de droit, de par sa constitution même, est indissociable de la prétention que l’homme – celui des droits de l’homme – et le droit – le droit politique – puissent à cet égard valoir transcendance. Pour ce qu’il en est de sa provenance et de son déploiement, le devenir-intenable de cette prétention appellerait certes un très long et difficile parcours à la fois conceptuel et historique mais qui excéderait de loin l’économie de notre démarche ici. Contentons-nous à dire simplement, mais ce n’est pas du tout simple, que le moment où l’Occident s’est vu amené à penser à nouveaux frais et à ré-instituer une législation pour le politique, pour l’espace de l’existence en commun, pour l’espace d’une décision possible concernant cette existence en commun, ce moment est lié à la dissolution ou au retrait d’un monde suprasensible, transcendant. C’est ce que l’on a pris l’habitude de nommer l’épuisement du théologico-politique. La démocratie, en ce sens, ne saurait laisser intacte la conception courante de la politique, de la démocratie, de l’État de droit. Là surtout où cette conception est indissociable d’une restauration de la transcendance et de sa révélation.

Cet engagement de dire la « vérité de la démocratie » par-delà sa signification courante traverse toute une certaine pensée contemporaine du politique. Le thème derridien de la « démocratie à venir » en témoigne et en concentre les grandes lignes de force.

« L’expression “démocratie à venir” traduit certes ou appelle une critique politique militante et sans fin. Arme de combat contre les ennemis de la démocratie, toute rhétorique qui présenterait comme démocratie présente ou existante, comme démocratie de fait, ce qui reste inadéquat à l’exigence démocratique, près ou loin, chez soi ou dans le monde, partout où les discours sur les droits de l’homme et sur la démocratie restent d’obscènes alibis quand ils s’accommodent de la misère effroyable de milliards de mortels abandonnés à la malnutrition, à la maladie et à l’humiliation, massivement privés non seulement d’eau et de pain mais d’égalité ou de liberté, dépossédés des droits de chacun, de quiconque (avant toute autre détermination métaphysique du “quiconque” en sujet, personne humaine, conscience, avant toute détermination juridique en semblable, en compatriote, congénère, frère, prochain, coreligionnaire ou concitoyen.) »³⁰

²⁹ Jean-Luc NANCY, *Vérité de la démocratie*, *op. cit.* p. 78.

³⁰ Jacques DERRIDA, *Voyous*, *op. cit.*, p. 126.

Or, cette rhétorique présentant comme démocratie achevée la configuration juridico-politique actuelle, prétendant de la sorte que l'exigence démocratique soit effectivement et pleinement réalisée, va bon train, participant de toutes les stratégies utilisées et usées dans la tentative de sauvegarder l'État de droit démocratique et sa capacité d'assumer et de réaliser l'exigence de justice. La rhétorique de la démocratie pleinement réalisée ici et maintenant sacrifie l'incalculable. Il en va de même pour la rhétorique de la démocratie réalisable dans un « ici et maintenant » calculable avec les ressources de la transition. Elle sacrifie la justice pour s'assurer du droit. Selon elle, l'inadéquation de l'état de la société à l'exigence démocratique, l'inadéquation de l'État de droit à l'exigence de justice, là où il est permis d'exprimer et de signifier cette exigence démocratique excédant l'état présent des choses, est confinée exclusivement à l'accidentel. Un certain paradigme transitionnel participe constitutivement de cette rhétorique, même là où il est obligé à introduire des éléments ad hoc. Ce qui est décisif ici, c'est que ces discours au nom de l'État juridiquement aménagé et de la démocratie présente s'accommodent effectivement de toutes les privations et les dépossessions que, par exemple, la rhétorique anticommuniste interdit d'expression. Ainsi le discours concernant les injustices produites par l'économie de marché, la multiplication des inégalités massives, est-il totalement démuné de sa portée délibérative. La rhétorique de cette justice – liée à la fois à la réparation et à la reconnaissance – dérober à une autre signification de la justice la possibilité de s'exprimer et de contribuer à la configuration de la démocratie et l'État de droit. La dépossession, l'humiliation, l'inégalité, les restrictions rendant la liberté purement abstraite, la rhétorique triomphante de la démocratie présente les ignore. C'est les conséquences ultimes de l'identification exclusive tantôt involontaire tantôt calculée de l'injustice avec le passé. Il semblerait dès lors qu'il soit strictement impossible au présent d'être injuste. C'est le but. La pensée de la démocratie, la politique démocratique et la pensée de la justice seraient donc inséparables d'une vigilante résistance opposée à cette rhétorique.

Le fil conducteur des analyses que nous avons essayé d'articuler ici réside dans l'intention de suivre les voies et les figures qu'ont empruntées, après la chute du communisme, l'affirmation de l'injustice, de saisir la portée de l'exigence de justice dans la délibération sur la signification de la démocratie, de prendre la mesure des rhétoriques de la justice impliquées dans la construction de l'État de droit. L'investigation déployée conformément à ce programme montre comment l'identification tour à tour naïve et calculée de la justice à un effet garanti de l'État de droit sans cesse invoqué et postulé finit par trahir ses faiblesses et ses servitudes. Il s'avère encore une fois que la justice n'est rien de donné, signification idéale passible d'être tout simplement revendiquée, déclamée et que, tout au contraire, elle se construit – conceptuellement et socialement – sur fond d'opinions et intérêts multiples, conflictuels, dissidents même, attestant des rapports de force et de pouvoir en dislocation incessante et très peu rassurante. Notre intérêt de fond a été

de mettre à découvert ce qui, de par la détermination postcommuniste de l'injustice et, conséquemment, de la justice, est nié et exclu, dépourvu de signification. Là où la rhétorique postcommuniste dominante de la justice tend à en déterminer complètement la signification en faisant jouer une équivalence intégrale entre injustice et communisme, d'une part, et, de l'autre, une juridicisation sans reste opérée au nom de l'État de droit, toute autre exigence de justice est suspendue, désactivée, détournée. Risquons une dernière nuance. Si l'injustice du postcommunisme réside en ceci qu'il supprime la possibilité d'une justice autre que transitionnelle et propriétaire, l'injustice du postcommunisme roumain est aggravée par le fait d'avoir échoué y compris dans cette tâche de rendre justice dans un sens transitionnel et propriétaire.

Si l'État de droit postcommuniste est en mal de justice, il ne suffit pas d'attendre la fin de la transition, l'attestation de sa dimension démocratique pleinement accomplie. Il faudrait, au contraire, assumer le fait que tout État de droit est en mal de justice et que la possibilité pour la justice d'être autre chose que le résultat des instances judiciaires réside dans une reconsidération de l'exigence démocratique. Nous en venons ainsi à réaffirmer que la démocratie, cette démocratie à venir, hétérogène de sa configuration actuelle, est indissociable d'une limitation de la puissance sémantique du pouvoir politique, juridique et économique institutionnalisé. Pour détourner l'énoncé classique de Montesquieu, disons que, pour ne pas abuser du pouvoir, il faudrait que, par la disposition de la réflexion critique, le pouvoir sémantique arrête le pouvoir sémantique. Quelque chose comme la démocratie exige de garder ouverte la possibilité de la délibération, du partage, la possibilité, autrement dit, de maintenir suspendue l'imposition d'un sens unique. La démocratie exigerait du même coup de déjouer le devenir-hégémonique, de contre-effectuer le devenir-transcendance des principes, fussent-ils ceux de l'État de droit.

LA RECONNAISSANCE, UNE NOUVELLE PASSION DÉMOCRATIQUE?

MONIQUE CASTILLO*

ABSTRACT. According to Tocqueville, the democracy is characterized by the “passion for equality”, which can be in turn the enemy of freedom. But is it not the request for recognition (to be a victim, a member of a minority group, a subject of contempt, a suffering individual etc.) a new democratic passion, qualifying what we call today a “providential democracy”? The need for recognition appears to have ambivalent effects. On one side, it expresses a real need for social solidarity, giving a moral dimension to citizenship; on the other side, it weakens the democracy, by atomization, communitarianism, compassionism and so on. This essay defends the idea that the demand for recognition, instead of being a passion for compassion, can be a vector for reciprocity on the basis of the self esteem.

Keywords: providential democracy, solidarity, compassionism, reciprocity.

Introduction

Le concept de reconnaissance joue actuellement le rôle d'un concept expérimental qui vise à réactiver la légitimité démocratique en délivrant les individus, non seulement de la domination de l'homme par l'homme, mais aussi du mépris de l'homme par l'homme. La première égalité démocratique, instaurée par les fondateurs de la Révolution française, est celle de tous devant la loi ; mais une autre égalité est aujourd'hui attendue, qui prenne en compte les appartenances et les mémoires et fasse de l'accès à l'*estime de soi* de chaque citoyen un nouveau devoir pour la collectivité tout entière.

Cette attente d'une *démocratie culturelle* capable d'affronter le défi interculturel de la cohabitation des cultures, de la médiatisation des savoirs et des migrations dans le cadre de la mondialisation est un facteur d'espérance pour une nouvelle moralisation de la démocratie. Toutefois, nous ne sommes encore qu'aux débuts de l'histoire de la reconnaissance, à l'étape où se pose encore la question de savoir si les formes de la reconnaissance qui tendent à s'imposer contribuent à fragiliser les démocraties ou à les renforcer. Nous sommes à l'âge où nous expérimentons encore les ambivalences de la pratique de la reconnaissance : la reconnaissance, en effet, peut n'être qu'une dévaluation réciproque des cultures quand elle pratique un

* Université Paris-Est Val-de-Marne, 61 avenue du Général-de-Gaulle, Créteil cedex – 94010, France,
E-mail: castillo@univ-paris12.fr

relativisme culturel simplement nihiliste ; ou encore : la reconnaissance n'est qu'un jeu à somme nulle quand elle fait de la dévaluation de l'un la condition de la réévaluation de l'autre et quand elle pratique une logique exclusivement victimaire.

Ma réflexion procédera à la critique de la version relativiste puis de la version victimaire de la reconnaissance afin de faire ressortir la force morale pure de l'impératif d'intersubjectivité, indemne d'éventuelles récupérations idéologiques. Pourra alors se dégager la condition de possibilité culturelle d'un universalisme relationnel : au commencement est la relation.

I

Commençons par combattre un présupposé qui est devenu très populaire et passe pour être favorable au multiculturalisme : il consiste à soutenir que la priorité de l'unité humaine sur la diversité ethnique n'est pas un principe rationnel universel, mais un simple préjugé imposé par une culture dominante, européenne et occidentale. Par suite, pour faire droit aux particularismes culturels dans le multiculturalisme, il serait nécessaire de dénoncer comme mensongère la prétention universaliste des valeurs démocratiques traditionnelles.

Mon objection est la suivante : cette thèse contient un pouvoir destructeur qui dépasse son objectif, lequel vise à obtenir une estime de soi fondée sur la reconnaissance de l'autre. Elle aboutit, en effet, à un relativisme qui ne peut que détériorer, me semble-t-il, sa propre prétention à l'estime de soi.

Entendons-nous bien : il n'est évidemment pas question de faire l'apologie d'une quelconque domination culturelle qui prendrait le prétexte de son universalité potentielle, ni de défendre l'unité humaine comme prétexte ou alibi pour un quelconque impérialisme culturel. Car il est tout à fait clair que, si la reconnaissance de soi par l'autre est devenue aujourd'hui un enjeu philosophique majeur, c'est en vue de rendre viable un monde multipolaire possible. Or cette perspective, c'est là la thèse que je voudrais défendre, nécessite une régénération de l'idéal universaliste plutôt que sa destruction, elle réclame sa complexification plutôt que son abolition.

A. Du multiculturalisme

Comme l'enjeu d'une telle question est à la fois philosophique et politique, on cherchera à comprendre le succès du relativisme culturel dans le contexte de la démocratie libérale. Pour une part, en effet, la reconnaissance des différences est le moteur d'une régénération de la démocratie libérale. C'est ce que Michaël Walzer nomme le « libéralisme numéro 2 »¹ dans son commentaire de l'écrit consacré par Charles Taylor au multiculturalisme sous le titre de *Politique de la reconnaissance*. Le libéralisme numéro 1 (celui de Locke, de Voltaire, Benjamin Constant ou Rawls) reconnaît à chacun le droit à l'exercice individuel de sa liberté, le droit d'opposer aux pressions du pouvoir, aux idéologies collectivistes le droit à la liberté d'opinion,

¹ C. Taylor, *Politique de reconnaissance*, in *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, trad. D.A Canal, Champs Flammarion, 1994. M. Walzer, *Commentaire*, p. 131-132.

d'expression et d'action. Mais le libéralisme numéro 2 veut aller au-delà d'un plaidoyer pour la liberté individuelle et incorporer les revendications identitaires : il ne sépare pas l'individu de ses racines, de ses croyances, de ses convictions, de son bagage socioculturel. Il se veut pluri-ethnique, multiculturel, le plus souvent communautarien. Ainsi, Charles Taylor associe la reconnaissance au critère d'*authenticité*, dont il trouve l'origine dans l'opposition du romantisme à la pensée des Lumières. « L'idéal d'*authenticité* devint crucial par une évolution postérieure à Rousseau et que j'associe au nom de Herder. Herder a mis en avant l'idée que chacun de nous a une manière originale d'être humain: chaque personne a sa propre 'mesure'...Il existe une certaine façon d'être humain qui est *ma* façon. Je suis appelé à vivre de cette façon, non à l'imitation de la vie de quelqu'un d'autre. Mais cette notion donne une importance nouvelle à la fidélité que je dois à moi-même. Si je ne le suis pas, je manque l'essentiel de ma vie ; je manque ce qu'être humain signifie pour *moi* »².

Ce droit à la différence conduit à adopter une politique de discrimination positive qui introduise un facteur de réparation pour les victimes de non-reconnaissance sociale : ce que Taylor nomme une « politique de la différence » exige de donner des droits et des pouvoirs supplémentaires à des minorités qui acquerront ainsi « le droit d'en exclure d'autres pour préserver leur intégrité culturelle »³. L'école est le lieu d'application par excellence d'une discrimination qui doit servir à compenser la discrimination dont certaines minorités ont pu souffrir : « Il faudrait, dit-on, réserver une place plus grande aux femmes et aux peuples de race et de culture non européennes. Le second terrain est celui des écoles secondaires, où l'on tente par exemple - aux Etats-Unis - de développer des cursus 'afrocentriques' pour les élèves des écoles à majorité noire »⁴.

Une politique de reconnaissance se légitime, comme l'affirme Taylor, par le devoir de respect qu'il nous faut rendre à toutes les cultures. Mais la stratégie polémique qui consiste à dévaloriser l'universalisme juridique pour faire triompher un relativisme culturaliste peut-elle éviter une version belliciste du besoin de reconnaissance ou tout simplement une dérive séparatiste de la revendication d'estime de soi ? Rien n'est moins sûr. Deux illustrations en témoignent : l'une vient de Herder, qui sert de référence à Taylor. L'autre vient de Lévi-Strauss, qui prolonge le différentialisme dans les années 1950.

B. Du relativisme culturel

Une grande intolérance peut se cacher sous une demande de tolérance quand elle est adressée à une autre culture dans le but d'en être le bénéficiaire exclusif. L'éloge de la différence peut alors signifier tout simplement le droit de nier l'autre culture. Ainsi, c'est au nom de la diversité naturelle des peuples que Herder vante le repli sur soi des nations et leur exclusion réciproque : « La nature dans sa bonté

² C. Taylor, *op. cit.*, p. 47.

³ *Ibid.*, p. 59.

⁴ *Ibid.* p. 89.

m'a armé d'insensibilité, de froideur et d'aveuglement ; elle peut même devenir mépris et dégoût – mais a seulement pour but de me replier sur moi-même, de me faire trouver satisfaction au centre même qui me porte⁵ ». Il y a là une contradiction morale et juridique dont le relativisme fait une vérité culturelle : j'admets bien la pluralité des cultures, mais c'est pour justifier mon refus de l'autre culture. Autrement dit, nier les valeurs de l'autre me permet d'accéder à la reconnaissance dont j'ai besoin. L'altérité est alors posée comme radicale et insurmontable.

Si nous reconsidérons à présent le différentialisme culturel qui a dominé la seconde partie du XX^{ème} siècle, il faut reconnaître à Claude Lévi-Strauss la qualité paradoxale d'avoir perçu avec réalisme que l'anti-humanisme a été, en ce temps-là, la condition théorique d'une défense de la diversité des cultures qui avait pour but de dénoncer l'ethnocentrisme quand l'ethnocentrisme était européen. Aussi pouvait-il affirmer que « toute création véritable implique une certaine surdité à l'appel d'autres valeurs, pouvant aller jusqu'à leur refus sinon même à leur négation. Car on ne peut à la fois se fondre dans la jouissance de l'autre, s'identifier à lui et se maintenir différent. Pleinement réussie, la communication intégrale avec l'autre condamne, à plus ou moins brève échéance, l'originalité de ma et de sa création »⁶. La formulation de cette thèse *fait clairement de la négation de l'universalisme la condition de l'affirmation du pluralisme*. Pour conquérir une autorité spéculative autonome, le pluralisme a besoin de se présenter comme un *relativisme* et donc de renier l'indépendance culturelle de l'universalisme. Chaque culture est à elle-même sa propre référence, toute mesure commune ne pourrait résulter que d'un acte de domination d'une culture sur une autre.

De nos jours, le vocabulaire de Charles Taylor parle d'« aveuglement aux différences » pour exprimer la même thèse : « les libéralismes 'aveugles' sont eux-mêmes les reflets de cultures particulières (...) l'idée même d'un tel libéralisme pourrait donc être (une sorte de contradiction pragmatique,) un particularisme se déguisant en principe universel »⁷.

Ces illustrations font ressortir, sinon une incohérence, du moins une disproportion entre la fin et les moyens du différentialisme culturel. Car le prix à payer est très élevé : ce qui est exigé, en faveur de *la thèse de l'égalité culturelle de toutes les cultures*, c'est la réduction de l'universalisme humaniste à un simple préjugé et à une violence culturelle unilatérale.

Si, de nos jours, le relativisme culturel a tant de succès, c'est qu'il passe pour être le champion d'une nouvelle tolérance démocratique. S'il possède un étonnant pouvoir de subjuguier les esprits, c'est qu'il apparaît comme un progrès dans le progrès, une modernisation de la modernité ; il prône une égalisation (des cultures) supérieure à l'égalité (des hommes) et il oppose son pouvoir critique à l'esprit critique lui-même : il se présente comme un esprit de libre examen plus libre encore

⁵ *Une autre philosophie de l'histoire*, Aubier, p. 185. GF, p. 78.

⁶ C. Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1971, p. 47.

⁷ C. Taylor, *op. cit.*, p. 64.

que celui des Lumières, puisqu'il remet en question les Lumières elles-mêmes ; il s'impose, lui aussi, comme une victoire contre un préjugé, le préjugé universaliste, précisément. Il se donne donc pour une modernité plus moderne que la modernité même.

Toutefois, ce positionnement repose sur une étrange contradiction. Il se veut plus humaniste que l'humanisme lui-même, et son intention d'introniser le multiculturalisme demeure humaniste dans la mesure où quand elle vise le dépassement de l'égalité dans l'estime de soi⁸. Dans cette voie, il s'agit de promouvoir un nouvel humanisme. Mais, pour ce faire, il opte pour une déconstruction de l'universalisme et son abolition dans un historicisme qui engloutit les cultures dans la même relativité. Pour affirmer que toutes les cultures sont égales quant au mérite⁹, il se borne à interdire de les juger, et supprime pour cela tout étalon universel. Toute culture se voit réduite à un simple particularisme.

L'égalité culturelle est ainsi reconnue, mais sur la base d'une égalité dévalorisée. A titre d'illustration : le cas de Robert Redeker en France, condamné par l'islamisme pour avoir jugé que « haine et violence habitent le Coran »¹⁰. Du côté des laïcs, des voix se sont élevées contre cette condamnation, mais en régime de tolérance relativiste et relativisante. On prend pitié du sort qui lui est fait, mais en lui retirant en même temps le droit de représenter un jugement universel : la protestation s'est bornée, dans la plupart des cas, à exhorter au respect de son opinion par souci d'égalité entre toutes les opinions.

II

Examinons maintenant la fonction qui peut être attendue de la reconnaissance dans une démocratie sociale. L'orientation sociale consiste à aller plus loin qu'une politique libérale, plus loin qu'un consensus sur le respect des différences, en faisant jouer à la reconnaissance une fonction réparatrice.

A. Prendre en compte les appartenances et les mémoires

Pour un penseur comme Axel Honneth, la reconnaissance ne doit pas être simplement morale et juridique, elle doit comporter une dimension sociale. L'estime de soi est associée à la construction sociale de soi, car le mépris et l'injustice dont une personne peut faire l'objet amoindrissent l'image de soi et détruisent l'estime de soi. Honneth circonscrit trois sphères du besoin de reconnaissance : l'expérience de l'amour fait acquérir la confiance en soi, l'expérience de l'égalité juridique fait atteindre au respect de soi et l'expérience de la solidarité fait accéder à l'estime de soi¹¹.

