

# New Europe College Yearbook 2004-2005



---

CĂTĂLIN AVRAMESCU  
CĂTĂLIN CREȚU  
ANCA GHEAUȘ  
ADRIAN HATOS  
ANDREEA IANCU  
ALEXANDRA IONESCU  
BOGDAN MINCĂ  
MIHAELA MUNTEANU  
ALIN TAT  
FLORIN ȚURCANU

---



New Europe College  
Yearbook 2004-2005



# New Europe College Yearbook 2004-2005

CĂTĂLIN AVRAMESCU  
CĂTĂLIN CREȚU  
ANCA GHEAUȘ  
ADRIAN HATOS  
ANDREEA IANCU  
ALEXANDRA IONESCU  
BOGDAN MINCĂ  
MIHAELA MUNTEANU  
ALIN TAT  
FLORIN ȚURCANU

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Copyright © 2009 – New Europe College

ISSN 1584-0298

NEW EUROPE COLLEGE

Str. Plantelor 21

023971 Bucharest

Romania

[www.nec.ro](http://www.nec.ro)

Tel. (+4) 021 327.00.35, Fax (+4) 021 327.07.74

E-mail: [nec@nec.ro](mailto:nec@nec.ro)

# CONTENTS

**NEWEUROPE COLLEGE**

7

**CĂTĂLIN AVRAMESCU**

PEACE AND THE THEORY OF NATURAL LAW  
– A HISTORICAL PERSPECTIVE –

17

**CĂTĂLIN CREȚU**

RÄUMLICHE HORIZONTE DER ZEITGENÖSSISCHEN MUSIK

43

**ANCA GHEAUȘ**

MORAL CONFLICT AND THE PLURALITY OF VALUES.  
THE PRIVATE TUITION SYSTEM

81

**ADRIAN HATOS**

LEADERSHIP, INVOLVEMENT AND RETREAT:  
INDIVIDUAL SOURCES OF COMMUNITY ENGAGEMENT IN  
URBAN ROMANIA

109

**ANDREEA IANCU**

SE PRÉPARER À LA MORT : LE DEVOIR DE CHAQUE CHRÉTIEN.  
LE TESTAMENT ENTRE LA RÉMISSION DES PÉCHÉS ET LA SUCCESSION  
(BUCAREST, FIN DU XVIIIÈ – DÉBUT DU XIXE SIÈCLES)

157

**ALEXANDRA IONESCU**

PENSÉE ET PRATIQUE D'UNE AUTORITÉ RÉVOLUTIONNAIRE.  
L'EFFONDREMENT DU COMMUNISME EN ROUMANIE

201

**BOGDAN MINCĂ**

MARTIN HEIDEGGERS INTERPRETATIONEN ZU ARISTOTELES

233

**MIHAELA MUNTEANU**  
TOWARDS A POSTMODERN ONTOLOGY AND EPISTEMOLOGY OF  
ACCOUNTING INFORMATION  
267

**ALIN TAT**  
LA THEOLOGIE VUE D'AILLEURS :  
DEUX CAS PHILOSOPHIQUES  
303

**FLORIN ȚURCANU**  
REPRÉSENTATIONS DE LA FRANCE POLITIQUE DANS L'OPINION  
ROUMAINE PENDANT L'ENTRE-DEUX-GUERRES  
351



# NEW EUROPE FOUNDATION

## NEW EUROPE COLLEGE

Institute for Advanced Study

*New Europe College (NEC)* is an independent Romanian institute for advanced study in the humanities and social sciences founded in 1994 by Professor Andrei Pleșu (philosopher, art historian, writer, Romanian Minister of Culture in 1990–1991, Romanian Minister of Foreign Affairs from 1997 to 1999) within the framework of the *New Europe Foundation*, established in 1994 as a private foundation subject to Romanian law.

Its impetus was the *New Europe Prize for Higher Education and Research*, which was awarded in 1993 to Professor Pleșu by a group of six institutes for advanced study (the Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, Stanford, the Institute for Advanced Study, Princeton, the National Humanities Center, Research Triangle Park, the Netherlands Institute for Advanced Study in Humanities and Social Sciences, Wassenaar, the Swedish Collegium for Advanced Study in the Social Sciences, Uppsala, and the Wissenschaftskolleg zu Berlin).

Since 1994, the NEC community of fellows and *alumni* has enlarged to over 500 members. In 1998 the New Europe College was awarded the prestigious *Hannah Arendt Prize* for its achievements in setting new standards in higher education and research. One year later, the Romanian Ministry of Education, Research and Youth officially recognized the New Europe College as an institutional structure for continuous education in the humanities and social sciences, at the level of advanced studies.

Focused primarily on research at an advanced level, NEC strives to create an institutional framework with strong international links that offers to the young scholars and academics in the fields of humanities and social sciences from Romania, and to the foreign scholars invited as fellows,

working conditions similar to those in the West, and provides a stimulating environment for transdisciplinary dialogue and critical debates. The academic programs NEC coordinates and the events it organizes aim at promoting contacts between Romanian scholars and their peers worldwide, at cultivating the receptivity of academics and researchers in Romania for fields and methods as yet not firmly established here, thus contributing to the development of a core of promising young academics and scholars, expected to play a significant role in the renewal of the Romanian academe and intellectual life.

While not an institution of higher education, NEC has been consistently contributing through some of its programs to the advancement of higher education in Romania.

### **Academic programs currently organized and coordinated by NEC:**

- ***NEC Fellowships (since 1994)***

Each year, up to ten NEC Fellowships for outstanding young Romanian scholars in the humanities and social sciences are publicly announced. The Fellows are chosen by the NEC international Academic Advisory Board for the duration of one academic year (October through July). They gather for weekly seminars to discuss the progress of their research projects and participate in all the scientific events organized by NEC. The Fellows receive a monthly stipend for the duration of nine months, and are given the opportunity of a one-month research trip abroad, at a university or research institute of their choice. At the end of the academic year, the Fellows submit papers representing the results of their research, which are published in the New Europe College Yearbooks.

- ***Ștefan Odobleja Fellowships (starting October 2008)***

Starting with the current academic year New Europe College offers eight fellowships supported by the National Council of Scientific Research in Higher Education. The definition of these fellowships is identical with those in the NEC Program, in which the Odobleja Fellows are integrated.

- ***The NEC–LINK Program (since 2003)***

Drawing on the experience of its NEC and RELINK Programs in connecting with the Romanian academic milieu, NEC initiated in 2003, with support from HESP, a program that aims to contribute more consistently to the advancement of higher education in major Romanian academic centers (Bucharest, Cluj-Napoca, Iași, Timișoara). Teams consisting of two academics from different universities in Romania, assisted by a PhD student, offer joint courses for the duration of one semester in a discipline within the fields of humanities and social sciences. The NEC-LINK courses are expected to be innovative, and meet the needs of the host universities. The grantees participating in the Program receive monthly stipends, a substantial support for ordering literature relevant to their courses, as well as funding for inviting guest lecturers from abroad and for organizing local scientific events.

- ***Europa Fellowships (since 2006)***

This fellowship program, financed by the VolkswagenStiftung, proposes to respond, at a different level, to some of the concerns that had inspired our *Regional Program*. Under the general title *Traditions of the New Europe. A Prehistory of European Integration in South-Eastern Europe*, fellows work on case studies that attempt to recapture the earlier history of the European integration, as it has been taking shape over the centuries in South–Eastern Europe, thus offering the communitarian Europe some valuable vestiges of its less known past. The program proposes to show what is incipiently European, virtually European, what anticipates Europeanness in the historical and typological configuration of South–Eastern Europe.

- ***Robert Bosch Fellowships (since 2007)***

This fellowship program, funded by the Robert Bosch Foundation, supports young scholars and academics from the Western Balkan countries, offering them the opportunity to spend a term at the New Europe College and devote to their research work. Fellows in this program receive a monthly stipend, and funds for a one-month study trip to a university center in Germany.

## **Programs organized since the founding of the New Europe College:**

- ***RELINK Fellowships (1996–2002)***

The RELINK Program targeted highly qualified young Romanian scholars returning from studies or research stays abroad to work in one of Romania's universities or research institutes. Ten RELINK Fellows were selected each year through an open competition; in order to facilitate their reintegration in the local scholarly milieu and to improve their working conditions, a support lasting three years was offered, consisting of: funds in order to acquire scholarly literature, an annual allowance enabling the recipients to make a one-month research trip to a foreign institute of their choice in order to sustain existing scholarly contacts and forge new ones, and the use of a laptop computer and printer. Besides their individual research projects, the RELINK fellows of the last series were also involved in organizing outreach activities within their universities, for which they received a monthly stipend. NEC published several volumes comprising individual or group research works of the RELINK Fellows.

