

Critique du rapport d'obéissance à la norme : vers une image réfléchie du plein pouvoir

Santiago Zúñiga
Universidad de las Américas

Abstract

Critique of the Relation to Legal Obedience: Towards a Reflected Image of Full Authority

This paper reflects on the relation between the conditions that enable subject obedience to the norm. Such an approach considers Freud and Kelsen's prior fundamental contentions about the issue from both psychoanalytical and law theories, respectively. In his work *Group psychology and analysis of the Ego*, for instance, Freud sets the question of the cause that serves as an explanation for the cohesion of society in terms of a "common object of affection". On the other hand, Kelsen's earlier work postulates "legal order" as a decisive factor that might embrace multiplicity (as a State). Regarding this logical continuum, Freud criticizes that line of reflection and attempts to conceive the norm within the frame of the second topic, namely, as the instance of the "Superego". Nonetheless, such an image or representation of the norm does not fully consider the specificity of the Self as a founding act, nor implies the constitutive lack of any Self that shall always pursue its own reflective relation with the norm. Subsequently, Fichte's latest work will be taken into consideration.

Keywords: Freud, Kelsen, Fichte, law, obedience, crowd psychology, psychoanalytical theory of norm, legal order

Introduction

Le problème du lien entre sujet et norme comprend deux représentations du rapport à la norme qui engagent simultanément le *devoir* (soit, l'injonction) et le *vouloir* (en tant que limite de la satisfaction). Or, ce rapport au *devoir-être*, qui est l'assise présomptive du droit parce qu'il interpelle les limites du Moi eu égard à son désir, doit aussitôt impliquer le régime de la contingence, à défaut de quoi, l'obligation de la loi dans les termes de la nécessité ne pourrait pas être pensée.

Dans le sillage du couple devoir-vouloir où s'inscrit tout processus de subjectivation¹, il nous revient de comprendre la portée du questionnement soulevé par la psychanalyse (Freud) et la théorie du droit (Kelsen) concernant les conditions de possibilité de l'obéissance à la loi. Au premier abord, cette énigme apparaît comme étant insoluble. En effet, la cause ultime de l'obéissance ne peut pas être énoncée définitivement au risque d'engouffrer la réflexion sur l'opérativité de la norme dans la présupposition d'une culpabilité intenable (Joseph K.).

D'où le problème qui se pose à nous : *De quelle manière le Moi pose-t-il l'écart de réflexivité face à l'illusion de la toute-puissance de la Loi ?* Cette question soulève la rencontre d'une hétéronormativité démesurée, dont le voile de l'absolu trouble le sujet qui souhaite adresser sa demande de reconnaissance vers l'autre de sa différence ; ce faisant, l'enjeu consiste à mettre en valeur la visée réflexive aux fins de la libre représentation de soi, dans la mesure où son apparaître ne peut pas être tenu pour une évidence (il n'est donc pas constitutif, car il demeure ouvert dans l'horizon des images possibles).

Ainsi, l'exposé d'une critique qui s'articule autour du fantasme qui traverse le rapport entre la norme et l'individu, prend pour nous le sens précis d'une remise en question de la puissance qui vise son effectivité totale, de la même façon que la loi positive est incarnée par la figure de l'État. Dans un second mouvement, la convergence entre les perspectives de Freud (1921) dans *Psychologie des foules et analyse du Moi* et celles de Kelsen émanant du champ de la théorie pure du droit (1922) dans *La Notion du Moi et la psychologie sociale*, engage notre compréhension sur la voie de la scission qui doit pouvoir ramener le sujet vers la pensée de sa différence, cela dans les termes du registre de l'imaginaire de l'écart entre le Moi et son idéal. Un troisième moment implique la suspension de l'effectivité de la loi sans faille, dont la constitution s'avère incertaine lorsqu'elle se replie dans le présupposé idéal de son propre fondement (Kelsen) ; Freud nous permet donc d'entrevoir une issue face à la façon dont le Moi est en mesure de poser son propre rapport lorsqu'il est partagé entre le *principe de réalité* et le *principe de plaisir*. Dans ce sens, une critique de la représentation du rapport à la loi nous permettra

de mobiliser la théorie de l'image, eu égard à la Doctrine de la Science tardive (1811-1813), au profit d'une réflexion sur la capacité qu'a le Moi de *faire avec* l'ordre juridique.

Ainsi, une réponse provisoire eu égard à notre questionnement peut être énoncée de la manière suivante : *L'obéissance à la loi ne peut pas s'effectuer sans l'absence avouée d'un garant externe*. La possibilité pour le sujet de poser son désir dans les termes d'une transgression réfléchie de son propre rapport à la norme est donc un écart nécessaire pour faire place au désir d'autrui.

1. Freud et la psychologie des foules

Nos réflexions sur l'opération normative² reprennent la question des conditions de possibilité de l'obéissance à la loi. Dans ce sillage, s'impose la trace de Freud et plus particulièrement, le concept de pulsion de sa théorie psychanalytique. Deux moments sont à prendre en compte, car ils rendent compte du tournant qui va de la première topique d'avant 1919 (*Inconscient, Préconscient, Conscient*), vers la deuxième qui partage la structure subjective dans les termes du *Moi et le Ça* en 1923 (Freud 2018). Ce passage crucial intègre le questionnement autour de *l'imaginaire dogmatique* à l'origine de *l'idéologie juridique* (Lenoble 2018, 3). En effet, si l'on veut réinterroger le développement du lien social dans son rapport à l'instauration de l'ordre juridique (Droit), voire, en tant que création d'une capacité d'autolimitation signifiante chez les sujets dans les termes du Surmoi (psychanalyse), l'approche freudienne du clivage entre l'individu et l'idéal du Moi s'avère indépassable. Ce faisant, le recours à *Psychologie des foules et analyse du Moi* (Freud 2012) sera au cœur de la première partie de nos analyses.

Dans la *Psychologie des foules et analyse du Moi*, Freud s'engage sur la voie critique initiée par les travaux de Gustave Le Bon dans *Psychologie des Foules* (1895) et de Mc.Dougall (1920) dans *The Group Mind*, par rapport aux enjeux affectifs qui caractérisent la perte du Moi lorsqu'il adhère à la visée de la foule. Dans ses grandes lignes, la réflexion freudienne recouvre l'énigme du rapport entre psychologie individuelle et psychologie *sociale* (Freud 2012, 31) dans la mesure où la foule serait à l'origine d'une diminution

des restrictions qui détournent la satisfaction immédiate des pulsions. Or, cette masse *extraordinairement suggestive et crédule* (Freud 2012, 32) empêcherait l'émergence d'une *conscience morale* et serait nuisible au rendement intellectuel de l'individu. Gustave Le Bon quant à lui, fait le constat d'un rapport inversement proportionnel entre les qualités réflexives de la subjectivité individuelle et l'intensité de l'adhésion affective qui traverse le Moi vis-à-vis du rassemblement collectif ; dans un tel régime associatif, le sentiment, la pensée et l'acte s'engagent dans un *esprit de corps*. Un des problèmes relevés par Le Bon concerne précisément l'abandon de la volonté face à la détermination de l'objet commun d'amour qui soude le lien entre les uns et les autres. De ce fait, la critique freudienne correspond au constat du régime pulsionnel qui sous-tend l'agrégation des subjectivités (il fait d'ailleurs appel à une « pulsion sociale » (Freud 2012, 20), en tant que différence fondamentale à des degrés variables, entre le Moi et son idéal. Freud précise que toute représentation qui excite les sens, hormis donc le traitement logique des actes par la voie rationnelle, favorise l'émergence d'un leader. Ainsi, le doute, voire le recul d'une conscience face à l'apparence de sa certitude, n'y est plus. La fascination du Moi nous dit Freud, lorsqu'il reprend partiellement les arguments de Le Bon, relève du constat qu'il a de sa force irréprouvable au sein de la foule, de telle sorte que l'autorité apparaît en tant que principe de causation de sa force (d'où l'agrément à son égard), mais aussi, paradoxalement, en tant que principe de contrainte. La voie frayée par Freud à la suite de Le Bon dépeint l'image d'une toute-puissance associée à un sujet qui n'est plus responsable lorsqu'il se livre à l'expression de ses *motions pulsionnelles inconscientes* (Freud 2012, 27) et ne retrouve aucune conscience morale. Autrement dit, la représentation ne relève plus à ce stade de la capacité subjective à intégrer la différence entre le Moi et son idéal, de telle sorte que l'écart de réflexivité nécessaire au développement d'une prise de conscience serait enfoui du fait de l'absence de toute différence entre les sujets, du fait d'une perte de *l'hétérogénéité dans l'homogénéité* (Freud 2012, 27). Ainsi, d'après Freud, Le Bon se limite au constat de la suggestibilité du sujet par rapport à la masse, notamment à

la manière dont s'exerce le pouvoir de fascination sur celui-ci dans l'état d'hypnose. En ce sens, Le Bon dresse un portrait de l'individu immergé dans la masse comme étant dépourvu de toute distinction, c'est-à-dire en tant que créature surdéterminée par le champ pulsionnel et qui « descend [de] plusieurs degrés sur l'échelle de la civilisation ». (Freud 2012, 30)

Pour en revenir à notre intérêt spécifique, à savoir celui de la compréhension de la manière dont le Moi s'engage sur la contestation des conditions qui rendent possible l'obéissance au fantasme de la toute-puissance associée à la loi, une première approche par la voie freudienne se dégage : celle qui conçoit une subjectivité engagée dans le régime associatif d'images, c'est-à-dire, absoute de toute faculté critique. Freud la décrit en ces termes :

