



ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca Series *Humanistica*



humanistica.ro

Starea de excepție. Caleidoscop interpretativ

Slava Caramete

How to cite this article:

Caramete, Slava (2024) *Starea de excepție. Caleidoscop interpretativ*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 22, pp. 147–169. DOI: 10.5281/zenodo.14866033



© 2024: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

STAREA DE EXCEPȚIE. CALEIDOSCOP INTERPRETATIV

Slava Caramete

Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca

Abstract. *STATE OF EXCEPTION. AN INTERPRETATIVE KALEIDOSCOPE.* The concept of the "state of exception" is one that has gained significant traction in recent years within the field of political theory. It is becoming increasingly common to categorise special events in the contemporary world within the paradigm of the exceptional. The configuration of that which exceeds expectations, accepted standards, recognised and accepted norms is received in the social-political sphere as a situation that is beyond the scope of existing political powers, and thus requires the expansion of those powers. A state of exception is invoked in all situations where political, health, climatic or other events require the implementation of urgent, mandatory and exceptional measures by the governments of sovereign states. Such a declaration would suggest that it is not a modern invention. The concept has its origins in the political practices of antiquity, as Giorgio Agamben elucidates in his prodigious work. It is sustained by the diverse and contrasting aspects of the human condition. In this paper, I have outlined a multifaceted approach to the topic of the state of exception, with the aim of capturing its emergence from the diverse cultural layers that gave rise to it. In order to gain an understanding of the theological origins of the state of exception, we must consider the hermeneutic archaeology practised by Walter Benjamin, Carl Schmitt and Jacob Taubes. The second approach draws upon psychoanalytic connections to elucidate the underlying basis of the state of exception, with all the attendant terminological implications of such an interpretation. The third interpretative perspective is connected to Michel Foucault's philosophy, more specifically to the conceptualisation of heterotopia and the identification of its correspondences with the state of exception as an alternative juridico-political space.

Keywords: *State of Exception, Political Theology, Psychoanalysis, Heterotopia, Giorgio Agamben, Walter Benjamin, Michel Foucault.*

ORIGINILE TEOLOGICE ALE STĂRII DE EXCEPȚIE

Într-unul dintre cele mai concentrate și mai dense texte¹ ale sale – e vorba de Fragment teologico-politic – Walter Benjamin scria, cu referire la mersul istoriei și escatologie că:

¹ Text pe care Jacob Taubes îl consideră „de la un capăt la altul, polemic” (Vezi Jacob Taubes, *Teologia politică a lui Pavel*, p. 94).

„Abia Mesia însuși împlinește orice desfășurare istorică a evenimentelor, și anume în sensul că doar el însuși mântuie, împlinește, creează relația acesteia cu Mesianicul însuși. Din acest motiv, nimic istoric nu se poate raporta, de la sine, la Mesianic. Din acest motiv Împărăția lui Dumnezeu nu este *telos*-ul *dynamis*-ului istoric; ea nu poate fi instituită drept țel. Privită istoric, ea nu este țel, ci sfârșit.”²

Pentru un autor complex precum Walter Benjamin, preocupările cu privire la relația dintre politică și istorie, dintre drept și religie iau forma unor reflecții în care sunt reluate și reasezate categorii definitorii ale teologiei și filosofiei, precum mesianismul și nihilismul. Pornind de la dihotomia sacru-profan, Benjamin se pronunță fără echivoc asupra cerinței potrivit căreia „ordinea profanului trebuie să se întemeieze pe ideea de fericire”³. Prin natura sa, profanul nu îl poate conține pe mesianic, dar el este instrumentul care poate fi folosit pentru a grăbi instituirea stărilor de fapt efemere și, în mod paradoxal, euforice pentru om. Efemeritatea și nihilismul, caracteristici asupra cărora Benjamin insistă în încercarea de a conferi un sens istoriei lumii, sunt opusele veșniciei și credinței, valori axiale ale Occidentului creștin. Care poate fi atunci substratul și relevanța unui atare ghid, în condițiile în care viitorul omenirii rămâne indiscutabil legat de o anumită hermeneutică a sensului istoriei?

Jacob Taubes considera că „nihilismul ca politică mondială” al lui Benjamin trebuie pus în corespondență cu teologia politică negativă a Sfântului Pavel, în special cu concepția acestuia de a reflecta lumea „ca și cum nu” (*hos me*), teologie care ne vorbește despre creație și despre efemeritatea ei. Sfântul Pavel, apostolul vocației, nu al convertirii⁴, este cel care dinamitează forul teoriei statului roman antic și care pune în discuție în termeni tranșanți legea (iubirii) și valorile acestei lumi. Pentru Pavel, „ce trebuie să se facă este întemeierea și legitimarea unui nou popor al lui Dumnezeu”⁵. Epistolele sale sunt mărturia devotamentului său pentru cauza și credința creștină, dar, în același timp, matricea teoretică a unei platforme politice în care se regăsesc, mai mult sau mai puțin diluate sau ascunse sub văluri de zel religios și fior mistic idei și teme pregnant asumate de comunitate, de regulile și de idiosincraziile acesteia, cu alte cuvinte, de ceea ce e intim legat de polis și, deci, de politică. Dubla – și cea mai importantă – poruncă pomenită în Evanghelie: iubirea de Dumnezeu și iubirea aproapelui este temelia teologiei politice a Sfântului Pavel și a creștinismului original. Pavel aici „nu rostește o dublă poruncă, – subliniază Taubes – ci o dezambiguizare; (...) iubirea, nu de

² Walter Benjamin, *Limba și istorie: eseuri filosofice*, trad. Maria-Magdalena Anghelescu și George State; selecție de Rolf Tiedmann, cu un eseu de Theodor W. Adorno, Cluj-Napoca, Tact, 2015, p. 138.

³ *Ibidem*, p. 137.

⁴ Cf. Jacob Taubes, *Teologia politică a lui Pavel*, trad. Maria-Magdalena Anghelescu, Cluj-Napoca, TACT, 2011, p. 24.

⁵ *Ibidem*, p. 42.

Domnul, ci de aproapele, devine centrală. Nu o dublă poruncă, ci o singură poruncă”⁶ zidește cetatea oamenilor, care, cum avea să spună ulterior Augustin, este copia cetății divine.

Interesul creștinismului pentru puterea statală a existat întotdeauna, iar Pavel, fostul fariseu zelos devenit apostol pe drumul Damascului, „mimând evenimentul fondator al creștinismului”⁷, se remarcă prin militantismul său activ; „încăpățânat și chiar violent în principii, Pavel este simultan un om politic, ce cunoaște valoarea compromisurilor rezonabile”⁸. Epistolele sale sunt intervenții în viața comunităților de credincioși pe care le-a creat și care trebuiau organizate și ghidate în aspectele teologice și politice cu care acestea se confruntau: de la consolidarea principiilor fundamentale și evitarea fragmentării pe criterii doctrinare, până la evaluarea încrederii în conducătorii locali și grija pentru bunăstarea financiară. Discursul său este tributar, însă, unor paradigme discursive specifice comunităților relevante la acea vreme și pe care Alain Badiou le prezintă ca fiind, pe de-o parte, „discursul grecesc” – cosmic, discurs al semnului, al înțeleptului, „esențialmente discursul totalității”, iar pe de altă parte, „discursul iudaic” – al profetului și excepției. „Discursul grecesc invocă ordinea cosmică pentru a i se ajusta și supune, în vreme ce discursul iudaic invocă excepția de la această ordine pentru a semna și aureola transcendența divină. Ideea profundă a lui Pavel este aceea că discursul iudaic și cel grecesc sunt *cele două fețe ale aceleiași reprezentări a stăpânirii*.”⁹

Ceea ce își propune Pavel e să arate că universalismul – al cărui întemeietor și „teoretician antifilosof”¹⁰ este – nu poate purcede nici de la totalitate (zămislită și ocrotită conceptual de gândirea greacă), dar nici de la efectele unei excepții exclusive, pentru că niciuna dintre variantele particulare, luate unilateral, nu satisfac exigențele spiritului. „Trebuie pornit de la evenimentul ca atare, care este acosmic și ilegal, care nu se integrează în nicio totalitate și nu este semnul a nimic. Dar a porni de la eveniment nu descătușează nici o lege, nici o formă de stăpânire, nici cea a înțeleptului, nici cea a profetului.”¹¹ Suntem, așadar, într-o zonă de indistinție, în care Învierea – evenimentul fondator, excepțional, „radical singular” – întemeiază universalismul prin faptul că el are puterea de a șterge diferențele dintre grec și iudeu, bărbat și femeie, sclav și om liber. Destituirea diferențelor și producerea egalității sunt semnele materiale ale universalului¹², un universal a cărui edificare ține de gândirea neconformă, înnoitoare, inventivă, ce angajează o „permanentă excepție”¹³. O excepție întotdeauna susținută politic, pentru că

⁶ *Ibidem*, p. 73.

⁷ Vezi Alain Badiou, *Sfântul Pavel. Întemeierea universalismului*, trad. Andreea Lazăr, Cluj-Napoca, TACT, 2008, pp.24–25.

⁸ *Ibidem*, p. 26.

⁹ *Ibidem*, p. 51.

¹⁰ *Ibidem*, p. 126.

¹¹ *Ibidem*, p. 51.

¹² *Ibidem*, p.127.

¹³ *Ibidem*, p. 129.

orizontul istoric al comunităților omenești a fost mereu creionat de jocul ierarhiilor alimentate de teologie și politică.