- ***The GE–NEC Program (2000 - 2007)***

Starting with the 2000–2001 academic year, the New Europe College organized and coordinated a program financially supported by the Getty Foundation. Its aim was to strengthen research and education in fields related to visual culture, by inviting leading specialists from all over the world to give lectures and hold seminars for the benefit of Romanian undergraduate and graduate students, as well as young academics and researchers. This program also included 10-month fellowships for Romanian scholars, chosen through the same selection procedures as the NEC Fellows (see above). The GE–NEC Fellows were fully integrated in the life of the College, received a monthly stipend, and were given the opportunity of spending one month abroad for a research trip. At the end of the academic year the Fellows submitted papers representing the results of their research, to be published in the GE–NEC Yearbooks series.

- ***NEC Regional Fellowships (2001 - 2006)***

Starting with October 2001 New Europe College introduced a regional dimension to its programs (that were hitherto dedicated solely to Romanian scholars), by offering fellowships to academics and researchers from South–Eastern Europe (Albania, Bosnia and Herzegovina, Bulgaria, Croatia, Greece, The Former Yugoslav Republic of Macedonia, the Republic of Moldova, Montenegro, Serbia, Slovenia, and Turkey). This program aimed at integrating into the international academic network scholars from a region whose scientific resources are as yet insufficiently known, and to stimulate and strengthen the intellectual dialogue at a regional level. The Regional Fellows received a monthly stipend and were given the opportunity of a one–month research trip abroad. At the end of the grant period, the Fellows were expected to submit papers representing the results of their research, to be published in the NEC Regional Program Yearbooks series.

- ***The Britannia–NEC Fellowship (2004 - 2007)***

This fellowship (1 opening per academic year) was initiated by a private anonymous donor from the U.K. This fellowship was in all respects identical to a NEC Fellowship. The contributions of fellows in this program were included in the NEC Yearbooks.

- ***The Petre Țuțea Fellowships (2006 - 2008)***

During the academic years 2006-2007, and 2007-8, NEC administered a fellowships program financed by the Ministry of Foreign Affairs of Romania through its Department for Relations with the Romanians Living Abroad. The fellowships were granted to researchers of Romanian descent based abroad and working in fields of the humanities and social sciences, as well as to Romanian researchers whose projects addressed the cultural heritage of the Romanian *diaspora*. Fellows in this program were fully integrated in the College's community. At the end of the year they submitted papers representing the results of their research, to be published in the bilingual series of the *Petre Țuțea* Program publications.

The New Europe College hosts within the framework of its programs ongoing series of lectures given by prominent foreign and Romanian scholars, for the benefit of academics, researchers and students, as well as a wider public. The College also organizes international and national events (seminars, workshops, colloquia, symposia, book launches, etc.).

An important component of the NEC is its library, consisting of reference works, books and periodicals in the humanities, social and economic sciences. The library holds, in addition, several thousands of books and documents resulting from private donation. It is first and foremost destined to service the fellows, but it is also open to students, academics and researchers from Bucharest and from outside it.

\*\*\*

Beside the above-described programs of the College, the New Europe Foundation and the College expanded their activities during the last years by administering, or by being involved in the following major projects:

- ***The Ludwig Boltzmann Institute for Religious Studies towards the EU Integration (2001–2005)***

Starting with 2001, the Austrian Ludwig Boltzmann Gesellschaft funded for a few years within the framework of the New Europe Foundation a small institute focusing on the extremely sensitive issue of religion related problems in the Balkans, approached from the viewpoint of the EU integration. Through its activities the institute fostered the dialogue between distinct religious cultures (Christianity, Islam, Judaism), as well as between confessions within the same religion, attempting to investigate the sources of antagonisms and to work towards a common ground of tolerance and cooperation. The institute hosted international scholarly events, supported research projects, issued a number of publications, and enlarged its library with publications meant to facilitate informed and up-to-date approaches in this field.

- ***The Septuagint Translation Project (since 2002)***

This project aims at achieving a scientifically reliable translation of the Septuagint into Romanian by a group of very gifted, mostly young, Romanian scholars, attached to the NEC. The financial support is granted by the Romanian foundation *Anonimul*. The translation is scheduled to end in 2008; five of the planned nine volumes have already been published by the Polirom Publishing House in Iași.

- ***The Excellency Network Germany – South–Eastern Europe Program (2005 - 2008)***

The aim of this program, financed by the Hertie Foundation, has been to establish and foster contacts between scholars and academics, as well as higher education entities from Germany and South–Eastern Europe, in view of developing a regional scholarly network; it focused preeminently on questions touching upon European integration, such as transnational governance, and citizenship. The main activities of the program consisted of hosting at the New Europe College prominent, as well as young promising scholars coming from Germany, invited to give lectures both at the College and at universities throughout Romania, and organizing international scientific events with German participation.

- ***The ethnoArc Project–Linked European Archives for Ethnomusicological Research***

*An European Research Project in the 6th Framework Programme: Information Society Technologies–Access to and Preservation of Cultural and Scientific Resources (2006-2008)*

The goal of the *ethnoArc* project (which started in 2005 under the title *From Wax Cylinder to Digital Storage* with funding from the Ernst von Siemens Music Foundation and the Federal Ministry for Education and Research of Germany) was to contribute to the preservation, accessibility, connectedness and exploitation of some of the most prestigious ethnomusicological archives in Europe (Bucharest, Budapest, Berlin, and Geneva), by providing a linked archive for field collections from different sources, thus enabling access to cultural

content for various application and research purposes. The system was designed to conduct multi–archive searches and to compare retrieved data. In a two–year effort, *ethnoArc* attempted to create an “archetype” of a linked archive, aiming to incite modern, comprehensive and comparative research in ethnomusicology, anthropology and other related disciplines, and to deepen and spread awareness and familiarity with the common European memory and identity. The project was run by an international network of seven partners: four sound archives, two multidisciplinary research institutions, and, most importantly, a technology developer: the “Constantin Brăiloiu” Institute for Ethnography and Folklore, Bucharest, Archives Internationales de Musique Populaire, Geneva, the Ethnomusicological Department of the Ethnologic Museum Berlin (Phonogramm Archiv), Berlin, the Institute for Musicology of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest, Wissenschaftskolleg zu Berlin (Coordinator), Berlin, New Europe College, Bucharest, FOKUS Fraunhofer Institute for Open Communication Systems, Berlin.



***Present Financial Support (2008-2009)***

The State Secretariat for Education and Research of Switzerland  
The Federal Ministry for Education and Research of Germany  
The Federal Ministry for Education, Science and Culture of Austria  
Le Ministère Français des Affaires Etrangères – Ambassade de France en Roumanie  
The Ministry of Education, Research and Youth – The National Council for Scientific Research (CNCSIS), Romania  
The Romanian State (indirect financial support through tax exemption for fellowships)  
Zuger Kulturstiftung Landis & Gyr, Zug, Switzerland  
Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft (DaimlerChrysler-Fonds, Marga und Kurt Möllgaard-Stiftung, Sal. Oppenheim-Stiftung, and a member firm), Essen, Germany  
VolkswagenStiftung, Hanover, Germany  
The Open Society Institute (through the Higher Education Support Program), Budapest, Hungary  
The *Anonimul* Foundation, Bucharest, Romania

***Sponsors***

*La Strada* COM SRL, Bucharest, Romania  
Microsoft  
Vodafone Romania S.A.

***Founder and President of the New Europe Foundation,  
Rector of the New Europe College***

Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Andrei PLEȘU

Marina HASNAȘ, Executive Director  
Dr. Anca OROVEANU, Academic Director

***Administrative Board***

Ambassador Jean-Claude JOSEPH, Permanent Representative of Switzerland and Chair of the Rapporteur Group for Democratic Stability, Council of Europe, Strasbourg, France (*Honorary Member*)

Dr. Cezar BÎRZEA, Director, Institute of Education Sciences, Bucharest; Professor, National School of Political Studies and Public Administration, Bucharest, Romania

- Heinz HERTACH, Director, Foundation "Scientific and Cultural Center NEC Bucharest - Zug", Switzerland
- Dr. Mauro MORUZZI, Head of the Bilateral Research Cooperation Unit, Swiss Federal Department of Home Affairs, State Secretariat for Education and Research, Berne, Switzerland
- Dr. Joachim NETTELBECK, Secretary, Wissenschaftskolleg zu Berlin, Germany
- Dr. Cristian POPA, Vice-Governor, National Bank of Romania, Bucharest
- Dr. Erika ROST, the Federal Ministry for Education and Research of Germany
- Dr. Heinz-Rudi SPIEGEL, Program Manager, Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft and German Foundation Center (Deutsches Stiftungszentrum), Essen, Germany
- Dr. Anneliese STOKLASKA, Head of the Department for International Research Co-operations, Federal Ministry of Science and Research, Vienna, Austria
- Hanna WIDRIG, Director, Zuger Kulturstiftung Landis & Gyr, Zug, Switzerland