La foule est extraordinairement suggestible et crédule, elle est dépourvue d'esprit critique, l'in vraisemblable n'existe pas pour elle. Elle pense par images qui s'évoquent les unes les autres par association, telles qu'elles surviennent chez l'homme isolé lorsqu'il donne libre cours à son imagination, et dont aucune instance rationnelle ne mesure la conformité à la réalité. Les sentiments de la foule sont toujours très simples et très exagérés. La foule ne connaît donc ni doute ni incertitude. (Freud 2012, 31)

Le contraste est d'autant plus vif à l'égard des valeurs de vérité vraie ou fausse des propositions répandues par la figure d'autorité, au sens précis où la masse tient sans le moindre doute. De ce fait, c'est bien la répétition des images qui fait la force de l'adhésion dans la représentation de l'unité : « Qui veut agir sur elle n'a nul besoin de mesurer la logique de ses arguments, il faut broser les tableaux les plus vigoureux, exagérer et toujours répéter la même chose. Ne gardant aucun doute sur la vérité et l'erreur et possédant de ce fait la notion claire de sa grande force, la foule est aussi intolérante que pleine de foi en l'autorité ». (Freud 2012, 32)

Ainsi, poursuit Freud, la fidélité et la cohérence de la foule par rapport à son image s'identifie tendanciellement avec la trace conservatrice des pulsions qui dressent leur forme et limite, dans un sens spécifique qui fait retour en tant que tradition, et cela au-delà de toute logique atteignable par la réflexion individuelle. Cependant d'après Freud, dans ce champ d'influence, l'on peut voir l'émergence de certains traits positifs

tels que le désintéret de soi face à l'avènement de la singularité d'autrui, tout comme la dévotion à un idéal.

À ce stade toutefois, le régime de la négation prend le relais de l'acte réflexif, cette fois-ci en tant que compromission du sujet avec l'illusion, lorsque celui-ci ne consent plus son accord avec la réalité objective. Cette nuance précise qui fait le point sur la situation du sujet dans le fantasme, comme croyance figée dans l'image d'un être de la réalité, s'avère un trait commun dégagé par Freud de la névrose et de l'hystérie. Si la masse est aussi sensible aux affects, voire démunie de toute volonté pour s'opposer à la suggestibilité de l'esprit de corps, cela n'est certainement pas le cas pour le leader qui, d'après Le Bon, fait preuve d'une volonté extrêmement puissante. Les thèses de Le Bon et Mc Dougall se rapprochent lorsqu'il est question de mettre en valeur la primauté des pulsions et la manière dont celles-ci sont réalisées sans qu'aucune réflexion individuelle n'y intervienne.

Or, un tournant décisif s'opère dans le positionnement freudien par rapport à ces deux auteurs, dont les ouvrages inaugurent les premiers pas vers l'élucidation des principes de la psychologie sociale. La limite observée par Freud, au-delà de la reconnaissance initiale qu'il accorde au phénomène de la suggestibilité, ne se limite pas à cette tournure, mais plus encore, questionne les conditions de sa possibilité en terme de *nature* : « Mais sur la nature de la suggestion, c'est-à-dire sur les conditions dans lesquelles se produisent des influences sans fondement logique suffisant, la lumière n'est pas faite ». (Freud 2012, 48) Le déplacement réflexif à caractère transcendantal, qui met en avant l'étendue de la critique face au constat de la suggestibilité, s'arrête net dans une note en bas de page qui regrette une recherche n'ayant malheureusement pas vu le jour³. Au lieu de poursuivre dans cette direction critique, qui n'est pas sans rappeler le déplacement kantien, Freud prolonge son analyse dans la lignée de ses recherches élaborées deux années plus tôt, dans *Au-delà du principe de plaisir* et *Pulsions et Destins des pulsions*.⁴ La réponse qu'il offre s'inscrit ainsi dans le champ lexical de la *Libido*, en tant que quantum d'énergie adossée au concept de pulsion : « Au lieu de cela je vais tenter, pour éclairer la psychologie des foules, de recourir au

concept de libido qui nous a rendu de si bons services dans l'étude des psychonévroses. Libido est un terme emprunté à la théorie de l'affectivité. Nous désignons ainsi l'énergie, considérée comme grandeur quantitative – quoique pour l'instant non mesurable –, de ces pulsions qui ont affaire avec tout ce que nous résumons sous le nom d'amour » (Freud 2012, 48-49). De ce fait, la portée critique amorcée initialement s'estompe dans une réflexion qui poursuit un certain héritage de la biologie : le raisonnement reprend la pulsion comme concept fondamental de la métapsychologie, au gré de *représentant psychique de l'organique des excitations provenant de l'intérieur* (Freud 2012, 66).

Certes, le cours de la réflexion freudienne par rapport à la raison ultime de l'agrégation de la masse ne s'arrête pas là, car le développement qui suit s'attaque à l'hypothèse d'une figure de pouvoir sans faille. Toutefois, l'examen de l'écart entre le Moi et son idéal est d'autant plus significatif dans la *Psychologie des foules*, que Freud y analyse le lien affectif qui préserve la cohésion de l'église et de l'armée. Cette réflexion amorce les développements à l'égard du Surmoi en tant que conformation supra individuelle à la norme qui agit sur le Moi. Dans cette perspective, la masse est ainsi conçue comme artificielle dans la mesure où sa préservation découle de moyens exogènes qui ne sont pas ceux d'une formation spontanée. L'objet commun d'amour dans le cas de l'église est aussitôt la cause de la fraternité, de sorte que la singularité du Christ, en tant que représentation de l'affectivité qui s'y irradie, dispose en même temps des liens entre ses membres : « Toutes les exigences imposées aux individus isolés découlent de cet amour du Christ. Un courant démocratique parcourt l'Église, justement parce que devant le Christ tous sont égaux, tous ont part égale à son amour. (...) Il est indubitable que le lien unissant chaque individu isolé au Christ est également la cause de leurs liens mutuels. Il en va pareillement pour l'Armée (...) ». (Freud 2012, 53-54) Toujours est-il que l'adhérence au collectif ne va pas sans l'ambiguïté de l'amour et de la peur. Ainsi, l'amour dirigé vers la figure parentale est aussitôt proportionnel à la crainte de sa colère illimitée. La norme qui s'ensuit des rapports entre les sujets, pour autant qu'elle énonce la possibilité de leur cohésion harmonieuse, risque

toutefois d'adopter la représentation d'une totalité toujours en manque de la différence en tant que Non-Moi. Autrement dit, l'autre que soi demeure toujours appropriable dans ce cas de figure. Aussi, non pas l'amour cette fois-ci nous dit Freud, mais la haine envers un ennemi commun « pourrait aussi bien avoir une action unificatrice et susciter les mêmes liens affectifs que l'attachement positif ». (Freud 2012, 62)

2. La critique kelsénienne de la psychologie sociale

Les recherches de Hans Kelsen s'inscrivent dans le cadre d'un dialogue avec la psychanalyse. Son étude intitulée « La Notion de l'État et la Psychologie sociale » (*Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie. Mit besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse*) fut exposée en 1921 dans la *Société psychanalytique de Vienne* (Balibar 2017), puis publiée en 1922 dans la revue *Imago* numéro VIII, dont l'éditeur fut précisément Sigmund Freud.

L'intervention de Kelsen concernant le concept d'État explicite un rapport à l'obéissance qui ne relève pas d'un présupposé quelconque vis-à-vis d'une instance extérieure⁵ ; il s'agit bien en ce sens, d'une anticipation des développements freudiens du *Moi et le Ça* de 1923, dans la mesure où une double injonction y opère dans les termes d'un lien qui n'est pas sans rappeler la figure du père (car elle évoque tout à la fois la transgression et l'autorité)⁶.

L'enjeu pour Kelsen consiste à dépasser dans un premier temps, la manière dont est conçue la soi-disant « nature » de l'État, car elle n'est pas dépendante selon lui, d'une pure et simple agrégation d'individualités. Encore faut-il expliquer comment une telle unité peut avoir lieu et Kelsen énonce à ce propos : « Cependant, le raisonnement pris en compte ici est celui-ci : l'unité de l'État est a priori présumée donnée, même par les sociologues qui s'efforcent de chercher et de déterminer empiriquement l'unité sociale de l'État ». (Kelsen 1988, 136)

Depuis cette perspective, il semble bien que l'entreprise critique de Kelsen concernant la cohésion de la masse ne se fasse pas uniquement par le biais de la suggestibilité. Certes, tant Freud et Kelsen visent la compréhension des conditions de possibilité de la suggestibilité. Pourtant, leur approche diffère

l'une de l'autre. Ceci est d'autant plus vrai que Kelsen ne se réfère pas à une causalité de type organique : « Mais cet ordre juridique ou étatique propose une tout autre connexion des éléments, avec ses lois propres et spécifiques. Il s'agit d'une connexion totalement différente du système causaliste de la nature ». (Kelsen 1988, 136) Ainsi, l'argument qui tend à créer une analogie entre la Loi de la nature et celle de l'homme ne tient tout simplement pas. L'analyse de Kelsen vise une compréhension différente de celle qui mobilise la force pulsionnelle dans les termes de la *libido* et l'identifie comme cause.