Dacă – așa cum obseva Jacob Taubes – „nu există teologie fără implicații politice, nu există (nici) teorie politică fără presupuziții teologice”¹⁴. Modificările de perspectivă hermeneutică ale istoriei secolului al XIX-lea, modificări inspirate de epoca Revoluției Franceze și pe care Hegel, în *Fenomenologia spiritului*, le avansa într-un mod criptic, aveau să ilustreze tendința modernilor de a face loc unei societăți ateiste sau trans-teiste. Negarea lui Dumnezeu ca entitate transcendentă – temă atât de specific nietzscheană, dar pregătită de panteismul imanent al lui Hegel și completată de materialismul istoric al lui Marx și pozitivismul ateist al lui Comte – a contribuit, într-o bună măsură, la forjarea seducătoarei idei a suveranității absolute a poporului, a principiului egalității și la ruina societății de ranguri. Lovitura de grație pe care modernii o dau epocii medievale constă tocmai în anularea justificării ierarhiilor sociale.

Revoluția copernicană nu doar că a lichidat definitiv, istoricește vorbind, teoria astronomică ptolemaică asupra ordinii universului, ci, mai mult decât atât, a fost – prin curentul de idei pe care l-a dezlănțuit – catalizatorul mutațiilor sociale și politice dinspre un foarte rigid sistem social către unul în care mobilitatea socială e posibilă și dezirabilă, necesară chiar. Prăbușirea societății intens ierarhizate a Evului Mediu occidental s-a petrecut pe măsură ce teologia protestantă a interiorității a consolidat concepția referitoare la autonomia omului, înlocuind tot mai hotărât „principiul aristocratic, bazat pe privilegiu și reprezentare” cu „principiul adamic, care se bazează pe ipoteza după care toți copiii lui Adam sunt egali”¹⁵.

Izvorâtă din speculațiile misticilor creștini cu privire la sufletul omului ca loc privilegiat al experienței divinității și al statutului special, central, al omului în ordinea creației, autonomia persoanei umane a devenit un reper cu multiple repercusiuni în țesătura socială, pentru că, s-ar putea spune, „realizarea autonomiei umane se face cu prețul morții lui Dumnezeu, Creatorul cerului și pământului și al întregii ordini vizibile și invizibile, cel care îi dă omului legea. Această evoluție de la teismul heteronom la ateismul autonom al secolelor al XIX-lea și al XX-lea conține istoria intimă a gândirii teologico-politice din epoca modernă”¹⁶.

Modernitatea a decis abandonarea absolutizării ideii de ordine ierarhică în favoarea recunoașterii ideii de echilibru: între puterile statului (la Montesquieu, bunăoară) ori între facțiunile parlamentare. Echilibrul ca principiu filosofic antic redescoperit și aplicat la mecanismele laice ale politicii se insinuează treptat în mentalitatea modernă ca punct de referință rezultat doar din „relația imanentă a

¹⁴ Jacob Taubes, *Teologia după revoluția copernicană*, trad. Andrei State, George State, îngrij. ed. și pref.: Claudiu Vereș, Cluj- Napoca, TACT, 2009, p. 86.

¹⁵ *Ibidem*, p. 91.

¹⁶ *Ibidem*.

forțelor implicate”¹⁷, fără a mai fi înțeles ca impus sau guvernat de forțe transcendente. Principiul ierarhic, investit ca primordial încă din antichitatea greacă (Platon, în *Republica*, fixează și consfințește în gândirea occidentală cele două planuri, lumea ideilor și lumea terestră: sus și jos – paradigmă epistemică fundamentală care exprimă tendința irepresibilă a omenirii de a căuta un sens mai adânc și mai complex, dincolo de granițele imediatului concret și care, totodată, expune distanța, oglindirea și participarea lumii sublunare la lumea imuabilă a ideilor) și-a consumat epoca de glorie maximă în Evul Mediu, când, vreme de o mie de ani, ordinea lumii pământești a fost considerată o palidă și incompletă imagine a ordinii cosmice. „În toate manifestările sale, principiul ierarhiei presupune un suveran care se situează «mai presus» de ordine, care rămâne «transcendent» față de sistemul legii, care, în calitate de *prima causa*, garantează sistemul ordinii.”¹⁸ Ideea de echilibru era atașată providenței, care o pune în act în ceea ce vocabularul deist consemna ca justiție divină, promisă și consemnată „celor drepti” și avansată (sumar, pentru că lumesc) de suveran. Însă „mitul providenței” este asaltat de ideea progresului, așa cum se coagulează ea în secolul Luminilor, atunci când „ultimele urme ale transcendentei sunt îndepărtate din conștiința generală, iar principiul imanentei preia controlul, atunci ideea de echilibru își pierde punctul de referință transcendent”¹⁹.

Dacă formulările Declarației americane de Independență și Declarației Drepturilor Omului și Cetățeanului mai păstrează apelul la Ființa supremă ca sursă transcendentă a egalității, Declarația Universală a Drepturilor Omului evită orice mențiune cu privire la „providență”, acest lucru părând a fi efectul neutralizării teologiei în plan politic. Ceea ce nu înseamnă, însă, că politica nu mai rezonază defel cu vocabularul teologic; amplasamentul central al ideologiei drepturilor omului în politica celei de-a doua jumătăți a secolului al XX-lea nu a făcut decât să convertească în planul terestru, al rațiunii autonome, ceea ce era cunoscut în vechiul regim ca poruncă divină, de prea multe ori ocultată de spiritul timpurilor. Bagajul terminologic religios, cu toate asperitățile sale utile, a fost reconfigurat pentru a servi noua platformă civică, a democrației și drepturilor omului, „al cărei principiu presupune o identitate fundamentală între suveran și ordine”²⁰ – consideră Jacob Taubes, care își continuă analiza relației dintre teologie și teoria politică a lumii contemporane, declarând sentențios că:

„Nu există niciun suveran mai presus de guvernarea poporului, de către popor și pentru popor. Conducătorul acționează ca simplu „organ executiv”, executând voința poporului. Prin urmare, orice încercare (și sunt multe) de a restaura astăzi o ordine ierarhică într-o epocă democratică este sortită

¹⁷ *Ibidem*, p. 94.

¹⁸ *Ibidem*, p.88.

¹⁹ *Ibidem*, p. 94.

²⁰ *Ibidem*, p. 88.

eșecului; o asemenea tentativă rămâne o nostalgie romantică sau devine un coșmar totalitar, deoarece presuposițiile cosmologice, epistemologice și teologice ale unei ordini ierarhice sunt distruse.”²¹

Declarându-se sceptic în ceea ce privește faptul că „teologiile osificate îmbrăcate în vocabularul modern vor face față provocărilor”²² lumii contemporane, Jacob Taubes constată că „haosul mitologiilor antagonice de astăzi poate atunci conduce, dacă nu la altceva, măcar la recunoașterea unității inseparabile dintre teologie și teorie politică.”²³ Cele două domenii sunt conectate la nivel profund prin conceptul de putere, iar această convingere îl determină pe Taubes să scrie că „Toate conceptele creștine pe care le cunosc au o brizantă politică înaltă sau devin la un moment dat foarte explozive.”²⁴

Interpretarea pe care o dă Epistolei către Romani a Sfântului Pavel e centrată pe ideea că ceea ce este reconfigurat în ea nu este relația dintre Dumnezeu și om, ci relația omului cu semenii săi și o anume arhitectură socială construită pe o suită de paradoxuri, întrucât Pavel se opune atât imperialismului mondial al Romei, pe care-l denunță prin apariția unui Mesia ce avea să domine lumea, cât și pretenției iudaismului de a se autodefini printr-un set de reguli fundamentale refractare la orice deschidere dincolo de granițele cutumelor etnice. Între Roma și Israel, ca cetățî-simbol cu care polemizează, Pavel se regăsește ca inițiator al unei mișcări care galvanizează noile comunități creștine și care periclitează, prin ardența trăirilor și aderența mulțimii, certitudinile și tradițiile, nomos-ul și ethos-ul, statu-quo-ul vremii.

„Cristologie politică”²⁵ – acesta este proiectul pe care Pavel îl propune în Epistola către Romani, proiect cu pretenții universaliste, concentrat pe ideea că Hristos este „cel care conduce lumea” și al cărei ax central este critica legii²⁶. Pavel contestă, printr-un discurs diplomat, atât legea Romei dominatoare, cât și legea iudaică, negând orice „ipostază a legii”, pentru că „nu nomos-ul, ci cel ținut pe cruce de nomos este Imperatorul”²⁷.

Reevaluarea și „răsturnarea tuturor valorilor acestei lumi” sunt promisiunile perspectivei paulinice și, în același timp, premisele unei comunități în care întemeierea și legitimarea unui nou popor al lui Dumnezeu să fie conduse de o nouă și stranie – pentru contemporanii săi – lege a iubirii. Instituirea noii ordini politice depinde de înțelegerea – de neconceput până atunci – a iubirii, pentru că nu

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, p. 96.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Jacob Taubes, *Teologia politică a lui Pavel*, ed. cit., p. 96.

²⁵ Vezi Wolf-Daniel Hartwich, Aleida și Jan Assmann, Postfață, în Jacob Taubes, *Teologia politică a lui Pavel*, ed. cit., p.145.

²⁶ „Ținta criticii paulinice a legii este identificată (de Taubes) mai curând în teologia elenistă a suveranității.” *Ibidem*, p.142.