***Academic Advisory Board***

- Dr. Horst BREDEKAMP, Professor of Art History, Humboldt University, Berlin, Germany
- Dr. Hinnerk BRUHNS, Director of Research, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris; Deputy Director of the Foundation "Maison des Sciences de l'Homme", Paris, France
- Dr. Yehuda ELKANA, Professor (emer.) of the History of Science and the Philosophy of Science and Ideas; President and Rector, Central European University, Budapest, Hungary
- Dr. Dieter GRIMM, Professor of Law, Humboldt University, Berlin, Germany
- Dr. David GUGERLI, Professor of the History of Technology, Swiss Federal Institute of Technology (ETH), Zürich, Switzerland
- Dr. Vintilă MIHĂILESCU, Professor of Anthropology, National School of Political Studies and Public Administration, Bucharest; Director, Museum of the Romanian Peasant, Bucharest, Romania
- Dr. Ioan PÂNZARU, Professor, Department of French Language and Literature; Rector of the University of Bucharest, Romania
- Dr. Zoe PETRE, Professor and Chairperson, Department of Ancient History and Archaeology, University of Bucharest; Director of the Institute for Regional Cooperation and Conflict Prevention (INCOR), Bucharest, Romania
- Dr. István RÉV, Director of the Open Society Archives, Budapest, Hungary



## CĂTĂLIN AVRAMESCU

Born in 1967, in Mizil

Ph.D., University of Bucharest (1998)

Dissertation: *Finitude and Disorder in the Theory of Social Contract from Hobbes to Rousseau*

Lecturer, Department of Political Science, University of Bucharest

Past fellowships at Universities of Ferrara (2003-4)  
and Vienna (2001-3)

Mellon Fellow, Herzog August Bibliothek (2001)  
Research travels in France and UK

Latest book:

*Filozoful crud. O istorie a canibalismului*

(Humanitas: Bucharest 2003; the prize of the Association of Editors of Romania)

Numerous studies and conferences on the history of political philosophy in the  
17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries



# PEACE AND THE THEORY OF NATURAL LAW – A HISTORICAL PERSPECTIVE –

## **Introduction**

The theory of natural law dominated the field of political science and political philosophy for almost two thousand years, before entering a steep decline in the early part of the 19th century. Up until this time, it formed the basis for much of the systematic work performed on understanding man and society. Yet today the theory of natural law is somewhat misunderstood. My intention here is to correct what I see as a historical misperception of the science of natural law: namely the use and the importance of the concepts of peace and war. It is my contention that the notion of “war” was privileged in the analysis of natural law theories and the writings inspired by these. I will aim to show that the notion of “peace” has an equally important place in the theory of natural law. Moreover, I plan to demonstrate that many writers of this theoretical persuasion could be read as theorists of peace. This essay describes some of the work I performed during the fellowship I held between 2004 and 2005 at the New Europe College Institute for Advanced Study in Bucharest and indicates some of the lines of my present and future research.

First, let us look at why the notion of “war” has come to the forefront in terms of the theory of natural law. Traditionally, philosophers, theologians and jurists have drawn a distinction between two kinds of law: civil and natural law – the former being manmade (and often seen as simply the will of the sovereign), the latter being based on the “nature of things” and not requiring a human legislator, since it simply exists. From this definition it results that there are two different fields of application for these two species of law. The first is that of civil association, where civil (positive) law applies (at least, in “normal” cases). The other area is most interesting for our purposes: the state of nature, where there is no human authority which commands an entire community; here, only the law of nature governs the acts of the individual.

The net result of this situation is that the state of nature is characterized by war. There are two main reasons for this to happen. Let us call the first "logical". Since there is no civil law, there is no sovereign and therefore nothing that can arbitrate disputes between individuals. This argument is commonly associated with Hobbes. The second reason we will call "historical", which, briefly stated, is the discovery by historians and travelers that nations living in the state of nature are warlike.

The career of this argument has been remarkable and it has been employed in different forms from Antiquity up until the end of the 18th century. Even an author who insisted that the nature of man is pacific (I am referring, of course, to Rousseau's *Second Discourse*) accepted the thesis that the state of nature is characterized by war (though he also stated, somewhat paradoxically, that this type of "war" did not translate into actual hostilities and looked rather like peace). No wonder what was called the first modern treatise of natural law, *De jure belli ac pacis* (1625) by Hugo Grotius, was, in fact, to a large extent a treatise on the law of war (it must equally be said, however, that Grotius claimed that the purpose of war – at least that of the just war he is concerned with – was peace).

The idea that the state of nature is, at the same time, a state of war, was of tremendous consequence. It led directly to the conception that the state which prevails in the relations between sovereigns (in today's vocabulary the field of "international relations") is one of war.

How did we get here? Since the sovereign by definition has no human superior, it results that in the community of human sovereigns there is no human superior. The international community thus mirrors exactly the state of nature. This inference is frequent in the history of the development of natural rights theories, from Hobbes to d'Holbach. The sovereign is seen here as the legal correspondent of the individual in the state of nature.

The result of such a theory could only have been unsettling. The passage from the state of nature to the state of civil association – in other words, from the law of nature to civil law – was considered both justified and necessary because it meant the cessation of the state of war and the imposition of a state of peace. However, if this theory of the similarity between the sovereign and the natural man is correct, then it means that war has once again crept into the body politic and the rationale for the imposition of civil authority becomes doubtful or even absurd.

My research has investigated the means tried and found by authors from the tradition of natural law in order to circumvent this obvious difficulty. Their task was no less than a re-writing of the theory of natural

law and the law of nations in order that it be interpreted as a theory of peace.

### **The science of war and peace in Hobbes**

The work on Hobbes forms part of my research since the arguments of this English philosopher play such a central role in the discourse on peace and war in natural law theories. The first task, therefore, is to clarify the nature of the doctrine formulated by Hobbes.

The first step is to distinguish what I have called the “standard” interpretation of the political theory of Hobbes. Explained briefly, this interpretation sees Hobbes as a “political scientist”, whose theories were shaped by the new philosophy of nature cultivated among such authors as Mersenne and Descartes. This interpretation therefore emphasizes the importance of scientific notions, sometimes at the expense of the context. The end result of this conception is an interpretation of Hobbes, who is seen as an integral part the scientific revolution in the first part of the 17th century. War and peace are now seen as theoretical problems with little relation to political developments.

Nevertheless, there are a number of authors who have expressed their doubts in respect of this dominant interpretation. The most important – and perhaps the first interpreter of Hobbes to have explored these alternatives – was Leo Strauss. His idea was that Thomas Hobbes arrived at his new conception of science on the basis of a re-evaluation of the classical conception of rhetoric, which he explored in the writings of classical historians. This line of interpretation is carried further by Quentin Skinner, who recently explained how Hobbes reacted to a conception of rhetoric that was dominant in the Late Renaissance and the early modern age. Another interpreter, who attempted a similar construction, is David Johnson, in his book on the rhetoric of *Leviathan*.

This present interpretation is different from the two we have mentioned. The purpose of this analysis is to understand what species of science Hobbes wanted to advance. Was this a theoretical science or was it a practical science? The difference is relevant to our research. In the first case, peace is seen simply as a theoretical idea. The second possibility does more to explain an important feature of Hobbes’ analysis: namely, his recommendation, visible in the end of *Leviathan*, that a sovereign should put his doctrine of natural and civil law into practice.

My solution is that Hobbes' conception of political science has a strong connection with the science of casuistry. A good indication of this is the number of occurrences of terms like "conscience". Chapter XXV, for example, deals with the question as to whether subjects should follow their own judgment of conscience in matters of religion. Chapter XXVI discusses whether subjects should follow the judgment of those who are not appointed by the sovereign power. In chapter VI there is an important definition of moral conscience. The first part of the chapters on the law on nature read like a collection of "cases of conscience": whether a promise, obtained today under duress, will be valid tomorrow, or whether the Pharisees should have obeyed divine law both in act and in conscience. In the final chapter of the work, the law is defined as an "expression of the mind". If we also take into account the fact that natural law, being unwritten, is perceived as a dictate of conscience, we have an intuition of the fact that a text such as *Elements of Law* is one of the rules which should govern decisions of conscience in order that they be based on something other than opinion: namely, rigorous science.

My hypothesis, therefore, is that the political treatises of Hobbes are to be understood based on the background of the great tradition of the manuals of casuistry. This tradition has ancient roots but only became fully developed in the Middle Ages and the Renaissance, before reaching Hobbes.