En premier lieu, se pose le problème pour Kelsen de saisir à quel point les intérêts de classe, race, religion, voire tout autre type de trait saillant parmi un groupement spécifique d'individus, ne serait pas un motif suffisant pour dissoudre la conscience d'État. Comment est-ce donc possible d'aboutir au constat de l'État en tant qu'*Un* en dépit de toute divergence ? « Les intérêts de classe, les intérêts religieux et nationaux ne devraient-ils pas l'emporter sur la conscience de l'État ? Ne devraient-ils pas exercer leur effet formateur de groupes par-delà les frontières et mettre en question l'existence durable d'un groupe qui se confond avec l'unité juridique de l'État ? » (Kelsen 1988, 137).

La critique de Kelsen du lien social qui structure la représentation de l'État identifie cette dernière comme hypostase : elle est une préfiguration qui ne prend pas en compte le plan d'immanence de l'investissement individuel, cela au profit d'un concept qui s'impose en tant qu'image d'un grand corps (d'où bien évidemment l'usage fréquent de l'expression « esprit de corps » dans les recherches antérieures portant sur la « psychologie sociale »). Kelsen est clair sur ce point, le lien n'est pas du tout « externe », mais plutôt « interne » :

Si l'on soumet à l'analyse ce qu'un lien social peut signifier psychologiquement, il en résulte ceci : les sens de l'affirmation : « A est lié à B », n'est pas, entre autres, que tous deux soient pris, en tant que corps, dans le même espace. Il ne s'agit pas d'une relation externe – pour reprendre l'expression habituelle de la sociologie récente –, mais d'une relation « interne ». (Kelsen 1988, 138)

Selon Kelsen, le type de communauté qui caractérise l'État ne peut pas être ramené à une explication qui

recupèrerait l'ensemble des volontés en une seule. Un des enjeux fondamentaux dans la compréhension de Kelsen de l'État suppose la distinction entre deux types de connaissance (psychologie et sociologie) qui sont hétérogènes : « Pour l'approche psychologique, le psychisme individuel est réellement une monade dépourvue de fenêtres. Et partant, toute sociologie a une finalité supra-individuelle... » (Kelsen 1988, 139) De ce fait, la *communauté de conscience* n'est pas un concept qui tire sa rigueur de la psychologie individuelle, car le psychisme d'après Kelsen, ne peut pas simplement être projeté dans un corps quelconque. La critique de Hegel suit une logique analogue :

C'est même cette réalité que la psychologie des peuples, comme on la nomme, appelle « esprit de peuple ». Dans la mesure où cette expression vise à n'exprimer rien de plus qu'une certaine communauté de conscience, c'est un concept qui n'engage à rien. Néanmoins, il y a une tendance à affirmer cet « esprit de peuple » comme une réalité psychique, différente des psychismes individuels ; cette notion de *Volkgeist* prend ainsi le caractère métaphysique de l'esprit objectif chez Hegel. (Kelsen 1988, 139)

À ce moment précis de son développement, la critique freudienne n'aboutit pas au renversement de la représentation substantialiste de l'État (son opposition est d'autant plus claire face à Durkheim dans *Les règles de la méthode sociologique*. (Durkheim 1919)) Pourtant, Kelsen accorde une place privilégiée à la psychanalyse, parce qu'elle est susceptible de remettre en mouvement la critique portant sur la représentation de l'autorité absolue de l'État. Sur ce point, Étienne Balibar écrit à juste titre :

La psychanalyse est donc invitée à remplir ici, dans le champ de la pratique, la fonction que remplissait la critique kantienne dans le champ spéculatif : elle est susceptible d'indiquer les illusions substantialistes qui affectent l'État... (...) Une telle critique n'abolira certes pas les illusions substantialistes indissociables de ce qu'il faut bien appeler, du point de vue de Kelsen, le fantasme de la souveraineté ou de la toute-puissance de l'État. (Balibar 2017, 400)

C'est bien un tel fantasme qui est au cœur de la critique kelsénienne de l'État, celui-ci ne provenant pas d'une quelconque « réalité psychologique » (comme si l'enjeu consistait tout simplement à renforcer par ce biais l'*état de fait* de l'État),

mais plutôt de la représentation de l'État lui-même, c'est-à-dire, en tant qu'*idée directrice* pour la compréhension de l'ordre juridique à l'œuvre (toujours *se faisant*, voire, à jamais inachevable)⁷. Autrement dit, le recours à l'image ne vaut qu'à partir du moment où celle-ci développerait une certaine consistance hypothétique, c'est-à-dire, non pas en tant qu'image reconnue depuis son rapport à un *Autre* qu'elle-même (comme image de l'être de l'État), mais depuis son articulation entre l'abstraction et sa réalisation. Une telle distinction, nous semble-t-il, suit la séparation chez Kelsen entre les *foules primitives et variables*, puis les *foules artificielles et stables* (Kelsen 1988, 151) (comme celles de l'État). Ainsi, celles du premier genre seraient associées à la prévalence d'un chef, voire, d'une figure tyrannique dont l'efficacité positive serait contingente ; celles du second genre, par contre, recourraient en amont à l'idée incarnée dans une institution. Ce faisant, Kelsen saisit la conduite humaine qui traverse l'ordre étatique dans son rapport avec la valeur admise définitivement et sans ambages (*Soll-Geltung*) ; cette dernière serait distincte de l'ordre positif (*Seins-Wirksamkeit*) (Kelsen 1988, 152) de la première image. Cette différence entre une première et une seconde *image* (Kelsen 1988, 149) de la foule passerait inaperçue pour Freud aux yeux de Kelsen. Certes, la portée de la critique psychanalytique est cruciale parce qu'elle rend possible la compréhension de la scission de la subjectivité dans les termes d'un Moi pris à l'intérieur de l'écart entre celui-ci et sa projection vers un idéal, notamment celui du chef⁸. Ceci-dit, le recours à la critique de l'hypostase conteste la validité non-interrogée de l'adhésion des parties dans une totalité. De plus, il permet de faire le point sur l'écart qui s'y comble et révèle l'absence d'explication convaincante concernant le passage entre corps individuel et corps collectif :

En vérité, on a affaire là à une plénière *metabasis eis to allo genos*, au passage à une réalité totalement différente. C'est comme si outre l'âme singulière, on voulait prendre en compte une âme collective remplissant l'intervalle entre les individus, englobant tous les individus ; c'est une représentation dont la sociologie récente n'est pas si éloignée, comme on l'a montré ci-dessus ; pensée dans ses ultimes conséquences – du fait qu'une âme sans corps est empiriquement impossible – cette représentation conduit

nécessairement à imaginer à son tour un corps collectif tout aussi différent des corps individuels, dans lequel on place l'âme collective. C'est par ce biais là que la sociologie psychologique est amenée à l'hypostase qui caractérise la théorie de la société dite organique, une hypostase qui confine au mythologique. (Kelsen 1988, 153)

Kelsen s'oppose ainsi à l'idée d'une objectivité du social compris comme un corps qui résorbe la spécificité et la complexité des rapports intra-individuels. Le passage vers une entité capable de convertir les processus subjectifs pour les combler par *une* représentation durable demeure ainsi un mystère, voire relève du domaine de la croyance. La critique envers Durkheim entérine cette incapacité à rendre claire une telle *conversion* :

La manière dont la subjectivité réelle peut devenir une objectivité tout aussi réelle du simple fait de son accumulation ou de sa multiplication reste nécessairement une énigme. La quantité se tourne alors en qualité ou, en d'autres mots : c'est là un miracle, vous êtes priés d'y croire. (Kelsen 1988, 153)

La riposte de Kelsen vis-à-vis de la représentation de l'État ne fait aucune concession au moment de saisir la cause de l'obéissance dans les termes de l'*ordre juridique* : le voile de la personnification détourne la portée du concept en tant qu'hypothèse à caractère transcendantal (comme *Soll-Geltung*). L'*illustration* selon les termes de Kelsen, en tant qu'image de l'être de l'État, ne serait qu'un *raccourci*, voire une *béquille* (Kelsen 1988, 161) dont l'utilisation abaisserait considérablement la pensée et lui épargnerait la tâche de devoir saisir le concept. C'est pourquoi, l'État est indissociable de sa définition à partir du droit :

En tant que mise en ordre (*Ordnung*), du comportement humain, l'État est identique précisément à cet ordre de la coercition que l'on conçoit comme le droit ou l'ordre du droit. Mais dans la mesure où l'on se représente l'État non sous la catégorie de l'ordre, non comme un système abstrait de normes pour le comportement humain, mais, d'une façon imagée, comme une personnalité active et agissante – et c'est le sens généralement donné quand intervient le mot «État» -, ce concept signifie simplement la personnification concrète de l'ordre juridique constituant la communauté sociale, fondant l'unité d'une multiplicité des comportements humains. (Kelsen 1988, 161)

Selon Kelsen, l'*ordre juridique* est la *Grundnorm* qui instaure le pur rapport d'obéissance. Cependant, malgré la

justesse de sa critique concernant la représentation de l'État, l'énigme demeure pour Freud de savoir quelle est la cause de l'obéissance. Le défi lancé à Freud, selon Étienne Balibar, consiste à lui faire abandonner *l'image de l'être de l'État* en tant qu'identité fondée sur un objet commun d'amour, y compris donc l'illusion de sa toute-puissance. De la sorte, cette deuxième instance ne correspondrait pas à l'image, voire, au calque de *l'être de l'État* dans la personne du chef, mais plutôt à *l'être même de l'image de l'État*, dont la représentation épurée de l'opérativité normative, d'après Kelsen, serait déliée de tout leader contingent. Selon Balibar, l'identification est ainsi annulée : « Pour relever ce défi, il devrait rendre compte d'une identification paradoxale, ou d'une limite de l'identification, qui n'est plus à proprement parler ni positive ni négative mais plutôt « vide », car elle ne comporte aucune *représentation* imaginaire d'un objet d'amour ou de haine que les individus (ou leur « moi ») puissent « mettre en commun », mais seulement un principe pur d'obéissance. »⁹ Cela dit, il faut s'entendre sur ce dernier point dans la mesure où le moment kelsénien demeure au cœur de la représentation de l'acte qui sous-tend la valeur de la norme, voire, sa teneur en tant que concept est ainsi liée à la nécessité de la permanence dans l'hypothèse de l'obéissance.