²⁷ Jacob Taubes, *Teologia politică a lui Pavel*, p. 37.

doar iubirea aproapelui (ca același multiplicat), ci și, – lucru incontestabil mai dificil –, iubirea dușmanului (înțeles ca multiplicare a alterității refuzabile, detestabile chiar) „ca și cum nu” ar fi dușman este semnul noului legământ.

„De aceea individul nu are nevoie de toată înțelepciunea, de toată cunoașterea și de toată credința, ci, înainte de toate, de iubirea pentru aproapele său, prin care aparține trupului lui Hristos, participând astfel la corpul pneumatic al lui Dumnezeu.”²⁸

Atentând la *nomos*, detronând vechile dar puternicele ierarhii, Pavel declanșează, prin epistolele sale, „cea mai puternică materie explozivă”²⁹. *Epistola către Romani* – așa cum observa Jacob Taubes – este „singura epistolă care se adresează unei comunități pe care n-a întemeiat-o el”³⁰, și face acest lucru tocmai pentru că „simțea unde era de găsit puterea și unde era de instituit contraputerea”³¹. E, virtualmente, „o declarație politică de război împotriva cezarilor”³². Nu e de mirare că această „teologie politică negativă” – cum o numește Taubes³³ – este considerată periculoasă de către stăpânirea romană; ea are potențialul universalizării, pentru că revolta mesianică pe care o propune Pavel este o revoltă în care se pot regăsi toți³⁴ cei asupriți. Popoare întregi din vastul Imperiu Roman se puteau identifica în mesajul acestuia, fenomen care a putut fi interpretat drept o „revoluție a conștiinței”, în care legăturile etnice se topesc sub acțiunea eliberatoare a noii religii.

O teologie politică se conturează ori de câte ori este pusă în discuție, în esență, fenomenalizarea, exprimarea în plan mundan a puterii lui Dumnezeu. Or, întruparea puterii divine în lume poate fi întruchipată fie de un conducător, „alesul

²⁸ Wolf-Daniel Hartwich, Aleida și Jan Assmann, *op. cit.*, p. 161.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, p. 26.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, p. 27.

³³ În disputa sa complexă și de lungă durată și cu Carl Schmitt, Jacob Taubes preia conceptul de teologie politică de la adversarul său de idei, însă îl împinge dincolo de limitele pe care le propusese Schmitt. Astfel, dacă, până la un punct, cei doi împărtășesc poziția conform căreia nu există o categorie „imanentă” capabilă și acceptabilă pentru legitimarea unei ordini politice (prezumția fundamentală fiind legată de lipsa de autarhie a omului), în ceea ce privește consecințele acestei stări de lucruri, Schmitt păstrează postulatul legitimității ordinii politice izvorâte din principiul reprezentării – ordinea politică este ilustrarea vizibilă a puterii lui Dumnezeu pe pământ, în timp ce Taubes (care continuă logica politică paulinică) respinge legitimitatea oricărei ordini politice – religioase sau seculare – acceptând însă legalitatea acestora, atunci când ea se impune. De aici și sintagma „teologie politică negativă”. Vezi și Wolf-Daniel Hartwich, Aleida și Jan Assmann, *op.cit.*, p. 171.

³⁴ *Pan, pas* – cuvânt-cheie al discursului paulinic, așa cum observa Jacob Taubes, este ilustrarea vocației universaliste a creștinismului incipient, materializate în legitimarea misionarismului în orizont apostolic.

lui Dumnezeu pe pământ”, fie de un popor, înțeles ca „trupul lui Hristos”³⁵. Fiecare variantă atrage un sens particular al politicului, – suplimentar celui general, de organizare a treburilor cetății –, sens atașat uneia dintre dimensiunile reprezentative ale relațiilor interumane: cea verticală (asociată ierarhiei, dominației) și cea orizontală (corespunzătoare comunității). Ca atare, teologia politică se conformează uneia sau alteia dintre perspective, existând o teologie politică a autorității, cantonată în jurul planului vertical-cratologic și o a doua, animată de spiritul comunitar al axei orizontal-sociologice.

Opțiunea pentru una sau cealaltă dintre teologiile politice amintite este justificată de extracția religioasă și propensiunea ideologică a autorilor lor. Dacă Taubes se revendică din tradiția iudaică și se declară adeptul unei politici ce marșează pe ideea dimensiunii orizontale, de coeziune, Carl Schmitt – cunoscutul (și nu mai puțin controversatul) autor al *Teologiei politice* argumentează de pe pozițiile unui creștin care se raportează la sfera politicului pe dimensiunea verticală a ierarhiei în termenii autorității, ascultării, legitimității executării deciziilor luate de cei investiți cu această prerogativă. „Ceea ce contează pentru realitatea vieții juridice este cine decide. Alături de problema corectitudinii inerente stă problema competenței.”³⁶ – avea să scrie el, adăugând, în deplin consens cu Rousseau, că idealul vieții legale în modernitatea timpurie era acela de „a imita decretul imuabile ale divinității”³⁷. Suveranul este analogul terestru al lui Dumnezeu, întrucât el

„produce și garantează situația ca întreg în totalitatea ei. El are monopolul acestei ultime decizii. Aici rezidă esența suveranității statului, care trebuie definită corect din punct de vedere juridic, nu ca monopolul de a constrânge și de a domina, ci ca monopolul, definit juridic, de a decide, unde cuvântul decizie e folosit în sens general. Excepția revelează cel mai clar esența autorității statului.”³⁸

Teologia sa politică gravitează în jurul ideii de suveranitate, „iar suveranitatea este o problemă a instanțelor supreme și a deciziilor ultime: a deciziei în starea de excepție, care este mai presus de toate deciziile bazate pe normalitate. Acest concept al politicului are o orientare exclusiv verticală.”³⁹

Carl Schmitt este jurist, – unul dintre cei mai renumiți constituționaliști ai vremii sale –, ceea ce îl determină pe Taubes să constate că, întru totul explicabil,

³⁵ Alexis de Tocqueville scria, folosindu-se de o relativ răspândită analogie, în legătură cu principiul suveranității aplicat în statele americane, în același sens, că „Poporul domnește peste lumea politică americană ca Dumnezeu peste univers. Este cauza și țelul tuturor lucrurilor; totul provine de la el și se întoarce la el.”

³⁶ Carl Schmitt, *Teologia politică*, trad. Lavinia Stan și Lucian Turcescu, Ed. Universal DALSI, 1996, p. 55.

³⁷ *Ibidem*, p. 69.

³⁸ *Ibidem*, p. 31.

³⁹ Jacob Taubes, *Teologia politică a lui Pavel*, ed. cit., p. 174.

el este tributar unor stereotipuri și cutume induse pentru a conserva un *statu-quo* convenabil (și, finalmente, normabil), exprimând, prin doctrina suveranității, în mod substanțial acest mecanism juridic⁴⁰:

„Interesul lui Schmitt era numai unul singur: acela (...) ca haosul să nu ajungă deasupra, ca statul să dăinuie. Cu orice preț. Ceea ce este dificil de înțeles pentru teologi și filosofi; dar pentru jurist e adevărat că: atâta timp cât poate fi găsită măcar o formă juridică, trebuie acționat neapărat, căci altfel domnește haosul⁴¹. Este ceea ce el va numi mai târziu *katehon*; cel care oprește haosul care presează imperios de jos în sus, ținându-l la un nivel scăzut.”⁴²

Carl Schmitt nu precupețește, de altfel, niciun argument pentru a-și susține, în lucrarea *Teologia politică*, convingerea și, în același timp, teza fundamentală potrivit căreia „toate conceptele semnificative ale teoriei moderne a statului sunt concepte teologice secularizate”⁴³, iar cele mai importante sunt „excepția”, „suveranul”, „decizia” și „natura umană”. Fiecare dintre ele corespunde unui patent element religios: *excepției* din plan politic îi corespunde miracolul din plan teologic, *suveranul*, dotat cu autoritate nelimitată, este corespondentul divinității, *decizia* este actul intangibil și irefragabil al suveranului, iar în ceea ce privește *natura umană*, concepția politică non-autarhică, ce nu se îndepărtează foarte mult de cea teologică, este cea a omului ca ființă incompletă, supusă păcatului și ispășirii, ființă ce are nevoie de un suveran care să ia decizii – în mod particular în situații-limită (i.e. în stare de excepție) – pe care altminteri nu este capabil să le gestioneze de unul singur. Această viziune paternalistă, dusă la extrem, a făcut posibile tiraniile și ideologiile totalitare pe care, de-a lungul istoriei, societățile omenesti le-au experimentat și care s-au reclamat de la instanțe transcendente ale căror intenții se pretindea că ar fi întruchipate și întrupate de „cei aleși” pentru a le pune în aplicare.

Interesul lui Taubes, în schimb, este de a colecta și a analiza idei care să contribuie la „absolut necesara” separare între puterile lumești și cele spirituale. În lipsa acesteia, crede el, „ne pierde suflul occidental”⁴⁴ și pe cale de consecință, „legătura lucrurilor cu Dumnezeu este eclipsată. Aceasta este negura și nebulia

⁴⁰ Un mecanism juridic deficient, pentru că e imaginabilă (și posibilă) o situație în care haosul să irumpă în zona de sus, lucru care ar justifica nesupunerea civilă care, la rândul ei, ar justifica instaurarea unei stări de excepție.