If we compare one of these texts with *Elements of Law* we find a number of striking resemblances. We can take as a term of comparison the second part of *Summa theologiae* by Thomas Aquinas, the great model and source of much of casuistic writings. Aquinas first discusses the final goal of human action, which is exactly what Hobbes also does in *Human Nature*. This is followed in both works by a theory of acts and will, after which both works then take up a discussion on human passions and then an analysis of natural and civil law.

At the time Hobbes wrote his main works of political theory, casuistry was well represented in England by numerous Anglican, Puritan and even Catholic authors, some of the most respected of their age being William Perkins, *Armilla aurea* (1590); William Ames, *De Conscientia* (1630); Robert Sanderson, *De juramenti promissorii obligatione* (1647); and Joseph Hall, *Decisions of diverse Practicall Cases of Conscience* (1649). Many of those manuals and treatises of tracts on "cases of consciences" deal with political questions like the rights of the sovereign or the question of rebellion against the tyrant. At times, the problems debated were more



legal in character, such as those related to matters of property. One book well known by Hobbes was *De jure belli ac pacis* (1625) by Hugo Grotius, a work which in some respects continued the theories of late Spanish scholastics. Most likely, the strongest influence was that of the theological literature of the period just before the civil war when many of the legal and political controversies were framed by theologians in the language of casuistry. This is evident, for instance, in political pamphlets of the time, many of which declared that they were dealing with matters of “conscience”.

The most interesting case, I believe, is that of Jeremy Taylor, one of the Caroline Divines and the author of one of the most respected works of casuistry in the Anglican tradition, *Ductor dubitantium* (1660). Taylor states that it is his intention to take a path that was previously untried. The difference here from the classical approach, characterized by a collection of cases, is that Taylor emphasizes the method. The number of cases of conscience is infinite, he states, and therefore what is lacking is a “general instrument of moral theology.” Taylor discusses, in this order, the nature of individual conscience, then the nature of the law, divine and human, and, finally, the nature of good and evil acts. There is no indication that Taylor had read Hobbes or that Hobbes had read Taylor, but it is the hypothesis of a connection between the two that I intend to look into.

In addition to the question of method, the treatises of Hobbes also share with casuistic literature an interest in the problem of salvation. For the casuists, as for any Christian theologian, salvation is the ultimate goal of human acts. Solving a “case of conscience” is nothing but the elucidation of those situations in which salvation is doubtful due to vices and ungodly inclinations or even insufficient knowledge of the laws, divine or human. In *De corpore politico* Hobbes discusses this problem and finds that salvation is, in principle, ensured by the respect of civil laws. He also advances a solution for the case – classical in casuistic literature – of a conflict between the civil and a divine commandment. In the analysis of a democracy where the assembly of the people adopts a resolution contrary to the divine commandments, Hobbes argues that the guilt is that of individuals, not the regime or the body politic.

The closest connection between Hobbes and the casuistic literature is the concentration on the reality of sin. His treatises of political science often read like an encyclopedia of sins. The adoration of false deities, hate, shame, despair, lust, rebellion, revenge and, above all pride, a sin

given much coverage in the sermons of the early 17th century, are just a few of the vices mentioned in *Human Nature* and the “epistemological” parts of the other treatises. In *De corpore politico*, the analysis of vices continues – for instance, when Hobbes discusses the character of the leaders of a rebellion. Fear – fear of death, foremost – is stamped into the genes of the Hobbesian man. These vices unrepressed are those which make the state of nature such a vicious age in the history of mankind. This description has its roots in the sermons of Reformation theologians, who elaborated visions on the generalized corruption of humankind.

What is the origin of this inclination towards evil detected by Hobbes? One thing is sure: men have often found themselves in a situation of conflict due to the false ideas they entertain about themselves and others, and due to a mistaken conception as to the rights they and others have in certain contexts. In order to explain this possibility of systematic self-deceit, Hobbes advances a sort of negative epistemology.

Many authors have maintained that the first sections of *Elements of Law*, *De cive* and *Leviathan* contain a sort of “theory of knowledge”. In truth, what Hobbes is more concerned to elaborate is a theory of deceit. We have, for example, the leaders of the rebellions who seem, paradoxically, to have plenty of eloquence but little reason. They are adept in infecting others with misleading ideas through the means of rhetoric, but as to what is truly called “science” (*scientia*) they know next to nothing, because otherwise they would realize that, universally, no pretext of rebellion could be just. This theory on the generation of errors in knowledge, including moral knowledge, is developed step by step in the first part of *Elements of Law*. The chapter on the senses ends with a description of the errors introduced by the senses. The next chapter deals with imagination and phantasms and about how these could be mistakenly taken as reality. The following chapter ends with a note of caution as to the inferences drawn from experience and how these could lead to errors of judgment. The next chapter after that ends with an enumeration of errors originating in the use of language.

Sin is a central theme in *Elements of Law*, but Hobbes’ solution is radical and quite different from that of the tradition of casuistic literature. What he essentially wishes to demonstrate is that what is normally considered as such is, after all, not a sin. In the state of civil association the only sin for a subject is not to obey the order of his lawful sovereign. The sovereign, in turn, sins against the divine law if his orders do not conform to the divine commandments, but this is the private problem of

the sovereign or those who share in the exercise of sovereignty. These concessions aside, the Hobbesian subject is not really capable of sin so long as he is obedient. Hence what before was a problem of conscience tends to be interpreted, in Hobbes, as a political problem.

From the point of view of moral philosophy, the conception of sin in the state of nature is also important. The natural man can not become a sinner, in principle, as long as he uses his reason. This idea is of course very different from the theological conception according to which reason is itself the mark and instrument of a corrupted being. What others had interpreted as a crime against nature, Hobbes now sees as acts justified by necessity and, hence, by the law of nature. This hypothesis – of an individual that can commit all sorts of sinful acts without the law of nature to censor him – shows where Hobbes differs from the literature on the cases of conscience. This aspect of his theory proved profoundly offensive for the majority of his contemporaries and he was accused by Clarendon, among others, of conceiving of man as being naturally a “rogue”. This conception – of a man fully justified by the law of nature – was attacked by 18th-century philosophers, with the notable exception of the Marquis de Sade.

*Elements of Law* was not, then, a casuistic manual. Even though it discusses the topics of sin and conscience, its solutions and its approach would not have been considered acceptable or even intelligible for a casuist. This is because to a large extent Hobbes uses a personal method. Even if the roots of this method lie elsewhere – in Descartes – he uses the scientific method in an original way to invade the territory of moral and political philosophy, reformulate traditional problems and come up with modern solutions.

Even after Hobbes’ revisionism casuistry remained an influential model. There are numerous treatises of political science in the late 17th and 18th centuries which bear the marks of the influence of casuistry. One example is that of Pufendorf, the first author to hold a chair in political science. His *On the Law of Nature and Nations* (1672) and *On the Duties of Man and Citizen according to the Law of Nature* (1673), partly inspired by Hobbes, were the main source of learned arguments in the political science of their age, especially due to the French translations by Jean Barbeyrac. Both works discuss in detail classic cases occurring in the literature on the cases of conscience. The same observation is valid for the great works in natural law and the science of the body politic from the 18th century, such as that of Vattel, Wolff and Heineccius. It is only

after this period that political science separates itself from its connections with the theories of natural law and traditional moral theories (for example, the theory of virtue) in order to evolve towards becoming a science of the institutions and political processes, one that analyses the behavior of political "actors" and their "roles". But, even in the 19th century, there were echoes of the casuistic vocabulary, including categories such as "class consciousness" from the social theory of Marxism.

The utility of this reconstruction of the doctrine of natural and political law in Hobbes is manifold. First, it allows us to understand the nature of the political science and political arguments of the English philosopher. Second, it allows us to re-connect his theories with some of the important intellectual currents of the age, especially with moral theology. Third, a point that is directly relevant to our research, it allows us to understand the nature of his thinking on peace and war. It shows that peace and war were not purely theoretical constructs, but were part of a practical science in the sense close to that which Aristotle gives to this term. A practical science is a science concerned primarily, not with universal utterances, but with individual cases.

If the moral and political philosophy of Hobbes is indeed indebted to the moral science of casuistry then we can expect another important consequence. War and peace are today often considered as blanket concepts, with a high degree of generality. The meaning of these terms in Hobbes, however, is quite different, as they seem to refer to all sorts of relations of conflict or cooperation. Often what is emphasized is the relation of an individual to another, rather than that between large social groups or states. This emphasis on the individual is also known from Grotius, who distinguishes between "public", "private" and "mixed war" – the first type being war between those with sovereign authority, the second that between those without sovereign authority, and the third a type of war which opposes one with sovereign authority to one without. For the time being, we shall leave aside the origin and meaning of this distinction in order to observe that the uses Hobbes makes of the theory of private war cannot be understood as simply being the result of the influence of Grotius. What I hope to have shown is that Hobbes takes his theory of conflict and cooperation from different sources, one of which is casuistry, which is concerned, both by reason of method and that of substance, with relations between individuals.