Selon Kelsen, la norme suffit à elle-même, du fait de sa simple opérativité mise en œuvre comme principe d'obéissance, malgré donc la supposition d'une image mythique faisant obstacle à la compréhension de l'écart entre le Moi et son idéal, c'est-à-dire cette fois-ci, en tant que représentation de l'État qui se donne un fondement :

Kelsen pense que le droit est une synthèse a priori d'impératif et de contrainte, et que cette synthèse se soutient par elle-même, sauf à vouloir se défendre contre des résurgences de l'archaïque et du théologique. En cela il prend directement la suite du concept de droit proposé par Kant, mais en le coupant de sa dépendance par rapport à une moralité transcendantale. C'est le droit positif qui, chez Kelsen, constitue sa propre Grundnorm, ou forge en son propre sein le fondement dont il a besoin, au moins sur le mode de la « fiction ». ¹⁰

Un tel recours au transcendantal n'est pas sans rappeler le rapprochement que nous souhaitons mettre en évidence entre Kelsen et Fichte, dans la mesure où l'acheminement de leur réflexion nous conduit vers la pensée de la *norme fondamentale*

comme *hypothèse* contenue dans la spécificité du *sollen*¹¹. Cela dit, le moment kantien ne peut être exclu en tant que démarche initiale à partir de laquelle l'on pense la norme comme impératif catégorique. Pourtant, il faudra aussitôt poser les bases d'une critique autour du présupposé non interrogé concernant l'autonomisation complète du Droit en tant que science. Est-ce à dire que le Droit est complètement indépendant de toute croyance à une valeur morale¹² ? Jusqu'où s'étend la limite de la norme en tant qu'hypothèse qui doit (*soll*) opérer dans le régime de la facticité ?

3. Le Surmoi, principe d'obéissance

Au cours du moment précédent, il a été question de saisir les limites de la représentation de l'État en tant qu'entité censée incarner la toute-puissance de la norme, en vertu de quoi selon Kelsen, l'identification du sujet avec un *esprit de corps* s'avère problématique, car un tel rapport devrait être appréhendé depuis une perspective positive, suivant l'effectivité de la loi juridique comme origine de son propre fondement.

Cependant, l'engagement de Kelsen concernant le développement d'une Théorie Pure du Droit implique aussitôt la retombée dans le piège de l'autosuffisance, voire, la bévue par rapport au type de représentation qui *doit* présupposer de remplir la condition (*si tu voles...*) au profit de l'avènement effectif de la norme (*tu seras puni...*). Autrement dit, le caractère « transcendantal » (voir supra 45) demeure ici en suspens, le questionnement concernant les conditions de possibilité de l'obéissance à la norme n'étant pas traité au-delà d'une réflexion inscrite dans le registre d'une « fiction ». Or, c'est Freud qui s'engage sur cette voie dans *Le Moi et le Ça* : « La question que se pose – et lui pose – Freud vise à éclater l'auto-suffisance fictive : elle demande ce que c'est qu'obéir, et plus précisément encore ce que c'est qu'obéir à la contrainte, être intérieurement privé de la capacité à lui résister, renoncer à se révolter contre elle – sauf exception bien entendu – et dans quelle « structure » s'enracine une telle renonciation ou privation, de sorte qu'elle soit toujours déjà présupposée par le fonctionnement de l'ordre social. » (Balibar 2017, 407)

Le tournant de la pensée freudienne au tout début du *Moi et le Ça* annonce le dépassement de toute explication qui recourt à la nature, voire, abandonne le principe puisque le quantum d'énergie (libido) permet de concevoir le « représentant psychique de l'organique » (pulsion). En 1923, Freud est au cœur même de la deuxième topique : « Je reprends ici ces pensées, je les relie à différents faits fournis par l'observation analytique, je cherche à tirer de ce rapprochement de nouvelles conclusions, mais sans faire aucun nouvel emprunt à la biologie et en me tenant, de ce fait, plus près de la psychanalyse que dans « Au-delà » » (Freud 2018, 39) Les propos de cet essai annoncent une rupture vis-à-vis de la manière dont est traditionnellement appréhendé le psychisme humain, y compris donc le type de raison qui caractérise la philosophie, son assise moderne étant indissociable du présupposé selon lequel la subjectivité côtoie de manière immédiate sa propre définition dans l'acte de penser (Descartes). En d'autres termes, suivant le renouveau critique de la psychanalyse freudienne, la conscience d'une représentation spécifique n'équivaut pas à la pleine conscience de soi. Cette illusion est revisitée dans le *Moi et le Ça*, la conscience étant ainsi restreinte à la fonction opérée par le champ de la perception : « Être conscient est tout d'abord un terme purement descriptif, qui s'autorise de la perception la plus immédiate et la plus certaine. (...) La représentation qui est maintenant consciente ne l'est plus au moment suivant ; pourtant, elle peut le redevenir dans certaines conditions aisément réalisées. Entre-temps elle était, nous ne savons quoi ». (Freud 2018, 42) Le doute cartésien de la pensée perd son lien nécessaire avec l'assise ontologique ; la conscience se révèle donc éphémère, au point même où le *Moi* ne peut pas déclarer la souveraineté sur sa « nature », car elle demeure inconsciente, cachée, latente (préconsciente). Dans ce cadre analytique de la pensée, la situation du sujet se répand toujours sur plusieurs strates (inconscient, préconscient, conscient). Pourtant le partage entre le *Moi* et le *Ça* concerne des fonctions spécifiques : « La perception joue pour le moi le rôle qui dans le ça, échoit à la pulsion. Le moi représente ce qu'on peut nommer raison et bon sens, par opposition au ça qui a pour contenu les passions. (...) L'importance fonctionnelle du moi se manifeste

en ceci que, normalement, il lui revient à commander les accès à la motilité ». (Freud 2018, 64) Or, le Moi subit une tension au niveau de sa fonction distributive, car il doit simultanément *faire avec* l'avènement de l'extériorité, en même temps qu'il lui échoit la tâche de se plier au *principe de plaisir* qui régit le fond instinctif du *Ça* : « Il s'efforce aussi de mettre en vigueur l'influence du monde extérieur sur le ça et ses desseins, et cherche à mettre le principe de réalité à la place du principe de plaisir qui règne sans limitation dans le ça. » (Freud 2018, 64) La subjectivité est ainsi définie par le fait de poser son rapport au *principe de plaisir*, pour autant que sa capacité réflexive tienne au Moi comme représentant défini par l'acte ; le Moi est balloté entre le *principe de plaisir* qui requiert l'assouvissement immédiat des pulsions, et le *principe de réalité*, dont le représentant sous forme d'injonction s'avère le *Surmoi* pour Freud. Le *Surmoi* s'oppose et réagit au *Ça*. Suivant cette logique, l'acte s'avère corrélatif d'une destinée exprimée dans les termes du « devoir être » (impératif catégorique). La genèse du *Surmoi* comme formation spécifique qui met en avant la manière dont opère la loi du père, concerne tout à la fois l'agencement positif (*fais, sois*), comme la contrainte (*ne fais pas, ne sois pas*) ; le devenir se rattache ainsi à la destinée (d'où le terme repris plus haut du *double bind*). Freud ajoute : « Cependant le sur-moi n'est pas simplement un résidu des premiers choix d'objet du ça, mais il a aussi la signification d'une formation réactionnelle énergique contre eux. Sa relation au moi ne s'épuise pas dans le précepte : tu *dois* être ainsi (comme le père), elle comprend aussi l'interdiction : tu *n'as pas le droit* d'être ainsi (comme le père), c'est-à-dire tu n'as pas le droit de faire tout ce qu'il fait ; certaines choses lui restent réservées ». (Freud 2018, 50) Le *Surmoi* se manifeste sous la forme d'un *impératif catégorique* (Freud 2018, 81), le type de coercition qu'il exerce sur le *monde intérieur* est comparable selon Freud à celui exercé par un *mandataire* (Freud 2018, 83) dont le rôle consiste à faire valoir l'opposition vis-à-vis du fond instinctif du *Ça*. Même si le recours à la moralité (idéal du Moi contenu dans l'objet commun d'amour) se révèle au détriment de l'individualité dans le parcours freudien de la première topique, suivant la seconde, le Moi est l'instance qui s'exprime

dans le *monde extérieur*. (Freud 2018, 83) Ce partage explicite entre une *extériorité* et une *intériorité* présuppose le recours au représentant de l'acte réflexif (Moi) dans sa relation à un autre représentant (Surmoi), en vertu de quoi, l'image ne peut pas simplement combler (dans la deuxième topique) la scission entre le Moi et son idéal par le seul biais de la charge affective dans les termes de la *Libido* : l'écart lui-même doit être rendu visible comme posé par la subjectivité elle-même. Freud se demande aussitôt à quel point l'émissaire de la loi morale dans les termes du Surmoi entraîne la dimension de la contingence, c'est-à-dire que l'énigme demeure de comprendre l'ensemble des conditions de possibilité de l'obéissance à la norme dans leur rapport au contexte particulier qui concerne l'état de fait du Moi : « Ainsi la séparation du sur-moi d'avec le moi n'a rien de fortuit, elle porte les traits les plus marquants du développement de l'individu et de l'espèce, et même, en donnant à l'influence des parents une expression persistante, elle pérennise l'existence des facteurs auxquels elle doit son origine ». (Freud 2018, 82).