⁸ *Ibid.*, p. 55 « La projection d'une image inférieure ou dépréciative peut effectivement déformer et opprimer à un point tel que l'image soit intériorisée ».

⁹ *Ibid.*, p. 88.

¹⁰ Robert Redeker, *Face aux intimidations islamistes, que doit faire le monde libre ?*, article publié dans *Le Figaro* du 19 septembre 2006.

¹¹ A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Cerf, 2002, p. 208.

En France, un philosophe comme Paul Ricoeur juge, lui aussi, nécessaire d'aller plus loin dans la reconnaissance de soi par autrui pour atteindre, par-delà le respect de soi, l'estime de soi. Autrui est un désir de vivre bien et son histoire doit être prise en compte parce qu'elle raconte comment le désir d'une vie bonne s'est accompli ou bien, au contraire, s'est effondré ou a été trahi. La version sociale de la reconnaissance intègre une dimension psychologique qui incorpore dans l'identité personnelle les caractéristiques de l'histoire de chacun. La mémoire qui est ici prise en compte est affective, elle renferme les blocages, blessures et souffrances ne sont pas enregistrés ni signifiés dans la cohabitation juridique. La mémoire est ce qui particularise quand elle empêche de s'estimer soi-même égal aux autres, ce qui fait vivre dans la culpabilité, dans le mépris de soi ou dans la méconnaissance de soi.

La réflexion de Ricoeur est prolongée par Jean-Marc Ferry dans le petit ouvrage qu'il a consacré au concept d'*Ethique reconstructive* en 1996. Son but est de montrer que la reconnaissance intersubjective peut aller plus loin que ne le permet l'éthique de la discussion selon Habermas : il peut exister une reconnaissance d'autrui qui consiste à se relier à d'autres identités, une capacité « d'accueillir l'histoire des autres comme sa propre histoire »¹². Pour cela, il faut aller au-delà des normes pour faire place aux valeurs. Les normes sont des devoirs rationnellement acceptables, les valeurs sont les mobiles qui font accepter les normes. Les normes sont juridiques et publiques, les valeurs sont les convictions qui font choisir. Les normes relèvent du juste, les valeurs relèvent du bien. Pour utiliser le vocabulaire des écrits théologiques de jeunesse de Hegel, les normes sont les lois, les valeurs nourrissent « l'amour des lois »¹³. Par suite, pour intégrer les valeurs, l'éthique reconstructive se propose d'ajouter à l'argumentation rationnelle entre plusieurs partenaires la connaissance des mobiles qui font choisir les raisons. L'ambition est d'aller au-delà de la reconnaissance juridique et philosophique de l'égalité des personnes et des peuples pour prendre en compte la dimension historique de l'identité des autres.

Toutefois, ce qui fait problème aujourd'hui à un certain nombre d'observateurs, c'est la manière dont cet élan sociopolitique se trouve contredit ou dévoyé dans les faits. D'un côté, la revendication du droit à l'estime de soi sert à légitimer des replis communautaristes destructeurs de la vie commune ; d'un autre côté, le droit à la reconnaissance favorise l'essor d'un victimisme qui finit par tenir lieu de politique sociale dans les démocraties avancées. Si bien que se pose la question suivante : faut-il craindre que l'éthique de la reconnaissance dégénère en une passion qui transforme la démocratie en une politique compassionnelle ?

Deux difficultés internes à la voie éthico-sociale de la reconnaissance apparaissent :

- Première difficulté : cette voie cherche à revitaliser le lien social, mais c'est, en dernier ressort, l'individu qui est l'ultime bénéficiaire de la démarche,

¹² J.M. Ferry, *L'Ethique reconstructive*, Cerf, 1996, p. 34.

¹³ Hegel, *Fragments de Berne* Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, I, *Frühe Schriften*, Suhrkamp, 1971, S. 190.

puisque la reconnaissance sociale doit venir favoriser la construction de l'*ego*. Telle est la fonction thérapeutique qui est reconnue à la mémoire : il faut que le sujet malade, traumatisé ou meurtri se réconcilie avec son passé. Le sens originellement chrétien de cette « réconciliation » a été analysé par Hegel dans *L'Esprit du christianisme et son destin* : « le sentiment de la vie qui se retrouve est l'amour et c'est en lui que se réconcilie le destin »¹⁴. Mais comment transformer la fonction individuellement réparatrice de la réconciliation en une culture publique et collective ? Jean-Marc Ferry pense à la formation d'une culture morale européenne quand il écrit : « le principe reconstitutif se manifeste par la recherche d'éléments proprement historiques dont la récollection permet aux identités personnelles, individuelles ou collectives, de s'assurer face aux autres une structure cohérente et significative »¹⁵. Une telle démarche suppose que le vécu de l'autre soit accueilli et qu'on se mette à son écoute ; elle suppose que chaque peuple peut reconstruire son histoire comme une mémoire qui se peut raconter à un autre pour qu'en soit connu et reconnu le caractère exemplaire, dramatique ou fautif. Comme dans la cure analytique, la reconnaissance de soi consiste à sortir de la méconnaissance de soi. Ici, il s'agit de reconstruire une identité narrative.

Toutefois, la facture très psychologique de cette activité réconciliatrice pose problème. Idéalement, il s'agit de transférer dans la sphère publique de la solidarité sociale des souffrances individuelles privées, afin d'en obtenir une reconnaissance qui régénère en chacun l'estime de soi. Le but, assurément, est de trouver dans l'affectivité une ressource spontanée et directe de solidarité, mais comment empêcher que l'éthique reconstructive serve de prétexte à des récriminations identitaires et de légitimation à des activistes révolutionnaires ou à des fanatiques violents sous prétexte qu'ils font droit à un devoir public de reconnaissance ? Paradoxalement, en effet, le souci de recréer du lien social par reconnaissance intersubjective contribue aussi à favoriser un ressourcement social de l'individualisme. Le fait que les minorités (religieuses, régionales ou sexuelles) valorisent leur mémoire, « faite de récupération d'un passé, vrai ou faux », constitue en même temps, explique un historien, un puissant facteur de destruction de l'identité nationale commune¹⁶. De même, au niveau international, observe un politologue, on assiste à l'avènement d'un nouvel esprit nationaliste, qui ne cherche plus à faire reconnaître la validité universelle de sa volonté de participer au concert des nations par la qualité humaniste du vivre-ensemble qu'il instaure, mais qui se caractérise bien plutôt par « une définition ethno-nationaliste du 'chacun chez soi' »¹⁷.

Il faut constater, en effet, que le repli identitaire sur la nation, l'ethnie, le clan ou la famille sert de ressourcement pour les individus dès lors qu'il peut passer pour la satisfaction socialement légitime d'un besoin individuel de reconnaissance.

¹⁴ Hegel, *L'Esprit du christianisme et son destin*, trad. J. Hyppolite, Vrin, 1948, p. 52.

¹⁵ Jean-Marc Ferry, *op. cit.*, p. 32.

¹⁶ Pierre Nora, *Le Nationalisme nous a caché la nation*, Le Monde, 18-19 mars 2007.

¹⁷ Zaki Laïdi, *Un monde privé de sens*, Hachette Pluriel, 2001, p. 101.

Mais il contribue en même temps à diviser l'espace public en plusieurs espaces de reconnaissance séparés et ennemis et à fabriquer un monde composé d'étrangers. Lorsque chacun ne se consacre plus qu'à la préservation de ce qui est familier, stable et répétitif, alors l'imaginaire communautaire se clôture lui-même et se met en position de ne pratiquer que *l'art d'être soi contre l'autre*. C'est ainsi que le communautarisme au sens étroit ne cultive finalement que l'art d'être soi chez soi, sur le mode de la « mêmété ». Paradoxe : la reconnaissance de soi se borne à jouir de la compagnie exclusive du même que soi.

- L'autre difficulté interne à la voie éthico-sociale tient à la tentation de politiser et d'idéologiser ses propres enjeux pour gagner en efficacité. La référence à la tradition communiste révolutionnaire, par exemple, se veut mobilisatrice mais en se rendant souvent abusivement simplificatrice. L'avantage recherché est d'inscrire l'émancipation de tous les opprimés dans une même et unique dynamique politique, qui est celle de la lutte des classes. Dans le contexte contemporain, il est tentant de mettre la souffrance des victimes du mépris, comme les femmes, les étrangers ou les homosexuels, sur le même plan que celui des victimes du productivisme capitaliste (le prolétariat) pour réussir à les mobiliser et les enrôler pour un même combat. Mais une telle pratique, plutôt que de la capacité de lutter, fait de la souffrance le dénominateur commun des opprimés et encourage ainsi la diffusion d'une idéologie victimaire, émotionnelle et bien pensante.

La subordination de la femme, la soumission des enfants, la morgue des colonisateurs etc. peuvent ainsi être rangés dans un même et unique schéma explicatif : tout faible est un opprimé. La lutte des méprisés vient prendre le relais de la lutte des opprimés. Ce schéma explique que le militantisme révolutionnaire puisse changer sa route et devenir culturaliste. C'est ainsi, par exemple, qu'un philosophe engagé (Christian Jambet) reconstitue la trajectoire qui l'a conduit du maoïsme à l'islam : « Depuis le début, je prends le parti du plus faible, et tous les livres portent sur des figures oubliées (...) jugées sans intérêt au regard de la philosophie dominante. L'ontologie de l'islam, c'est l'ontologie des faibles, des contemplatifs, des gens qui croient à des miroirs »¹⁸. Dans ce discours, l'apologie des faibles et la mobilisation de l'énergie des exclus a pour but de perpétuer les tensions protestataires dans le corps social et d'y maintenir le goût de la lutte. Mais on peut faire deux observations.

- La première concerne la confusion entre la signification ethnologique et la signification philosophique du mot « culture ». D'un point de vue ethnologique, une culture est l'ensemble des ressources (matérielles, institutionnelles et symboliques) qui perpétuent un mode de vie. D'un point de vue philosophique, une culture est, pour reprendre une expression de Ricoeur, « une éducation à la liberté ». Il est facile et tentant, pour un combattant en quête d'efficacité, de dresser la facticité des cultures contre l'idéalité de toute visée civilisationnelle, mais cela se ramène finalement à préférer la violence au dialogue. Ricoeur lui-même a dénoncé cette confusion¹⁹.

¹⁸ Christian Jambet, *Le Monde*, 26- 27 janvier 2003.

¹⁹ « A l'encontre d'un usage à mon sens désastreux des objections contextualistes tirées de l'observation de la manière dont sont traités et résolus les conflits dans des communautés historiques différentes. On voit de nos

- La deuxième observation est le constat de ce que l'idéologie victimaire a fini par entrer tout simplement dans la morale démocratique. L'idéologisation politique de la souffrance produit, en effet, dans les démocraties, un effet non-violent, qui est tout simplement la banalisation de la lutte contre la souffrance et sa mise au service de la paix sociale. L'éloge de la faiblesse a réellement pris la figure du mépris du mépris de l'autre, qui a fini par conquérir une place déterminante dans le système juridique et médiatique des démocraties libérales. On voit ainsi se répandre un culte des victimes qui transforme la fragilité, la souffrance et la précarité en une sorte de droit prioritaire à une reconnaissance publique. Cette version « politiquement correcte » de la charité correspond à ce que l'on pourrait appeler l'âge « postmoderne » de la reconnaissance. Par le biais des médias, la place des victimes s'agrandit au point de donner l'impression que ce sont elles qui imposent un nouvel esprit des normes dans la vie sociale. Le procès judiciaire passe pour une thérapie nécessaire pour faire son deuil²⁰, un phénomène collectif que la télévision encourage en faisant de la douleur privée un spectacle public propre à nourrir une émotion collective (du moins provisoirement). Le mépris du mépris de l'autre est si bien passé dans les mœurs (superficiellement du moins) qu'il a acquis l'autorité d'un fait social. Et le victimisme finit, en effet, par jouer un véritable rôle social. Quand les relais traditionnels de l'assistance sociale (les syndicats, les familles, les associations...) ne peuvent plus ni ne savent plus prendre en charge les problèmes de société, la victimisation fait son office : elle offre à la douleur une compensation mémorable, qui consiste à devenir exemplaire... pour un petit moment d'émotion médiatisable.

III

Que reste-t-il de ce parcours critique ?

Assurément pas le renoncement à faire droit à la demande individuelle et sociale de reconnaissance, mais le souci de mettre nettement l'accent sur le besoin de réciprocité. Au plus profond, la reconnaissance doit être mutuelle.

Première problématique : éviter la dévalorisation mutuelle. Elle donne lieu à la question suivante : comment prendre en charge la composante affective du besoin de reconnaissance tout en préservant l'universalité de valeurs qui permettent de vivre ensemble ? Une suggestion : établir une distinction claire entre une *esthétique* des différences et une *politique* d'égalité.

Deuxième problématique : éviter que la dévalorisation de l'un serve à la réévaluation de l'autre. Elle donne lieu au questionnement suivant : comment construire

jours ces objections portées au crédit de la thèse du caractère ultimement multiple des « cultures », le terme « culture » étant pris en un sens ethnographique, fort éloigné de celui, venu des Lumières et développé par Hegel, d'éducation à la raison et à la liberté. On aboutit ainsi à une apologie de la différence pour la différence qui, à la limite, rend toutes les différences indifférentes, dans la mesure où elle rend vaine toute discussion ». *Soi-même comme un autre*, Le Seuil, 1990, p. 332.

²⁰ Caroline Eliacheff et Daniel Soulez Larivière, *Le Temps des victimes*, Albin Michel, 2007, p. 201.

l'estime de soi de manière mutuelle, sans cultiver le ressentiment et sans confondre la justice et la haine ? Une suggestion : faire de la *relation* entre les cultures la condition originaire de leur entr'expression possible.

A. Esthétique des différences et politique d'égalité

La première chose à éviter est la confusion entre une reconnaissance mutuelle et une dévaluation réciproque. Pour cela, commençons par reconnaître à chaque culture la légitimité que le romantisme lui a conférée, à savoir une légitimité esthétique ; commençons par reconnaître la *vérité esthétique de la diversité culturelle*.

La revendication pluraliste, de Herder à Taylor, a vocation de protéger l'unicité et de perpétuer, au nom de la pluralité culturelle, une manière de sentir et d'imaginer qui nous a formés. Mais cette esthétique des différences ne doit pas empêcher la collaboration à une vie commune et future possible, elle ne doit pas interdire cette autre revendication : celle du *droit de n'être pas seulement soi*. Le droit de n'être pas réduit à sa communauté d'origine, à sa communauté sexuelle, à sa communauté religieuse ou à son historicité particulière. Droit d'être co-acteur dans un monde en formation, avec l'unité humaine en perspective.

Il est légitime de reconnaître au désir de reconnaissance une vérité culturelle au sens herdérien. Herder met assurément en avant un argument anthropologique convaincant, à savoir que toutes les cultures sont également nourricières. Que le registre de la sensibilité, des mythes et des préjugés, de l'inconscient collectif si l'on veut, contient une puissance d'inspirer et de former l'imagination créatrice. Toute culture est créatrice de ce qui nous rend créateur. C'est là la vérité esthétique de la diversité culturelle.

Mais la difficulté commence quand on prétend transférer cette validité culturelle au plan politique et juridique. Car ce n'est plus alors un droit à l'égalité qui est revendiqué, mais un droit d'exclure les autres et de s'exclure soi-même des régimes de droit commun et des contraintes de la vie publique ordinaire. L'argument péremptoire consiste à me convaincre que, si je suis en minorité, c'est parce que je suis culturellement dominé. Que, si je suis individuellement contesté, c'est que je suis victime d'un « aveuglement aux différences ».

Pour éviter ce piège, il faut donner à la diversité culturelle sa pleine légitimité esthétique, au sens le plus fort de ce qui concerne les manières de sentir, d'aimer, d'être-au-monde, la mémoire des premiers attachements qui structurent la sensibilité et l'imagination ; mais sans vouloir la confondre avec une légitimité juridique et politique rivale et destructrice de l'unité humaine. Il est possible d'imaginer un impératif catégorique esthétique sur les bases suivantes : ce qui est inimitable dans une culture, c'est ce qu'elle apporte à l'humanité : une potentialité de vie. Notre impératif pourrait s'exprimer ainsi : traite toujours ta culture, envers toi-même et envers tout autre, comme une richesse à conserver et transmettre, c'est-à-dire comme un pouvoir d'inspirer des œuvres.

Cela ne veut pas dire, toutefois, que tout, dans une culture, peut constituer un impératif moral et politique : il y a des pratiques que l'on ne peut pas valider, parce qu'elles ne sont pas universalisables et ne sauraient constituer un gain pour l'humanité dans son ensemble. Elles appartiennent à la mémoire collective d'un peuple, elles font partie du récit de ses origines, elles conservent leur fonction esthétiquement identifiante, mais ne sauraient acquérir une dimension esthétiquement édifiante.

Il est ainsi possible de cultiver une esthétique des différences qui ne détruit pas l'horizon d'une solidarité humaine, d'une politique d'égalité humaine. Autrement dit, la capacité d'avoir des racines ne doit pas détruire la capacité d'être en projet, de co-agir avec d'autres pour un monde futur. Car, si la diversité contribue à « enchanter » le monde, l'universalité contribue, quant à elle, à l'idéaliser.

B. Une politique d'entr'expression culturelle

Pour affronter la deuxième problématique, une dernière piste de réflexion peut être soumise à l'examen : la reconnaissance doit être mutuelle pour que l'histoire des uns n'empêche pas la mémoire des autres, et que, à l'inverse, la mémoire des uns n'empêche pas l'histoire des autres. Intuitivement, les rapports entre dominants et dominés illustrent les deux cas de figure. L'histoire des colonisateurs peut servir à absorber et à oublier la mémoire des colonisés, mais les anciens dominés peuvent aussi vouloir ramener l'histoire à leur mémoire exclusive²¹.

La difficulté du problème saute aux yeux : il n'est pas question de nier la douleur, mais le principe de réalité s'impose : il faut continuer de vivre ensemble. Or l'exploitation psychologique de la douleur a pour effet d'encourager les revendications victimaires, identitaires et sectaires. Hannah Arendt a montré, dans son *Essai sur la révolution* comment la pitié, érigée en vertu politique suprême, renferme « un potentiel de cruauté supérieur à la cruauté elle-même »²² parce qu'elle transforme les malheureux en « enragés »²³ et fait de la violence le moyen d'une justice aveugle et expéditive. Mais on peut comprendre, en revanche, que les mémoires particulières aient le souci de se faire reconnaître comme une part de l'histoire collective d'un ensemble, car ce moyen de reconnaissance est alors un moyen de la connaissance de soi d'un peuple : j'ai une histoire si mon histoire est racontée aussi bien par moi-même que par les autres et si elle s'inscrit, avec celle des autres, dans un récit d'ensemble ouvert à un avenir qui peut être commun.

²¹ Deux illustrations intuitivement significatives. La première rapporte deux protestations d'un auditoire lors d'une conférence publique. L'une affirme qu'il faut récuser Tocqueville, théoricien de la démocratie, parce qu'il n'a pas consacré son œuvre à la défense des Indiens d'Amérique ; l'autre, qu'il faut le récuser parce qu'il ne s'est pas suffisamment opposé à la conquête de l'Algérie.

Autre témoignage : on a minimisé et pratiquement passé sous silence en France l'anniversaire de la victoire d'Austerlitz, pour ne pas heurter la sensibilité de la communauté noire, qui ne voit en Napoléon qu'un esclavagiste.

²² H. Arendt, *Essai sur la révolution*, trad. M. Chestien, Gallimard, 1967, chapitre II, p. 127.

²³ *Ibid.*, p. 158.

Le travail de la mémoire est créateur d'effectivité symbolique quand il reconnaît à autrui l'action d'avoir modifié mon histoire et de s'incorporer à ma propre identité narrative. Le peuple vaincu dans une guerre ou le groupe soumis par un autre font partie de l'histoire de celui qui les domine, il fait partie de la connaissance de soi de l'autre. A ce niveau, la mémoire n'est plus égologique, mais elle est une activité commune, un patrimoine partagé. Elle est justice historique qui accepte la pluri-signification des faits.

Un changement de paradigme devient alors nécessaire: au lieu d'une fondation solipsiste et monadique, exclusivement subjectiviste de l'échange culturel, il faut mettre au commencement de la possibilité de communiquer la relation elle-même.