## The science of the law of nations in Mably and Hume

It was on the basis of the theories of natural law that the science of the relations between sovereign states was erected in the 18th century. This has a complex history and I have selected just two authors in order to illustrate the theoretical developments which took place in that period.

The first of the two is Gabriel Bonnet de Mably (1709-1785). Though well-known in his time, he is an obscure figure today. What makes him relevant for our purposes is his work on the principles of negotiations between states: *Des principes de negociations pour servir d'introduction au droit public de l'Europe fondé sur les traités* (The Hague, 1757). Mably's writings were widely disseminated in the 18th century and were, for example, the main source, together with Vattel's works, on the law of nations in the American colonies. Mably's vision is that of a complicated European system, a conglomerate of states, very much similar to the state of nature in Hobbes in which peace is a matter to be pursued pragmatically by means of alliances. In fact, for Mably peace is the object of a practical science, very much like the science of moral cases, except that this time the actors are state entities.

Another author relevant to the history of the development of the question of peace and war in the political philosophy of the 18th century is David Hume. The first reason for this interest is the echo of Hume's writings. The second is the special position Hume takes in respect to the question of natural law. Third is his critique of the contract theories. I shall analyze these in brief.

First, Hume held considerable influence, both in Britain and on the Continent. This Scottish philosopher, though forbidden to take a chair at the University of Edinburgh due to the opposition of religious conservatives, was at the centre of Polite Society, an intellectual group including luminaries like Adam Smith and Lord Kames. Hume was also the author of a very successful work, *History of England*. An interesting twist in his personal story came in the period when he entered the diplomatic service as Secretary in the British embassy in Paris and met the leading intellectual figures in this city. Most interesting for our purposes, however, is the reception the learned public gave to his numerous editions of *Essays* in which he developed a number of theories that are directly relevant to our discussion of peace and natural law in the Enlightenment.

It is not altogether clear, however, what position Hume held on the doctrine of natural law. If we move beyond Hume, we witness, in the second part of the 18th century, a process of slow erosion of the influence and status of natural law theories. This culminates, in the 19th century, with the virtual demise of the natural law theories under the triple assault of positivism, utilitarianism and historicism. Hume certainly played a role in this development, especially his role in the formation of utilitarianism. But despite the founder of utilitarianism, Jeremy Bentham, being a fierce critic of natural law doctrines, Hume himself was more moderate in this respect. If he was criticized for jusnaturalism in his writings, it was revealed to have been based more on historical and common-sense arguments.

Finally, and most relevant to our task, is Hume's position on contractualism. This is mainly formulated in his essay *On the Original Contract*. Here Hume levels a barrage of criticism against contract theory, which is part historical, part conceptual. As to the second aspect, he alleges that the device of the contract is neither necessary nor useful for the formation and the maintaining of political authority.

The consequences of this criticism were considerable. The theory of social contract was at that time one of the most influential among political theories (Locke is a good example of a contractualist whose ideas influenced the Enlightenment). By distancing himself from contractualism, Hume paved the way for the authors of the early 19th century who considered the idea of social contract both historically inaccurate and dangerous. One interesting question to be considered here is whether Hume's criticism – which was leveled solely at the theory of a political contract between individuals – was capable of bringing down another theory which appealed to the device of a contract, this time between states or sovereigns. Judging by research, it does not appear to have had a direct impact and consequently federalist ideas and peace projects continued to make use of the contract theory and the vocabulary of contractualism. It did, however, have the effect of creating a split between the theory of social contract and the theory of voluntary association between states, two theories which belonged, up to that point, more or less to the same theoretical continuum. As of the second part of the 18th century, the two were increasingly seen as belonging to two distinct epistemological fields.

## **The Projects of Perpetual Peace before the French Revolution**

The alternative made possible by the theory of natural law was therefore the following: either a theory of international relations that was intrinsically Hobbesian or a theory which would use natural law devices, but with the aim of establishing the possibility of peace. It was this second track which was investigated in the projects (or treatises) of “perpetual peace”, a genre which flourished between the 17th and the 19th centuries.

One of the first writings I found to include the expression “perpetual peace” in its title is a treatise from 1516, concluded between France and the Swiss Cantons.<sup>1</sup> While this is a purely political document and not a theoretical analysis, its existence nonetheless shows that the expression “perpetual peace” was known in political and diplomatic circles from the first half of the 16th century.

However, it was only in the 17th century that the genre we now know as “perpetual peace” plans was invented. It is the duc de Sully (1560-1641), an adviser to Henri IV, who is credited as having been the first to propose the idea of an alliance in Europe to maintain the peace. However, it was a work by Emerich Crucé (or Crucerius), *Le nouveau Cynée*, published in 1623, which was the first true philosophical treatise on eternal peace. Little is known about Crucé except that he appears to have been a priest with a number of connections at the French court. Despite his theological background, the content of the treatise is relatively modern. Crucé proposes the convocation of a European assembly, headed by the German emperor and the Pope, seconded by the French king, and including every other monarch and representatives of the main republics in Europe. The assembly would be charged with maintaining the peace among its members. Crucé even goes as far as to suggest that the Turkish sultan and the Shah of Persia be given a place in this scheme. I believe this shows the degree to which, in Crucé’s view, from the standpoint of the science used to describe it and provide it with norms, the question of international order was seen as a largely secular matter. This has an interesting consequence. While the majority of critics consider the middle of the 17th century to be the moment when a process of secularization started to occur in the sciences, after Descartes and the Royal society, the case of the science of international law shows that this process in fact began earlier in certain respects and perhaps had other root causes.

The most remarkable 17th-century author of projects of perpetual peace was undoubtedly William Penn. His *Essay towards the Present and Future Peace of Europe*<sup>2</sup> (1693) proposed a system of international arbitration in order to prevent conflicts. The first part of his essay advances some interesting arguments about the nature and peace and war. It appears that the attraction towards war shown by mankind is something that can be explained through the corruption of our nature. Peace, on the other hand, is conditioned by Justice. The means to establish peace in Europe included a European Diet, which would operate with a qualified majority of three quarters. Some of the restrictions Penn proposes – such as requiring every complaint to be put in writing or that deputies not leave the session without permission to stop them entering into secret schemes – are reminiscent of some of the regulations of Venice.

Later, in 1710, John Bellers, a Quaker friend of William Penn, submitted to the British Parliament a peace plan: *Some Reasons for an European State*. The reason Bellers advances for such a plan is common defense against expansionist states such as France, while its historical model was that of the union between the Empire and the Republic of Venice for common defense against the Turks. Bellers proposed an annual Parliament of Europe to weigh the claims of states against each other. He also proposed dividing Europe into a hundred equal provinces, each with the right to one representative in the assembly. One of his ideas seems to be derived directly from his Quaker principles: namely, the necessity of general disarmament.

In the 18th century a work was published which would soon become the most famous of its kind and inspire many imitators, continuing into the 19th century. Its author was the Abbé de Saint-Pierre, Charles-Irénéé Castel (1658-1743). In 1715 he printed the first volume of the *Projet de paix perpetuelle*. This project advances the idea of a federal government for a united Europe. Before joining the union, states would receive a guarantee as to their territory and possessions. The number of representatives allotted to each in the general assembly would be established in advance. If a state should break the rules and become a threat to peace, the assembly would authorize military intervention to be carried out by the rest of the associates.

The project of Saint-Pierre provided the starting point for another well-known text, that of Jean-Jacques Rousseau. Since Saint-Pierre's work was considered too difficult for the majority of the general public, friends of Rousseau suggested he compose a more accessible version. As a result,



when Rousseau went to Montmorency in 1756, he carried with him a great deal of the Abbé's manuscripts. He commented on these in Book IX of his *Confessions*, however the work which was directly based on them is *Extrait du Projet de paix perpetuelle de Monsieur l'Abbé de Saint-Pierre* (1761).

Unlike Saint-Pierre, Rousseau was pessimistic about the goodwill of sovereigns to enter and then maintain a voluntary union. Consequently, what he had in mind was a true federal government, with a precise area of competence, especially when it came to coercing member states, the whole point being that in the long run the interest of the federation would be to prevail over the interests of the individual states. The advantages of such a scheme, Rousseau claimed, were multiple. It would bring about the development of agriculture, safety and a boost to trade between states.

The interest of Rousseau for the project of Saint-Pierre would prove to be long-standing. In a piece published after his death, in 1782, he analyses the incentives states and sovereigns would have in joining and maintaining the union. He distinguishes between the real interest and the apparent interest, the latter being the egoistic interest of sovereigns to engage in secret negotiations in order to further their private gains at the expense of other states. Rousseau believes this is the result of the feudal system which prevailed in Europe for many centuries. Hence, the establishment of the federal system would amount to no less, in his view, than a true political revolution.