La tension est rendue visible au niveau du lien concernant la supposition de la moralité et la prévalence pulsionnelle. De ce fait, le *Ça* et le *Surmoi* se retrouvent aux antipodes l'un de l'autre :

Du point de vue de la restriction pulsionnelle, de la moralité, on peut dire : le ça est totalement amoral, le moi s'efforce d'être moral, le surmoi peut devenir hyper-moral et aussi cruel que le ça peut l'être. Il est remarquable que plus un homme restreint son agressivité vers l'extérieur, plus il devient sévère, donc agressif, dans son idéal du moi la manière ordinaire de regarder les choses perçoit cela dans le sens contraire, elle voit dans l'exigence de l'idéal du moi le motif pour la répression et l'agressivité. Toutefois les faits restent bien tels que nous l'avons dit : plus un homme maîtrise son agressivité, plus intense devient la tendance agressive de son idéal contre son moi. Déjà la morale commune normale a un caractère durement restreignant, cruellement interdicteur. C'est bien là que s'enracine la conception de l'Être supérieur qui punit inexorablement. (Freud 2018, 57)

Le tréfonds pulsionnel est sous l'emprise du dessein incontournable imposé par le Surmoi (raison pour laquelle la culpabilité existe toujours en tant que dette inachevée). Il se révèle intransigeant quant à la manière dont est conçu le procès kafkaïen, selon Balibar. Ce faisant, la particularité du concept

ne consiste pas à poser la question dans les termes d'un seul et même tribunal qui légifère sur tous : le Surmoi en tant que principe moralisateur n'est pas partageable, selon Althusser, car il interroge tout un chacun sur la cause non avouée de sa culpabilité.

Le Surmoi n'est certainement pas moins une structure individuelle que ne l'était l'idéal du moi dont il constitue une nouvelle élaboration, mais ce qu'il a en propre est – pour parodier une formule connue d'Althusser – d'interpeller les sujets en individus et ainsi à produire leur isolement, leur solitude (et leur angoisse de solitude) au sein de la foule. » (Balibar 2017, 418) La culpabilité singularise les sujets. Autrement dit, dans ce cas de figure, chacun répond au-delà de sa faute. En ce sens, la démesure de la limite imposée, entend contrer tout excès pulsionnel liée à la « pulsion de mort ». Ainsi, le refoulement tient à la fonction négative assignée au Surmoi : « On pourrait dire encore que le surmoi institue un lien négatif entre les individus : ni l'amour ou la fraternité, ni la haine ou l'hostilité, mais l'inhibition des pulsions destructrices mutuelles ou du *Bemächtigungstrieb*, qui développe en contrepartie la « destructivité » et « l'agressivité » interne du sentiment de culpabilité. (Balibar 2017, 418)

De ce fait, le refoulement intègre l'effectivité de la sanction, en vertu de quoi l'approche kelsénienne relative au fondement de la validité de la loi repose sur l'affirmation *Rechtsordnung ist Zwangordnung* (l'ordre du droit s'assimile à celui de la répression). Cette identité basée sur un lien entre les deux nuances de l'ordre, comprend certes la critique de la représentation transcendante (Esprit de corps, Dieu, Roi-Père), en même temps qu'elle reprend le présupposé d'une entité autosuffisante à travers la coercition. Or, Balibar saisit la subversion de la devise kelsénienne à travers Freud : « *Schuldgefühl ist Strafbedürfniss* (le sentiment de culpabilité est identiquement un besoin de punition, et donc un appel à la transgression) » (Balibar 2017, 430).

D'une part, selon Kelsen, le délit se révèle comme condition qui met à l'épreuve l'efficacité de l'ordre juridique, c'est-à-dire qu'en tant que présupposé, celui-ci enregistre la tension entre le champ de la contingence et l'échéance d'une sanction. D'autre part, Freud va même jusqu'à poser la *transgression* dans les termes d'une constante qui opère non pas de façon épisodique, mais *a priori* : elle implique donc la remise en question de l'acte qui permet l'identification du lien

relationnel entre le *fait condition* et la *conséquence* (Lenoble et Ost 1980, 491). Cette perspective ouvre un champ d'interprétation critique, concernant le retour à Kant qui accompagne la réflexion kelsénienne sur le devoir (*sollen*), en tant que catégorie de la logique transcendantale (Kant 1997, 140) qui entretient une *relation* entre la condition matérielle (cause : *si tu voles...*) et l'échéance de la sanction (effet : *...alors, tu seras puni*). Si Kelsen pose la question des conditions de possibilité de l'obéissance à la loi et critique effectivement l'hypostase des figures transcendantes, il retombe néanmoins dans l'illusion qui consiste à fonder le droit sur lui-même, voire, il recourt au présupposé de son auto-validation. L'ordre juridique conçu comme cause de la représentation du droit positif touche à sa limite en s'engouffrant dans une charge de *métaphysique et de croyance* (Lenoble et Ost 1980, 472), voire bascule dans une visée *absolue* (Lenoble et Ost 1980, 483) qui ne peut tenir qu'au prix de « l'auto-représentation du droit par lui-même (*Selbstdeutung*) » (Lenoble et Ost, 472). Le péril pour le droit est alors de croire à une identité sans reste, assouvie par l'ordre formel de la logique transcendantale et d'exclure toute possibilité d'entamer un dessein autre que celui prévu par une opération spécifique de l'entendement. Or, d'après Ost et Lenoble, il est important d'identifier chez Kelsen un type de refoulement qui conserve cela même qu'il prétend écarter au moment de définir le droit positif, à savoir, *un reflet de l'absolu* : « Où Kelsen dessine en creux la place d'une *Théorie pure du Droit*. Cette constellation théorique nouvelle ne peut cependant dissiper l'équivoque qui préside à son émergence : un certain refoulement du jeu de l'idéal au cœur du discours juridique ». (Lenoble et Ost 1980, 483) De ce fait, en préservant l'opération normative qui consiste à intégrer le retour critique sur les causes immanentes de l'obéissance à la norme, Kelsen ne prend pas en compte l'inadéquation entre l'individu et le désir¹³ masqué en tant que *refoulement*¹⁴ (celui-ci étant un destin spécifique de la pulsion) (Freud 2012, 76). Car si le désir est défini par la différence entre la *demande d'amour* (ou reconnaissance) et la *satisfaction* (Lacan 1966, 691), ce n'est que dans la mesure où l'opération normative rate son application sur le sujet traversé par une fente constitutive, en vertu de quoi,

l'ordre juridique devient alors à son tour possible (on l'a remarqué plus haut, son efficacité est inlassablement mise à l'épreuve). Autrement formulé, le *manque à être* dépasse la description préconisée par la relation en tant que catégorie transcendantale, entre le fait condition (cause) et la conséquence (effet).

La psychanalyse intervient dans ce mouvement subversif afin de contrecarrer toute présupposition d'absolu qui touche au lien entre l'ordre juridique et le champ de la politique. Balibar énonce ainsi :

Si l'ordre juridique était « fondé » sur quelque chose, ce serait plutôt sur la possibilité permanente de sa décomposition, et donc sur le conflit même qu'il entretient en le refoulant. Il est loisible de lire ici non pas une thèse *politique* freudienne, qui prendrait le contrepied de celle de Kelsen à la façon dont celui-ci s'oppose lui-même à d'autres théoriciens de l'État, mais plutôt une thèse *impolitique*, qui fait éclater l'autonomie et l'auto-suffisance fictives du politique. (Balibar 2017, 434)

Suivant le présupposé d'auto-fondation du droit par lui-même (Kelsen), l'écart de réflexivité concernant la possibilité qu'a le Moi de s'inscrire dans l'ordre symbolique lorsque celui-ci énonce son désir, court le risque son obturation. Ainsi, la psychanalyse prévient l'écueil d'une telle fermeture. De plus, elle met en avant le lien du sujet avec la loi au-delà d'un principe quelconque de satisfaction, et en cela, elle marque un renouveau de la question sur les conditions de possibilité de l'obéissance à la norme. Dans cette perspective, Freud saisit la singularité qui atteint le Moi au moment même de sa confrontation avec le devoir-être (au sens de l'injonction dans la forme du *double bind*), d'où l'hypothèse de l'indécidabilité de la limite qui échoit au sujet et simultanément, aussi paradoxale soit-elle, la nécessité même de sa transgression.

4. L'image réfléchie de l'ordre juridique

Ayant repris le retour critique à Freud dans le sillage de la proclamation kelsénienne de l'auto-suffisance du Droit, un écueil demeure au moment de comprendre quelle est la place accordée à la subjectivité dans la construction du désir du lien social, compte tenu de l'indécidabilité entre la satisfaction et sa limite (« jouis, ne jouis pas »), voire, entre l'injonction de l'acte et son inhibition (au sens du *double bind* qui résonne sous la devise

« sois comme ton père, ne sois pas comme ton père »). Lorsque le Moi fait face à un tel obstacle, l'interprétation psychanalytique rencontre ses limites par rapport au dévoilement de ce paradoxe, car non seulement le fait de poser l'interdiction présuppose la possibilité de sa subversion, mais soulève plus encore le vide de signification concernant la représentation de la toute-puissance associée à la norme juridique.