Si je conçois la reconnaissance d'une manière simplement historique et instrumentale, comme le moyen de relier, *a posteriori*, des individus séparés par leurs croyances et leurs opinions, je me place moi-même devant une contradiction : en traitant autrui comme une pensée conditionnée (par son histoire, sa famille, sa religion...), dont le conditionnement culturel s'exprime dans un langage étranger – le langage de ses croyances, fermé sur lui-même –, alors c'est tout simplement l'impossibilité de communiquer que je place au commencement de la communication, et je réduis la pluralité à la simple coexistence de populations étrangères. En revanche, quand les individus parlent pour être entendus et compris, alors ils conçoivent que la relation et l'échange sont la condition ultime qui rend possible l'*intelligibilité* de leur expérience et de leurs convictions. La condition de leur existence *publique*. La condition de leur existence *symbolique*. La condition de leur existence *culturelle*. Au lieu d'être perçues comme un fait psychologique isolé et refermé sur lui-même, une croyance ou une conviction peuvent se vivre comme une intention de signifier et de produire du sens, dont le propre est d'être créatrice de relations, d'interactions, d'inspiration... Ainsi, pour que soit dépassée la conception identitaire et solipsiste des cultures, il faut une conception originellement relationnelle de l'échange culturel ; pour que soit possible une politique de l'entr'expression des cultures, il lui faut une fondation originellement dialogique.

Un colloque organisé à Bogota en mai 2003 m'avait permis de signaler l'intérêt du paradigme dialogique chez le philosophe Francis Jacques pour ses applications *possibles* à l'idée d'intersubjectivité culturelle²⁴. Le principe du *primum relationis*²⁵ fait d'autrui la condition de l'intelligibilité même de mes pensées : je *me* comprends si *autrui* me comprend. Par extension, ce paradigme signifie qu'une culture n'est pas une réalité fermée, un langage clos et figé dans son propre passé, mais qu'elle gagne, au contraire, à s'enrichir de ce qu'elle fait comprendre d'elle-même quand elle se regarde comme une source de communication et d'échanges. Quand il s'agit de contribuer à forger un destin communicationnel commun (ce qui ne veut pas dire unitaire ni

²⁴ Francis Jacques, *Dialogiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979.

²⁵ Francis Jacques, *Différence et subjectivité*, Paris, Aubier, 1982, p. 188.

collectif), les patrimoines culturels peuvent se regarder comme des ressources symboliques capables d'intercompréhension, d'interprétations croisées, de lectures réciproques.

J'aimerais terminer par une illustration qui puisse être qualifiée d'interculturelle, et pour cela j'emprunte au philosophe égyptien Fouad Zakariya une idée dont je ferai un commentaire très libre : l'idée selon laquelle les mémoires doivent et peuvent se construire dans l'horizon d'une « problématique multipolaire de l'interculturalité ».

Dans son livre *Laïcité ou islamisme*²⁶, Zakariya veut montrer que l'accès à la modernité est une dynamique qui doit être menée de l'intérieur de la culture arabomusulmane et à partir de ses propres ressources internes. A ses yeux, la laïcité, la liberté de penser, le savoir rationnel ne sont pas spécifiquement occidentaux, ils correspondent à une *forme d'esprit*, à une manière de penser qui caractérise universellement toute démarche critique.

a) La première chose remarquable est que l'on naît à l'exigence d'universalité et que l'on n'en hérite pas ; il ne peut s'agir que d'un commencement, c'est-à-dire d'un acte et d'une décision culturelle.

b) La deuxième caractéristique est la mise en pratique de l'esprit critique comme auto-critique. L'argument de Zakariya est le suivant : tant qu'un peuple idéalise son propre passé au point d'en faire un passé imaginaire tellement radieux qu'il ne peut que condamner le présent, il succombe à son propre imaginaire comme à une idéologie qui l'empêche de voir sa propre réalité et de manquer aux tâches qui sont nécessaires pour son avenir. C'est en découvrant sa propre aliénation comme étant son œuvre que la liberté est possible comme réussite interne et autonome. Pour Zakariya, l'orientalisme est un enchantement trompeur qui fige le passé dans une immortalité imaginaire : il faut renverser cette vision, ou plutôt la retourner pour la convertir en une projection de l'héritage dans l'avenir. C'est ce qu'il appelle « historiser » la modernité, c'est-à-dire : la rendre historique *aujourd'hui*.

c) Ce qui conduit à la troisième caractéristique de sa thèse : une Renaissance peut renouer avec le passé, mais pour en faire un vecteur d'avenir. Elle renoue avec le passé mais comme objet d'étude et d'interprétation : la liberté de penser et d'expression n'est pas un simple bien individuel, une propriété privée dont chacun peut jouir, elle est bien plutôt la production d'une nouvelle image de soi par soi-même. Et cette perspective peut engendrer un élan vers « une multipolarité interculturelle ».

Ce qui peut être ainsi atteint par cette construction critique et libre de *l'image de soi*, c'est une réappropriation culturelle, une désaliénation culturelle finalement utiles à la pluralité du monde. Pour le dire dans les termes mêmes de Zakariya : « L'orientalisme, pour être compris, ne doit pas être examiné comme un phénomène univoque (la vision de l'Orient par l'Occident), mais resitué dans la problématique multipolaire de l'interculturalité »²⁷. Ainsi, Zakariya ne dresse pas la particularité contre l'universel, ni la tradition contre la modernité : c'est l'accès à la pensée critique en tant

²⁶ Fouad Zakariya, *Laïcité ou islamisme. Les Arabes à l'heure du choix*, trad. R. Jacquemond, La Découverte, 1991.

²⁷ *Ibid.*, p. 165.

que *démarche universelle* qui rend possible un langage commun de la communication et une entr'expression de sociétés capables de se reconnaître réciproquement comme des jugements libres et mutuellement instructifs.

Conclusion

C'est par là qu'il faut conclure. Nous avons à mettre en balance deux conceptions de la valeur, quand il s'agit de valeurs culturelles. Ou bien une culture affirme sa propre valeur comme un *pouvoir de conditionner*, ou bien elle veut la faire reconnaître comme un *pouvoir d'inspirer*. Dans le premier cas, sa conception de l'unité est plus politique que culturelle, et l'unité qu'elle peut produire est une unité de domination. Dans le second cas, ce n'est pas tant l'unité que l'universalité qui est visée.

Se dessine alors une universalité plus relationnelle que substantielle, capable d'associer les valeurs à un avenir possible plutôt qu'à un passé révolu. De sorte qu'une expression culturelle de soi peut se vouloir l'origine d'une relation intersubjective et le principe d'une relation dont l'intérêt ultime est, en langage kantien : un monde de fins, et, en termes contemporains : la contribution à un universel relationnaliste et interactif.

L'AU-DELÀ DU VISIBLE OU L'ABSTRACTION DANS L'ART

CODRINA LAURA IONIȚĂ*

ABSTRACT. Beyond the Visible or the Abstraction in Art. Visible seems to be fundamental in masterpiece. However phenomenological thinking often considers invisible as being essential. The masterpiece offers the viewer the opportunity to “see” the own view (E. Ecoubas), to live the “feeling of life” (M. Henry) or to “feel” the moment the phenomenon appears (H. Maldiney). Analysis on some of K. Malevitch’s writings reveals the fact that the Russian artist himself conceived art as a way of searching interiority and self-retrieval. The text of the *Suprematist manifest* of 1915 describes almost in the same terms as those of mystical writings the act of detaching progressively from the real world and keeping only the “sensitivity” perceived as pure living.

Keywords: Invisible, phenomenology, art, K. Malevitch’s writings, mystical writings

L’œuvre d’art semble être parmi les choses les plus soumises à l’ordre de la visibilité. Non seulement ce qu’elle représente, mais c’est l’œuvre elle-même qui demande impérativement être vue, être regardée. Selon toute apparence, parler de l’invisible dans une analyse d’une œuvre d’art est un non-sens. Autant plus, parler de l’invisible comme de l’essence même de l’œuvre d’art paraît une aberration. Pourtant, la pensée philosophique ne cesse pas de découvrir le fondement invisible derrière la visibilité de toute œuvre d’art.

Les pages qui suivent partent d’une interprétation phénoménologique qui démontre que *tout art est abstrait* pour se concentrer ensuite sur une analyse de l’essence invisible de l’art, découverte dans les écrits de K. Malévitch sur *Suprématisme*.

Avant d’arriver à l’interprétation phénoménologique, on peut observer que le fondement de l’œuvre d’art comme abstraction invisible peut aussi être entrevu d’une perspective technique, d’une perspective qui concerne l’élaboration même de l’œuvre. L’histoire de l’art (européenne) connaît surtout la figuration, la représentation, rencontrée aussi dans l’art de la *mimesis* que dans l’art symbolique. Mais si la figuration offre à voir des choses très concrètes (des personnages, des objets, des paysages), ces choses sont organisées néanmoins *a priori*, partant d’une structure, d’une composition qui ordonne les éléments du visible d’après une structure invisible. Ni le sujet, ni la narration d’une œuvre figurative ne peuvent être considérés comme le sens entier de l’œuvre. Ce qui est regardé comme art dépasse

* University of Arts G. Enescu, Iași, Dept. of Fine Arts, Decorative Arts and Design, Str. Sărărie 189, Iași, 700451, România, Email address: lauracodrina@yahoo.fr

ce qui est strictement représenté. Ce n'est pas le sujet qui est important, mais la manière dont il est représenté dans l'œuvre, les moyens que l'artiste utilise : les lignes de force, les divers choix de compositions, l'harmonie ou le contraste des couleurs, les rapports des valeurs. C'est à la forme en soi et à l'ordre que fait appel Maurice Denis disant qu'un tableau, avant d'être un cheval de bataille, une femme nue ou une quelconque anecdote, est essentiellement une surface plane recouverte de couleurs en un certain ordre assemblées. Même les artistes préoccupés à donner dans leurs œuvres l'image la plus fidèle de la réalité, structurent très strictement leurs tableaux selon les lois de la composition. Ces lois demandent que les images des toiles s'organisent selon des réseaux de lignes et de formes géométriques qui structurent l'espace visuel. Mais cette structure organisatrice d'un tableau est une structure abstraite. Elle ne renvoie à rien de l'étant. Le lacs de lignes qui donne l'harmonie et la spécificité d'une œuvre d'art reste invisible dans l'art figuratif. Elle est l'essence de l'art et cependant elle demeure cachée. Dans la mesure dans laquelle toute la peinture supporte les rigueurs d'un tel assemblage, on pourrait dire que « Tout art est abstrait »¹ et que « l'abstraction du XX^e siècle n'est qu'un cas particulier, un cas extrême de la création en général »².

Cette structure invisible celée dans l'art figuratif et dévoilée dans l'art abstrait, ne dissimule-t-elle pas un autre invisible ?

« Tout art est abstrait » – Interprétation phénoménologique

Pour découvrir le mystère des œuvres d'art, Henri Maldiney met en question la distinction sujet-objet et la manière de donation des objets à notre conscience. Dans l'acte de voir, le sujet est transporté *là* où il voit ou l'objet est « vu » dans le sujet ? « Suis-je là où je vois ? ou vois-je là où je suis ? »³. L'analyse de ce *là*, qui est le lieu où s'accomplit le « voir », le lieu de rencontre, ne doit pas tomber dans l'erreur de considérer le *là* comme « positionné » *dans* un monde préalablement constitué. Il n'y a pas de distance entre moi et le monde. *Là* est le lieu de la coïncidence⁴.

Pareillement au *rien* de M. Heidegger, qui ne se dévoile que dans un état d'âme, dans l'*Angst*, dans la peur indéterminée, sans objet précis, sans motivation, dans la peur existentielle, le *là* maldineyen se révèle négativement seulement « à l'instant où il est anéanti dans la crise, dont la forme typique est le vertige »⁵. L'erreur est de considérer l'existence d'une séparation soit dans le cas où le sujet

¹ H. Matisse, *Ecrits et propos sur l'art*, éd. D. Fourcade, Hermann, 1972, p. 252.

² J.-C. Marcadé, *Qu'est-ce que le suprématisme?*, préface au *Ecrits* de Malévitch, t. IV, Lausanne, L'Age d'Homme, 1981, p.18.

³ H. Maldiney, *L'art, l'éclair de l'être*, Comp'Act, 1993, p. 341.

⁴ Cela renvoie à la voie mystique où on ne parle aussi pas de sujet et d'objet de la connaissance, mais d'une union entre les deux de la manière que la différence n'existe plus entre celui qui voit et celui qui est vu.

⁵ H. Maldiney, *L'art, l'éclair de l'être*, p. 344.

est là où il voit, soit dans le cas où l'objet est considéré comme faisant parti du monde du sujet. « Là où je vois je suis » et « là où je suis je vois » ne sont pas deux cotés distinctes, deux modalités différentes pour regarder les choses. Les deux phrases énoncent le même instant. Mon ouverture vers le monde se passe en même temps que l'ouverture du monde vers moi.

Le *là* est le moment de la concordance, de la coïncidence, de la « réciprocité absolue entre mon ouverture à l'espace et l'ouverture de l'espace »...Le *là* « n'est ni dans le monde ni dans l'homme »⁶. Le rapport entre moi et le monde n'est pas un rapport entre deux choses données. Le monde est cette donation même, il est ce qui s'ouvre à nous au lieu même de notre ouverture à la rencontre⁷. Le monde n'existe pas comme un espace abritant d'autres choses et ni même comme une chose. Le monde est dans l'apparition, dans l'ouverture. Et l'apparition, l'acte pur de l'apparaître, est le phénomène absolu : « les choses s'ouvrent à ce qu'elles sont...*là*, sans préparation ni prémisses, apparaissant de Rien. Le *là* réalise la mutation non changeante du Rien et de l'Ouvert. Le réel ne surgit que dans l'Ouvert dont – si elle ex-iste – l'œuvre d'art est le *là* »⁸. Ce que l'art rend visible c'est l'invisible *là*.

L'acte de sentir fait la liaison entre cet invisible *là* et l'œuvre d'art, parce que la sensation est le principe de la construction intérieure du tableau. Le *sentir* est ce qui fait la différence entre l'homme et le simple vivant, est la qualité distinctive de l'existant, est « l'acte de notre première reconnaissance, de notre 'co-naissance' avec le monde »⁹. Il est notre *être* au monde, notre modalité d'existence. Il est ouverture et recueil en même temps. Ouverture vers le monde et recueil du monde.

L'essence de la peinture n'est pas de rendre ce qu'on voit, mais ce qu'on sent. Le sentir est au centre de l'art. (le *sentir* était le sens originaire du mot grec *aisthêsis*).

Le sentir est le lieu de rencontre entre le moi et le monde, est l'ouverture de l'étant vers le moi et, en même temps, l'ouverture du moi en direction de l'étant. C'est le *là*. C'est le lieu où se produit l'événement d'un phénomène, d'un étant, d'une chose.

Une œuvre d'art est l'événement de l'apparaître. Dans l'œuvre d'art c'est le phénomène qui fait son apparition. Dans la nature, le peintre se trouve comme en présence des œuvres en cours – les phénomènes qui l'entourent. D'une part, l'œuvre met en vue le moment de réalité des phénomènes du monde, d'autre part, l'art nous révèle notre capacité d'être le *là*, notre ouverture vers le monde et notre accueil d'un monde. Face à un tableau c'est l'apparition du phénomène (du tableau même et non seulement du phénomène « peint ») que nous est rendue dans le *là*, dans l'Ouvert. Ce que nous voyons en regardant un tableau c'est notre disposition,

⁶ *Ibidem*, p. 345.

⁷ *Ibidem*, p. 358.

⁸ *Ibidem*, p. 346.

⁹ *Ibidem*, p. 348.

notre surprise, notre « voir » face au monde. Une œuvre d'art peut être considérée comme une « forme d'expansion dans l'Ouvert »¹⁰.

Nous pouvons avancer dans cette analyse considérant la peinture comme une expérience de la vie, selon la philosophie de Michel Henry. Ce que nous devons chercher dans une peinture abstraite n'est pas une représentation d'une chose. Nous ne pouvons trouver rien de tel dans une peinture abstraite et nous ne pouvons connaître et reconnaître rien de rationnel en faisant usage de la logique habituelle. La seule chose qu'on peut faire face à telle toile est de sentir, de vivre le *sentiment de la vie* qui ressort du tableau. Les formes, les couleurs et la composition ne renvoient à rien d'autre qu'à elles-mêmes. Ce que nous devons ressentir en regardant ces toiles est le rythme, le son, la vibration de la vie. Par contre, non seulement les œuvres abstraites sont en mesure de transmettre ces choses. Elles réalisent cela directement, mais, selon M. Henry, cela est en effet le but de *toutes* les formes de manifestation artistique. Même caché derrière les représentations du monde extérieur, le sentiment de la vie qui se dégage de l'harmonie des formes et des couleurs des toiles à sujet narratif reste la seule motivation d'une peinture. M. Henry arrive ainsi à la certitude que « toute peinture est abstraite »¹¹.

Dans une interprétation phénoménologique, une œuvre, même si elle ne représente rien (et surtout si elle ne représente rien) donne au spectateur l'occasion de se voir voyant. Face à un tableau abstrait le spectateur ne trouve rien à reconnaître, il n'y trouve *rien*. Aucun objet ou reproduction de l'objet. Il ne participe pas au spectacle offert par le tableau. Le seul spectacle est le spectateur qui regard, voir le « voir » lui-même, le moment du « voir ». Le tableau demande d'être vu. Voyant un tableau, le regardeur devient conscient de son propre acte de voir. On pourrait dire que dans l'*époque* abstrait, « ce qui demeure c'est le "pur voir" ; c'est le "pur voir" qui fait "tableau" sous nos yeux ». L'évidence du voir, l'essence du voir, le « fait de voir » ne se voit pas *naturellement*, dans l'attitude naturelle. La peinture, par le fait de n'y avoir rien à voir, rend l'évidence du « voir »¹². Devant une toile abstraite le spectateur se voit voyant. Il voit le « voir » invisible, l'apparition même, le phénomène pur. L'espace de la toile ne représente plus une autre chose, il se représente lui-même.

L'œuvre d'art nous rend conscients, elle devient ce qui nous rend nous à nous même. Une démarche semblable on retrouve dans les écrits de K. Malévitch, où l'art devient une libération progressive de tout étant pour atteindre l'être.

Pour comprendre l'art de K. Malévitch, E. Martineau analyse la liaison entre l'art abstrait et la pensée philosophique qui peut être regardée en deux sens. D'un côté, pour avoir accès à la peinture abstraite, la pensée doit devenir, elle aussi « plus abstraite » : « pour aborder une pensée aussi "abstraite" que celle de Malévitch,

¹⁰ *Ibidem*, p. 365

¹¹ M. Henry, *Le mystère des dernières œuvres*, dans *Kandinsky*, par Jélén Hahl-Fontaine, Mark Volkar Editeur, 1993, p. 380.

¹² E. Escoubas, *L'espace pictural*, Encre marine, 1995, p. 127.

la pensée doit elle-même et avec ses propres ressources, se rendre telle »¹³. De l'autre côté, la pensée peut être vue comme un accomplissement de l'art abstrait. Pour donner un exemple de ce deuxième cas, E. Martineau fait appel de nouveau à l'art de K. Malevitch. Le peintre russe commence à rédiger ses écritures seulement après l'accomplissement de sa période la plus créative, après la définition du suprématisme pictural, vers 1916. A cause de cela le philosophe français voit dans les œuvres écrites une sorte de continuation de celles peintes et non pas une explication de celles-ci : « semble-t-il, que par le pinceau il n'est pas possible d'atteindre ce que l'on peut obtenir par la plume. Le pinceau est fouillis et ne peut pas atteindre les sinuosités du cerveau, la plume est plus aiguë »¹⁴.

Pour comprendre la pensée du peintre russe, E. Martineau cherche dans la tradition de l'Occident un type de pensée « abstraite » qui puisse lui servir comme paradigme. L'abstraction cartésienne, *abstractio mentis a sensibus*, qui fait la distinction entre la connaissance sensorielle et celle rationnelle, ne correspond pas à la pensée de Malevitch qui exclut « toute interprétation rationnelle »¹⁵. Le peintre russe considère qu'on doit passer d' « un état à une raison » à un « état à deux raisons » : « la raison utilitaire et la raison intuitive »¹⁶. La pensée n'est plus « quelque chose par le moyen de laquelle il est possible de réfléchir sur un phénomène, c'est-à-dire comprendre, connaître, prendre conscience, savoir, prouver, fonder »¹⁷, mais seulement « un des processus de l'action de l'excitation qui n'est pas connaissable »¹⁸. En ce cas, la pensée véritable est celle qui est consciente que l'opération de connaissance rationnelle n'est qu' « un second degré de la vie » au moment où la plus importante est l'émotion, l' « excitation ». Toute interprétation rationnelle donnée à l'abstraction de K. Malevitch est inadéquate.