The distinction of the strangest text in this very diverse selection goes, beyond any shadow of a doubt, to that published by a certain M. Bonnet, in 1784, under the title *Paix générale et perpétuelle entre les nations, fondée sur la loi naturelle*.<sup>3</sup> This is a story about a peasant, who is cleverly named Marc-Aurele. After this rustic philosopher saves the life of the author, it is revealed that he is the soul of a sort of rural academy, which teaches agriculture. There is then the even stranger story of an epic battle between tens of thousands of... cats. The cats are divided in two opposing camps, according to their color – black or grey. What seems to be under fierce dispute is the honor of chasing the mice of Europe all the way to America... Thousands of cats are wounded and maimed in this mother of all animal battles. The moral of the story, supposedly, is a denunciation of the war between humans. Finally, Marc-Aurele makes a plea for agriculture.

It is easy to dismiss this as simply the product of a local *dilettante*. However, there is something interesting in the arguments of M. Bonnet: namely, the role of agriculture. In the second half of the 18th century, French intellectuals and academies launched a discourse on the virtues

of agriculture, which was later to become very popular during the Revolution. It is hard to say to what extent Rousseau's exhortation of the simple, rural life was a cause or a symptom of this development. At any rate, this glorification of agriculture signals a mutation in another set of traditional political ideas. From Antiquity to the first half of the 18th century, the rough life of the cultivator was often associated with martial and civic-republican virtue, as in the famous story of Cincinnatus. It now appears that in the Late Enlightenment agriculture began to be associated less with the *vita active* of the classical times and more compatible with the simple, tranquil and peaceful life of a commercial society.

A more appealing text, from a theoretical standpoint, is that published anonymously in 1788 "in Switzerland" (no city of publication is given) under the title *Nouvel essai sur le projet de la paix perpétuelle*. On the cover of the copy held in the Bibliothèque Nationale de France there is a note, written in pencil, stating that Barbier has identified the author of this writing as A. Polier de Saint-Germain.<sup>4</sup> Whoever he was, he was clearly aware of Saint-Pierre's project. "There was in the past the sublime project of a perpetual peace, today unfortunately forgotten."<sup>5</sup> What is more, he seems to be aware of the long history of this concept of "eternal peace", since he states that the Abbé was simply reviving "this ancient project".<sup>6</sup> As for Jean-Jacques Rousseau, he was simply fulfilling the function of *abréviateur*.<sup>7</sup>

The main problem of these past projects of perpetual peace, our author claims, is that they imagine a "European **republic**".<sup>8</sup> We have here, apparently, a cautious conservative, wary of the radical republican suggestion that a federation of states, some of them monarchical, should be organized along republican lines. The text even goes so far as to suggest that the new American republic should join the league of European Christian sovereigns.<sup>9</sup> This is perhaps a reflection of the dominant ideology of the age, one which makes a distinction between states which are suitable to be governed as republics and states suitable for a monarchical government. This distinction is typically fairly simple and is based on size. Due to the difficulties of direct government, a republic was seen as possible only on a comparatively small territory, perhaps even a city-state. Direct democracy was also seen as responsible for another characteristic of republics, which again would limit their size: their propensity for civil strife. As the text is published in 1788, its author was undoubtedly unaware of the position formulated at precisely the same time by authors like Madison, who maintained that a republic was nevertheless possible, in certain circumstances, over an extended territory.

The anonymous author makes an interesting remark on the desirability of peace. With the exception of those “vagabond nations”, land- or sea-based, there is none which does not prefer peace to war.<sup>10</sup> It is an expression of the “classical” outlook which claimed that the state of nature, inherently warlike, was to be supplanted by the inherently peaceful state of civil association. It was this illusion which Kant would shatter in his project of perpetual peace.

### **The Projects of Perpetual Peace during and after the French Revolution**

With the coming of the Revolution in France we find a text which is interesting for the development of the ideas of perpetual peace: the anonymous *Le rêve d'un homme de bien réalisé, ou possibilité de la paix générale et perpétuelle, par un républicain*.<sup>11</sup> The beginning of the text is indicative of the influence of Saint-Pierre and Rousseau on the genre, since they are mentioned in the first chapter. The political situation, it is claimed, is such that “everything tends to unite the different parts of Europe”.<sup>12</sup> The rest of the text is a rabid denunciation of the evils of tyranny and monarchy (that is, the same regime). “Par quelle fatalité donc l’Europe, avec tant des moyens de concorde & de tranquillité, a t’elle été sans cesse désolée par des guerres affreuses & interminables?... Moi, je n’en connois qu’une, une seule: l’existence des Rois”.<sup>13</sup> This appears to be a pamphlet from the Revolution, written in the characteristically hysterical tone of the countless leaflets of the period of Terror. Kings, it is claimed, only acted according to their interest, which history demonstrates could only be distinct from that of their subjects. Their origins lie in “springs of human blood”.<sup>14</sup>

Fortunately, there is a solution. “Réveille-toi donc, Europe entière, belle et malheureuse partie du monde; réveille-toi.”<sup>15</sup> France, sure enough, is the beacon of this announced revolution. Europe is to wake up in a situation where liberty becomes its “idol” and the principle of a “wise equality” will form the basis of the laws. From here, mutual understanding and public felicity are to follow.<sup>16</sup> When these “vampires” who have fed on human blood disappear, the “Age of Public Happiness” will start when “un paix générale & perpétuelle en sera la base”. If this project of universal peace was once a dream, it was because nations were asleep. Now, however, they are awakened.<sup>17</sup>

The nature of the details demonstrates that the author has thought about his scheme thoroughly. There is a general assumption that this age of universal peace will be organized as a representative federation of republics. All republics, no matter how small, should have at least one representative in the "European Convention". The large republics should have a fixed number, but no more than 10 or 12. An exact proportion is not necessary for those nations which are determined to love each other and to have given up on mutual destruction.<sup>18</sup>

This European Assembly should be summoned periodically, either by direct voting or by lot. As for the location of the sessions, each republic should take it in turns to play host. To this end, each will build a simple but majestic palace which will be the most remarkable national building, since this is to be the "temple of peace and laws".<sup>19</sup>

This "European Senate" should solemnly proclaim the rights of man and citizens and should devise a Constitution to be adopted by every European nation. Among other things, "the most unlimited tolerance" in matters of religion should be enforced. Each nation should have the right, in addition, to its own constitution, "selon les climats & les moeurs".<sup>20</sup> This is probably an echo of the geographical and moral determinism of Rousseau and other authors of the mid 18th century.

Further, each member of this assembly should take an oath, in the name of the nation he represents, renouncing all foreign conquest. After this, the assembly should concern itself with laws regarding trade, police, army and fleet. This suggests the plan is a blueprint for a true federal government and not simply an idea of compact between states to maintain peace.

Behind these arguments there is a political philosophy of sorts. This system of "general pacification" is derived on the primitive and eternal principles dictated by nature. The second source of "general peace" is "l'amour de soi-même".<sup>21</sup> In contrast, Machiavelli, Hobbes, "and every other *publiciste*" is an "enemy of mankind".<sup>22</sup>

In the context of the French Revolution, this work was probably perceived as nothing more than an anti-royalist diatribe. So many people would not die in the wars of the kings: "La boucherie de l'espèce humaine cessera, un léger impôt suffira."<sup>23</sup> But the ultimate purpose of this project, surprisingly, is geopolitical. "C'est la honte des Rois qu'ils n'aient pu empêcher les brigands de l'Asie d'envahir les provinces, & les Corsaires Africains de ravir sur les mers des richesses immenses, & de remplir leurs habitations d'une multitude innombrable de captifs Européens."<sup>24</sup> The

real problem, then, is piracy. Europe, once united, would begin to eliminate piracy from the high seas, especially in the Mediterranean. The “monster of sultan” would be beaten and driven back to the Bosphorus. Within a few years, the entire world would be free.<sup>25</sup>

The end of the 18th century in France brought with it a new text, *Nouveau projet de paix perpétuelle, extrait de la correspondance de deux citoyens du monde* (1799), which stands out even in the context of revolutionary publishing, which was not known for its rigors. At first glance it does not seem to have any connection with the subject at hand.<sup>26</sup> One of the two characters in the exchange of letters pretends there is a need for a “good theory of definitions”. The definitions are like glasses one uses to see the world; they are useful to see the “objects of our thought”. If we employ bad definitions, the result will be errors. Presumably, these will lead to disorder. This puzzling text is intelligible, I believe, only if we interpret it based on the theory of Hobbes regarding the definitions. The likely source of the anonymous author must have been *De cive* (1642). Here Hobbes deploys a sort of mechanistic philosophy of man and nature and shows how, from a chain of simple ideas, more complex ideas are formed. Definitions are also such mental constructs, but as they do not correspond exactly to any empirical object they are an eminent source of errors. These errors are not only epistemological since they extend also to the domain of distinctions between good and evil. If men disagree on good and evil, or if they disagree on fundamental rights like *meum* and *tuum*, this would lead directly to conflict and civil war. Consequently, a sovereign desirous to establish and maintain peace should pay close attention to definitions, both moral and, foremost, legal. The reform and critique of traditional definitions thus becomes a privileged way to ensure peace in a community, and this is why the Hobbesian sovereign is invested with the right to enforce those definitions which are politically expedient. The 1799 French text might then have been a late and somewhat uninspired echo of the theory of definitions elaborated by Hobbes. The question that arises is why the anonymous author did not reveal the source of his arguments. The answer, of course, is to some extent a matter of speculation, since we don’t have information as to who the author was and what exactly his goal was. Nevertheless, we know that Hobbes was considered a radical, if not a subversive author, during the 18th century, and it is quite conceivable that in the agitated context of the Directorate a writer would not have found it particularly safe or convenient to claim Hobbes as the source of his theories.