⁴¹ Expedierea haosului din domeniul juridic este o preocupare prioritară pentru teoreticienii dreptului, întrucât, susține Schmitt, „Norma cer un mediu omogen. (...) Nu există nici o normă aplicabilă haosului. Pentru ca o ordine legală să aibă sens, o situație normală trebuie să existe. Și suveran este acela care decide în mod definitiv dacă această situație normală există de fapt.” Carl Schmitt, *op. cit.*, p. 30.

⁴² *Ibidem*, p. 136.

⁴³ *Ibidem*, p. 56.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 176.

lumii”⁴⁵, de care nu putem scăpa decât atunci când – pe tărâm dialectic – se va înțelege că „scopul istoriei este unirea în Dumnezeu”⁴⁶ și că „intervalul dintre teză și sinteză, antiteza, dezvăluie, ca istorie, principiul libertății. Teza este totul, pentru că Dumnezeu și lumea nu diferă încă. Antiteza este separarea dintre Dumnezeu și lume: sinteza este reunirea lui Dumnezeu și a lumii prin om, pentru ca Dumnezeu să fie, în *libertate*, totul în toate.”⁴⁷ Aici își găsește locul și *Aufhebung*, concept-cheie al dialecticii hegeliene, care presupune că ceea ce se suspendă nu este pur și simplu anulat, ci, într-o anumită formă, persistă, fiind, astfel, conservat.

În concepția lui Giorgio Agamben, *Aufhebung* este „un termen profund mesianic, care exprimă transformarea legii sub incidența forței credinței și a anunțului”⁴⁸. Cum poate fi înțeleasă această transformare a legii și căror condiții se aplică?

Normalitatea politică și juridică este dinamită în momentul în care intervine o situație excepțională; starea de excepție care se instaurează ca reacție la acest eveniment excepțional are ca element central suspendarea legii, cu intenția declarată de a o salva. Nu trebuie uitat că în starea de excepție, ceea ce este suprimat din lege nu este lipsit de orice raport cu legea, nu este „fără-de-lege”, ci doar *inadecvat* situației de excepție. În cuvintele lui Giorgio Agamben, „Norma se aplică, putem spune, excepției tocmai dezaplicându-se, retrăgându-se din ea. Excepția este, așadar, nu o simplă excludere, ci o *excludere incluzivă*, o *ex-ceptio* în sensul literal al termenului; o capturare a interiorului. Definind excepția, legea creează și definește, în același timp, spațiul în care ordinea juridico-politică poate să capete valoare.”⁴⁹ Paradoxul normativ al stării de excepție își are tratamentul paradigmatic în orizontul mesianic. Pavel, care radicalizează condiția stării de excepție – prin modul în care introduce, în discursurile sale epistolare, indiscernabilitatea între evrei și non-evrei, între „cei care stau sub lege și cei care stau în afara ei”, altfel spus, între interiorul și exteriorul legii – zugrăvește, astfel, condiția mesianică a celui care, prin credință, nu doar că face inoperantă și inexecutabilă legea, ci o și împlinește, așa încât „o poate încheia și recapitula în figura iubirii. *Pleroma* mesianică a legii este un *Aufhebung* al stării de excepție, o absolutizare a *katargēsis*-ului”⁵⁰. *Katargēsis*-ul, termen central al vocabularului mesianic paulinic⁵¹, înseamnă „a face inoperant, a dezactiva, a suspenda

⁴⁵ Jacob Taubes, *Escatologia occidentală*, trad. Maria Magdalena Anghelescu, postfață: Martin Trembl, Cluj-Napoca, TACT, 2008, p. 235.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 21.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Giorgio Agamben, *Timpul care rămâne: un comentariu al Epistolei către Romani*, trad. Alex Cistelean, Cluj-Napoca, TACT, 2009, p. 98.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 104.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 107.

⁵¹ Alături de alți termeni paulinici, precum *eschaton*, și *kairos*, pe care Agamben îi disecă cu acribie, încercând să surprindă specificul timpului mesianic, *katargesis* dă seamă de timpul mesianic ca paradigmă a timpului istoric. Astfel, consideră filosoful italian, expresia mesianică a timpului nu

eficiența”⁵²; el este aplicat ca alternativă non-normativă la legea normativă, pentru că legea mesianică (nefiind o simplă negare a legii) este legea credinței, ceea ce implică faptul că mesianicul este nu distrugerea, ci dezactivarea legii și inaplicabilitatea ei. Atunci când în epistole se vorbește despre venirea împărăției Domnului și despre faptul că mesia va înlocui – de fapt, va clasa ca inoperante – ipostazele acestei lumi, e vorba de o continuă și mereu reinventată, kairotică, stare de excepție, pentru că, ne dezvăluie Agamben, „punând (...) în tensiune fiecare lucru cu el însuși în *ca și cum nu*, mesianicul nu șterge chipul lumii, ci îl face să treacă, îi pregătește sfârșitul. El nu este un chip, o altă lume: este trecerea chipului acestei lumi.”⁵³ „Trecerea” pe care o înregistrează istoria, *chronos*-ul acestei lumi, nu este o defilare cu efect recuperatoriu, ci o operație extractivă perpetuă a *kairos*-ului din inima *chronos*-ului ca propedeutică a exilului interior; tensiunea mesianică nu se exteriorizează și nu se ruinează în clasificări disfuncționale, ci se definește ca auto-referențialitate de grad zero și se construiește ca *parousia*⁵⁴.

Paradigmă colosală și complexă, ce întrunește caracteristicile unei stări de excepție, timpul mesianic este înțeles ca o zonă de tranziție, perioada dilatată dintre două *parousii*, în care se suprapun indiscernabil doi eoni, și care stă nu doar în miezul teologiei creștine, ci și al oricărei uzanțe politice care se revendică dintr-o tradiție în care se respectă comandamentul iubirii de semeni și tranziția către o stare superioară.

ARTICULAȚII PSIHANALITICE ALE STĂRII DE EXCEPȚIE

Singularitatea existenței umane pare să aibă drept coordonate fundamentale capacitatea reflexivă și acțiunea conformă cu binele. Ele se nutresc, însă, din viscerele unor formațiuni abisale, informulabile pe de-a-ntregul și care amorsează reacții individuale greu predictibile, care, coagulate la nivel de grup, sunt vectori specioși ai unor mișcări de mase și eșafodajul escamotat al unor turbulente configurații ale conviețuirii umane.

este *eschaton*, i.e. apocalipsa, iar Pavel nu este un profet al ei. Pavel e un apostol, interesat nu de ultima zi, nu de sfârșitul timpului, ci de timpul sfârșitului, adică de *kairos*, de „vremea de față”, de timpul mesianic, „o abreviere colosală a întregii istorii” (p. 139) care produce o *pleroma* mesianică (a tuturor *kairoi*-lor), aceasta din urmă nefiind altceva decât „o abreviere și o anticipare a împlinirii escatologice” (p. 78), adică a *pleromei* escatologice, în care „Dumnezeu va fi totul în toți”.

⁵² *Ibidem*, p. 94.

⁵³ *Ibidem*, p. 29.

⁵⁴ Evenimentul mesianic este descris de Pavel în doi timpi: învierea și *parousia*, a doua venire a lui Iisus, la sfârșitul vremurilor. Comentariul lui Agamben în legătură cu acest sens al termenului *parousia* introduce o reasezare conceptuală, în ceea ce privește faptul că termenul nu indică „un al doilea eveniment mesianic care l-ar întregi pe primul”, ci o modalitate lingvistică de a desemna „intima structură uniduală a evenimentului mesianic, în măsura în care este compus din doi timpi eterogeni, un *kairos* și un *chronos*, un timp operativ și un timp reprezentat, legați între ei, însă nu adiționabili”. *Ibidem*, p. 73.

La sfârșitul secolului al XIX-lea, Gustave Le Bon analiza, în *Psihologia mulțimilor*, lucid și caustic, simptomele generalizate ale creșterii rapide a forței mulțimilor, pe care le considera, în avans, responsabile de „sfârșitul civilizațiilor occidentale și întoarcerea la perioade confuze de anarhie care preced ivirea unor noi societăți”⁵⁵. Fascinația puterii dobândite prin aglutinare este superioară discreției rațiunii, individul „topindu-se” în incandescența „sufletului colectiv”. Observații cu privire la comportamentul alienat al individului în mulțime ne-au parvenit din antichitate, însă abia nașterea – târzie – a psihologiei (și sociologiei) a făcut posibil decupajul existențial, tematic și terminologic al studierii mai riguroase, științifice, al acestuia.⁵⁶

Pesimismul comentariilor lui Le Bon a fost preluat, printre alții, de Sigmund Freud⁵⁷, care, în lucrarea *Totem și tabu*, vorbește despre un „psihic colectiv” forjat ca un sistem de interdicții și culpabilități, pedepse și expieri, agregat a cărui geneză și ale cărei coordonate și mecanisme de apărare funcționează similar psihicului individual. Instituirea tabu-ului, a interdicției străvechi, cu caracter absolut, a fost rezultatul tentației – agresive sau/și erotice – nedisimulate a individului față de persoane, stări, obiecte cu statut special, tentație sancționată de comunitate *in illo tempore*, inculcată și propagată prin puterea tradiției; ea divulgă psihianalistului nucleul nevrozei de care suferă civilizația, de la începuturile ei: „în complexul lui Oedip găsim începuturile simultane ale religiei, moralei, societății și artei, (...) iar ambivalența afectivă, în sensul propriu al termenului, adică un amestec de iubire și de ură față de unul și același obiect, se află la rădăcina unor importante structuri socio-culturale.”⁵⁸ Psihanaliza freudiană va contura, plecând de la aceste aspecte, caracteristicile structural-dinamice ale comunităților umane, trăsături impregnate de ideea cardinală conform căreia fenomenele inconștiente domină formele vieții conștiente. Astfel, masele sunt dominate de instincte și emoții colective care le privează de spiritul critic și de responsabilitate; în atari condiții, liderul, încarnând arhetipul tatălui care domină și subjugă, manipulează și pedepsește, este încărcat cu virtuți mesianice a căror coloratură e dată de contextul istoric concret. Și, de prea multe ori, prin aceasta, istoria a consemnat „patologia comunității umane”⁵⁹.