E. Martineau affirme et puis démontre que ce que Malevitch comprend par raison intuitive est en fait la même chose que ce qu'a été connu dans la tradition philosophique de l'Occident sous le nom d'abstraction mystique. Cette dernière est totalement différente de ce qu'on comprend en général par la notion d'abstraction transmise par filière métaphysique. Elle peut se constituer comme un *analogon* privilégié pour la compréhension de la pensée du peintre¹⁹. Dans la conception mystique, l'abstraction est demandée par l'état de contemplation et fait possible « la connaissance des choses éternelles et incorporelles »²⁰. Non seulement l'idée de connaissance supérieure, mais aussi celle de rupture – rapt – est incluse dans le concept mystique d'abstraction qui signifie dégagement, libération, et suppose la contemplation : « Une pensée abstraite (...) pourrait bien être une pensée de caractère contemplatif » vue comme « une connaissance libre »²¹.

¹³ E. Martineau, *Malévitch et la philosophie*, L'Age d'Homme, 1977, p. 120.

¹⁴ Malévitch, *Ecrits*, t. 1, Paris, Champs Libre, 1975, p. 122.

¹⁵ E. Martineau, *Malévitch et la philosophie*, p. 124.

¹⁶ Malévitch, *Ecrits*, t. 1, p. 67.

¹⁷ Malévitch, *Dieu n'est pas déchu*, cité par E. Martineau *op. cit.*, p. 124.

¹⁸ *Ibidem*, p. 124.

¹⁹ E. Martineau, *Malévitch et la philosophie*, p. 125.

²⁰ Jean Gerson, cité par E. Martineau, *op. cit.*, p. 125.

²¹ E. Martineau, *op. cit.*, p. 128.

L'objet de contemplation est l'unité de Dieu avec ses créatures. Ce paradoxe est possible parce que, dans la contemplation, la connaissance ressent les choses dans leur essence, les connaissant « mieux en l'Être divin qu'en elle-même » et comprenant en même temps « ce que Dieu est en soi et ce qu'il est dans les Créatures »²². Ainsi doit être comprise l'unité sur laquelle on dit qu'elle est contemplée. Connaître la « totalité des choses », leur essence, connaître l'être dans sa totalité et sa vérité ne signifie pas que cette pensée abstraite, contemplative, aurait une liaison avec l'étant comme manifestation, comme superficialité, comme apparition capable d'être remarquée par les sens. La connaissance contemplative de l'être dans sa totalité ne fait aucunement référence à la connaissance perceptive, sensorielle et ni à ce qui aurait pu être connu par ce moyen et ni au monde de l'apparence et de la manifestation concrète. La contemplation dépend « d'une présence ou d'une subsistance préalable de l'étant (...) l'étant est *divinus effectus* (...) il est 'œuvre' de Dieu »²³. Elle comprend d'un seul coup d'œil l'unité du monde comme monde créé, « le régime divin de l'univers »²⁴. Tout ce qui est compris dans le regard contemplatif est copris comme étant œuvre de Dieu et non pas comme le résultat d'une action constitutive de la conscience.

Par « la totalité des choses » on ne comprend pas une totalité quantitative, un *pan (totum)* mais un *holon (salvum)*, ce qui renvoie vers le concept allemand *das Heilige*, le sacré. Il s'agit plutôt de ce que les gens du Moyen Age comprenaient par *divin, Gottheit*, qui se rapproche du concept de Héraclite *daimon*²⁵.

Dans la pensée de Malevitch, qui est toujours une pensée de type contemplatif, l'unité de l'étant va apparaître sous le nom d' « excitation ».

E. Martineau n'évite pas le rapprochement entre l'art et la phénoménologie. L'abstraction peut être vue aussi comme une modalité de compréhension de la phénoménologie, et non pas seulement comme fondement de l'art. L'affirmation que „par la mise entre parenthèses de l'étant, le regard est rendu libre pour l'être”²⁶, permet la comparaison de la réduction phénoménologique avec l'abstraction. Tous les deux réalisent une libération de l'étant. Cela détermine E. Martineau à considérer que la réduction phénoménologique peut être vue comme un processus d'abstractivité. Il fait la distinction entre deux niveaux de cette abstraction. La première est la renonciation à l'étant, à l'attitude naturelle, pour « entrer dans l'attitude phénoménologique »²⁷, et a un sens négatif donné par la notion de « mise entre parenthèses ». Le deuxième est un niveau supérieur de l'abstraction, qui n'a plus le sens de séparation, d'élimination, mais de libération, d'émancipation dans un sens

²² J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Alean, 1931, p. 374.

²³ E. Martineau, *Malévitch et la philosophie*, p. 146.

²⁴ *Ibidem*, p. 146.

²⁵ *Ibidem*, p. 135.

²⁶ déclaration orale de M. Heidegger publié par J. Beaufret dans *Dialogue avec Heidegger*, éd. De Minuit, 1974, p. 127; cité par E. Martineau, *op. cit.*, p. 32.

²⁷ E. Martineau, *op. cit.*, p. 32.

positif. Le passage de l'attitude naturelle vers l'attitude phénoménologique, telle qu'elle apparaît dans le premier processus d'abstractivité, n'est pas suffisant. On parle ainsi d'un deuxième niveau d'abstractivité, un niveau supérieur, auquel est soumise l'attitude phénoménologique à son tour. Cette deuxième abstraction est une « libération en vue de quelque chose » (se rendre libre *pour*), c'est une Abstraction²⁸ «totale» qui implique «non seulement rupture, mais aussi entraînement, enlèvement, rapt»²⁹.

Pour E. Martineau le problème de l'abstraction est le problème de la liberté, de libération. La liaison entre la phénoménologie et l'art se réalise en ce sens. Libération est autant la condition de l'abstraction picturale que de la phénoménologie vue comme philosophie radicale : « tandis que la phénoménologie s'efforce de rendre le *regard libre pour l'être*, l'Abstraction artistique envisage de rendre la *liberté libre pour le Rien*... la phénoménologie est la question de la vérité *de l'être*, l'art abstrait est la question de la liberté *du Rien*. Ou encore : la phénoménologie tente de rendre libre l'être en sa vérité, l'art abstrait tente de restaurer la vérité qu'est, pour le Rien, sa liberté incomparable »³⁰. La parenté de la philosophie et de l'art ne résulte pas d'une ressemblance stylistique mais d'une affinité plus profonde et obscure, comme la nomme E. Martineau, et qui tient de libération qui soulève le problème de l'Être ou du Rien³¹.

Le Suprématisme ou l'au-delà du visible

En 1913 Malévitch a réalisé les décors pour l'opéra *Victoire sur le soleil*, où la langue alogique de Kroutchonykh est accompagnée des bruits et des cris qui font la musique de Matiouchine. A partir de ces décors, le cheminement artistique de Malévitch peut être déchiffré comme un abandon progressif de l'étant. Ce moment annonce la future évolution de son art et de sa pensée. Le noir et le blanc sont les seules couleurs employées dans ces décors. Le carré est la forme de base des six projets. Dans le 5ème tableau du 2ème acte, le carré central est coupé en diagonale en deux zones noire/blanche; c'est l'image de l'éclipse partielle qui annonce le passage vers le suprématisme. Le fonds de la scène est traité comme une surface cubiste et le défilé des personnages avec des costumes multicolores inaugure une logique visuelle et abstraite de l'espace qui annonce l'inédite modalité d'accrochage des peintures suprématisistes. Même à partir des décors de l'opéra, l'idée de pesanteur est abandonnée, le haut et le bas, la gauche et la droite sont interchangeables.

²⁸ La majuscule est utilisée par E. Martineau pour marquer la différence entre les deux types d'abstractivité.

²⁹ E. Martineau, *op. cit.*, p. 33.

³⁰ *Ibidem*, p. 48.

³¹ L'Être et le Rien sont pour Hegel et pour Heidegger la même chose ; M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* dans *Questions III et IV*, traduit par Roger Munier, Editions Gallimard, 1990

Le projet que Malévitch a réalisé pour un rideau avec un carré noir le fait écrire à Matiouchine que le carré noir est le « germe de toutes les possibilités, qui dans son développement croît avec une force effrayante... c'est le début de la victoire »³². J.-C. Marcadé voit le *carré noir* comme « une des forces de la reconnaissance de l'inanité de toutes nos représentations, une des faces de la seule image réelle, émanation de l'être du non figuratif absolu ». Le *carré blanc* est « l'autre face qui fera apparaître la liberté totale dans l'espace du rien »³³.

Le soleil est le symbole de l'illusoire « lucidité » fondée sur la rationalité humaine, la logique usuelle. *Victoire sur le soleil*, c'est la libération du mirage de l'objectivité des figures et du monde sensible. « Le soleil de l'ère glaciaire est mort (...) Nos faces sont sombres, La lumière est en nous » (*Victoire sur le soleil*). L'hommage à la couleur noir : « Le soleil est vaincu (...) vive les ténèbres / Et les dieux noirs » (*Victoire sur le soleil*) annonce le silence total de la contemplation de l'absolu. Les formes accessibles aux sens, l'étant maîtrisé par la claire rationalité humaine, les choses placées dans la lumière sans équivoque du soleil doivent être « vaincues » pour que nous ayons accès à une réalité plus profonde. La négation de tout l'étant conduit à l'origine, à la source, à l'altérité radicale. Ces mots de *Victoire sur le soleil* renvoient aux « ténèbres » des écrits mystiques : « Dans les immenses ténèbres je vois la Trinité Sainte et dans la Trinité, en obscurité, je me vois moi-même, début, au centre »³⁴. La lumière, la clarté, la rationalité naissent de la nuit, de l'obscurité. Le rejet du soleil et la recherche des nébulosités dans l'opéra de Matiouchine et puis, dans les tableaux de Malévitch, peuvent être interprétés comme un retour vers l'origine, vers la source, vers les fondements de toutes les choses. « Je n'ai rien inventé, disait K. Malévitch, mais j'ai senti la nuit en moi-même et j'ai entrevu en elle cette chose nouvelle que j'ai nommé *suprématisme*. Cela c'est exprimé par une surface noire qui représentait un carré »³⁵. Le carré noir est « la lumière de la nuit, la lumière des aveugles, la lumière des orants »³⁶. L'opposition entre la Liberté et les Ténèbres, entre la lumière et la sensation (vue comme désire obscure) apparaît dans un texte de J. Böhme. La Lumière s'oppose à l'obscur sensation mais en même temps elle ne se déploie *que* dans la sensation, dans l'angoisse ; les Ténèbres sont maîtrisées par la Liberté et la Lumière justement à l'aide de l'inquiétude issue du noir³⁷.

³² Malévitch, lettre à Matiouchine cité par J. Simmen, K. Kohlhoff dans *Kazimir Malévitch, Sa vie et son œuvre*, Ed Konemann, 2000, p. 35.

³³ J.-C. Marcadé, *op. cit.*, p. 189.

³⁴ Angela da Foligno, *Le livre des visions et instructions de la Bienheureuse Angele de Foligno*, traduit par E. Hello, p. 105, cité par N. Berdiaev dans *Sensul creației, (Le Sens de la création)*, traduction roumaine Anca Oroveanu, Ed. Humanitas, 1992, p. 341.

³⁵ Malévitch, *Suprématisme*, dans Jean Cassou, *Panorama artelor plastice contemporane (Panorama des arts plastiques contemporaines)*, traduction roumaine traduit par Radu Varia, Ed. Meridiane, București, 1971, p. 74.

³⁶ F. Farago, *L'art*, Paris, Armand Colin, 1998, p.148.

³⁷ J. Böhme, vol. IV, *De Signatura Rerum*, p. 428, cité par N. Berdiaev dans *Sensul creației, (Le Sens de la création)*, p. 346.

Dans la mystique orientale c'est dans l'obscurité qu'on peut connaître l'Inconnu, c'est le lieu du mystère et de l'épiphanie. Les êtres qui sont sous le ciel, croit le penseur oriental, sont créés de l'être, et l'être est créé de non être³⁸. « Le noir se situe au-delà de la lumière et pourtant il est soi-même lumineux. Celui qui entre en lui, comme l'a fait Moïse, connaît l'état d'inconnaissance et, paradoxalement, la transcendance absolue de la lumière contemplée »³⁹. On voit ici l'apophatisme ou la voie négative de l'inconnaissance, dont parle Denys le Pseudo Aréopagite⁴⁰. Le mystère de Celui qui est la source de tout est symbolisé par la nuit, l'obscurité, la nébulosité. Ce symbolisme est marqué trois fois dans la Bible : 1) dans l'*Exode*, (19, 18), Dieu qui descend sur le mont Sinaï se voit seulement comme une fumée et Moïse entre dans ces ténèbres où était Dieu (20, 21); 2) Solomon nome Dieu « Celui qui a désiré habiter dans l'obscurité » (*Rois*, 8, 12) ; et 3) le psalmiste dit que des nébulosités était sous Ses pieds et Il a posé la nuit comme son recouvrement (*Psaumes*, 17, 11-13). Comme nous l'avons déjà vu, Denys le Pseudo Aréopagite parle des « ténèbres supra-lumineuses du silence » mystique, de « l'obscurité où se trouve Celui qui est au-delà de tout », de « la nuit mystique de l'inconnaissance »⁴¹. Dieu est en même temps connaissance et inconnaissance absolue, lumière noire et nuit lumineuse. La nuit est l'inconnaissance au sens mystique, la voie négative d'accès à l'absolu. Au Dieu caché de l'obscurité de notre âme nous n'arrivons que par le rejet de la raison. Pour Maître Eckhart la lumière naît de l'obscurité. C'est du milieu des nuits, du noir, de l'inconscient que surgissent la lumière, la clarté, le blanc, la rationalité.

Le *Manifeste suprématisiste* de Malévitch paru à St. Petersburg en 1915 dévoile que l'art avait un sens mystique pour l'artiste. Les mots découvrent des sentiments et des vécus comparables à ceux des mystiques.

L'élévation vers les hauteurs de l'art non objectif, croit Malévitch, est difficile et pleine de souffrances, pourtant elle nous rend heureux. Les contours de

³⁸ Lao Tseu, *La Voie et sa vertu : Tao-tê-king / Lao Zi, Cartea despre Tao și virtuțile sale* traduction en roumain par Șerban Toader, București, Éditions Științifică, 1999, p. 115.

³⁹ Marie-Madeleine Davy, *L'encyclopédie des doctrines mystiques / Enciclopedia doctinelor mistice*, vol. I, Timișoara, Amarcord, 1998, p. 347.

⁴⁰ Mihai Eminescu, dans *Fragmentarium*, Manuscrit 2275B envoie aussi vers la connaissance négative de Dieu alors quant il dit que : « l'idée de divinité est née de la négation, de ce qui n'est notre esprit – toutes-connaissante ; de ce qui n'est notre bras – toutes-puissantes ; de ce qui n'est notre vie – éternelle ; de ce qui n'est notre âme – omniprésent », *Fragmentarium*, Ed. Scientifique et Encyclopédique, București, 1981, p. 76. Le Dieu comme inconnaissance, comme inaccessible à la raison apparaît aussi dans le romantisme qui privilège l'oubli où le sommeil comme état de retour à l'origine : « L'oubli n'est autre chose qui la tombe dans les profondeurs sans fin des ténèbres. La vie de l'homme est une alternance : ainsi comme le soleil se lève et disparaît, la conscience plonge dans sa propre nuit, non pas comme dans un chaos, mais dans toute la plénitude de sa vie célée. Le sommeil est le retour profond de l'âme en soi-même », Steffens, cité par Albert Béguin dans *Sufletul romantic și visul (L'âme romantique et le rêve)*, traduit par Dumitru Țepeneag, București, Ed. Univers, 1970, p. 120.

⁴¹ Denys le Pseudo-Aréopagite, *Despre numele divine. Teologia mistică (Les noms divins. La Théologie mystique)*, traduit par Cicerone Iordăchescu et Theofil Simenschy, Iași, Ed. de l'Institut Européen, 1993, p. 147.

l'objectivité s'effacent progressivement, à chaque pas, et, finalement, le monde des concepts objectifs – « tous ce que nous avons aimé et tout ce qui nous a fait vivre » – devient invisible. La fausseté du monde de la volonté et de la représentation devient évidente :

Lorsqu'en 1913, dans mon effort désespéré de libérer l'art du poids inutile de l'objectivité, je me réfugiai vers la forme du carré et exposai une icône (*Bild*) qui ne présentait qu'un carré noir sur champ blanc, la critique soupira, et avec elle, la société : "Tout ce que nous avons aimé a péri : nous sommes dans un désert...Devant nous, un carré noir sur fond blanc !"

(...) Plus de "répliques de la réalité" – point de représentations idéelles -, rien qu'un désert.

Mais le désert est empli de l'esprit (*Geist*) de la sensibilité (*Empfindung*) inobjective, qui pénètre tout.

Moi aussi, une sorte de réserve poussée jusqu'à l'angoisse (*eine Art Scheu bis zur Angst*) m'emplit, lorsqu'il s'agit de quitter le "monde de la volonté et de la représentation" où j'avais vécu et créé, et à la factuelité duquel j'avais cru.

Mais le sentiment bienheureux [*extase*, dans la traduction roumaine] de l'inobjectivité libératrice m'entraîna violemment vers le "désert", où n'est factuelle que l'*Empfindung*... et ainsi l'*Empfindung* devint la teneur de ma vie.

Ce n'était pas là un "carré vide" que j'avais exposé, mais l'*Empfindung* de l'inobjectivité.

(...) Le carré noir sur son champ blanc était la première forme d'expression de l'*Empfindung* inobjective : le carré = l'*Empfindung*, le champ blanc = le "Rien" en dehors de cette *Empfindung*.

(...) L'objectif – en soi dépourvu de signification ; - les représentations de la conscience – sans valeur.

l'*Empfindung*, voilà le décisif...et ainsi l'art s'achemine jusqu'à la présentation inobjective – au suprématisme.

Il atteint un "désert", où rien n'est plus reconnaissable que l'*Empfindung*⁴².

Ce petit fragment du texte décrit, presque dans les mêmes termes que ceux des orants une montée qui s'élève du monde de la perception et de la causalité vers un vécu spirituel.

Les difficultés et la souffrance dont parle K. Malévitch au début du fragment rappellent l'itinéraire de purification qu'un mystique doit suivre pour atteindre l'union avec Dieu : « Le divin Moïse reçoit l'ordre de se purifier soi-même, puis de se séparer de ceux qui n'en sont pas, et après la purification complète, il entend les trompes à beaucoup des sons et voit des rayonnantes lumières »⁴³. L'initiation dans les mystères divins présuppose l'abandon du monde matériel des objets, avec toutes ses apparitions « ignobles et multiformes »,⁴⁴ il faut

⁴² K. Malévitch, *Le Manifeste du Suprématisme*, traduit d'Allemagne par E. Martineau, dans *Malévitch et la philosophie, la question de la peinture abstraite*, L'Age d'Homme, 1977, p. 200.

⁴³ Denys le Pseudo-Aréopagite, *Noms divins. Théologie mystique*, p. 148.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 148.

abandonner aussi tout ce qui tient des sens et des activités mentales, tous les liens de l'existant, et même aussi l'inexistant pour atteindre « le rayon supranaturel de la nuit divine »⁴⁵. Accéder au bonheur du suprématisme implique aussi un effacement des contours des objets et aussi un abandon des concepts objectifs. Bref, la perception sensorielle et les jugements rationnels doivent être abandonnés. Le monde réel, les images habituels et même les représentations idéales sont « mis entre parenthèses » pour arriver à la sensibilité pure, pour être dans « le désert ».

Le désert dont parle Malévitch est la transfiguration qui désigne dans les textes mystiques « le vide de soi-même », l'état préparatoire et nécessaire dans l'union mystique. Le désert est l'infini qui s'ouvre en face de celui qui a dépassé le monde des apparences. Pour Malévitch le désert n'est pas seulement un vide qui ne mène nulle part, il est un vide féconde, un vide qui, lui seul, permet son remplissage avec l'esprit de la « sensibilité non objective ».

Nous allons suivre l'interprétation du mot désert en partant d'abord de la signification du lieu physique qu'il désigne, pour arriver ultérieurement au « désert de l'âme », dans la vie des orants. Le désert, le désolé est l'espace réel, physique, il est l'ermitage où l'ermite abandonne le monde, il est le lieu de l'ascèse et des renoncements. Il est aussi le lieu maudit, refuge des diables (*Lev. 16, 21*), le lieu sans eau, sans vie, le lieu de la mort. Mais il est en même temps le lieu de l'exode des Israélites, le lieu où Moïse a vu Dieu, où Jean le Baptiste a prêché et où le Christ s'est retiré.