Again in 1799, Jeremy Bentham composed a text entitled *A Plan for Universal and Perpetual Peace*. It was not published until the 19th century and even now there are some doubts as to whether the entire text represents Bentham's views, as some parts of the manuscript do not appear to be of Bentham's hand. The great novelty of this work is its inclusion of an idea which would have sounded quite strange for a late 18th-century Englishman: the idea that states should renounce foreign colonies in the interest of furthering peace and trade. The argument for the abandonment of colonies and foreign possessions is based on a rigorous free-trade philosophy. He states, among other things, that no treaties granting commercial preferences should be made, no wars started to compel nations to enter into such treaties and no encouragement be given to any particular branches of trade. The existence of colonies in the case of Great Britain adds the burden of having to finance a large fleet. Bentham claimed it was not in the interest of Britain to maintain a fleet beyond what is necessary for the defense against pirates.

Another interesting and distinctively modern proposal made by Bentham is that the contracting states – first and foremost, Great Britain and France – should enter treaties in order to limit the number of troops they maintain.

The rest of the proposal is quite similar with that of Saint-Pierre. There should be a European Diet and a European court of common judicature. Similar to Kant, however, Bentham does not overlook the problem of the internal organization of the state. Opinions, he considers, must circulate freely in the dominions of each state. Secrecy in the operation of foreign departments should not be endured, as "such secrecy is both mischievous and unnecessary". The reason for this seems to be to make it impossible for a minister to plunge his country in a war against its will.

A notable feature of Bentham's project is that it contains no critique of the principles of natural law. As we know, Bentham was already a fierce critic of jusnaturalism when he wrote the piece on perpetual peace, and he considered the theory of natural law "nonsense upon stilts". The plan for perpetual peace does contain a critique of traditional values, like the supposed glory and splendor that might be produced by war. There is nothing here, however, against the theories of natural law, something which is significant in itself, since it shows that by the end of the 18th century the projects for establishing peace started to be seen independently from the law of nature. This is undoubtedly connected with a transformation in the theory of the law of nature itself.

Up until the 18th century, there were two conceptions of natural law being advanced – besides, that is, that of equating natural and divine law and the claim that natural law was actually contained in the Revelation (this twist in the theory of the law of nature does not concern us here). The first sees natural law as something which is to be discovered by the exercise of individual reason. In the second conception, the principles of natural law are to be discovered in the study of the customs of all people. As the reasoning goes, what is common to all, or at least to most civilized nations, must be based on something other than positive law (which varies, necessarily, according to circumstances): namely, the invariable “nature of things”, in this case, the nature of man himself. It was this second conception that connected natural law with international law in a category called *jus gentium* (the law of nations). With the decline of the philosophy and theology of natural law in the later part of the 18th century and the first part of the 19th century, international law came to be seen as a separate field, with its own rules and relatively distinct from the field of natural law. The perpetual peace treatises were never fully cast in the language of natural law, as they were often the result of political calculus. Still, to witness a principled author like Bentham skipping the traditional foundations of the law of nations is further proof that something fundamental had changed in the theory of international law.<sup>27</sup>

The last project of perpetual peace in the 18th century was that of Frédéric Gentz.<sup>28</sup> Gentz was a German thinker who in 1800 published a text which was both an analysis and a critique of Kant’s *Perpetual Peace*.

In the 18th century it was Immanuel Kant who authored the most significant work, his *Perpetual Peace* of 1795. Its main difference from other, similar projects is that Kant gives a much higher priority to the form of government of the member states than to the specifics of the union. In fact, there is very little on the specifics of the federation. Kant strives to show that what matters, above all, is that the member states adopt a republican constitution. The second matter of importance in fact derives from the first. If states fail to have a democratic and republican constitution (a form of government which Kant claims it is not incompatible with the existence of a limited, constitutional monarch), then this will result in war since this is the internal logic of such regimes: they strive for domination and they pose a threat to their neighbors, who are then inclined to take steps to prevent such aggression, which in turn leads to a sort of state of nature characterized by distrust and aggression

between states. Kant's diagnostic in fact runs deeper than this, since he claims that it is human civilization itself which contains the seeds of destruction. This happens because progress in the arts and sciences it is not confined to peaceful applications, but rather serves the purpose of war and expansion. Wars between civilized states, he notices, are infinitely more destructive than those between savage nations. There is, however, an "automatic" solution to this problem, a constitution so perfect that even a nation of devils – that is, a nation of individuals whose desires and interests, taken separately, are contrary to that of the whole – can adopt. In the end, Kant expresses the "cosmopolitan" ideal, the dream of a federation of free republics.

\*

One of the main areas of research during my NEC fellowship was the curious case of the connections between Benjamin Franklin and a certain Pierre-André Gargaz.

The hypothesis of a connection between the projects of perpetual peace and the federalist ideas of the American Revolution and the United States Constitution was something I was most interested in. In the Bibliothèque Nationale de France I discovered proof that at least one prominent American statesman and thinker had been in contact with an author of a peace plan inspired by the Abbé de Saint-Pierre. The dossier on this connection was put together by George Simpson Eddy in a little-known work published in 1922.<sup>29</sup>

It appears that on February 14, 1779, Pierre-André Gargaz, former convict number 1336, as he introduces himself, wrote to Franklin from Toulon, Franklin at the time being on a diplomatic mission in Paris. Few things are known about this Gargaz, except that he was apparently born in Théze, in the Provence. After receiving his letter, Franklin wrote to David Hartley in London about the plan Gargaz had shown him. It appears Gargaz had also written two letters to Jefferson, which are now in the collection of Jefferson's correspondence in the Library of Congress. The copies of the project Gargaz sent to Franklin can be found in Pennsylvania at the Historical Society of Pennsylvania.

Gargaz's project appears to have been inspired by St-Pierre and, therefore, carries no major theoretical importance in itself. However, its very existence proves, beyond any shadow of a doubt, that American



revolutionaries were acquainted with the theories of eternal peace, even before the adoption of the Constitution in 1787.

\*

It must be noted that in the 19th century the fashion of composing treatises of perpetual peace clearly withered away. There are very few examples to be found, and not one of major theoretical significance.

Among the few writings of this kind there is one published in 1867 by Celestin Leclerc, a “landlord” at Neuvy-Sautour, entitled *Essai ou quelques considérations sur la possibilité d’éviter la guerre et la nécessité d’établir une pax universelle et perpétuelle*. Leclerc believed that England and France should form a confederation, one that would eventually draw in the other nations.<sup>30</sup> The entire universe could thus become a “confederative republic”, believes our visionary. A judiciary power, powerful enough to solve international conflicts, was to be established.<sup>31</sup>

Another work, though lacking in originality and substance, is *Plan de paix universelle et perpétuelle*, published in 1817,<sup>32</sup> by M. Destrevault, a “magistrate”.

Another, bizarre piece is that published anonymously in 1806 in Paris under the title *Pensées philosophiques et politiques sur les malheurs qu’entraînent les guerres... suivi d’un projet de paix perpétuelle, différent de celui de l’Abbé de Saint-Pierre*. This is a chauvinistic and radical-republican text whose real purpose is to advance an anti-British policy. Its main point is a proposal to establish a Continental coalition, the purpose of which seems to be to “invite” and, if needs be, compel Britain to give up its dominion of the seas. All countries should unite in this project so that “the sea should never again belong to tyrants!”<sup>33</sup>

A further sign of the confusion which had begun to dominate this genre is the anonymous work published in 1829 under the name of *Etudes de géographie appliqués à la politique actuelle, suivies de considérations administratives et morales, tendant à assurer la paix et le bonheur des princes et des peuples de la chrétienté, ou nouveau projet de paix perpétuelle*.<sup>34</sup> The author was surely an admirer of the new scientific fashion that was sweeping the social sciences – otherwise, it could hardly be explained why this massive work contains so many data, figures and tables. In fact, it contains very little, if anything, which has to do with the projects of eternal peace. It is a work of pure statistics, with compilations on data from different provinces and cities in France. The only normative

dimension of the text is that it wishes to advance the idea of the necessity of... administrative reform.