Societățile umane sunt dintotdeauna captive într-o paradigmă de forță, în care Eros și Thanatos își dispută spațiul și timpul, proclamându-se drept principii normative ale realităților social-politice și juridice. Încleștarea lor dezechilibrată și dezechilibrantă ipostaziază cadre legale și guvernamentale ce oscilează între democrație și totalitarism.

⁵⁵ Gustave Le Bon, *Psihologia mulțimilor*, Ed. Anima, București, 1990, p. 9.

⁵⁶ Științele menționate, însă, lasă în sarcina filosofiei și a disciplinelor de nișă explicații cauzale, de profunzime, ale acestor manifestări specifice.

⁵⁷ „Căci Freud – ne spune Jacob Taubes – nu este numai medicul individului izolat, ci el este medicul culturii” (J. Taubes, *Teologia politică a lui Pavel*, ed.cit., p. 127).

⁵⁸ Sigmund Freud, *Totem și tabu*, în *Opere*, Ed. Științifică, București, 1991, p. 163.

⁵⁹ Sigmund Freud, *Angoasă în civilizație*, în *op. cit.*, p. 363.

Punctul de inflexiune ce constituie criza social-politică se traduce prin alterarea, difuză dar galopantă, a raționalității mulțimilor, prin imersiunea în zona inconștientului, imersiune accelerată de fascinația imprevizibilului. Unul dintre „monștrii” născuți din tenebrele psihicului colectiv este ceea ce Carl Schmitt (apoi Walter Benjamin și Giorgio Agamben) numea *starea de excepție*. E vorba de starea de indeterminare între democrație și absolutism, care tinde să devină paradigma dominantă de guvernare a politicii contemporane.

Articulațiile teoriei psihanalitice se regăsesc din abundență în peisajul arborescent al gândirii lui Giorgio Agamben. Filtrul psihanalitic aplicat scrierilor de filozofie politică și filozofie a dreptului al acestui autor contemporan de mare elocvență revelează suprapuneri surprinzătoare, ce poartă asupra unei înțelegeri de substanță a fundamentelor civilizației umane. Ne vom limita însă, în cele ce urmează, doar la câteva teme centrale ale psihanalizei freudiene, teme ce constituie, după părerea noastră, un posibil – și rezonabil – ecorșeu alternativ al gândirii lui Giorgio Agamben.

Ambivalența afectivă este stigmatul liderului; „arhetipul tatălui” este impregnat de atitudinile contradictorii de iubire și ură, este obiect de venerație, dar și de ostilitate intensă; nu de puține ori, el este nu doar con-sacrat, ci și sacrificat, „prânzul totemic” fiind paradigma genezei comunității de clan și, în extenso, a popoarelor lumii.⁶⁰ Suveranul este, altfel spus, individul care, în societățile primitive evocate de S. Freud în *Totem și tabu*, asigură continuitatea și stabilitatea comunităților umane, persoana aflată cumva în afara (deasupra) și, în același timp, înăuntrul comunității care îl slujește și pe care o slujește, într-un indiscernabil, dar reciproc beneficiu.

Antichitatea romană și practicile rituale ale regalității medievale, pe de altă parte, îi furnizează lui G. Agamben exemple care confirmă statutul special al suveranului, și provoacă surprinzătoare corespondențe identitare între figura suveranului și cea a lui *homo sacer*⁶¹, „o figură enigmatică a dreptului roman arhaic, părând a reuni în ea trăsături contradictorii”⁶²: „impunitatea uciderii sale și interzicerea sacrificiului”⁶³.

Suveranul, cu „cele două corpuri ale sale”⁶⁴, corpul mundan și efigia, *imago*-ul, *devotus*-ul sau colosul care „supraviețuiește” morții fizice, asigurând astfel continuitatea și ordinea lumii, – suveranul, așadar, este el însuși o ilustrare a ambivalenței terminologice și afective de care se face vorbire în psihanaliză. Mai

⁶⁰ Sigmund Freud, *Totem și tabu*, ed. cit, pp. 52–61 *passim*.

⁶¹ „*Sacer* îl desemnează pe acela sau ceea ce nu poate fi atins fără a fi contaminat sau a se contamina; de aici dublul sens de «sacru» sau «blestemat». Un vinovat care e consacrat zeilor infernali este sacru.” Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Ed. Idea Design&Print, Cluj, 2006, p. 69.

Correspondența tabu – *sacer* este evidentă.

⁶² Giorgio Agamben, *op. cit*, p. 69.

⁶³ *Ibidem*, p. 64.

⁶⁴ *Ibidem*, p.78–87 *passim*. Este vorba de doctrina teologiei medievale „a celor două corpuri ale regelui”, prin care se justifică natura perpetuă a suveranității.

mult chiar, există o neliniștitoare suprapunere de construct între *homo sacer* și *suveran*, ambele figuri constituind remanente ale unei ordini inițiale: „La cele două extreme ale ordinii, suveranul și *homo sacer* reprezintă două figuri simetrice, care au aceeași structură și sunt corelate, în sensul că suveran este acela față de care toți oamenii sunt virtuali *homines sacri*, iar *homo sacer* este acela față de care toți oamenii acționează ca suverani.”⁶⁵ Ambiguitatea lor conceptuală a făcut posibilă apariția formelor hibride de guvernare și a propensiunii către un anumit ideal social.

Figură semnificativă în raport cu care masele repetă structuri de comportament improprii și stereotipizate, impuse, conservate și transmise de la o generație la alta, liderul este investit, așadar, atât cu emoții pozitive, cât și cu emoții negative. În psihanaliză, acest fenomen de investire afectivă a analistului de către pacient poartă numele de transfer⁶⁶ și este piatra de încercare a curei psihanalitice. El este surprins în rezistența la tratament; devoalarea lui face posibilă demontarea discursului dezadaptativ și consolidarea eului. În plan juridico-politic, însă, rolul psihanalistului este jucat de lideri, personaje reale sau sofisticate efigii ale unor entități sustrate voit prim-planului politic, care au forța de a conjuga afectele maselor și de a le orienta într-o direcție speculată ideologic și cultural. Liderul reflectă imaginea arhetipală a „tatălui primordial” înzestrat cu virtuți mesianice. Forța de sugestie incontestabilă a acestor „suverani” se datorează unei caracteristici umane ordinare: „facultatea de a-și concentra energia libidinală asupra persoanelor”⁶⁷, atribut care este, însă, exacerbat, spune Freud, în tendința de transfer manifestată în cazul nevrozelor; nu mai puțin, adăugăm noi, se regăsesc excese de acest fel în teoria și practica politică. Tendința la transfer poate lua forma unei adeziuni ardente, dar și a unei ostilități vindicative. Liderul devine, prin angajament personal, depozitarul atât al idealurilor, cât și al abjecției maselor. După modul de manifestare (simptomatologia) în spațiul public, segmente sociale diverse, din epoci istorice variate, par a fi atinse de specii ale ceea ce Freud numea „nevroză de transfer”: isterie, nevroză obsesională, nevroză de angoasă.

Vacarmul media – pe care îl deplânge G. Agamben⁶⁸ – din societatea spectaculară în care trăim, alimentează copios partizanele tot mai fragmentate și mai acerbe și, prin aceasta, asigură adâncirea în nevroză. Mecanismele de apărare ale eului, așa cum au fost ele descrise de psihanaliză, se montează, cu destulă eficacitate și în zona politicului. Dar, așa cum se întâmplă în cazul psihicului individual, ele funcționează adaptativ doar pentru situații circumscrise unui stres major punctual; dacă devin mecanismul dominant de răspuns, ele își pierd valențele adaptative, transformându-se în conduite dezechilibrante ce conturează treptat tabloul clinic al

⁶⁵ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 73.

⁶⁶ Vezi Sigmund Freud, *Introducere în psihanaliză*, Ed. Didactică și pedagogică, București, 1992, p. 349–352 *passim*.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 352.

⁶⁸ Giorgio Agamben, *Mijloace fără scop*, Ed. Tact, Cluj, 2013, p. 103.

nevrozei sau psihozei. Deplasarea, proiecția, sublimarea, formațiunea reacțională sunt astfel de mecanisme suprautilizate de societățile „revoluționare”, pe când negarea, regresia, fantezia, refuzul realității, identificarea, izolarea și insularizarea emoțională sunt apanajul împovărat al societăților „apatiche”. Numitorul lor comun, aparent paradoxal, este plasarea în starea de excepție.