Mais le désert peut être entendu aussi comme une géographie intérieure de l'abandon et de la renonciation⁴⁶, de la solitude, de la chute et du désespoir. C'est un désert de l'esprit car là bas tu ne rencontres personne que toi-même, avec tous les visages de ton for intérieur, avec tes tentations et ta réalité ; dans le désert tu luttas avec les forces impétueuses qui sont les tiennes, du dedans et du dehors⁴⁷. Dans le désert on se trouve face à face avec Dieu infini et avec soi-même. Le désert est une voie intérieure vers l'union avec la divinité, il est un chemin qui ne peut pas être évité. Il n'est pas nécessaire d'aller dans le désert géographique mais il est obligatoire de passer par le désert intérieur pour l'achèvement spirituel. Le désert intérieur est la voie mystique, il est la renonciation totale au monde et à soi-même, la renonciation à avoir, à faire, à percevoir, à dire, à penser pour vider ainsi l'âme de toutes les traces du monde. Et dans l'esprit vide entre Dieu⁴⁸ car la place du « je » est prise par l'être⁴⁹. La notion de vide du cœur se retrouve dans l'hésychasme qui

⁴⁵ *Ibidem*, p. 147.

⁴⁶ Barry McDonald dans l'oeuvre de John Chryssavgis, *Dans le coeur du désert / În inima pustiei*, traduit en roumain par Constantin Făgețan, Ed. Sophia, 2004, p.7

⁴⁷ John Chryssavgis, *Dans le coeur du désert*, p. 67

⁴⁸ *Ibidem*, p. 7.

⁴⁹ M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme / Heidegger și esența omului*, traduit en roumain par Laura Pamfil, București, Humanitas, 2003, p. 228. Le passage continue avec l'opinion de l'auteur qui croit que n'être que soi, se reconnaître seulement comme sujet, est la marque moderne de l'aveuglement et de fermeture face à l'être.

caractérise une longue tradition monastique qui commence avec les Pères du désert, dans les premiers siècles de la chrétienté. Dans l'expérience de la mystique hésychaste on atteint la paix de l'âme (*hesychia*) ou la pureté du cœur. Il faut « chercher le lieu du cœur où sont concentrées toutes les puissances de l'âme. Alors peut se faire l'union immédiate à Dieu »⁵⁰.

Ce vide est l'abysse de l'âme que Saint Augustin considérait « plus profonde que nous même », il est le lieu de l'union mystique et Meister Eckhart parle de ce lieu de l'union avec la divinité comme d'une subjectivité absolue : rien n'existe dehors Dieu, rien ne trouve une existence réelle sans Dieu. Si le « moi » existe, il existe seulement en Dieu, il est le lieu d'union avec la divinité⁵¹. Michel Haar souligne aussi, à la suite de la pensée heideggerienne, le fait que le « moi » appartienne à l'être. Il montre qu'être soi-même signifie être homme, et être homme signifie appartenir à l'être⁵². L'union à l'absolu est aussi pour K. Malévitch le point ultime : « Je me suis transporté dans un désert abyssal où l'on ressent les points créateurs de l'Univers autour de soi »⁵³.

Le mystique vit intensément, vit immédiat le contact avec l'absolu. La renonciation au monde ne lui ouvre *que* le vécu même. La négation du monde des objets est le premier pas vers la « libération du Rien », vers « le monde-sans-objet », la seule « réalité vive ».

C'est une transfiguration dans la nudité du désert. Le désert est l'infini qui s'ouvre en face de celui qui a dépassé le monde de l'apparence.

Malévitch parle de la même renonciation au monde objectif pour garder seulement « la sensibilité », le vécu pur : « L'objectif en soi est sans signification pour le suprématisme et les représentations de la conscience n'ont pas de valeur pour lui. Décisif est, en échange, la sensibilité et c'est justement par elle que l'art arrive à la représentation sans objet, au suprématisme. Il arrive à un désert où n'est rien à reconnaître, sauf la sensibilité. L'artiste a écarté tout ce qui représente la structure idéale de la vie et de "l'art" : il a écarté les idées, les concepts, les représentations pour n'écouter que la pure sensibilité »⁵⁴.

Serge Fouchereau croit que le *Carré noir* de l'œuvre suprématisme de Malévitch n'a d'autre sens que lui-même. « Le Carré noir ne signifie rien. Il *est*. En ce qui concerne la toile *Carré blanc sur blanc* - qui n'est plus une tension par le

⁵⁰ Philippe Sers, *Kandinsky, Philosophie de l'abstraction, L'image métaphysique*, Editions d'ArtAlbert, Skira, Genève, 1995, p. 57.

⁵¹ Alain de Libera, *La mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart / Mistica renană de la Albert Cel Mare la Meister Eckhart*, traduit en roumain par Cristian Bădiliță, Ed. Amarcord, Timișoara, 1997, p. 129.

⁵² M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 229.

⁵³ K. Malévitch, « Lettre à Matiouchine », dans *Colloque International*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1979, p. 185.

⁵⁴ K. Malévitch, *Le Manifeste du Suprématisme*, publié par Mario de Micheli dans *L'avantgarde artistique de XX-ème siècle / Avangarda artistică a secolului XX*, traduit en roumain par Ilie Constantin, Ed. Meridiane, 1968, p. 342.

contraste mais une tension intérieure – il ne faut pas l'interpréter comme une méditation sur la vie ou sur le quotidien. Il s'agit d'une contemplation de la sensibilité elle-même »⁵⁵. Le suprématisme désigne une nouvelle cosmogonie non figurative et une réalité suprasensible. Elle est la sensibilité pure, une sensibilité « cosmique, le rythme de l'émotion »⁵⁶.

Mais l'abandon de l'étant n'est pas toujours facile, il est souvent accompagné d'un sentiment d'angoisse. Le désert est le vide, l'apathie, l'inaction, le silence et la non pensée ; il conduit l'orant vers le vide qui lui permet de recevoir le divin.

Cette sensibilité pure, ce « quelque chose » qui ne se manifeste qu'à travers les sentiments⁵⁷ c'est le *noumène*, le sacré qui ne peut être que senti (et non pensé) par le biais d'un certain état affectif, état d'âme impliquant la renonciation à tout ce qui tient du monde perceptible. Le contact avec l'absolu peut être effrayant, car il est *mysterium tremendum*, un secret bouleversant, source d'épouvante et d'anxiété. L'angoisse dont parle K. Malévitch vers la fin de son texte renvoie au sentiment de petitesse de notre état de créature devant l'infini du créateur.

Pour M. Heidegger, l'accès à l'autre absolu de l'étant devient possible toujours moyennant un état affectif, l'*Angst*, l'angoisse, l'effroi existentiel qui permet de dépasser la totalité de l'étant et de sentir le Rien. Ce dernier ne se dévoile de manière originale qu'à travers la peur, puisque la peur révèle le Rien⁵⁸. C'est ce qu'affirme aussi J.-L. Marion :

C'est ainsi que le néant se donne selon la disposition fondamentale de l'angoisse, où m'affecte l'absence même de l'étant en totalité et donc où, du même coup, m'enserme l'être en sa différence d'avec l'étant en sa totalité (Heidegger). Le néant se donne donc bien positivement par l'angoisse, et, donnant le rien de l'étant, il ne donne pas moins que l'être même, qui transcende l'étant⁵⁹.

Le Rien s'identifie ainsi à l'Être, en tant que ce qui rend possible l'état de révélation de l'étant comme étant pour le *Dasein* humain⁶⁰. Dans *L'époque des « conceptions du monde »*⁶¹, le Rien n'est autre chose que l'Être, mais celui-ci ne se dévoile qu'après l'abandon total de l'étant. Le refus même, affirme Heidegger, devrait être la suprême révélation de l'être. L'essence de l'être est le refus, le non-étant simplement comme rien.

⁵⁵ Simmen, K. Kohlhoff, *Kazimir Malévitch, Sa vie et son œuvre*, Ed Könemann, 2000, p. 62

⁵⁶ *Ibidem*, p. 45

⁵⁷ R. Otto, *Le Sacré*, traduction en roumain par Ioan Milea, Éditions Dacia, Cluj-Napoca, 1996, p. 20.

⁵⁸ M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* dans *Questions III et IV*, traduit par Roger Munier, Éditions Gallimard, 1990, traduction roumaine *Ce este metafizica ?* dans *Repere pe drumul gândirii*, traduit par Gabriel Liiceanu et Thomas Kleininger, Éditions Politică, Bucarest, 1988, p. 41.

⁵⁹ J.-L. Marion, *Étant donné.*, P. U. F., 1997, p. 80.

⁶⁰ M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, tr. roumain p. 44.

⁶¹ Heidegger, *L'époque des « conceptions du monde »*, dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, Éditions Gallimard, 1962

Seulement en se situant dans le Rien, c'est-à-dire en ayant un rapport avec l'Être, l'homme devient complet en tant que *Dasein*, car « le Rien c'est l'espace de la liberté non-gravitationnelle, c'est l'"espace" où tout devient possible et où rien n'arrive jamais. L'espace de la liberté non-gravitationnelle est l'espace du pré-étant. Dieu comme exposant du pré-étant et comme agent de la Genèse est le concept de liberté non-gravitationnelle. La limite est l'*instrument* de la liberté pure qui commence à engendrer »⁶².

Les textes de Malévitch évoquent ce Rien délivré des contraintes de la matérialité:

« Lorsque l'esprit de l'œuvrer libre tente de sortir des limites de l'objet, alors il quitte la forme de la culture objective pratique, et manifeste l'inobjectivité en tant que le rien libéré de la catastrophe des formes fixées, des espèces, de la conscience, de la culture des perfection »⁶³ ou « Dans le vaste espace de fêtes cosmiques, je bâtis le monde blanc de l'inobjectivité suprématiste comme manifestation du Rien libéré »⁶⁴.

Le carré blanc dans la peinture de K. Malévitch c'est le rien, c'est le sentiment pur libéré de toute matérialité, c'est la « sensibilité de l'inobjectivité », et la joie ressentie par celui qui renonce au monde de la représentation c'est l'« extase de la liberté non-objective ». Seul l'état d'âme vu comme sensibilité pure, comme « désert », reste après l'abandon du monde « de la volonté et de la représentation ». Le peintre atteint ainsi un état similaire à celui du mystique pour qui le désert c'est le vide, l'apathie, la non-action, le silence et la non-pensée. Tout cela le conduit vers un évidement de soi (gr. *kenosis*), c'est-à-dire vers le vide, vers le rien, vers ce que la pensée orientale appelle le Principe: la vacuité, le vide sans lequel la vie n'existerait pourtant pas; « Tao c'est le vide, néanmoins on s'en sert; il semble être vide sans cesse »⁶⁵. L'exhortation de l'Occidental est claire dans ce sens: « Cherche à atteindre le vide parfait et à rester calme et immobile »⁶⁶.

Malévitch écrivait à son tour:

Je me suis transfiguré en zéro des formes, et me suis repêché du trou d'eau des détritiques de l'Art académique (...) L'effort des autorités artistiques pour diriger l'art sur la voie du bon sens a abouti au zéro de la création. Même chez les individus les plus puissants la forme réelle est laideur. La laideur a été poussée chez le plus puissant jusqu'au moment de disparition, sans sortir du cadre du zéro. Mais je me suis transformé dans le zéro des formes et suis allé au-delà du zéro vers la création, c'est-à-dire vers le suprématisme, vers le nouveau réalisme pictural, vers la création non figurative⁶⁷.

⁶² G. Liiceanu, *Despre limită / De la limite*, Éditions Humanitas, 1994, p. 11.

⁶³ K. Malévitch, *Suprématisme*, cité par E. Martineau dans *Malévitch et la philosophie*, p. 47.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 47.

⁶⁵ Lao Tseu, *Cartea despre Tao și virtuțile sale / La Voie et sa vertu : Tao-tê-king*, traduction en roumain par Șerban Toader, Éditions Științifică, Bucarest, 1999, p. 31. L'idée du vide fondateur est à retrouver plus loin dans le même texte : « Trente rais se réunissent autour d'un moyeu. C'est de son vide que dépend l'usage du char. On pétrit de la terre glaise pour faire des vases. C'est de son vide que dépend l'usage des vases. On perce des portes et des fenêtres pour faire une maison. C'est de leur vide que dépend l'usage de la maison. », *op. cit.*, p. 47 / la traduction française : <http://taoteking.free.fr/interieur.php3?chapitre=11>.

⁶⁶ Lao Tseu, *Cartea despre Tao și virtuțile sale / La Voie et sa vertu : Tao-tê-king*, p. 59.

⁶⁷ K. Malévitch, *Ecrits*, t. 1, p. 49.

C'est une démarche analogue à celle de la théologie négative – une montée vers l'absolu, le dépouillement des formes le plus radical. Le rapport entre la théologie négative et la discipline spirituelle de Malévitch fut remarqué aussi par E. Martineau, qui considérait que, bien que suivant des chemins quelque peu différents, les deux démarches ont pourtant une même source. La « mystique » de Malévitch doit être comprise uniquement sous l'angle de son rapprochement de la théologie mystique de l'Église Chrétienne d'Orient⁶⁸.

Cette ascension graduelle vers l'Absolu connaît un moment ultime, celui de la fusion, de l'union avec la divinité. La difficulté d'exprimer ce dernier état de contemplation de l'Absolu réside dans l'absence d'un lexique adéquat⁶⁹. Aucun mot ne saurait transmettre l'impensable, l'incompréhensible. Lorsque l'on entre dans cette obscurité au-delà de toute compréhension, l'on n'y trouvera pas un parler concis, mais un silence achevé et une cessation de la pensée⁷⁰. La seule option possible dans ce cas c'est le silence. La peinture de Malévitch en est un exemple. Elle repose sur la réduction extrême des moyens picturaux. Elle est tel le texte de Pseudo-Denys, qui se rétrécit au fur et à mesure qu'il monte ; et lorsqu'il aura fini de monter, il se taira entièrement et s'unira complètement à Celui qui ne saurait

⁶⁸ Malévitch subit des influences importantes de la part du penseur russe P. Ouspensky. Grâce aux textes de celui-ci, et en spécial de *Tertium Organum*, le peintre prend contact avec la philosophie occidentale, Platon, Plotin, Clément d'Alexandrie, Denys l'Aréopagite, Jacob Böhme, mais aussi avec des textes hindous ou chinois dont l'impact sur la pensée suprématiste sera manifeste. L'influence de l'ouvrage de P. Ouspensky se voit dans l'image du désert – le monde du non-objet. Les idées de Malévitch selon lesquelles le peintre doit accéder à la création absolue, à la forme intuitive sortie de rien, la conception selon laquelle l'art renouvelle le miracle de la création divine et selon laquelle la création *ex nihilo* provient des couches les plus profondes de l'excitation, peuvent avoir leur source d'inspiration dans les pensées du philosophe. Pour parvenir à l'essence picturale, à la surface plane picturale, il faut sacrifier l'objet.

⁶⁹ Dans le parallèle qu'il dresse entre la physique moderne et la philosophie orientale, F. Capra constate que la science peut elle aussi souffrir de l'impossibilité de l'expression, et qu'il n'y a pas de langage adéquat pour transmettre les découvertes de la physique qui dépassent l'imagination: « Comment peut la radiation électromagnétique être en même temps de nature ondulatoire et corpusculaire? Ni le langage ni l'imagination ne peuvent offrir une solution définitive à ce problème » (F. Capra, *Taofizica, o paralelă între fizica modernă și mistica orientală / Le tao des sciences physiques. Une étude des ressemblances entre la physique moderne et le mysticisme oriental*, traduction en roumain par Doina Țimpău, Éditions Tehnică, Bucarest, 2004, p. 48). Werner Heisenberg écrivait à son tour: « Le problème auquel on se confronte ici est très sérieux. On se propose de discuter la structure de l'atome. Mais l'atome ne saurait être décrit en langage commun » ; « Le problème le plus difficile lié au langage apparaît dans la physique quantique. Là on ne dispose pas de guide qui aide à corréler les symboles mathématiques à des concepts exprimés en langage commun ; l'unique chose que l'on connaisse dès le début c'est que l'on ne dispose pas de concepts adéquats à la description de la structure de l'atome » (*Physics and Philosophy*, Allen & Unwin, London, 1963, p. 177; cité par F. Capra, *op. cit.*, pp. 45-46).

⁷⁰ Denys l'Aréopagite, *Noms divins. Théologie mystique*, pp. 151-152.

être exprimé⁷¹, car, « si l'art connaît l'harmonie, le rythme et la beauté, il a aussi connu le zéro. Si l'on parvient à connaître l'absolu, c'est que l'on a déjà connu le zéro »⁷².

Le « zéro » c'est le rien, c'est la négation de la totalité de l'étant, ainsi que l'endroit où l'être se dévoile. Le suprématisme c'est le zéro de la peinture, c'est le silence de la forme. Tout comme la liberté qui « évolue vers une zone où les repères s'effacent et à laquelle le discours direct n'a pas accès »⁷³, le *Carré blanc sur fond blanc* est orienté vers le silence absolu, devient silence de la peinture et invisible éblouissant qui ne donne rien à voir.

BIBLIOGRAPHIE

1. Baruzi, J., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Alean, 1931
2. Beaufret, J., *Dialogue avec Heidegger*, De Minuit, 1974
3. Béguin, Albert, *L'âme romantique et le rêve / Sufletul romantic și visul*, traduit en roumain par Dumitru Țepeneag, București, Ed. Univers, 1970
4. Berdiaev, N., *Le Sens de la création / Sensul creației*, traduit en roumain par Anca Oroveanu, București, Humanitas, 1992
5. F. Capra, *Le tao des sciences physiques. Une étude des ressemblances entre la physique moderne et le mysticisme oriental / Taofizica, o paralelă între fizica modernă și mistica orientală* traduit en roumain par Doina Țimpău, București, Éditions Tehnică, 2004
6. Chryssavgis, John, *Dans le cœur du désert / În inima pustiei*, traduit en roumain par Constantin Făgețan, Ed. Sophia, 2004
7. Davy, Marie-Madeleine, *L'encyclopédie des doctrines mystiques / Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. I, Timișoara, Amarcord, 1998
8. De Libera, Alain, *La mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart / Mistica renană de la Albert Cel Mare la Meister Eckhart*, traduit en roumain par Cristian Bădiliță, Timișoara, Amarcord, 1997
9. De Micheli, Mario, *L'avantgarde artistique de XX-ème siècle / Avangarda artistică a secolului XX*, traduit en roumain par Ilie Constantin, Ed. Meridiane, 1968

⁷¹ *Ibidem*, p. 152.

⁷² A. Nakov, préface pour K. Malévitch, *Le miroir suprématiste*, dans *Écrits*, Champs Libre, 1975, p. 227 : « Le "désert", la "nuit", le "vide" (mots présents dans la pensée mystique), dont parlent les ascètes comme d'un état accompli au moment de la contemplation de l'absolu, sont des termes présents aussi dans les écrits du peintre russe. La difficulté de communiquer la sensation de la contemplation ultime chez les saints est l'insuffisance du vocabulaire. Aucun mot ne peut transmettre "l'impensable", l'incommunicable. La seule solution à adapter est le silence. La peinture de Malévitch est un tel silence. Elle est une réduction extrême de tous les moyens picturaux ».

⁷³ G. Liiceanu, *Despre limită*, Bucuresti, Humanitas, 1994, p.6.

10. Denys le Pseudo-Aréopagite, *Les noms divins. La Théologie mystique / Despre numele divine. Teologia mistică*, traduit en roumain par Cicerone Iordăchescu et Theofil Simenschy, Iași, Ed. de l'Institut Européen, 1993
11. Eminescu, M., *Fragmentarium*, București, Ed. Scientifique et Encyclopédique, 1981
12. Escoubas, E., *L'espace pictural*, Encre marine, 1995
13. Farago, F., *L'art*, Armand Colin, 1998
14. Haar, M., *Heidegger et l'essence de l'homme / Heidegger și esența omului*, traduit en roumain par Laura Pamfil, București, Humanitas, 2003
15. Heidegger, M., *Questions III et IV*, traduit par Roger Munier, Editions Gallimard, 1990 ; traduction roumaine *Repere pe drumul gândirii*, traduit en roumain par Gabriel Liiceanu et Thomas Kleininger, București, Éditions Politică, 1988
16. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, Editions Gallimard, 1962
17. Lao Tseu, *La Voie et sa vertu : Tao-tê-king / Lao Zi, Cartea despre Tao și virtuțile sale* traduit en roumain par Șerban Toader, București, Éditions Științifică, 1999
18. Liiceanu, G., *Despre limită / De la limite*, București, Humanitas, 1994
19. Maldiney, H., *L'art, l'éclair de l'être*, Comp'Act, 1993
20. Malevitch, K., *Ecrits*, t. I, Champs Libre, 1975 ; t.IV, Lausanne, L'Age d'Homme, 1981
21. Marion, J.-L., *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, P.U.F. 1997
22. Martineau, E., *Malévitch et la philosophie. La question de la peinture abstraite*, L'Age d'Homme, 1977
23. Matisse, H., *Ecrits et propos sur l'art*, D. Fourcade, Hermann, 1972
24. Otto, R., *Le Sacré / Sacrul*, traduit en roumain par Ioan Milea, Cluj-Napoca, Éditions Dacia, 1996
25. Sers, Philippe, *Kandinsky, Philosophie de l'abstraction, L'image métaphysique*, Genève, Editions d'ArtAlbert, Skira, 1995
26. Simmen, J., Kohlhoff, K. dans *Kazimir Malévitch, Sa vie et son œuvre*, Ed Konemann, 2000

Etudes :

27. Henry, M., « Le mystère des dernières œuvres », dans Jélén Hahl-Fontaine, *Kandinsky*, Mark Volkar Editeur, 1993, pp. 375-380

THE ONTOLOGICAL STATUS OF QUANTUM INFORMATION

ROBERT ARNĂUTU*

ABSTRACT. Quantum mechanics raise many philosophical questions regarding the status of reality. One of the newest and very important subdomain of quantum mechanics is quantum information theory. There are two questions to which a philosophical approach to quantum information has to respond: *What* is the referent of the concept of quantum information? and *How* does quantum information behaves? After a general presentation of the characteristics of quantum information as revealed by quantum information theory, I will analyze different responses to those questions, which try to establish the ontological status of quantum information. These responses are important from the philosophical point of view because they question the basic elements from which the world is constituted.