Dans cette logique, l'image du plein pouvoir, quoique surinvestie comme cause de l'obéissance à la norme, s'avère déterminée dans un premier cas par le rapport à la figure du leader en tant qu'objet commun d'amour ; dans un deuxième cas, au niveau de l'approche strictement juridique vers laquelle nous engage la voie kelsénienne, cette place est tenue par la représentation de l'ordre juridique dans les termes du lien formel entre l'hypothèse et l'avènement effectif de la norme.

Il nous semble propice d'élargir nos réflexions vers une interprétation qui tire les conséquences de la prémisse freudienne, dans la mesure où le Moi, contraint par la culpabilité de la double injonction, ne peut tout simplement pas évacuer la possibilité de la transgression normative. Aussi logique qu'il paraisse compte-tenu de son élaboration formelle, l'ordre juridique promu par Kelsen ne doit sa fondation qu'à l'assurance du *jugement hypothétique*, c'est-à-dire, au lien présupposé entre la description spécifique d'un fait (en tant qu'hypothèse) et son échéance. De telle sorte, nous reprenons ici les propos d'Alain Renaut (Renaut 1986, 225), il n'est pas question d'un *impératif catégorique* qui fonctionnerait dans tous les cas. Néanmoins, l'enjeu consiste à réinterpréter la portée du sens constituant « l'ordre social désiré » : s'agit-il d'une inadéquation, voire d'une différence qui s'intègre à la contrainte extérieure caractérisant l'opération normative ? Est-ce que l'enjeu consiste à pouvoir poser le fantasme de cette extériorité pour en revenir aussitôt à la possibilité de sa transgression ? Autrement dit, comment le Moi entretient-il le refoulement de la déchéance possible du lien social pour en *faire aussitôt avec* ?

S'il faut donner raison à Balibar concernant la *fiction d'absolu* de l'ordre juridique fixée par la pensée kelsénienne, le problème n'implique pas le fait de nier son caractère d'apparence, mais plutôt de comprendre le type de rapport

auquel la subjectivité s'engage une fois l'image du plein-pouvoir posée. Or, il nous semble possible de saisir les différentes couches de la réflexibilité imagièrre immanente au fantasme de l'ordre juridique en suivant la critique entamée par Fichte dans la dernière version achevée de la *Doctrine de la Science* (1812). Dans ce cas précis, l'enjeu concerne la critique d'une « légalité factuelle » qui ne prend pas en compte la portée de l'*hypothèse catégorique* comme lien transcendantal entre la contrainte et le pouvoir (définissant l'aperception du *Je transcendantal* qui *doit pouvoir accompagner toute représentation*). Au début de la *Doctrine de la Science* de 1812, Fichte décrit toute réflexion d'après la capacité à préserver l'écart du rapport avec la loi factuelle (caractérisant l'ordre juridique chez Kelsen) : « Toute réflexion est arrachement à une loi factuelle, quelle qu'elle soit (nous en avons eu des exemples dans les leçons précédentes), la réflexion de la WL est arrachement à toute loi factuelle ». (Fichte 2005, 43) De ce fait, la problématique peut être opportunément traduite dans les termes mobilisés par Fichte : comment le Moi est-il en mesure de poser la représentation du rapport à la norme, tout en pensant ce lien-là ? Cet engagement réflexif ne peut pas être rabattu sur une quelconque croyance à l'égard du pouvoir sans reste, mais il doit être compris en tant que représentation du rapport à l'image de l'ordre juridique. Ainsi, la loi conçue comme un fait d'existence (*Tat*) évacue le retour sur le voir spécifique qui surdétermine la subjectivité dans la « bévue » de soi. Dans cette reprise non achevée de la *Doctrine de la Science*, Fichte vise la manière dont un certain savoir à caractère transcendantal implique la contradiction entre réflexion et ordre de la facticité : « Le voir est déterminé par une loi quelconque et est absorbé dans cette légalité, et, en tant qu'il est tel, il est un savoir effectif. Dans la mesure où il sait quelque chose, il ne se sait pas lui-même ; dans la mesure où il voit, il ne se voit pas ». (Fichte 2005, 36)

Or, le savoir pur, aux yeux de Fichte, prône la contrainte de la liberté ; malgré donc la surdétermination de la loi factuelle et quoiqu'en vertu même de celle-ci, le Moi *doit pouvoir* tenir :

Donc s'abandonner : être pur dans l'état de réflexion totale, ici exigée, ce qui veut dire ne pas s'abandonner à une loi factuelle, à une

transformation en quelque chose, transformation qui nous demeure par suite invisible. Le savoir se fait toujours, on y a pourvu. Si la liberté vient à se perdre du fait de la loi factuelle, alors le savoir devient lui-même factuel. Ce n'est que lorsque la loi est totalement libre que le savoir se fait lui-même pur. Donc, se placer de ce point de vue, tel est, tout d'abord, ce qui est exigé de la liberté du moi. (Fichte 2005, 38)

Ainsi, il nous revient de comprendre ce qui est exigé du Moi dans son rapport à l'être libre. Il faut insister sur ce point : la pensée en question ne présuppose pas le simple constat de l'être par le Moi, mais plutôt le type d'agencement réflexif qui lie l'hypothétique au nécessaire lorsqu'on demande *comment l'être est ?* (Fichte 2005, 36) En dernier ressort, il sera fondamental d'aboutir à une interprétation sur l'étendue de la philosophie fichtéenne de l'image, non pas pour persister dans l'illusion d'un plein-pouvoir en tant que norme, mais pour décrire ce qui revient au Moi par rapport à la reconnaissance de sa capacité à décrire les limites de l'Autre fantasmé. Le Moi actif, dont la genèse selon Fichte correspond à l'image se faisant de soi par soi, tient à l'abandon dans l'œuvre en dépit de toute injonction. En d'autres termes, la contrainte extérieure ne peut pas combler la singularité d'une différence que seul le Moi peut animer en tant que demande de reconnaissance :

Ainsi, qu'est-ce qui revient à ce moi ? L'évidence, c'est-à-dire s'abandonner passivement à l'image se faisant soi-même par soi. C'est dans cet abandon que réside le moi ; si nous *devions* être actifs, nous ne pourrions rien faire. (Fichte 2005, 37)

La remise en cause de l'opérativité du voir chez Fichte, au sens précis d'une critique qui porte sur la réalité dont le voir non-interrogé constitue le rapport à soi, doit néanmoins aboutir à une conscience hors du commun, c'est-à-dire, absoute de la surdétermination propre à la légalité factuelle. Ainsi, la réflexibilité proposée par Fichte implique un tournant décisif, dans la mesure où le regard n'est pas suspendu à côté des événements, mais plutôt investi dans la saisie de la séquence dont les états de faits divers composent la conscience commune. Le processus du voir étant ainsi *dénaturé*, il implique plutôt son redoublement, et Fichte énonce à cet égard :

Difficulté de la WL : sa tâche est d'élever à la conscience et de rendre visible ce qui demeure parfaitement invisible à la conscience

commune ; il s'agit d'un élargissement du monde de la lumière, d'un voir contre nature. (...) (Remarque en passant : la réalité réside dans le fait que le voir se rend lui-même invisible ; mais *ici ce processus de se faire soi-même est vu.*) C'est pourquoi, du point de vue du contenu, cela est difficilement accessible. (...) Pour qui veut demeurer dans la légalité factuelle, cela ne lui sera pas seulement difficilement accessible mais bien totalement impossible. (Fichte 2005, 41)

La suite de la Doctrine de la Science de 1812 récupère l'opposition entre le Moi rapporté à l'état de fait, et le Moi libre¹⁵ qui assiste au processus réfléchi de la création de soi. Dans cette perspective, l'enjeu de la pensée fichtéenne consiste à mobiliser pour une grande part *l'intuition intellectuelle*, au sens de la *conscience de l'auto-détermination* préalablement abordée dans les *Principes de la Doctrine de la Science* de 1794¹⁶. Fichte décrit dans cette dernière version de la Doctrine de 1812, la scission entre la contrainte posée au sujet de la logique et l'émergence de son identité créative :

Le moi intuitionne en soi en tant que créant. Le point de départ, le sujet logique, est (comme je l'avais déjà noté) le moi trouvé comme fini dans le regard factuel. Or le moi se détache dans l'intuition, effectue un passage et s'écoule (*fliessen*) pour se créer lui-même. (Fichte 2005, 137)

Ainsi, la genèse du Moi créatif, dont l'identité découle de l'écart entre le constat de l'acte et son effectuation, correspond à la réflexibilité libre¹⁷ d'une attache à la logique formelle (suivant le présupposé opératoire du *jugement hypothétique*). De la sorte, on peut s'engager sur la voie critique de la représentation du plein-pouvoir, tout en reprenant la distinction schématique fichtéenne à l'égard de trois images qui accordent chacune à leur tour une place spécifique quant à la réflexion sur le rapport d'obéissance à la loi.