Denumit și „stare de urgență” ori „stare de asediu”, fenomenul juridic al stării de excepție „se referă la extinderea puterilor guvernamentale sau, mai exact, la situația în care executivului i se acordă puterea de a emite decrete cu forță de lege. (...) Ea constituie (..) o stare *kenomatică*, un vid de drept.”⁶⁹ Modificarea raporturilor de putere prin deplasarea unei măsuri temporare și excepționale în regulă de guvernare șterge distincțiile tradiționale dintre diferite forme de constituție și, „din această perspectivă, starea de excepție se prezintă chiar ca pragul de indeterminare dintre democrație și absolutism”⁷⁰. Ea este instituită, cu efecte salutare, în situații-limită, când o societate se confruntă cu iminența prăbușirii și coruperii și este „dispozitivul însărcinat, în ultimă instanță, să articuleze și să mențină laolaltă cele două aspecte ale mecanismului juridico-politic, instituind un prag de indecidabilitate între anomie și *nomos*, viață și drept, *auctoritas* și *potestas*. (...) Dar atunci când ele încearcă să coincidă într-o singură persoană, când starea de excepție, în care ele se unesc și se determină, devine regula, sistemul juridico-politic se transformă într-o mașină letală.”⁷¹

Pulsunile și descărcările pulsionale ale maselor se acumulează în creuzetul stării de excepție, în care *potestas* devine *auctoritas*; refractară la orice tentativă de analiză critică, starea de excepție devoră edificiul legii și se autoregenerează pervers, într-un veritabil delir narcisist. O dată instalată, polarizează a-criterial actorii sociali, erodând până la dispariție sensibilitatea morală. Aceasta e consecința alarmantă a faptului că indecidabilitatea specifică stării de excepție pulverizează „*bios*”-ul în „*zoe*”⁷², formă de viață ne-mai-reductibilă, golită de diversitatea derutantă, dar atât de specifică, a ființării umane. Suspendarea drepturilor și a dreptului și punerea între paranteze a legii sunt vectori ai stării de excepție asimilabili „rezistenței” din cura psihanalitică. Este capabilă de resurrecție a forțelor curative o societate ale cărei instituții sunt contorsionate de starea de excepție? Transformarea inconștientului în conștient, obiectivul declarat al psihanalizei, s-ar traduce aici prin depășirea stării de excepție în direcția obținerii unei societăți în care dreptul să-și fi fost împlinit destinul:

„Într-o bună zi, omenirea se va juca cu dreptul așa cum copiii se joacă cu obiectele ieșite din uz, nu pentru a le restitui întrebuintării lor canonice, ci pentru a le elibera definitiv de aceasta. Ceea ce se găsește după drept nu este o valoare de întrebuintare mai proprie și mai originală, care precedă dreptul, ci o

⁶⁹ Giorgio Agamben, *Starea de excepție*, Ed. Idea Design&Print, Cluj, 2008, p. 11.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 8.

⁷¹ *Ibidem*, p. 83.

⁷² Distincția între *bios* și *zoe* e prezentată în deschiderea volumului *Homo sacer*, citat mai sus.

nouă întrebuințare, care ia naștere doar după aceasta. Iar întrebuințarea, care s-a contaminat cu dreptul, trebuie la rândul ei să fie eliberată de propria ei valoare. Această eliberare este sarcina studiului sau a jocului.”⁷³

Abia atunci când „acest «ultim» drept – un drept secund în raport cu toate drepturile primare”⁷⁴ va reuși să se impună neconstrângător, vom asista la jocul liber al legilor, un joc secund, cathartic, în care se va fi renunțat și la precauția obsesivă a „corectitudinii politice”, dar și la malformațiile revoltătoare ale „fobiilor” politice.

Până la acel punct, ce poate servi drept ideal, starea de excepție devenită politică de stat se insinuează în viața nudă, pe rute obliterate și în forme versatile. E un efort ingrat acela de a o scoate din anonimatul cu care se acoperă redundant recurgând la verbiage și diversiune. Un psihanalist ar putea să „deparaziteze” discursul public, să identifice simboluri și să le interpreteze, să aplice tehnici specifice. Trăvialul presupune de fiecare dată riscuri. Regresia, de pildă, nu înseamnă, în plan social, atingerea unui stadiu revolut, cu intenții recuperatorii, ci glisarea într-un palier conflictual cu potențial destructurant imprevizibil. Confruntarea cu „nucleul nevrotic” aruncă umbra nesiguranței și incertitudinii asupra Celuilalt, reinventat mereu ca venetic, emigrant, refugiat..., ca *homo sacer*, ființa care poate fi ucisă, dar nu și sacrificată. El⁷⁵ este omul intervalului, al pasajului secularizat între eu și eu.

Lentila psihanalitică ar putea identifica aici transferul, ca proces de identificare cu dubletul simplificat la limită, cu omul unidimensional, (ca *zoe*), „corpusul” care își revendică, din adâncurile psihicului colectiv, dreptul la existență: „Corpusul este o ființă ambivalentă, purtător atât al supunerii la puterea suverană, cât și al libertăților individuale.”⁷⁶ Recunoașterea acestei voci și transformarea ei în stindard al diverselor ideologii este opera biopoliticii, în discursul căreia regăsim lapsusuri, acte ratate, erori, mecanisme de apărare, o suită de simptome ale tulburărilor nevrotice. O analiză de conjunctură rezolvă doar, eventual, o problemă de conjunctură.

Schema nevrotică a stării de excepție și a biopoliticii în care trăim e osificată; pentru a o destructura e necesară o abordare inedită. Nu despre revenirea la o situație originară, de indiscernabilitate între *zoe* și *bios* e vorba, ci de o depășire prin re poziționare: „Ar trebui, mai degrabă, să facem din însuși corpul biopolitic, din viața nudă, locul în care se constituie și se insinuează o formă de viață în

⁷³ Giorgio Agamben, *Starea de excepție*, ed.cit., p. 63.

⁷⁴ Virgil Ciomoș, *De la experiența sublimului la starea de excepție*, Ed. Paideia, București, 2006, p. 257.

⁷⁵ „Dacă astăzi nu mai există o figură predeterminată a omului sacru, este, poate, pentru că suntem cu toții, în chip virtual, *homines sacri*” (Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Ed. Idea Design&Print, Cluj, 2006, p. 96).

⁷⁶ Giorgio Agamben, *Homo sacer*, ed. cit., p. 103.

întregime transpusă în viața nudă, un *bios* care să nu fie decât propria sa *zoe*.”⁷⁷ Credem că acest ideal reflectă cu prisosință scopul oricărui travaliu psihanalitic: inconștientul (*zoe*) trebuie să fie livrat conștientului (*bios*). Abia atunci transferul nu va mai avea obiect, or acest lucru e dovada peremptorie a eficienței curei – poate costisitoare, chinuitoare, de durată, dar incontestabil vindecătoare.

HETEROTOPIA STĂRII DE EXCEPȚIE⁷⁸

Concept lansat de M. Foucault în legătură cu un text din J.L.Borges, heterotopia⁷⁹ e «celălalt loc», un spațiu asignabil alterității pluridimensionale, un laborator în care ordinea lucrurilor este sistematic reexaminată, cu efecte uneori alienante, disruptive, tulburătoare.⁸⁰

Într-una din prelegerile susținute la Cercul de studii arhitecturale în martie 1967, Michel Foucault avea să contureze noțiunea de heterotopie pornind de la observația că timpul istoric nu e altceva decât o juxtapunere de evenimente, situații și relații dintre cele mai diverse și mai contrastante, alimentate de polemici animate de conflicte ideologice desfășurate nu doar pe linie cronologică, ci și pe o structură spațială concretă.

Un an mai devreme, în prefața volumului *Cuvintele și lucrurile*, Foucault se declara fascinat de un text al lui Borges, în care sunt înșirate, într-o pseudo-ordine și într-un spațiu imposibil, „de negândit”, diferite categorii de animale, forțând și expunând, deopotrivă, limitele gândirii. Avalanșa de termeni ce se pretinde a fi o clasificare în enciclopedia chinezească la care face referire textul borgesian este catalogată de Foucault drept o „gândire fără spațiu”, expozeul anti-taxonomic al unei culturi preocupate exclusiv de posibilitatea expansiunii pe orizontală. Diagnostic sever, ce dă naștere unei reflecții extinse, metodice, asupra a ceea ce înseamnă ordine, coerență, consistență în limbaj și gândire și, prin intermediul lor, lucrurilor și relațiilor dintre ele. Ordinea, consideră el, se manifestă ca lege interioară a lucrurilor, un „program” care produce și reproduce sistematic elementele unei culturi.

Există, așadar, într-o primă instanță, ordinele empirice, – fixate cu ajutorul codurilor fundamentale ale unei culturi, cele responsabile de limbajul, schemele

⁷⁷ *Ibidem*, p.105.

⁷⁸ În acest subcapitol sunt incluse două fragmente din rezumatul lucrării prezentate la Conferința doctoranzilor în filosofie, 2018; vezi https://hiphi.ubbcluj.ro/Public/File/Scoli_doctorale/SDF/Conf-SDF-2018-Rezumat.pdf

⁷⁹ Michel Foucault lansează termenul heterotopie în anii 1966-1967. O primă mențiune a acestui concept este făcută în prefața la *Cuvintele și lucrurile* și se referă mai degrabă la texte decât la spații socio-culturale.