Keywords: quantum information, entanglement, teleportation, ontological views

Introduction

In 1982, in his article “Simulating physics with computers”, Richard Feynman was the first to engender the idea that we can develop a ‘universal simulator’ that can mimic any physical process. He acknowledged the idea that a classical computer could not simulate any physical process without an exponential slowdown. A classical computer cannot simulate a quantum process. Some important properties that quantum phenomena exhibit, like superposition and entanglement, cannot be simulated because of the amount of information that needs to be processed. An accurate simulation of every physical process is then possible only if the simulation uses these quantum properties. An example of such property is revealed by the double-slit experiment where an electron seems to travel between source and detector by both slits at the same time. This shows that, contrary to a classical approach, a quantum system assume two incompatible properties at the same time. Therefore, this universal simulator should be a quantum computer and not a universal Turing machine. These considerations lead David Deutsch to state that any quantum process should be considered a quantum computation. Moreover, Deutsch thinks that we have to express all laws of physics and the explanations of

* Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, str. M. Kogălniceanu, 1, 400084 Cluj-Napoca, Romania, E-mail: robertarnautu1979@yahoo.co.uk

physical processes in terms of computation and information flow (Deutsch, 1998). As Jozsa puts it: “Quantum information is a new concept with no classical analogue... In more formal terms, we would aim to formulate and interpret quantum physics in a way that has a concept of information as a primary fundamental ingredient” (Jozsa, 2004).

To see the importance of quantum information it is useful to state the problem of tractability and intractability of the computable problems. This distinction establishes the difference between what is classically computable and what is not. The tractable problems are those for which the time of computation increases polynomially with the number of inputs. The intractable problems are those for which the time of computation increases exponentially with the number of inputs. By means of classical computers, an intractable problem cannot be solved in a finite time.

A similar problem is to search in an unindexed database. For example, if someone has a phonebook with N inputs and he wants to find the name which correspond to a given phone number, he will have to compare any number in the book with that given number in order to find that name. Classically, the mean number of such comparisons - i.e. the mean number of running the function that compares two numbers - will be $N/2$. The time for searching the database is proportional to $N/2$. Here the time does not increase exponentially but is too big for the problem to be tractable in a classical sense. The use of a quantum approach will turn the problem into a tractable one. The quantum algorithm relies heavily on the ability of a quantum computer to be in many states simultaneously. In quantum case the function that compare the given number with the numbers in the phone book will run only once for many different values. Thus, the number of necessary comparisons will decrease. The possibility of such computations comes from the fact that a quantum system, a qubit, contains indefinitely many states. A qubit, or quantum bit, is the quantum equivalent of a bit, the bearer of quantum information. Nevertheless, any measurement on a qubit cannot reveal more than one bit of information, one state (1 or 0). The philosophical problem that these considerations raise is the ontological status of quantum information, i.e. *what* is really there that exhibits this strange behavior and *how* this strange behavior really takes place?

The concept of quantum information

First, I will give a very short description of classical information, in order to state its specificity. After that, I will consider some main characteristics of quantum information and I will emphasize the main problems that quantum information poses when we come to asses its ontological status. In the last part of the paper, I will consider some philosophical arguments concerning quantum information.

Classical information

There are two main theories that give an account of information in physics. The two theories have as a central concept the concept of entropy, while the

information is the measure of this entropy. These two domains/theories are statistical thermodynamics (whose founders are Ludwig Boltzmann and Willard Gibbs) and information theory (developed by Claude Shannon). Quantum information is developed in the field of information theory and therefore I will consider this theory in describing quantum information.

Information is a quality of a message that a sender transmits to one or more receivers. It is a technical term that necessarily implies encoding and decoding. Information is always *about* something (size of a parameter, occurrence of an event ...). This model assumes that there is a definite sender and at least one receiver. Thus, the information is a mind-dependent entity that the sender encodes and the receiver decodes from a physical entity.

The concept of entropy in information theory describes how much information a signal or event can hold. An intuitive understanding of information entropy relates to the amount of *uncertainty* about an event associated with a given probability distribution. If we have a language with only two characters, 0 and 1, the uncertainty about an occurrence, the probability of “1” is $\frac{1}{2}$. If the uncertainty of an occurrence is bigger (say we have three signs in language), more information can be encoded in a message with the same length (the entropy raises). The ultimate bearer of classical information is a bit, a physical object that can occupy one of two distinct and stable states, generally labeled as 1 and 0. The ‘bit’ also designates the amount of information that can be sent.

Characteristics of quantum information: many states and no-cloning

If a bit can have only one of two values, the same it is not true for a qubit. A qubit is also a two-state system but that means that it has two basic orthogonal states, labeled $|1\rangle$ and $|0\rangle$ or $|\text{up}\rangle$ and $|\text{down}\rangle$, the difference being that the qubit can have any one of the values from the continuous domain described by those two orthogonal states. A qubit, $|\psi\rangle$, it is a superposition of these two basic orthogonal states. $|\psi\rangle = \alpha|1\rangle + \beta|0\rangle$ where α and β are complex numbers for which $|\sqrt{\alpha^2 + \beta^2}| = 1$. That means, using the Schrodinger’s famous example, that a cat can be at the same time in the superposition of being dead (with the coefficient α) and being alive (with the coefficient β). Alternatively, the electron is up and down at the same time. The fact that a qubit can exhibit in measurement one of infinitely many values seems to imply that it holds an infinite amount of information. Anyway, the infinite amount of information that a qubit can carry is not available to measurement. “A striking result due to Holevo (1973), called the Holevo bound, establishes that the maximum amount of information that can be obtained from measurements on a quantum system is given by the logarithm (to base 2) of the number of orthogonal states the system possesses, no matter how clever our measuring procedure. Thus, in the case of qubits, the maximum amount of information per qubit that can be decoded from measurement on the sequence [of

qubits] is just one bit” (Timpson, 2006). “A fundamental difference between quantum and classical physics is that the state of an unknown quantum system is in principle unmeasurable, e.g. given an unknown state $|\psi\rangle$ of a 2-level system it is not possible to identify it. In fact any measurement on $|\psi\rangle$ will reveal at most one bit of information about its identity state whereas the full description of $|\psi\rangle$ requires the specification of two real numbers. In terms of binary expansions this corresponds to a double infinity of bits of information” (Jozsa, 1998). In order to specify the identity state of one qubit, one has to provide two infinite series of classical bits that describe α and β , respectively. This fact brings Timpson to distinguish between *specification* and *accessible* information. “We need to make a distinction between two different notions of information that coincide in the classical case, but diverge in the quantum: that is, a distinction between *specification* information and *accessible* information” (Timpson, 2006). The specification information is all information that a qubit holds at a certain time, while the accessible information is what can be obtained/read from a qubit by measuring it, i.e. only one bit. The fact that in the quantum case there are two kinds of information makes us wonder what is the ontological status of the specification information. If the accessible information of any qubit is just one bit, the specification information of a qubit is unboundedly large.

Another difference, introduced by Deutsch and Hayden, is between locally accessible and locally inaccessible information. “Let us define *locally inaccessible information* as information which is present in a system but does not affect the probability of any outcome of any possible measurement on that system alone” (Deutsch and Hayden, 2000). This new distinction makes things more difficult, because while theoretically any information can be accessible by performing the right measurement in Timpson case, for Deutsch and Hayden some specification information is accessible only as part of a larger system. This distinction, however, relates to the problem of entanglement in quantum teleportation for many-world interpretation of quantum mechanics, and should be discussed later.

Another characteristic of quantum information that plays an important role in stating its ontological status is the impossibility of cloning qubits. Classical information can be copied infinitely without destroying the original bits. You can obtain an infinite number of identical states. By contrast, in the case of quantum information there is no possibility to copy a quantum state without destroying the original state. “The non-cloning theorem due to Dicks (1982) and Wootters and Zurek (1982) states that it is impossible to make *copies* of an unknown quantum state. Presented with a system in an unknown state $|\psi\rangle$, there is no way of ending up with more than one system in the same state $|\psi\rangle$ ” (Timpson, 2006). The non-cloning theorem also stops us from finding out the total information of a qubit. In case cloning of qubits were possible, we could end up with a great number of identical qubits. By performing different measurements on these qubits, we could then end up with a very good approximation of the coefficients α and β . That impossibility therefore means that a qubit is in principle unknown; we can obtain no more than the outcome of only one measurement, i.e. one bit.

However, that does not put a limit on the information that can be computed. The possibility of running quantum algorithms is based on the fact that the qubit's many different states can be computed all in the same time.

Two quantum experiments will make clearer the physical image of quantum information. These are the superdense coding experiment and quantum teleportation. Entanglement is the main feature of these experiments and the most interesting characteristic of quantum computation. "We will argue that the phenomenon of entanglement is responsible for an essential difference in the complexity (as quantified below) of physical evolution allowed by the laws of quantum physics in contrast to that allowed by the laws of classical physics" (Jozsa, 1998). Two systems are said to be entangled if any measurement done on one of them gives the information about the other system. A state is entangled if it is not separable, i.e. the description of that state is incomplete without the description of the other state with which it is entangled. Two entangled systems are in fact sub-systems of the system that comprise both.

Superdense coding

In this experiment, Alice and Bob share a maximally entangled state, say $|\psi^-\rangle_{AB} = 1/\sqrt{2} (|\uparrow\rangle_A |\downarrow\rangle_B - |\downarrow\rangle_A |\uparrow\rangle_B)$, of two qubits. Alice must apply a unitary operation on her qubit, one of the Pauli operators ($1, \sigma_x, \sigma_y, \sigma_z$), and send her qubit to Bob. He will be able to obtain two bits of information (11, 10, 01 or 00), i.e. to determine which operation Alice performed. Holevo bound tell us that from one qubit one can obtain only one bit of information. Indeed, Bob detains two qubits, but one of them was in his possession all the time. Therefore, if Bob's qubits provide information about Alice's action, it can be only if Alice could encode information into both systems by performing the operation on only one system. The total system of the entangled qubits will look like one of the following systems (Bell states) depending on what operation Alice performed (the first arrow in the pair represents Alice's sub-system and the second Bob's):

$$\sigma_y \quad |\varphi^+\rangle = 1/\sqrt{2} (|\uparrow\rangle|\uparrow\rangle + |\downarrow\rangle|\downarrow\rangle)$$

$$\sigma_x \quad |\varphi^-\rangle = 1/\sqrt{2} (|\uparrow\rangle|\uparrow\rangle - |\downarrow\rangle|\downarrow\rangle)$$

$$\sigma_z \quad |\psi^+\rangle = 1/\sqrt{2} (|\uparrow\rangle|\downarrow\rangle + |\downarrow\rangle|\uparrow\rangle)$$

$$1 \quad |\psi^-\rangle = 1/\sqrt{2} (|\uparrow\rangle|\downarrow\rangle - |\downarrow\rangle|\uparrow\rangle)$$

The mathematical apparatus is very clear about what happened: Alice in fact performs the operation on the whole system, both qubits, and not only on her qubit. Alice, by performing a local operation on her qubit, determines a global change. Superdense coding uses quantum properties to transfer classical information.

A more intuitive image of this experiment runs like this: each of two experimenters has one sheet of paper with two distinguishable faces, face a and face b. Alice can write 1 or 0 on each face of her paper, i.e. she can encode four

different messages (1a1b, 1a0b, 0a1b, or 0a0b). She sends her paper to Bob. Bob is able to read only one face of Alice's paper and only one face of his own. What goes strange is that Bob obtains all the information that Alice encoded.

What this experiment shows is that information is available in a physical entity in which that information was not previously encoded, because that entity was an isolated physical system from the classical point of view. And that makes the experiment not so clear from the ontological point of view. The different conceptions analyzed in the last part of the paper will show why.

Teleportation

Teleportation seems impossible from the physical point of view for two reasons. First, any transmission of information is bound to a maximum velocity c , the speed of light in vacuum. Second, in order to teleport something, to make it reappear in another place exactly as before, you must know exactly all states you want to transmit. Both conditions that make teleportation possible seem incompatible with contemporary physics. Nevertheless, the use of entanglement makes teleportation possible.

At the beginning of the experiment, Alice and Bob share a pair of qubits in a maximally entangled state. Alice is now able to transmit an unknown quantum state $|\chi\rangle$ to Bob. By transmitting the state, she destroys hers. "Moreover - and this is the remarkable bit - nothing depending on the identity of the unknown state crosses the region between. Superdense coding uses entanglement to assist classical communication, but in quantum teleportation, entanglement is being used to transmit something purely quantum mechanical - an unknown quantum state, intact, from Alice to Bob" (Timpson, 2006)

Like in superdense coding, Alice and Bob share two entangled qubits, say two photons, in one of the four Bell states, say

$$|\psi^-\rangle_{AB} = \frac{1}{\sqrt{2}} (|\uparrow\rangle_A |\downarrow\rangle_B - |\downarrow\rangle_A |\uparrow\rangle_B)$$

That is, whenever Alice's photon goes up, Bob's photon goes down. Moreover, for all possible measurements, the two photons behave similarly.

Alice also detains a qubit in an unknown state

$$|\chi\rangle = \alpha |\uparrow\rangle + \beta |\downarrow\rangle$$

By performing a suitable measurement with her two qubits, Alice will change Bob's qubit. The new state of Bob's will differ from $|\chi\rangle$ only by one of four unitary transformations. Bob has to apply one of Pauli operators in order to obtain $|\chi\rangle$. To specify which operation he has to perform, Alice will send him two bits of classical information. In this way, by applying one of the four Pauli operators, Bob will have the state $|\chi\rangle$. It is true that Holevo bound stops him in obtaining more than one bit of information from this qubit, but that is not the point. Bob can perform quantum computations on that state, i.e. he can use the whole specification information contained in $|\chi\rangle$.

The mathematical description is straightforward but somehow misleading, if we desire an ontological interpretation of it. It begins with an initial total state of the three systems:

$$|\chi\rangle_1|\psi\rangle_{23} = 1/\sqrt{2} (\alpha|\downarrow\rangle_1 - \beta|\uparrow\rangle_1) (|\uparrow\rangle_2|\downarrow\rangle_3 - |\downarrow\rangle_2|\uparrow\rangle_3)$$

This can further be written as

$$|\chi\rangle_1|\psi\rangle_{23} = \frac{1}{2} [|\varphi^+\rangle_{12}(-i\sigma_y^3|\chi\rangle_3) + |\varphi^-\rangle_{12}(\sigma_x^3|\chi\rangle_3) + |\psi^+\rangle_{12}(-\sigma_z^3|\chi\rangle_3) + |\psi^-\rangle_{12}(-\sigma_z^3|\chi\rangle_3)]$$

Mathematically nothing changes during the experiment. This initial mathematical state is preserved. Bob just have to perform one of the four Pauli operators (specified by Alice by two classical bits – 00, 01, 10, or 11) designated by σ_i^3 in order to obtain the desired state.

The picture we are left with, then, is that in teleportation there has been a transmission of something that is inaccessible at the classical level; in the transmission this information has been in some sense disembodied; and finally, the transmission has been very efficient - requiring, apart from prior shared entanglement, the transfer of only two classical bits. The initial entanglement that Alice and Bob shared, however, will have been used up at the end of the protocol. If Alice wanted to teleport any more unknown states to Bob, they would need to be in possession of more entangled pairs.

While the formal description of teleportation is, as we have seen, simple, the question of how one ought to understand what is going on has been extremely vexed. (Timpson, 2006)

Ontological views about quantum information

In this last part of the paper, I will consider some different approaches to the ontological problem that quantum information raises. Quantum information plays a great role in quantum mechanics as a whole and quantum information theory cannot reduce this concept to anything more fundamental. However, when it comes to specify what this concept refers to there is not much agreement. The status of information in quantum mechanics varies from being a fundamental constituent of reality to being just a mind-dependent feature encoded in / with the help of physical reality. Jozsa is the most radical author concerning the ontological status of quantum information. For him, quantum information must be an irreducible concept the meaning of which is to be worked out.

“Quantum information” which ... we leave undefined in more fundamental terms, we intuitively think of as “the state itself”. Quantum information is a new concept with no classical analogue... Stated more formally, we would aim to formulate and interpret quantum physics in a way that has a concept of information as a primary fundamental ingredient. Primary fundamental concepts are *ipso facto* undefined (as a definition amounts to a characterization in yet more fundamental

terms) and they acquire meaning only afterwards, from the structure of the theory they support. (Jozsa, 2004)

What I am trying to do here is to consider the possible meaning that quantum information can acquire. In his book on the history of the concept of energy, *The discovery of the conservation of energy*, Yehuda Elkana (1974) proposes to view this concept as a *concept in flux*, the meaning and ontological status of which is acquired through conceptual debates and scientific discoveries. My analysis of quantum information is based on this model. According to it, quantum information is a concept in flux, which does not yet have a clear meaning, but whose meaning can be worked out; in the long run, we may reach a definitive ontological status for this concept.

Nihilism

The first view I will mention is the nihilism about quantum information, which claims that there is no quantum information. Duwell proposed this position in 2003 but he has changed his mind, since. The rationale for this position was that information is not a constituent of the spatio-temporal realm and cannot be conceived as a mind-independent entity. Nevertheless, the concept of quantum information is employed in physical theory as a mind-independent entity that can be manipulated. We can accept that quantum information is not a physical entity. Nevertheless, it is at least something, like an abstract noun or type in Timpson's words, to which is useful to grant existence.

Instrumentalism

The second view about quantum information I shall consider is that of Timpson, in his paper "Philosophical Aspects of Quantum Information Theory" (2006). His thesis is formulated as follows:

Quantum information already admits of a perfectly precise and adequate definition; and moreover, ... there exist very strong analogies (*pace* Jozsa) between classical and quantum information. Both may be seen as species of a single genus. In addition, the ontological status of quantum information can be settled: I shall argue that quantum information is not part of the material contents of the world. In both classical and quantum information theory, we will see, the term 'information' functions as an abstract, not a concrete, noun.

Timpson's view is that quantum information is just a concept used in describing the processes that take place in computations. We therefore do not need to ascribe a physical reality, an "element of reality" in Einstein's formulation, for this concept but only to describe what is going on in the process. He divides the problem of quantum information in two other problems:

1) How does the quantum processes proceed? / What is happening in the quantum computation?

2) What is quantum information? / How much information is transmitted?

Timpson's answer is that the second question is misleading, because it reifies information. The only question we must answer, the only meaningful question, is the first one. The premise of his claim is that quantum information is just an abstract noun, very similar to classical information. Timpson thinks that a linguistic approach will show why the second question is meaningless. The information, classical or quantum, is what is produced by a source. The sources produce tokens of particular types. And Timpson claims that there is a very powerful analogy between classical and quantum information: they are abstract nouns, types: "But what is the information produced by the source that we desire to transmit? Is it the sequence type, or the token? The answer is quick: it is the type; and we may see why when we reflect on what it would be to specify what is produced and what is transmitted"

I think however that the answer and the analogy are not satisfactory. In the case of classical information, an information token can be cloned, while there is no possibility of cloning in quantum realm. For the classical concept of information, the distinction is pertinent and important. A classical source can produce any amount of identical bits. Any bit can be cloned. The distinction type/token fails to apply in the quantum case because of the impossibility of cloning. No quantum source can produce two identical qubits and there is no possibility to clone a qubit. The inapplicability of this classical important distinction to quantum information shows, in spite of what Timpson tries to demonstrate, that quantum information and classical information are not species of the same genus. This is his argument:

It is certainly true that quantum and classical information differ in the types of sequence type that are involved ... but this does not preclude the two notions of information from falling under a single general heading, from being, as advertised, species of a single genus. The crucial steps in the argument were, first, formulating the general definition of what information is: that which is produced by a source that is required to be reproducible at the destination; and second, noting that the pertinent sense of 'what is produced' is that which points us to the sequence types and not to the tokens. As a corollary we found that 'information' is an abstract noun and therefore that neither classical nor quantum information are parts of the material contents of the world. (Timpson, 2004)

The analogy between the sources of classical and quantum information is not straightforward either. In the case of classical information, the state is produced by the source. The source encodes a certain value on a physical entity. In quantum case, there is a quantum system that is measured or manipulated, but the information is not produced, properly speaking. The system itself, or the state itself as Jozsa put it, is the information.