Dans un texte très éclairant au sujet de la *Bildlehre* fichtéenne, Alessandro Bertinetto (Bertinetto 2003) identifie dans la période de 1811 à 1813 un développement suggestif de l'image en tant que concept qui ne cesse de dire la totalité, sans jamais y parvenir¹⁸. En tant que telle, l'image instaure un rapport avec la différence de l'autre que soi, non pas pour montrer le manque à combler vis-à-vis de l'atteinte hypothétique d'un idéal quelconque, mais bien au-delà, pour ne pas cesser d'exhiber la réflexion de la réalité. De la sorte, c'est

la pensée libre¹⁹ qui est à l'œuvre, outre la vision rabattue au gré de l'image de l'être en tant que copie (*Abbild*, I1). Ainsi, dans un deuxième cas de figure, l'image est reconnue comme telle, c'est-à-dire, sans rapport à un *autre* ; ce faisant, un deuxième niveau de réflexibilité concerne la spécificité du phénomène en tant que phénomène et rien d'autre, sans l'intervention d'une extériorité quelconque (*Bild als Bild*, I2). L'être n'est donc pas posé de manière immédiate (*Abbild*), mais dans ce cas précis, la fermeture de l'image nous permet aussitôt d'entrevoir sa différence : « En d'autres termes, en se posant en tant qu'image et non être, l'image pose également son autre, l'être. L'image est donc le « concept absolu », car elle ne surgit pas de – et n'est pas comprise sur la base de – une relation avec un autre que soi (avec un « être »), mais elle ouvre elle-même la relation différentielle avec son autre, en se posant *en tant qu'image* » (Bertinetto 2003, 68). Un troisième moment, nous semble-t-il, amorce la réflexivité créative du Moi en tant qu'*intuition intellectuelle*, plus précisément, à l'issue de l'écart qui franchit la négativité de l'image close sur elle-même : cette fois-ci, l'image expose l'ouverture de sa différence comme saisie de soi par rapport à l'image comme image – autrement dit, en tant qu'image de soi concept (*Bild als Bildung* I3). Il faut alors préciser que la circularité de l'image qui apparaît comme fait de se poser comme image de soi (dans I2) correspond à la « forme-moi » (*Ichform*)²⁰. Cependant, un tel critère formel décrivant le Moi de l'auto-conscience (au sens de l'aperception kantienne) requiert immédiatement la conscience du monde (l'une ne va pas sans l'autre). À ce titre, la pensée fichtéenne tardive suit le geste initial de la philosophie transcendantale, dont la mise en avant de la réflexivité concerne immédiatement l'acte du penser même. Or, ce voir relatif à l'image du Moi, se vise en tant que pensée de soi dans le rapport avec l'image épurée (soit, dans le rapport avec le concept et non pas avec la présomption de l'être de l'extériorité). Il y va d'un voir du voir²¹.

Le retour sur Fichte (*I1*, *I2*, *I3*) recoupe les réponses apportées quant aux conditions de possibilité d'obéissance à la norme, réponses analysées lors des trois parties précédentes dans le cadre de la réflexibilité psychanalytique (Freud, Kelsen, Freud). En effet, la saisie d'une première image *I1* suppose une

emprise suggestive de la foule à l'égard de l'extériorité d'un objet commun d'amour (*Psychologie des foules et Analyse du Moi*); une deuxième image *I2* implique à son tour la supposition d'un droit fondé en soi et par soi selon l'approche kelsénienne, qui identifie l'ordre juridique comme cause ultime accordant sa légitimité à l'État; une troisième image *I3*, on l'aura compris à la suite de nos développements, comprend la tension de la subjectivité sous l'emprise de l'injonction binaire (*sois, ne sois pas*). En outre, ce déplacement critique nous permet de comprendre à quel point la dimension épistémologique de l'appel à la transgression (au sens de la tension qui se déjoue entre le sentiment de la culpabilité et le besoin de punition) comporte également la saisie de la séquence représentationnelle du rapport à la norme. De la sorte, une visée créative de soi peut à son tour émerger, cette fois-ci, en tant qu'image contrainte au libre développement de la représentation de soi à l'instar de la norme.

Conclusion

La question de la cause de l'obéissance à la loi ne peut pas ignorer l'investissement critique du sujet qui vise la saisie de son acte réflexif moyennant le fantasme du plein pouvoir. L'écart spécifique entre la singularité des conditions qui définissent son processus de subjectivation et la possibilité de faire avec, comprend la différence à jamais indépassable entre le Moi et son idéal de toute-puissance. Or, l'acheminement de notre pensée a suspendu la croyance dans un fondement imagier repris dans ces termes. C'est pourquoi la critique adressée par Kelsen à Freud a été momentanément tentante : en mettant au jour l'illusion d'un objet commun d'amour capable de souder le lien social par le seul biais de la suggestibilité, Kelsen remet en cause la démarche freudienne tout en valorisant l'assise positive de la norme dont la permanence repose sur le présupposé de son effectivité²². Compte-tenu de la validation de la norme par la logique transcendantale qui tient au lien causal entre contingence et nécessité, il convient néanmoins de revenir sur l'excès qui émane de l'image du droit fondé par lui-même, au risque de relayer cette deuxième « certitude » sur la cause de l'obéissance

au manque qui définit tout désir. De la sorte, un troisième moment de notre pensée implique la reconnaissance du refoulement à l'œuvre chez Kelsen, lorsqu'il critique l'image du leader comme cause ultime de la suggestibilité, tout en investissant l'image de l'autosuffisance de la norme. Certes, cette nouvelle représentation (image) du plein pouvoir ne peut qu'introduire une faille dans ce nouvel ordre de la croyance. L'abîme de l'indécidabilité étant ainsi exposé, au sujet de se faire une image.

NOTES

¹ En ce sens, le terme de l'analyse en tant que témoignage spécifique du processus de subjectivation peut être repris dans les termes accordés par Badiou à la cure, dont l'objectif consiste à « élever l'impuissance à l'impossible » (Badiou 2013,10).

² Voir la contribution éclairante qui inspire de manière décisive la suite de nos propos : (Lenoble 2018).

³ Une note en bas de page qui date de 1924 se réfère à ce point : « Ce travail n'a malheureusement pas été réalisé ». (Freud 2012, 48).

⁴ « Par la poussée d'une pulsion, on entend son élément de motricité, la somme d'énergie ou la mesure d'exigence de travail qu'elle représente. Le caractère de ce qui pousse est une qualité générale des pulsions, et même l'essence de celles-ci. » (Freud 2012, 67).

⁵ « Le lien à l'État est tout entier interne à la relation d'obéissance et de contrainte qui définit la normativité de la norme juridique. » (Lenoble 2018, 6)

⁶ « Car le rapport au père emporte bien, si l'on prend la sortie du conflit œdipien pour le petit garçon, une injonction paradoxale du type *«double bind»* («sois comme ton père» et «ne fais pas comme ton père»). Et c'est cette dimension paradoxale qui explique tout à la fois que toute contrainte ne fait que relancer automatiquement l'appel à la transgression et, par conséquent, le sentiment d'angoisse et de culpabilité qui accompagne le rapport au surmoi de même que l'affect d'angoisse qui le connote » (Lenoble 2018, 6) .

⁷ « Or, à y regarder de plus près, l'État n'est pas cette « foule », mais « l'idée », une « idée directrice », une idéologie, un sens spécifique qui ne fait que se distinguer par son contenu spécifique d'autres idées – comme la religion, la nation, etc. (...) L'idée exclusivement juridique de l'État ne saurait être reconnue que dans sa légalité propre, proprement juridique et non par des approches psychologiques – comme c'est le cas pour les processus psychiques, dans les fixations et les attaches libidinales constituant l'objet de la psychologie sociale » (Kelsen 1988, 151).

⁸ « À la suite d'une hypothèse exprimée par Darwin, Freud admet que la forme primitive de la société humaine était la horde dominée sans partage par un mâle fort » (Kelsen 1988, 147).

⁹ Sur ce point, nous remercions vivement l'apport de la docteure Elisabeth Lefort. En effet, il convient de saisir avec justesse l'étendue de la réflexion kelsénienne concernant la complexité du rapport à la *Grundnorm*, au fil du temps. De ce fait, il faut distinguer le déplacement théorique qui s'y opère à l'intérieur de l'œuvre de Kelsen, dans la mesure où l'intérêt du juriste change considérablement quant au questionnement de l'obéissance à la norme. Si le texte de 1922 s'ensuit comme réplique à l'essai de Freud de 1921, il n'est pas moins vrai que l'œuvre tardive (*La Théorie pure du Droit* de 1960) ne saisira pas immédiatement le lien entre le fait de poser la *Grundnorm*, la constitution de l'ordre juridique, et l'établissement du rapport d'obéissance. Par ailleurs, Kelsen ne convient plus à la dérive théorique qui a une emprise sur la sociologie et la psychanalyse, car il la trouve sans intérêt pour la construction de la Science du Droit, lors de la période tardive. Notre reprise de l'interprétation faite par Balibar prend en compte les guillemets qui accompagnent le mot «fiction», car ce terme il faut bien l'entendre à la lumière de la manière dont la *Grundnorm* est conçue comme représentation du rapport à la norme, pas en tant «fausseté».

¹⁰ Le Droit ne peut pas être réduit à une interprétation ontologique. Les propos tenus par Jacques Lenoble et François Ost sont très clairs sur ce point : « Alors que, dans la pensée classique, le devoir est une notion transcendante (charriant l'image d'un absolu), dans la théorie pure le devoir est une catégorie logique transcendantale. Il explique la liaison entre un fait-condition et une conséquence, il relie l'acte illicite à la sanction en statuant que celle-ci doit suivre celui-là. Fidèle à cette position philosophique anti-ontologisante, Kelsen élabore un *Sollen* dans une perspective qui n'est ni moralisante, ni ontologisante mais exclusivement relationnelle et fonctionnelle : le *Sollen* ne se comprend que par la relation d'imputation qu'il exprime » (Lenoble et Ost 1980, 491).