⁸⁰ Slava Caramete, *Heterotopia stării de excepție*, rezumatul lucrării prezentate la Conferința doctoranzilor în filosofie 2018, Cercetări filosofice doctorale în societatea bazată pe cunoaștere https://hiphi.ubbcluj.ro/Public/File/Scoli_doctorale/SDF/Conf-SDF-2018-Rezumat.pdf

perceptive, practicile și valorile sale fundamentale; la acestea se adaugă, pe un alt nivel epistemic, mai profund și totodată mai abstract, teorii științifice și interpretări filosofice legate de existența, modalitatea, validitatea și aplicabilitatea unei anumite ordini. Ceea ce e, însă, mai puțin evident, pentru că se situează, cumva, în chiasmul privirii, e că, la întâlnirea celor două instanțe aflate pe un continuum (istoric) al simultaneității și relevanței epistemice, se poziționează un domeniu fundamental, cu rol de intermediar analitic și descriptiv, pe de-o parte, sintetic și normativ pe de altă parte, o „ființă brută a ordinii”⁸¹ ce, asemeni unui Ianus, scrutează și consimte sau, la limită, neutralizează intransigent existența și modalitatea pasageră a celor două ordini situate la „extreme”. Astfel, în orice cultură, există un spațiu privilegiat al ordinii, în care s-a constituit cunoașterea, experiență a cărei analiză, în mod legitim, poate pretinde statutul de „arheologie” a câmpului epistemic al culturii occidentale.

Ancheta arheologică pe care o realizează pune în lumină două mari rupturi cognitive ale culturii occidentale; e vorba, mai întâi, de inaugurarea, pe la jumătatea secolului al XVII-lea, a epocii clasice⁸² care a impus un anumit mod de a înțelege lumea, de a o raționaliza plecând de la teorii care se prezentau perfect adaptate mentalității europene angrenate în curentul epistemic înnoitor al vremii și care au condus la un val de transformări în toate zonele vieții, cu toate eșecurile și erorile explicative dezvăluite ulterior. O a doua mare ruptură epistemică este cea care marchează „pragul modernității noastre” și care își are începutul în amplele mutații epistemice de la începutul secolului al XIX-lea. Ele au apărut „nu pentru că rațiunea ar fi făcut progrese; ci pentru că modul de a fi al lucrurilor și al ordinii care, repartizându-le, le oferă cunoașterii, a fost profund alterat”⁸³.

Care a fost pivotul unei atari rupturi care, în mod sensibil, a atacat categoriile constitutive ale culturii occidentale de până atunci? Potrivit lui Michel Foucault, evenimentul originar al modernității noastre este „inventarea omului” ca releu al tuturor experiențelor, eveniment „din care s-au născut toate himerele noilor umanisme” și, în același timp, un prag care face tranziția nu doar de la o epocă cognitivă la alta, ci, mai mult decât atât, care impune și cristalizează, prin instituții speciale, straturi de existență în care jocul aparențelor și cel al relevanței sunt mixate până la indistinție, în peisajul saturat de iluzii al heterotopiei.

⁸¹ *Ibidem*, p. 45.

⁸² Despre epoca clasică, Foucault vorbește ca despre „o istorie a asemănării” (*Ibidem*, p. 49), despre o istorie a Celuilalt care este simultan interior și exterior, purtător pernicios al alterității în sânul liniștitor al Aceluiași, în celebra sa lucrare *Istoria nebuniei în epoca clasică*. Continuarea acesteia, lucrarea *Cuvintele și lucrurile*, o amplă analiză istorico-filosofică, se dorește a fi „o istorie a Aceluiași”, a „ceea ce pentru o cultură este în același timp dispersat și înrudit, deci de distins prin mărci și de adunat în identități” (*Ibidem*, p. 50). Considerată, de mulți comentatori, o carte-manifest cu accente profetice, în care se prevestește „cataclismul geologic al culturii noastre umaniste” și al „morții omului”, *Cuvintele și lucrurile* rămâne o lectură actuală, ce permite multiple interpretări, inclusiv ideologice.

⁸³ *Ibidem*, p. 48.

O heterotopie, așa cum o definește Foucault într-o primă versiune, este „dezordinea care face să scânteieze fragmentele unui mare număr de ordini posibile în dimensiunea, fără lege sau geometrie, a eteroclitului”⁸⁴. Spre deosebire de utopie – unde totul se supune armonios binelui (himeric și, deci, nelocalizabil) și de distopie – unde totul este reflexia răului absolut, heterotopia este topos-ul în care certitudinile sunt iluzorii, pentru că ea surpă orice posibilitate de a alătura cuvintele și lucrurile⁸⁵. Heterotopia este orice spațiu în care discontinuitățile și constrângerile îmbracă în variante deconcertante, inclusiv ideologice, contradicții marcante între diverse ipostaze ale aceluiași, ilustrând dualitatea inerentă între sistem și violență.

Aprofundând tema heterotopiei într-una din prelegerile susținute în 1967, la *Cercle d'études architecturales*, Foucault o încarcă cu sensuri ce vin să adauge claritate și coerență constitutivă unui corpus teoretic schițat în lucrările anterioare. Timpul și spațiul ca dimensiuni ale vieții au constituit dintotdeauna teme centrale ale culturii, cu decupaje specifice de la o epocă la alta, de la o civilizație la alta. De fapt, fiecare societate și-a apropiat o paradigmă interpretativă a lumii plecând de la un anumit mod de a înțelege relațiile interumane ca fiind guvernate de timp (și de curgerea lui ireversibilă) și ordonate de spațiu (și de poziționarea adesea reversibilă a persoanelor și lucrurilor). Temporalitatea și spațialitatea – coordonatele interdependente ale existenței umane, furnizează cadrul general pentru istoria lumii și, în mod particular, pentru creionarea unei istorii a ideilor.

Dacă până în secolul al XIX-lea se poate vorbi de un primat al istoriei ca succesiune de evenimente în complexul proces de înțelegere a lumii, adică de un decupaj existențial prioritar temporal, lizibil sub formulări de tip „criză”, iminență, urgență (temporală și temporară), odată cu modernitatea, dimensiunea timpului ca axă prioritară a interpretării fenomenelor pare să cedeze în fața asaltului spațiului ca locație și întindere. Temporalizării spațiului îi succede spațializarea timpului. „Epoca actuală – consideră Foucault – poate fi mai asemănătoare cu epoca spațiului. Suntem în era simultanului, suntem în era juxtapunerii, în era apropierii și a depărtării, unul lângă altul, dispersați.”⁸⁶ Fără a trece cu vederea consacrările spațiale ale vechilor culturi și civilizații, (pentru că au existat în toate marile religii și culturi ale lumii antice și medievale ierarhizări ale spațiilor, în funcție de gradul de aderență al acestora la sistemele de valori acceptate și promovate de societățile respective), modernitatea regândește categoriile cognitive și relațiile interumane în termeni spațiali. Cultul semi-desacralizat pentru spațiu este, deocamdată, omniprezent; el păstrează reminiscențe ale sacralului în categoriile cu care operăm, pentru că încă se vorbește despre „spațiu public și spațiu privat, spațiu familial și

⁸⁴ *Ibidem*, p. 42.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Michel Foucault, « *Des espaces autres.* » Conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967, in *Architecture, Mouvement, Continuité*, no 5 (1984): 46–49.

spațiu social, spațiu cultural și spațiu util, spațiu de agrement și spațiu de lucru, toate animate încă de o sacralizare plictisitoare”.⁸⁷

Se poate vorbi, pe de altă parte, și folosind o grilă mai degrabă grosieră, de un spațiu interior, un microcosmos personal să-i spunem, după cum există un spațiu exterior, în care se aglomerează și se suprapun, uneori până la indistinție, o mulțime de micro și macrospații cu instrumentare, destinații și frecvențe variabile. Pentru a rafina cercetarea acestora, Foucault propune identificarea setului de relații, a mănunchiului de relații sau a rețelei de relații care se regăsesc în fiecare dintre situațiile surprinse.

Ceea ce îl interesează, însă, în mod particular, sunt două tipuri de spații, „care au proprietatea curioasă de a fi în raport cu toate celelalte locații, dar în așa fel încât să suspende, să neutralizeze sau să inverseze toate relațiile care sunt, prin ele, desemnate sau reflectate”⁸⁸; acestea sunt utopiile și heterotopiile, spații care, „într-un fel, sunt conectate cu toate celelalte și care totuși contrazic toate celelalte locații”⁸⁹.

Dacă, în ceea ce privește utopiile, se știe că ele sunt locații „fără un loc real”, fiind, în esență ireale (sau virtuale, am spune azi), heterotopiile sunt definite de Foucault drept „tipuri de locuri care sunt în afara tuturor locurilor, deși sunt de fapt localizabile; (...) absolut diferite de toate locurile pe care le reflectă și despre care vorbesc”⁹⁰. Pentru a explica relația dintre real, utopie și heterotopie, Foucault folosește exemplul oglinzii. Oglinda este un obiect real care spațializează realul și irealul simultan: în oglindă se construiește imaginea virtuală, ireală, a unui obiect real și, deci, prin aceasta, este o utopie; este, în același timp, însă, o heterotopie, întrucât, absolut reală fiind, relaționează cu spațiul real care o înconjoară și, făcând acest lucru, construiește o imagine absolut ireală a acestuia. Foucault e de părere că multe spații contemporane sunt concepute și clădite – chiar dacă mai opac – pe acest model al oglinzii, iar analiza și evaluarea funcțiilor lor ar putea fi numită „heterotopologie”, domeniu *sui-generis*, ale cărui principii sunt expuse elocvent în textul aceleiași prelegeri.