That is why saying that "quantum information" and "classical information" are species of the same genus is like saying that "bachelor" and "bachelor of arts" are species of the same genus. Initially, the term "quantum information" was

coined by analogy with classical information but the consequent development of quantum information theory enriched and changed the meaning of the term. In this point I think it is useful to adopt Jozsa's ideas of the incommensurability between the concepts of classical and quantum information. "Quantum information is a new concept with no classical analogue... This notion of quantum information [like the one presented by Timpson], while interesting, is perhaps not entirely satisfactory in that it still involves an essentially classical ingredient viz. the prior classical probability distribution" (Jozsa, 2004).

Multiverse

There are three more ontological positions I want to analyze: Deutsch and Hayden's, Jozsa and Penrose's, and Wheeler's. These positions have in common the claim that quantum information is a constituent of physical reality.

Deutsch and Hayden's approach to quantum information is a consequence of two metaphysical views: the Everett (many-worlds, multiverse) interpretation of quantum mechanics and the philosophical claim of David Lewis concerning the reality of possible worlds. The claim of Deutsch is that at the quantum level we have access not only to actual worlds but to other universes as well. What is happening in a quantum computation is that the algorithm runs over not only the states of the actual world but also over states from an infinite number of universes. For example, Shor's algorithm is supposed to factorize a very large number N . A classical approach is to divide this number to all numbers until \sqrt{N} . For a 250-digit number, this problem is classically intractable. But a quantum approach, using superposition and entanglement, can factorize N in a short time. It computes many different quantum states in the same time.

When a quantum factorization engine is factorizing a 250-digit number, the number of interfering universes will be of the order of 10^{500} ... To those who still cling to a single universe world-view, I issue this challenge: explain how Shor's algorithm works. I do not merely mean predict that it will work... I mean provide an explanation. When Shor's algorithm has factorized a number using 10^{500} or so times the computational resources that can be seen to be present, where was the number factorized? There are only about 10^{80} atoms in the entire visible universe, an utterly minuscule number compared with 10^{500} . So if the visible universe were the extent of physical reality, physical reality would not even remotely contain the resources required to factorize such a large number. Who did factorize it, then? How, and where, was the computation performed? (Deutsch, 1997)

The information that is involved in quantum computation is hidden. We get only the results of those computations. The multiverse picture explains the unavailability of quantum information by the fact that it really does not exist in our universe. Quantum information is not a fundamental constituent of physical reality but only the result of the entanglement that manifest at quantum level between

entities in many different worlds. That is, every qubit, say every electron, is entangled with its correspondent qubits in other worlds. The entanglement that we observe between two distant particles is due to the fact that in every other world the correspondent particles are still tightly linked together in a classical way, for example the correspondent qubits are still in the same spatial position. Deutsch tries a reduction of quantum information to a sum of infinite occurrences of classical processes to which we have access by a strange property of quantum level processes to reveal what is happening in other universes. This raises the problem of measurement: why such phenomena, why the entanglement between worlds, do not manifest at bigger level? Why the reality looks so classical? Acceptance of Deutsch's explanation is conditioned by a prior acceptance of the multiverse picture of reality. The majority of quantum information theorists think that the idea of parallel processing of information in quantum computation is very appealing one, though not everyone accepts the multiverse picture. There are only two important exceptions to the parallel processing program: the one-way computation model and Bub's geometrical model.

Timpson criticizes Deutsch's argument, claiming that it makes use of the simulation fallacy. That is, if a certain process requires a certain amount of resources to simulate it that does not imply that the process really makes use of that amount of resources. Timpson's argument shows why we should not postulate an impossible number of realities just because the explanation of those phenomena by classical means requires such an amount of information. Nevertheless, if we cannot explain those phenomena by appealing to classical entities, the best thing we could do is to search for a more fundamental physical entity that exhibits this kind of behavior. This is what Jozsa and Penrose are trying to do by postulating the reality and irreducibility of quantum information.

Collapse

The idea of parallel processing is sustained by Jozsa and Penrose, but with a different ontological approach:

All quantum algorithms utilize the process of computation by quantum parallelism. This refers to a quantum computer's capability to carry out many computations simultaneously in superposition if the input is set up in a suitable superposition of classically distinct inputs. Thus one might conclude that it is superposition that is at the root of the quantum computational speedup. However closer examination will show that entanglement is the essential feature rather than just superposition itself. Note that entanglement may be viewed as a special kind of superposition - superposition in the presence of a product structure on the state space - which arises from the system being made up of several subsystems. In our considerations these are the qubits comprising the computer. An entangled state is then a superposition of product states which cannot be expressed as a single product state. (Jozsa, 1998)

Jozsa and Penrose think that quantum information is the state itself. Therefore, quantum information is not just a fundamental concept for physical theory. Quantum information refers to a fundamental constituent of reality that cannot be reduced to something else. Their response to the question of *how* the information travels from Alice to Bob is that the information does that by traveling backward in time to the point where the entangled particles were created. Hence, the information does not flow from Alice to Bob directly. Their theory, trying to keep a pure concept of information must permit some strange explanations about how information behaves. That is the reason that makes Jozsa consider the conceptual clarification of quantum information a work still in progress; even if the idea of what information is is clear, its behavior is still in need of explanations that are more accurate.

Immaterialism

The last approach I shall mention is the immaterialist view of information coined by Wheeler in his article “Information, Physics, Quantum: The Search for Links”. Although his conception of information is not popular, it is important to mention it, as an idealist form of information theory. Information generally, not only quantum information is the most fundamental constituent of reality. “Every item of the physical world has at bottom ... an immaterial source and explanation; ... all things physical are information-theoretic in origin and this is a *participatory universe*” (Wheeler, 1990). Wheeler considers that bits of information compose all reality. World is just a yes-or-no answering machine to our questions. Nothing else but information exists. “We ask the yes-or-no question, ‘Did the counter register a click during the specified second?’ If yes, we often say ‘A photon did it.’ We know perfectly well that the photon existed neither before the emission nor after the detection. However we also have to recognize that any talk of the photon ‘existing’ during the intermediate period is only a blown-up version of the raw fact, a count” (Wheeler, 1990).

Conclusions

In contemporary physical theory the concept of quantum information had become a central concept in the formulation of quantum mechanics. The basic processes involved in quantum experiments cannot be described without using this concept. But does it describe an objective entity, a property of matter-energy or just a mind-dependent entity? All the evidence show to the first option, i.e. quantum information is a fundamental and irreducible constituent of reality. The design of actual experiments endorses this thesis with variations depending on the metaphysical stances. Entanglement, the basis of quantum effects, is not reducible to matter-energy discourse but requires the adoption of information as fundamental notion of physics.

BIBLIOGRAPHY

1. Albert, D. Z. [1998] *Quantum Mechanics and Experience*, London: Harvard University Press.
2. Albert, D.Z. [2000] *Time and Chance*, London: Harvard University Press.
3. Bohm, D. [1980] *Wholeness and the implicate order*, London: Routledge.
4. Bouwmeester, D., Ekert A., Zeilinger A. (eds.) [2000] *The physics of quantum information: quantum cryptography, quantum teleportation, quantum computation*, Berlin: Springer.
5. Bub, J. [2006] A geometrical formulation of quantum algorithms, arXiv:quant-ph/0605243.
6. Deutsch, D. [1998] *The fabric of reality*, New York, Penguin Books.
7. Deutsch, D. and Hayden, P. [2000] Information flow in entangled quantum systems, arXiv:quant-ph/9906007.
8. Elkana, Y. [1974] *The discovery of the conservation of energy*, London : Hutchinson Educational.
9. Heisenberg, W. [1958] *Physics and philosophy: the revolution in modern science*, New York: Harper.
10. Jozsa, R. [1998] Entanglement and quantum computation, arXiv:quant-ph/9707034.
11. Jozsa, R. [2004] Illustrating the concept of quantum information, arXiv:quant-ph/0201143.
12. Timpson, C.G. [2006] The grammar of teleportation, arXiv:quant-ph/0509048.
13. Timpson, C.G. [2006] *Philosophical Aspects of Quantum Information Theory*, arXiv:quant-ph/0611187.
14. Wheeler, J.A. [1990] Information, physics, quantum: The search for links, in Zurek, W. (editor), *Complexity, Entropy and the Physics of Information*, pp. 3-28, Addison-Wesley, Redwood City, CA.

**REVOCACTION, RESTE ET RESTITUTION.
LA LECTURE AGAMBENIENNE DU MESSAGE
DE L'ÉPÎTRE AUX ROMAINS***

DAN RADU**

ABSTRACT. In his *Letter to the Romans*, Saint Paul is announcing that the messianic event linked to the resurrection of Jesus satisfies the exigencies of the accomplishment of the (mosaic) law by virtue of its promised deactivation. Following in Paul's footsteps, Agamben tries to respond to two fundamental questions: what does it remain of the factual and juridical human condition after the messianic accomplishment of the law? And what happens with the law in the wake of its messianic accomplishment?

Keywords: Calling, Faith, Law, Rest, Restitution

Déployée à travers les séminaires tenus en 1998 et 1999 au Collège international de philosophie de Paris, puis à l'Université de Vérone, en Italie, enfin aux États-Uni à la Northwestern University et à l'université de Berkeley, la lecture agambenienne de l'épître de saint Paul aux Romains¹ porte sur le sens des dix mots qui composent le premier verset, l'*incipit* de l'épître : *Paulos doulos Christou Iesou, kletos apostolos apherismenos eis euaggellion theou*, que la *Vulgata* de Jérôme reprend ainsi: *Paulus servus Jesu Christi, vocatus apostolus, segregatus in evangelium Dei*². La tâche (apparent modeste) de cette lecture « contractée » est d'engager le lecteur dans la gageure « personnelle » de l'auteur : pour Agamben, « chaque mot de l'*incipit* contracte en son sein, en une vertigineuse récapitulation, tout le texte de l'épître. Comprendre l'*incipit* voudra donc dire comprendre tout le texte » (Agamben, 18). Cette approche herméneutique n'a rien de « classique », car elle revendique, selon un principe herméneutique benjaminien, un *kairos* de l'accessibilité, en vertu duquel chaque œuvre ou chaque texte ne parviendra à sa « pleine lisibilité »

* *Investing in people!* Ph.D. scholarship, Project co-financed by the SECTORAL OPERATIONAL PROGRAM FOR HUMAN RESOURCES DEVELOPMENT 2007 - 2013. **Priority Axis 1.** "Education and training in support for growth and development of a knowledge based society". **Key area of intervention 1.5:** Doctoral and post-doctoral programs in support of research. Contract nr.: **POSDRU/88/1.5/S/60185** - "INNOVATIVE DOCTORAL STUDIES IN A KNOWLEDGE BASED SOCIETY" Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania.

** Université Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, str. M. Kogalniceanu, 1, 400084 Cluj-Napoca, Roumanie, E-mail: dradu@hotmail.com

¹ Giorgio AGAMBEN, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, trad. Judith Revel, Paris, Payot & Rivages, 2000/2004.

² Une traduction française littérale de ce verset de la Vulgate dirait, selon Agamben : « Paul, serviteur du Christ Jésus, appelé apôtre, séparé pour l'Évangile de Dieu ». Pourtant, Agamben avertit que cette scansion du verset ne représente qu'un choix sémantique dérivé des conventions graphiques modernes. Par revanche (et pour des raisons longuement argumentées), il préfère une scansion différente, en lisant le verset de la manière suivante : « Paul, appelé comme serviteur du messie Jésus, séparé comme apôtre pour l'annonce de Dieu » (Agamben, 18-19).

qu'à un moment précis de l'histoire, contrairement au principe commun selon lequel n'importe quelle œuvre peut être à tout instant (*i.e.* indépendamment de sa situation historico-temporelle) l'objet d'une interprétation infinie (Agamben, 243). L'acte de l'interprétation appelle donc une compréhension du temps *sui generis*, à savoir une « actualité » qui ne relève pas de la temporalité (originée) du texte, mais de la temporalisation (originaire) de son thème. Selon ce principe herméneutique, pour qu'un texte « daté » puisse être interprété, il faut que son origine thématique (refoulée) revienne en tant que re-signification (*i.e.* re-actualisation, ou encore mieux : *récapitulation*) du texte en cause. Autrement dit, quelque chose de non-textuel (ou mieux : de para-textuel) de la temporalité « datée » du texte subi à l'interprétation se transfère à la temporalité propre de l'interprétation même : la temporalité originaire du thème survit « en passant », en tant que passage (*i.e.* transfert) entre deux moments temporels d'ordre « thétique », propres aux « traits » textuels. Le temps pour (r)accorder les « traits » (thétique) à leur origine (thématique), c'est donc un « temps du passage », et - ainsi conçu - un « passage du temps », c'est-à-dire un temps « d'attente » (toujours vigilante). C'est cette temporalité « restante » qui confère – par « récapitulation » - une vraie « actualité » à l'activité herméneutique.

À l'origine de la démarche agambenienne se trouvent donc deux exigences constitutives : d'un côté, dans la mesure où deux mille ans de traductions et de commentaires ont littéralement effacé (*i.e.* refoulé) le messianisme du texte des *Épîtres* pauliniennes³, de restituer Paul à son contexte messianique d'origine, à travers la compréhension d'un temps que l'Apôtre définit comme « le temps du maintenant » (*ho nun kairos*). Car, selon Agamben, « la possibilité de comprendre le message de Paul coïncide totalement avec l'expérience de ce temps ; sans cette expérience, il risque en effet de demeurer lettre morte » (Agamben, 10). C'est seulement une telle expérience qui peut fonder, selon notre philosophe, une interrogation authentique sur la manière de laquelle une communauté messianique (*ekklesia*) est concrètement possible.

De l'autre côté, il s'agit d'une exigence engendrée de la prégnance de ce refoulement même par rapport à ce que Agamben saisit comme « l'inoubliable ». Cette exigence dérive de l'insuffisance irréductible de toute « tradition » qui cherche à rester « inoubliable » en se « gardant » contre l'oubli - et donc contre ce qu'elle refoule

³ C'est l'une des raisons pour laquelle Agamben emploie scrupuleusement certains termes du vocabulaire technique de Paul selon leurs significations originaires (leur traduction en latin n'étant qu'un décalque). Ainsi, le terme Christ, par exemple, n'apparaît jamais dans son commentaire (pour ne pas le confondre avec un nom propre), car le terme *christos* n'est, dès la Septante, que la traduction grecque du mot hébreu *masiah*, qui signifie l'oint, *i.e.* le messie : « Paul ne connaît pas Jésus Christ mais Jésus messie ou bien le messie Jésus, comme il l'écrit de manière indifférenciée. De la même manière, il n'utilise jamais le terme *christianos* mais, s'il en a eu connaissance (comme semble l'impliquer *Ac* 11, 26), celui-ci n'aurait jamais pu signifier pour lui autre chose que « messianique », surtout au sens de disciple du messie » (Agamben, 33). C'est aussi la raison pour laquelle, selon Agamben, saint Paul n'est pas l'apôtre d'une nouvelle religion (*i.e.* le christianisme) et d'une nouvelle identité (*i.e.* le chrétien), mais « le représentant le plus exigeant du messianisme juif ».

- par ce qui peut être recueilli dans les archives historiques de la mémoire. Contre cette confusion, Agamben nous avertit que « la tradition de l'inoubliable n'est précisément pas une tradition – elle est bien plutôt ce qui marque toutes les traditions d'un sceau d'infamie ou de gloire, et parfois des deux à la fois. Ce qui rend chaque tradition transmissible, c'est le noyau inoubliable qu'elles portent en leur sein. L'alternative n'est donc pas ici entre l'oubli et le souvenir, entre l'inconscience et la conscience : l'élément décisif est seulement la capacité de rester fidèle à ce qui, bien qu'il ait été sans cesse oublié, doit pourtant rester inoubliable et exige en quelque sorte de demeurer avec nous, d'être encore – pour nous – d'une certaine manière possible. Répondre à cette exigence est la seule responsabilité historique que je me sentirais capable d'assumer pleinement » (Agamben, 73). L'inoubliable ne relève pas donc d'une possibilité de rappel « sous la main », même s'il « reste » - en tant que dépassement perpétuel de notre intentionnalité - une expérience (trans)possible. Si nous refusons cette exigence de l'ouverture vers ce qui nous dépasse incessamment (même à l'intérieur de nous-même !), alors le transcendant se manifestera en nous d'une manière tout à fait violente (et donc destructrice et perverse) sous la forme de ce que la psychanalyse freudienne appelle toujours le retour du refoulé, *i.e.* le retour de l'impossible en tant que tel (Agamben, 74).

Le message de l'Épître

Dans l'optique agambenienne, l'*Épître aux Romains* communique la bonne nouvelle (*euaggelion*) de la Justice de (la foi en) Dieu, de telle manière que le texte de l'épître se confond en tout point avec l'annonce, et celle-ci avec le bien annoncé (Agamben, 154). Autrement dit, l'épître ne se réfère pas à un « Évangile » séparé et distinct d'elle : l'annonce (en tant qu'*euaggelion*) est précisément la seule manière de se dire de cette épître. Le réceptacle de cette impossibilité de distinguer entre l'acte de l'annonce et son contenu est ce que saint Paul nomme « la foi » (*pistis*) : « L'annonce est la puissance de Dieu pour le salut pour tous ceux qui croient / Parce qu'en lui est révélée la justice de Dieu par la foi et pour la foi, selon qu'il est écrit : *le juste vivra par la foi.* » (*Rm* 1, 16-17). La foi (*pistis*) de laquelle s'agit ici est donc à la fois l'origine, le moyen et le destinataire de l'annonce : « ce qui est annoncé – dit Agamben -, c'est la foi qui réalise la puissance de l'annonce elle-même » (Agamben, 155). La foi est la vie *sui generis* de l'annonce justificatrice (*euaggelion*), car cette annonce n'est pas un discours (*logos*) vide en lui-même : elle vit dans et par la (comm)union de la foi de celui qui la profère et de celui qui l'écoute (Agamben, 156). Mais en quoi consiste cette foi qui est maintenant annoncée par saint Paul ? Comme le montre Agamben, le contenu essentiel de la foi paulinienne est l'avènement messianique qui surgit dans et par Jésus messie, crucifié et ressuscité (Agamben, 212). De plus, il observe que l'expression qui consacre la foi paulinienne, *i.e.* « croire en Jésus messie » (*pisteuïen eis Iesoun christon*) porte sur une conception exceptionnelle de la foi, dont le syntagme est

bien aussi anormal dans la syntaxe de la langue grecque : « la formule paulinienne est d'autant plus significative qu'elle n'apparaît jamais dans les synoptiques et définit par conséquent de manière substantielle sa propre conception de la foi. Tout se passe comme si, pour Paul, entre *Jésus* et *messie*, il n'y avait pas de place pour le copule *est*. Le passage de 1 *Cor* 2, 2 est alors significatif : « j'estimai ne rien savoir d'autre que Jésus messie » : il ne sait pas que Jésus *est* le messie – il ne connaît que Jésus messie » (Agamben, 214).

Le syntagme nominal performatif « Jesus messie » exprime donc le contenu de la foi paulinienne. Il ne pose pas une qualité, *i.e.* la qualité de l'homme Jesus d'être messie, il ne fait que restituer quelque chose d'une « expérience de l'être aussi bien au-delà de l'existence qu'au-delà de l'essence » (Agamben, 216). C'est l'expérience de la parole de la foi qui rend possible l'annonce paulinienne.