¹¹ « La *Grundnorm* ou « norme fondamentale » (« norme de fond ») n'est donc nullement pour lui (Kelsen) la croyance, mais une donnée, constat et défense rigoureuse de l'autonomie du Droit, tout en étant de l'ordre du *Sollen* («devoir-être»). Donnée positive et « transcendantale », qui organise une conception pyramidale des normes » (Assoun, 6).

¹² En ce sens précis, les remarques d'Alain Renaut sur le sujet nous paraissent tout à fait pertinentes pour introduire la spécificité du rapport qui se tisse entre la norme et son obéissance suivant l'approche kelsénienne. Cependant, au départ d'un questionnement formel sur le caractère conditionnel de toute norme, l'on comprend bien que toute formulation hypothétique, dont l'avènement s'avère lié au champ de la contingence (*si tu voles...*) implique aussitôt sa jonction avec une proposition d'ordre nécessaire (...*alors*, tu seras puni). Notre interprétation vise la compréhension spécifique du lien entre l'hypothétique et le nécessaire : « Or, selon Kelsen, cette réduction de la légalité à la moralité manque tout autant l'essence du droit que la réduction des valeurs juridiques à des faits historiques – et ce pour deux raisons (à travers l'indication lesquelles Kelsen retrouve des arguments étonnamment proches de ceux que nous verrons mobilisés par Fichte) : a) le droit se définit comme un «ordre extérieur de contrainte» visant à réaliser un certain ordre social désiré, le lien entre le contenu de l'obligation juridique et

son acceptation étant ici *extrinsèque*, alors que la moralité exige une liaison *intrinsèque* entre la loi et son acceptation ; b) les règles morales sont des *impératifs catégoriques*, donc des règles à la fois prescriptives et obligeant *absolument* ou *inconditionnellement*, là où les règles juridiques sont des *jugements hypothétiques*, c'est-à-dire des règles *descriptives* (elles décrivent une relation entre un acte et sa conséquence juridique : *si tu voles, tu seras puni*, ce qui n'est pas un impératif mais un jugement porté sur son objet, ici le vol, du point de vue des conséquences qu'il entraîne), et conditionnelles (elles ne décrivent qu'un lien hypothétique entre un fait éventuel et sa signification juridique dans le système considéré) » (Renaut 1986, 225).

¹³ Commentaire de Gisèle Harrus-Revidi : « Le refoulement est lié à une représentation en désaccord avec un désir inconciliable. » (Freud 2012, 45)

¹⁴ La tension toujours à l'œuvre entre la réalisation du désir et le besoin de punition met à jour le destin spécifique du refoulement. À ce propos, Freud énonce : « Les mobiles de la libido et de la réalisation de désir en tant que punitions agissent de concert en s'additionnant. La tendance générale à l'abréaction et à l'irruption de ce qui a été refoulé est évidente, c'est à elle que s'ajoutent les deux autres mobiles » (Freud 1979, 185).

¹⁵ « J'ai entrepris cette étude pour caractériser d'abord le moi factuel et, par opposition à ce moi factuel, le moi libre » (Fichte 2005, 139).

¹⁶ « Je nomme intuition intellectuelle cette intuition de soi-même, supposée chez le philosophe, dans l'effectuation de l'acte par lequel le Moi est engendré pour lui. Elle est l'immédiate conscience que j'effectue un acte et tel acte (dass ich handle und was ich handle) : elle est ce par quoi je connais quelque chose, parce que je le fais » (Fichte 1999, 272).

¹⁷ « La réflexion elle-même est une détermination plus spécifique de la vie, vie qui est déjà, vie qui est déjà en soi et par soi. Par suite, la réflexion est l'autorévélation de la vie, sans aucune loi contraignante. » (Fichte 2005, 97).

¹⁸ « En ce sens, l'image est véritablement le concept absolu, originaire, premier » (Fichte 2005, 86).

¹⁹ « Mais, plus radicalement encore, la tâche de la philosophie est précisément de se reconnaître comme tâche : cela implique, et en même temps garantit, cette « liberté » qui est la loi même de sa propre « vision » (Einsicht), qui ne peut pas être déduite à un niveau logico-formel, sous peine de perdre son propre sens et sa propre efficacité critique » (Fichte 2005, 85).

²⁰ « Si, pour se poser en tant qu'image de l'être, l'image se pose *en tant* qu'image de soi, alors la « forme-moi » (*Ichform*) est propre à l'image : l'image implique le moi. Mais puisque le moi est auto-conscience (moi n'est autre que celui qui dit, en se référant à lui-même, « moi » ; à savoir, celui qui a une image *en tant* que moi), le moi implique à son tour l'image. » (Fichte 2005, 74).

²¹ « La circularité propre à l'image, qui est auto-réflexion de soi comme image, est la circularité propre au moi comme activité « qui fait retour en soi », comme un « œil qui se voit soi-même », comme « voir du voir » (le principe fondamental de la philosophie transcendantale) : le moi est, en d'autres termes, le *medium* de l'acte de se re-configurer de l'image (qui *en tant* qu'image n'est que *pour* moi : l'apparaître à soi-même de l'image implique la *Ichform*), tandis que l'image est l'essence même du moi comme conscience » (Fichte 2005, 76-77).

²² Jacques Lenoble lie la définition du juge comme « opérateur réflexif » au présupposé de la norme en tant que « fait existant ». Voir sa conférence très éclairante à ce propos donnée dans le cadre de l'hommage à François Ost. Cf., LENOBLE, Jacques, <https://www.youtube.com/watch?v=C34VCDN16FE&t=863s>.

REFERENCES

- Assoun, P. *Le désir de constitution à l'épreuve de la psychanalyse. Freud avec Kelsen*
<https://www.ledroitdelafontaine.fr/wp-content/uploads/2016/08/Texte-PLA.pdf>
- Badiou, A. 2013. *Le Séminaire, Lacan L'antiphilosophe 3*. France : Fayard.
- Balibar, É. 2017. *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Bertinetto, A. 2003. « Philosophie de l'imagination. Philosophie comme imagination » In *Fichte. Tome I. La philosophie de la maturité. Les derniers exposés de la Doctrine de la Science*, édité par J.Ch. Goddard et M. Maeschalck, 61-86. Paris : VRIN.
- Bertinetto, A. 2014. « 'Die absolute Kraft des Bildens'. Image et conscience de soi dans la Doctrine de la Science de Fichte » In *Fichte Studien* 41(1) : 45-71.
- Durkheim, É. 1919. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris : Alcan.
- Fichte, J. G. 1999. « Les principes de la philosophie première ». In *Œuvres choisies de philosophie première*. Traduit par Alexis Philonenko. Paris : VRIN.
- Fichte, J. G. 2005. *Doctrine de la Science, exposé de 1812*. Traduit par A. Lowit. Paris : Presses Universitaires de France.
- Freud, Sigmund. 1979. *La naissance de la psychanalyse*. Paris : Presses Universitaires de France.
- _____. 2012. *Psychologie des Foules et Analyse du Moi*. Traduit par P. Cotet, A. Bourguignon, J. Altounian, O. Bourguignon et A. Rauzy. Paris : Payot.

_____. 2012. *Pulsions et destins de pulsions*. Traduit par O. Mannoni. Préface de G. Harrus-Révidi. Paris : Payot.

_____. 2018. *Le Moi et le Ça*. Traduit par Jean Laplanche. Paris : Payot.

Kant, E. 1997. *Critique de la Raison Pure*. Traduit par A. Delamarre et F. Marty. Sarthe : Gallimard.

Kelsen, H. 1988. « La notion d'État et la psychologie sociale, à propos de la psychologie freudienne des foules » In *Hermès la Revue* 2 : 134-165.

Lacan, J. 1966. *Écrits*. Paris : Éditions du Seuil.

Lenoble, J. et F. Ost. 1980. *Droit, mythe, raison - Essai sur la dérive mytho-logique de la rationalité juridique*. Bruxelles : Publications des Facultés universitaires St Louis.

Lenoble, J. 2018. „Retour sur „Droit. Mythe et Raison” : Comment penser l'obéissance à la loi ? » In *Les Carnets du Centre de Philosophie de Droit* 173: 2-21.

Renaut, A. 1986. *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*. Paris : Presses Universitaires de France.

Santiago Zúñiga (Docteur en philosophie, Université Catholique de Louvain, 2017, sous la direction du professeur Marc Maesschalck) est professeur de logique formelle et philosophie du droit à l'Université des Amériques (Universidad de las Américas) à Quito-Équateur. Master Europhilosophie (2008-2010) financé par la Commission Européenne dans les Universités de Toulouse II Le Mirail, Bergische Universität Wuppertal et Université Catholique de Louvain. Licence de philosophie obtenue à l'Université Catholique de l'Équateur. Ses recherches portent sur la philosophie du droit, la théorie psychanalytique et la psychopathologie phénoménologique.

Address:

Santiago Zúñiga
UDLA - Facultad de Derecho.
Redondel del Ciclista, Antigua Vía a Nayón,
Quito EC 170124, Équateur
Email: santiago.zuniga@udla.edu.ec