Toate culturile lumii pot fi considerate, din această perspectivă, heterotopii, în măsura în care orice cultură dispune de o diversitate considerabilă de elemente în care „se joacă” fantezist scenarii spațiale sau spațializate *ad-hoc* ale realului și irealului, în care liminaritatea este estetizată și transformată în ideal sau, dimpotrivă, damnată și ocolită. În societățile primitive acest lucru ia forma „heterotopiilor de criză”, în care locurile, spațiile sacre (privilegiate sau interzise)

⁸⁷ E de observat că multe antinomii care puteau fi invocate până de curând în această sferă – așa cum o face și Foucault în acest text – ar putea să nu se mai regăsească în lumea noastră recentă, a internetului, activităților online și, mai mult, a unei tot mai probabile experiențe imersive totale în prognozatul metavers.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

sunt inaccesibile anumitor categorii de persoane considerate, temporar sau definitiv, impure sau/și intolerabile, potrivit cutumelor. Rămășițe ale acestor heterotopii pot fi identificate și în lumea contemporană, acolo unde „criza”, cu toate ingredientele ei particulare, rezonază cu modul de relaționare asimilat de comunitate.

Tot mai pronunțat, însă, heterotopiile de criză sunt înlocuite, de multe ori după o îndelungată perioadă de coexistență și chiar de suprapunere, de ceea ce Foucault numește „heterotopii devianței”. În mod concret, acestea sunt spații în care „plasăm indivizii al căror comportament este deviant de la medie sau de la norma necesară”⁹¹, adică spații asigurate unui stigmat social, mai precis locuri în care – conform terminologiei agambeniene – *homo sacer* este relocat întru forțată separare și excludere preventivă. Spitalele de psihiatrie, închisoarea, casele de îngrijire medicală, căminele de bătrâni – instituții a căror realitate paralelă ghetozată – o distopie aproximată – se cuplează cu alterarea realității pentru cei care le populează, sunt ilustrarea acestui tip de heterotopie, ilustrare care oglindește preocuparea societății pentru ocultarea indezirabilului (și, deci, a indezirabililor), pentru evicțiunea privilegiilor și pentru realizarea unui spațiu utopic real.

Heterotopiile⁹² au puterea de a juxtapune, într-un singur loc real, multiple spații și locuri propriu-zis incompatibile, – așa sunt teatrul, cinematograful, grădina. În plus, ele trimit la o reorganizare temporală, de fapt la o reinterpretare a trecerii timpului sau a trecerii omului prin timp, din moment ce „heterotopia începe să funcționeze la capacitate maximă atunci când oamenii se găsesc într-un fel de ruptură absolută cu timpul lor tradițional”⁹³. Se poate vorbi, așadar, de „heterocronii” – timpuri alterate și alterabile, rescrise fie în scop cumulativ, precum muzeul sau biblioteca, (pe care Foucault le numește „heterotopii eternitare”), dar și de „heterotopii cronice” circumscrise precarității, unui orizont temporal mult mai modest, – precum târgurile și festivalurile, vacanțele exotice – care au meritul de a oferi experiența excentrică a unei istorii altminteri imposibil de recuperat, trăită prin delegație, printr-un soi de dispensă existențială.

Multe dintre heterotopii⁹⁴ au un sistem rigid de deschidere și închidere, creat pentru a realiza selecția celor care le populează – adeseori forțat, așa cum e cazul celor din penitenciare –, sau pentru a justifica și autoriza accesul celor care, prin efort asumat, de purificare spirituală sau doar igienică, pretind recunoașterea unui

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² De altfel, distanța care separă aceste „alte spații” poate fi ea însăși interpretată ca o heterotopie pasibilă de asimilare într-o constelație de heterotopii, dintre care unele își mențin funcțiile determinate timp îndelungat, cu toate tribulațiile asociate marilor decizii și transformări sociale pe care le implică.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Bordelurile, ca și coloniile, reprezintă, în viziunea lui Foucault, extremele heterotopiei, contexte ce adăpostesc și demonstrează o impresionantă rezervă de imaginație, dar, adăugăm noi, și o utilitate sectorială și discutabilă.

statut special, precum e cazul celor din diverse religii și secte. Niciunul dintre locurile aduse în discuție nu are, însă, – susține Foucault –, o mai evidentă propensiune heterotopică decât spațiul bărcii. Barca – și toate corespondentele ei contemporane – este „locul fără loc” ce face posibil, în mod original, alegoric, toate celelalte locuri, este vectorul civilizator necesar, purtătorul nevoii profund umane de a tranzacționa valori și idei: „Nava este heterotopia prin excelență. În civilizațiile fără bărci visele seacă, spionajul înlocuiește aventura, iar poliția, corsarii.”⁹⁵

Se poate pune întrebarea dacă între heterotopie și starea de excepție există o relație de echivalență⁹⁶: dacă orice heterotopie este o stare de excepție și dacă orice stare de excepție este o heterotopie.

De ce am putea considera starea de excepție o heterotopie, iar analiza ei, o tentativă rezonabilă de heterotopologie? Ca multe dintre exemplele date de Foucault pentru a ilustra heterotopia, starea de excepție este ea însăși o secvență spațială și temporală ce impune o nouă și inedită ordine a lucrurilor, un alt fel de loc, aflat în afara tuturor locurilor și totuși localizabil, o organizare a vieții pe coordonate care ies din cadrul a ceea ce se recunoaște ca familiar, care răstoarnă regulile și constrâng comportamentele la gesturi prescrise și gesturi interzise. Există, în paradigma stării de excepție, locuri privilegiate și locuri damnate, există vulnerabilități personale (cu vocație impersonală sau anti-personală) și instituționale, clasabile și inclasabile (ca și cum starea de excepție este ea însăși o neistovită matcă a heterotopiilor), tot așa cum – am văzut – există heterotopii de criză și heterotopii ale devianței. Starea de excepție înglobează plenar aspectele celor două tipuri fundamentale de heterotopie și le exhibă fără rezerve: *homo sacer* – așa cum îl zugrăvește Giorgio Agamben – este depozitarul atât al crizei, cât și al devianței, cel pentru care spațiul (familiar) devine spațiu al respingerii absolute și căruia i se pregătește un spațiu absolut „al nimănui și al tuturor”, comun și necomun deopotrivă: lagărul, cu toate ipostazele sale contemporane, cu alte cuvinte, o heterotopie instalată în interstițiile instituționalizate ale tuturor societăților omenești averse de alteritate și seduse de ambivalența ei constitutivă. Starea de excepție fragmentează timpul și îl contaminează cu gustul pentru absurd, pentru teatral și pentru fantomatic.

Deconcertantă și plurivalentă, heterotopia coagulează într-un singur spațiu elemente incompatibile, interferează derutant cu alte spații și produce iluzia unor realități la care nu are acces. Nici utopie, nici distopie, ea e liantul în care se scriu și se rescriu istorii alternative, iar starea de excepție e ipostaza ei privilegiată.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Sau poate că, în locul relației de echivalență între cele două concepte, ar trebui să recunoaștem o relație de subordonare și să considerăm heterotopia ca fiind unul dintre atributele stării de excepție, cel mai insidios și mai specific, asigurând fundamentul decizional al tuturor celorlalte.

BIBLIOGRAFIE

- Agamben, Giorgio (2006), *Homo sacer*, Ed. Idea Design&Print, Cluj.
- Agamben, Giorgio (2008), *Starea de excepție*, Ed. Idea Design&Print, Cluj.
- Agamben, Giorgio (2009), *Timpul care rămâne: un comentariu al Epistolei către Romani*, trad. Alex Cistelean, Cluj-Napoca, TACT.
- Agamben, Giorgio (2013), *Mijloace fără scop*, Ed. Tact, Cluj.
- Badiou, Alain (2008), *Sfântul Pavel. Întemeierea univesalismului*, trad, Andreea Lazăr, Cluj-Napoca, TACT.
- Benjamin, Walter (2015), *Limba și istorie: eseuri filosofice*, trad. Maria- Magdalena Anghelescu și George State; selecție de Rolf Tiedmann, cu un eseu de Theodor W. Adorno, Cluj-Napoca, Tact.
- Ciomoș, Virgil (2006), *De la experiența sublimului la starea de excepție*, Ed. Paideia, București.
- Foucault, Michel (1984), « Des espaces autres. » Conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967, in: *Architecture, Mouvement, Continuité*, no 5: 46-49.
- Foucault, Michel, *Cuvintele și lucrurile*, trad. Bogdan Ghiu, Ed. RAO Internațional, București.
- Freud, Sigmund (2008), *Opere*, Ed. Științifică, București, 1991
- Freud, Sigmund (1992), *Introducere în psihanaliză*, Ed. Didactică și Pedagogică, București.
- Le Bon, Gustave (1990), *Psihologia mulțimilor*, Ed. Anima, București.
- Schmitt, Carl (1996), *Teologia politică*, trad. Lavinia Stan și Lucian Turcescu, Ed. Universal DALSI.
- Taubes, Jacob (2008), *Escatologia occidentală*, trad. Maria Magdalena Anghelescu, postfață: Martin Treml, Cluj-Napoca, TACT.
- Taubes, Jacob (2009), *Teologia după revoluția copernicană*, trad. Andrei State, George State, îngrij. ed. și pref. : Claudiu Vereș, Cluj- Napoca, TACT.
- Taubes, Jacob (2011), *Teologia politică a lui Pavel*, trad. Maria-Magdalena Anghelescu, Cluj-Napoca, TACT.