Dès le début de l'*Épître aux Romains*, on peut remarquer que cette annonce est la forme que ce qui a été préannoncé (*propeggelato*) - c'est-à-dire promis - prend dans et par la contraction du temps qui constitue l'événement messianique par excellence, à savoir la résurrection de Jésus messie (Agamben, 156). Comme le montre Agamben, pour Paul l'annonce de la Justice de Dieu qui s'accomplit par (la foi en) Jésus messie, crucifié et ressuscité, est intimement liée à la réalisation d'une promesse (*epaggelia*) issue de la grâce divine (*charis*), comme celle que Dieu a faite à Abraham (*Gal* 3). La triade messianique annonce-foi-promesse est réunie ainsi sous la coupole de la grâce (*charis*), entendue par Agamben comme une prestation gratuite que Dieu réserve à ses fidèles - en vertu d'une promesse divine exprimée par un « pacte » originaire qui précède de tous les points de vue celui de la loi mosaïque -, une prestation déliée de la coercition des œuvres accomplies afin de respecter le pacte (Agamben, 197-201). Cette gratuité excède toujours - d'une manière qui relève de sa propre effectuation - les œuvres exigées par l'accomplissement de la promesse, de même que la promesse déborde toutes les prétentions ou revendications qui pourraient être formulées à partir d'elle, tout comme la foi dépasse toutes les obligations « réciproques » de la contre-prestation (Agamben, 202). C'est ainsi que l'un des plans de l'explicitation de l'annonce concerne l'opposition entre la justice messianique (*diatheke*) engendrée par la promesse et la foi d'une part (et surtout par la grâce qui les rend possibles), et l'aspect prescriptif et normatif de la Torah juive (ou « la loi des commandements », *nomos ton entolon*, selon *Eph* 2, 15) d'autre part. Néanmoins, la critique paulinienne de la loi (*nomos*) ne s'arrête pas à une opposition absolue (dans le sens d'une « exclusion » isolatrice réciproque des termes), mais à une opposition relative (dans le sens « relationnel » et surtout « dialectique » de l'opposabilité) : en effet, de l'aporétique des thèses pauliniennes sur la loi se détache, dans son point de passage, un concept dialectique de la loi, tel qu'il est exprimé dans l'opposition saisie dans *Rm* 3, 27 entre une « loi des œuvres » (*i.e.* des actes effectués pour mettre en œuvre des préceptes obligatoires de la loi) et une « loi de la foi », issue de la foi en Jésus messie qui accomplit la loi en elle-même. Cette dialectique – remarque Giorgio Agamben – « ne concerne pas deux

principes séparés et hétérogènes, car il s'agit au contraire d'une opposition interne au *nomos* lui-même – l'opposition entre un élément normatif et un élément promissif. Il y a dans la loi quelque chose qui excède constitutivement la norme et qui est irréductible à elle – et c'est à cet excès, à cette dialectique intérieure à la loi, que Paul se réfère à travers le binôme *epaggelia* (dont le corrélat est constitué par la foi) / *nomos* (dont le corrélat est constitué par les œuvres) » (Agamben, 162). Autrement dit, dans le rapport que le messianique l'entretien avec la loi se retrouve une dialectique inhérente à la loi, qui fait de la loi elle-même justement un moment dialectique dans l'économie du dévoilement du salut lié au messie Jésus. Saint Paul va jusqu'à affirmer que la loi ne révèle que l'impuissance de l'homme à accomplir le bien par ses œuvres, en lui donnant en revanche la conscience du péché (*Rm* 3, 20), qui le conduit au repentir. D'autre part, l'apôtre n'infirme ni l'existence de la loi, sa bonté et sa sainteté⁴, ni l'existence du péché : il ne dit que, dans « le temps de maintenant », la loi se « présente » seulement par sa propre inefficacité : la loi est ineffective, elle ne peut pas affranchir et conduire vers le salut (et la même chose se passe avec son observance)⁵, parce qu'on ne peut pas effectivement faire usage d'elle. En effet, le « sujet » de la loi est tout à fait « assujetti » à la loi et son assujettissement est corrélatif à sa situation peccable : la domination du péché entraîne la perversion radicale de tout usage⁶ et cette a-nomalie est l'effet de la méconnaissance de la loi du Père, découlant plus profondément encore de la méconnaissance du Père lui-même⁷. C'est ainsi qu'on arrive à la situation agonisante de l'homme devant une loi rendue inopérante (et donc inexécutable), engendrant un véritable état d'exception dans lequel on ne peut pas discerner entre l'observance et la transgression de la loi : « Moi, je ne sais pas ce que je fais parce que je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je déteste » (*Rm* 7, 15, trad. Agamben). Quant à la loi, elle devient foncièrement une institution d'attente, vouée à la reconnaissance de la situation de l'impuissance dans laquelle se trouve l'humanité assujettie au péché et dépourvue de la grâce divine libératrice propre à l'œuvre rédemptrice du messie : « Car tous ceux qui sont sur le principe des œuvres de loi sont sous malédiction ; car il est écrit : « Maudit est quiconque ne persévère pas dans toutes les choses qui sont écrites dans le livre de la loi pour les faire ». / Or que par [la] loi personne ne soit justifié devant Dieu, cela est évident, parce que : « Le juste vivra de la foi ». / Mais la loi n'est pas sur le principe de [la] foi, mais : « Celui qui aura fait ces choses vivra par elles ». / Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, étant devenu malédiction pour nous (car il est écrit : « Maudit est quiconque est pendu au bois ») / afin que la bénédiction d'Abraham parvînt aux nations dans le christ Jésus, afin que nous reçussions par la foi l'Esprit promis. / Frères, je parle selon l'homme : personne n'annule une alliance qui est

⁴ Cf. *Rm* 7,12 : « La loi est sainte et le commandement est saint, juste et bon. »

⁵ Cf. *Rm* 3, 9-20.

⁶ Cf. *Rm* 1, 21-32.

⁷ Cf. *Rm* 1, 18 -21.

confirmée, même [celle] d'un homme, ni n'y ajoute. / Or c'est à Abraham que les promesses ont été faites, et à sa semence. Il ne dit pas : «et aux semences», comme [parlant] de plusieurs ; mais comme [parlant] d'un seul : — «et à ta semence » qui est Christ. / Or je dis ceci : que la loi, qui est survenue quatre cent trente ans après, n'annule point une alliance antérieurement confirmée par Dieu, de manière à rendre la promesse sans effet. / Car si l'héritage est sur le principe de loi, il n'est plus sur le principe de promesse ; mais Dieu a fait le don à Abraham par promesse. / Pourquoi donc la loi ? Elle a été ajoutée à cause des transgressions, jusqu'à ce que vînt la semence à laquelle la promesse est faite » (*Gal 3*, 10-19, trad. Darby).

L'événement messianique annoncé par saint Paul satisfait alors l'exigence d'accomplissement de la loi en vertu de sa propre désactivation promise. C'est ainsi que le messianique n'est pas la destruction, mais la désactivation (*katargesis*) de la loi et son accomplissement, dans la mesure où le messie est *telos tou katargoumenou*, « accomplissement de ce qui a été désactivé, de ce qu'on a fait sortir de l'acte – c'est-à-dire tout à la fois désactivation et accomplissement » (Agamben, 167). Remarquons donc que, pour saint Paul, par la désactivation messianique de la loi on ne se trouve pas en dehors de la justice de Dieu⁸, mais dans une situation exceptionnelle dans laquelle la suspension de la loi (dans sa « lettre ») dérive de l'effectivité (en « esprit ») d'une « forme-de-vie »⁹ (qui est la vie même de la communauté messianique), d'une certaine manière de vivre dans et par la foi en Jésus messie, dont le point culminant est annoncé dans l'*Épître aux Galates 2*, 19-20 : « Car moi, par [la] loi, je suis mort à [la] loi, afin que je vive à Dieu. / Je suis crucifié avec Christ ; et je ne vis plus, moi, mais Christ vit en moi » (trad. Darby).

Deux questions fondamentales se posent alors pour notre philosophe : qu'est-ce qui reste de la condition humaine factuelle et juridique après l'accomplissement messianique de la loi ? Et qu'advient-il de la loi après son accomplissement messianique ?

Vocation et révocation

Pour répondre à la première question, Agamben se tourne vers un passage qu'il considère décisif pour la définition de la vie messianique. Ce passage se trouve dans *1 Cor 7*, 17-22 : « Pour le reste, à chacun selon ce que le seigneur a réparti, chacun, comme Dieu l'a appelé, qu'il marche. C'est ainsi que je dispose dans toutes

⁸ Agamben suggère (pp. 184-188) que l'*anomie* (i.e. l'absence de loi) qui découle de l'état d'exception messianique ne doit pas être interprétée comme une « iniquité » généralisée, mais comme un phénomène énigmatique de la justice sans loi qui caractérise le messianique. En ce sens, le *katechon* évoqué dans le célèbre passage de *2 Th 2,3-9*, i.e. la force qui s'oppose et qui retarde le dévoilement du « mystère de l'anomie » n'est que « l'apparence qui recouvre l'anomie substantielle du temps messianique » (Agamben, 187-188).

⁹ « Forme-de-vie » va devenir un des syntagmes les plus forts de la pensée agambenienne. Elle définit une vie - la vie humaine - dans laquelle les modes, les actes et les processus singuliers du vivre ne sont jamais simplement « des faits », mais avant tout des possibilités de vie envisagées en tant que puissances.

les communautés (*ekklesiais*, encore un mot de la famille de *kaleo*). Un homme a été appelé circonscris ? Qu'il ne se tire pas le prépuce. Un homme a été appelé avec le prépuce ? Qu'il ne se fasse pas circoncire ! La circoncision n'est rien, le prépuce n'est rien ... Que chacun demeure dans l'appel dans lequel il a été appelé. Tu as été appelé esclave ? Ne t'en soucie pas. Mais même si tu peux devenir libre, fais plutôt usage. Qui a été appelé esclave dans le seigneur, est un affranchi du seigneur. De la même manière, qui a été appelé libre est esclave du messie » (traduction d'Agamben, 39-40).

Selon Agamben, l'événement crucial de la vie messianique que Paul vient ici annoncer, c'est l'appel (*klesis*) de l'homme par Dieu, rendu possible dans et par la foi en Jésus messie. En tant que *klesis* messianique, l'appel provoque « la transformation particulière que tout état juridique et toute condition mondaine subissent quand ils sont mis en relation avec l'événement messianique » (Agamben, 44). La vocation messianique n'a cependant aucun contenu spécifique, elle ne produit pas une condition juridico-factuelle nouvelle (plus « authentique ») qui peut être assignée à une nouvelle identité : elle n'est qu'une reprise des mêmes conditions factuelles ou juridiques dans lesquelles on est appelé, en y introduisant un décalage qui les déstabilise et les disloque pour faire « lieu » à la possibilité d'être mise en relation avec elles-mêmes, en étant ouvertes ainsi à son usage « pur », c'est-à-dire véritable. Car seulement grâce à cette « distance » on peut « faire usage » (*chresis*) d'elles véritablement. Mais comment faire usage ?

Comme le montre Agamben, l'effectivité de l'appel messianique est essentiellement une annulation du statut factuel de l'homme appelé : « Un homme a été appelé circonscris ? Qu'il ne se tire pas le prépuce. Un homme a été appelé avec le prépuce ? Qu'il ne se fasse pas circoncire ! La circoncision ne rien, le prépuce n'est rien. » Pourtant, cette annulation ne renvoie pas à un statut nouveau (et donc à une nouvelle « identité »), car le propre de la vocation messianique est de révoquer incessamment tout statut déterminé, en le mettant radicalement en question au moment même où elle s'y applique : « la vocation messianique et la révocation de toute vocation » (Agamben, 46). Mais en quoi consiste cette « application révocatrice » de la vocation messianique ? Le paradigme de cette application nous est donné, aux yeux de notre philosophe, dans 1 *Cor* 7, 29-32 : « Je vous le dis, frères : le temps (*ho kairos*) s'est contracté ; le reste est que ceux qui ont des femmes soient comme n'en ayant pas (*hos me ekhontes*), et ceux qui pleurent, comme non pleurant (*hos me klaiontes*), et ceux qui ont de la joie, comme n'en ayant pas (*hos me khairontes*), et ceux qui achètent, comme non possédants (*hos me katekhontes*), et ceux qui usent le monde, comme non abusants (*hos me katakhromenoi*). Car elle passe, la figure de ce monde. Je veux que vous n'ayez pas de soucis » (trad. Agamben).

Dans la (ré)vocation messianique, la *klesis* factuelle est retournée sur elle-même et mise en tension de telle manière que, dès lors, elle ne pourra plus jamais coïncider avec soi-même : dans son « sein » a eu lieu un déplacement qui a généré

une fissure, un manque irréductible qui la rend inefficace dans ce qui lui est « propre ». Néanmoins, la vocation reste, quant à son « contenu », inchangée : ce qui est transformé, c'est la manière dont elle est saisie et vécue dans son « impropriété » même, c'est-à-dire dans la mesure où elle ne peut devenir jamais un « objet » de propriété (qui « définit » son « sujet »), mais seulement un « objet » d'usage (dont le « sujet » ne peut même pas se posséder lui-même comme un « tout ») : « La vocation messianique n'est pas un droit, elle ne constitue pas une identité : c'est une puissance générique dont on fait usage sans jamais se l'approprier » (Agamben, 50). En outre, lorsque Paul parle de « vocation », il ne s'agit pas d'une « indifférence eschatologique » devant la condition factuelle déterminée à laquelle on est soumis (comme le croyait Max Weber), mais de faire usage d'elle en la tendant vers elle-même sous la forme du *comme non* (*hos me*), en vue d'en préparer la fin : « En tendant toute chose vers elle-même sous la forme du *comme non*, le messianique ne fait pas que l'effacer simplement ; au contraire, il la fait passer, il en prépare la fin. Le messianique n'est pas un autre monde : c'est le passage de la figure de ce monde » (Agamben, 48). Le seul usage possible des situations mondaines n'est donc que le « comme non » (*hos me*). Le « comme non » traduit simultanément – et peut-être paradoxalement – un « comportement » non-habituel (*i.e.* impropre à la « figure » de ce monde) et non-ostentatoire (engendrant une « discrétion » aussi efficace que non-intentionnée). L'usage de la vocation sous la forme du « comme non » libère l'homme de toutes ses déterminations pour qu'il puisse assumer (et, implicitement, se détacher de) n'importe quelle condition juridico-factuelle particulière. Par contre, sans la tension « écartante » du *hos me*, nous nous confondons avec une des nos déterminations, ce qui entraîne la perversion de tout usage de celle-ci.

Reste et restitution

Pour répondre à la deuxième question - qu'advient-il de la loi après son accomplissement messianique ? - Giorgio Agamben remarque que Paul commence toujours, quant à sa critique de la loi, par constater que la loi agit principalement en instituant des divisions et des séparations : le principe de la loi est donc la division (Agamben, 84). La partition la plus forte de la Torah juive, c'est le « mur de la séparation » qui divise les hommes en Juifs – le peuple élu (ou Israël) avec lequel Dieu a conclu un pacte, soldé avec la « circoncision » - et non-Juifs – les « simples » porteurs du « prépuce ». Maintenant, on a vu que, dans la bonne nouvelle de Dieu qui fait de Paul à la fois un « séparé » (*i.e.* *aphorismenos*) et un « envoyé » (*i.e.* *apostolos*), la venue du messie rend inopérante la loi, de telle manière que cette désactivation ne se « passe » qu'en vertu de son accomplissement kairotique : ce qui est désactivé n'est pas pour autant annulé, mais au contraire gardé et fixé en vue de son achèvement (Agamben, 168). C'est aussi la seule issue de l'aporétique de la loi, contractée dans un des passages les plus denses de *l'Épître aux Romains* : « Rendons-nous inopérante (*katargoumen*) la loi à travers de la foi ? Qu'il n'en soit

pas ainsi ! Au contraire, nous le confirmons, nous le gardons fixe (*histanomen*) » (*Rm* 3, 31). Cette fixation conservatrice de la loi opérée dans « l'inopérabilité » même de la loi en vue de son achèvement nous donne l'« issue d'urgence » de la dialectique de la loi. Mais quelle est cette « opération » qui se passe dans « l'inopérabilité » même de la loi ? Chez Paul, c'est celle qui Agamben reconnaît en tant que division messianique qui, tout en n'ayant pas d'objet propre, divise (intérieurement) les divisions tracées par la loi : il s'agit ici de la division entre la chair (*sarx*) et le souffle (*pneuma*). Sous l'effet de cette division interne (et infinie, car elle n'arrive jamais à un « fond ultime », indivisible), le sous-ensemble « Juifs » se scinde donc en « Juifs manifestes » ou selon la chair et en « Juifs cachés » ou selon le souffle - le vrai Juif, porteur de la circoncision dans son propre cœur (*Rm*, 2, 28-29). D'autre côté, la même différenciation est valable pour le non-Juifs. Il reste – observe Agamben - qu'il y a des Juifs qui ne sont pas des vrais Juifs, et de non-Juifs qui ne sont pas des non-Juifs : « La division entre Juifs et non-Juifs, dans la loi est sans loi, laisse désormais, d'un côté comme de l'autre, un reste, qu'il est impossible de définir comme juif ou comme non-juif : il est le non non-juif, celui qui est dans la loi du messie » (Agamben, 91). La venue du messie - qui marque absolument « le temps de maintenant » (*ho nun kairos*) - produit un « reste » (« par élection de la grâce » - *Rm* 11, 5) qui devient la preuve « facticielle » de la désactivation de la loi et de son inexécutabilité. Ce reste, qui vit dans et par la foi en messie Jésus, est ce qui reste de la loi après son accomplissement messianique : la loi qui a été désactivée en tant que loi des commandements et accomplie en tant que loi du messie (*i.e.* du « conseil » et du « guidage » de l'amour christique). Dans le même temps, ce *reste* n'est pas « quelque chose qui ressemble à une portion numérique ou à un résidu substantiel positif, parfaitement homogène par rapport aux divisions précédentes, mais qui aurait en lui-même sans qu'on sache bien pourquoi la capacité d'en dépasser les différences » (Agamben, 90).

La compréhension adéquate de ce *reste* messianique devient cruciale pour la démarche herméneutique agambenienne : l'entière dialectique du salut et problématique du « peuple élu » prennent une tournure beaucoup plus compliquée, dont le point décisif dérive de la dialectique « extraordinaire » (Agamben, 98) qui joue sur trois éléments : *le tout* (« expression spécifique du *telos* eschatologique »), *la partie* (« qui définit le monde profane, le temps soumis à la loi » dans lequel le tout n'est que divisé, ou « par partie ») et *le reste messianique* qui provient de la division de toute division (*i.e.* partie)¹⁰. Ce reste introduit par l'aphorisme messianique

¹⁰ La même dialectique revient aussi dans la manière de différenciation du temps « qui reste », c'est-à-dire le temps « contracté » par la ponctuation messianique du temps. Ce temps contracté, que Paul désigne par le syntagme *ho nun kairos* (littéralement : le temps de maintenant), dure jusqu'à la parousie, la pleine présence du messie, qui coïncide avec la fin du temps. Concomitant, ce temps « restant » est, en tant que temps *de maintenant*, le seul temps réel, le seul temps que nous « ayons », à savoir le temps que nous sommes nous-même. Le temps messianique n'est donc ni le temps chronologique (qui fuit et qui « nous manque »), ni l'*eschaton*, *i.e.* la fin du temps (fin qui reste

fait que toutes les divisions sont toujours inexhaustives et leur « conjonction » produit de manière constitutive un « non-tout ».

En récapitulant, le reste messianique est, dans la perspective agambenienne, la réponse de la question de l'accomplissement de la loi qui se produit dans « le temps de maintenant » (temps qui n'est pas simplement « le présent »). De plus, le reste ne concerne que le temps messianique et n'existe qu'en lui, en jouant une fonction sotériologique « très particulière » : « Le reste n'est pas tant l'objet du salut que son instrument, c'est-à-dire ce qui le rend en réalité possible » (Agamben, 100). En tant que tel, le reste messianique a une fonction éminemment restitutive, il est « cet impossible-à-sauver dont seule la perception nous permet d'atteindre au salut ». Sa fonction restitutive consiste donc dans une double opération : premièrement, dans le passage (*i.e.* transition) qui prépare la fin pléromatique « des toutes choses », se différencie (ou, pour mieux dire : se *transmet*) un reste. Et puis (et en vertu de la transmission de ce reste), chaque être est remis à sa propre possibilité d'être, il est « récapitulé » en vue de sa rémission possible (pour ainsi dire)¹¹. Le reste messianique, c'est la vraie « plus-value » de l'économie du salut.

indéterminée, même si elle est imminente), mais *le temps de la fin* ou le temps que le temps met pour finir, à savoir le temps « appelé » (car « demandé ») pour faire finir le temps et pour faire passer « la figure de ce monde ». Il devient ainsi la possibilité par laquelle la vocation messianique peut prendre la forme du *comme non*, en restant ouverte à son usage pur, véritable (Agamben, pp. 110-121). De plus, en étant le temps qui reste entre le temps (chronologique) et sa fin (apocalyptique), le temps messianique constitue le pivot de la problématique du rapport entre l'éternité et le temps.

¹¹ Chaque être passe par une récapitulation, de même que ce qui est récapitulé, c'est justement son passé : « Nous sommes habitués à nous entendre répéter qu'au moment du salut, c'est en direction du futur et de l'éternité qu'il faudra regarder. La récapitulation, l'*anakephalaiosis*, signifie au contraire pour Paul que *ho nun kairos* est une contraction du passé et du présent, et qu'au moment décisif, c'est surtout avec le passé que nous devons régler nos comptes. Cela n'implique bien entendu ni attachement ni nostalgie ; au contraire, la récapitulation du passé est également un jugement sommaire sur celui-ci » (Agamben, 137).