One of the few texts worth mentioning from the early 19th century is *La paix. Système cosmopolite ou projet d'une fédération universelle et perpétuelle entre tous les homes*.<sup>35</sup> This anonymous work is in part a brief account of Saint-Pierre. The contribution of the author takes the form of an exalted project for nothing less ambitious than the total abolition of war and the establishment of a "universal confederation".<sup>36</sup> A curious occurrence in this context is the presence of a thesis which was as good as discredited in the late 18th century but which enjoyed a great deal of popularity in the 16th and 17th centuries: namely, the theory that patriarchal government is the most natural and therefore all people should adopt it.<sup>37</sup>

It seems the author held strong beliefs as to what form this confederation should take and how it should come to be adopted. In part, the document is a geographical digression on the "empires" into which mankind should be divided. The Europeans are "the most civilized, the most generous and the most enlightened people on the face of the earth". Hence, they should be the most interested in establishing a "cosmopolite system".<sup>38</sup> The starting point is to be a "Directorate" composed of five European nations.<sup>39</sup>

What this text proves is that in the early 19th century the idea of eternal peace had faded somewhat into the background and the means which were typically seen as necessary for establishing such peace – the federation of states – had started to come more to the foreground. Perpetual peace was beginning to be seen more as a felicitous side-effect of the establishment of a European or even a world federation.

## Conclusion

It appears from our investigation that the theories of natural law were not only theories of war, as a reading of authors from Grotius and Hobbes to Pufendorf would indicate. They also made possible a discourse on the establishment and the effects of peace. This discourse used a central device of the natural law theory – namely, the theory of contract – in order to advance the idea that a confederation of states was both possible and desirable. In the 19th century, however, the genre became theoretically eclectic, in part as a consequence of the decline in the influence of the philosophy of natural law. It is this idea of federalism and peace that we inherit today, one which is more the result of expediency than a matter of principle.

## NOTES

- 1 *Extrait du traité de Soleurre, fait entre la couronne de la France, & les Cantons de Berne & de Soleurre, concernant la Ville de Genève, le 8 May 1589/ Extrait du dit Traité de Paix Perpétuelle, d'entre la France & les Cantons Suisses, de l'an 1516.*
- 2 See the text in William Penn, *Political Writings* (Indianapolis, 2002), edited by Andrew R. Murphy.
- 3 *Paix générale et perpétuelle entre les nations, fondée sur la loi naturelle, par M. Bonnet, Seigneur de Treches, Juge-Mage au Sénéchal & Presidial du Puy en Vélay* (Paris, 1784).
- 4 *Nouvel essai sur le projet de la paix perpétuelle* (En Suisse, 1788).
- 5 *Op. cit.*, p. 9.
- 6 *Op. cit.*, p. 13.
- 7 *Op. cit.*, p. 15.
- 8 *Op. cit.*, p. 22-23.
- 9 *Op. cit.*, p. 30.
- 10 *Op. cit.*, p. 52.
- 11 *Le rêve d'un homme de bien réalisé, ou possibilité de la paix générale et perpétuelle, par un républicain. L'an premier de la République française.*
- 12 *Le rêve d'un homme de bien réalisé, ou possibilité de la paix générale et perpétuelle, par un républicain. L'an premier de la République française*, p. 7.
- 13 *Op. cit.*, p. 9.
- 14 *Op. cit.*, p. 10.
- 15 *Op. cit.*, p. 17.
- 16 *Op. cit.*, p. 18.
- 17 *Op. cit.*, p. 32-33.
- 18 *Op. cit.*, p. 36-37.
- 19 *Op. cit.*, p. 42.
- 20 *Op. cit.*, p. 44.
- 21 *Op. cit.*, p. 51-53.
- 22 *Op. cit.*, p. 55.
- 23 *Op. cit.*, p. 61-62.
- 24 *Op. cit.*, p. 62.
- 25 *Op. cit.*, p. 65.
- 26 *Nouveau projet de paix perpétuelle, extrait de la correspondance de deux citoyens du monde* (Epernay, an VIII).
- 27 In fact, the word "international" itself is a neologism invented by Bentham.
- 28 Frédéric Gentz, *De la paix perpétuelle*, traduction, présentation et annotations par Mouchi Basile Aoun (Paris, 1997)
- 29 *A Project of Universal and Perpetual Peace*, by Pierre-André Gargaz, a former Galley Slave, and printed by Benjamin Franklin at Passy in the year 1788. Here reprinted together with the English version, introduction and typographical note by George Simpson Eddy (New York, 1922).

- <sup>30</sup> Célestin Leclerc, *Essai ou quelques considérations sur la possibilité d'éviter la guerre et la nécessité d'établir une pax universelle et perpétuelle* (Auxerre, 1867), p. 5-6.
- <sup>31</sup> *Op. cit.*, p. 20.
- <sup>32</sup> M. Destrevault, *Plan de paix universelle et perpétuelle, conçu a Francfort sur le Mein, en Avril 1813* (Paris, 1817).
- <sup>33</sup> *Pensées philosophiques et politiques sur les malheurs qu'entraient les guerres... suivi d'un projet de paix perpétuelle, différent de celui de l'Abbé de Saint-Pierre* (Paris, 1806), p. 157.
- <sup>34</sup> *Etudes de géographie appliqués à la politique actuelle, suivies de considérations administratives et morales, tendant a assurer la paix et le bonheur des princes et des peuples de la chrétienté, ou nouveau projet de paix perpétuelle* (Paris, 1829).
- <sup>35</sup> *La paix. Système cosmopolite ou projet d'une fédération universelle et perpétuelle entre tous les homes* (Cosmopolis, an XII).
- <sup>36</sup> *Op. cit.*, p. 35.
- <sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 36.
- <sup>38</sup> *Op. cit.*, p. 79.
- <sup>39</sup> *Op. cit.*, p. 80.



## CĂTĂLIN CREȚU

Geboren 1971 in Petroșani

Doktorand an der Nationalen Musikuniversität Bukarest  
These: *Konzert für elektronische Medien und Orchester*  
(*symphonisches Werk mit minimalen, spektralen und*  
*archetypischen Elementen*)

Musiksekretär und assoziierte Lehrkraft an der Nationalen Musikuniversität  
Bukarest

“Zeit Stiftung” Stipendium - Hochschule für Musik und Theater Hamburg, 2001  
“Erasmus” Stipendium - Hochschule für Musik und Theater Hamburg, 2001-  
2002

Spezieller Preis beim Nationalwettbewerb für Komposition in Bukarest,  
November 1998  
(die Sektion für Kinderchor)

1. Preis bei der Kammermusikwettbewerb in Bukarest, April 2003  
1. Preis bei der Chorwettbewerb in Bukarest, November 2004

Zahlreiche Aufführungen in Rumänien und im Ausland  
Hauptwerke für Kammermusik, Orchestermusik, Filmmusik und elektronische  
Musik

# RÄUMLICHE HORIZONTE DER ZEITGENÖSSISCHEN MUSIK\*

## **1. Versuch eines Tagebuchs über eine imaginäre musikalische Reise**

Niemals würde ich auf ein makellos leeres Musikblatt munter drauf los Noten kritzeln, ohne vorab eine klare und bewußte Vorstellung von der zu vermittelnden Atmosphäre des Gesamtkonzepts, von dessen globaler Klangwelt zu haben. Bis dieses Stadium jedoch erreicht wird, widerfährt mir des öfteren im Verlauf meiner Überlegungen zu der einen oder anderen Klangvorstellung der Eindruck, diese förmlich „sehen“ oder sie hören zu können. Solcherlei „auditive Bilder“ verweilen so lange in meinem Inneren, bis ich mir urplötzlich bewußt werde, daß das Werk vervollständigt, „ausgereift“ ist – dass, mit anderen Worten, die Zeit gekommen ist, es zu Papier zu bringen. Später, sehr viel später, obliegt es sodann dem Interpreten, den Künstlern, den Sinn des Werkes zu erforschen und diesen wahrheitsgetreu der Hörerschaft zu vermitteln.

Im Verlauf der gesamten Schaffensperiode bin ich mir stets der Notwendigkeit bewußt, den Kontakt zu den ursprünglichen, „erstgeborenen“ Ideen so weit wie nur möglich wahren zu müssen. Aus diesem Grunde ist es mir zur Gewohnheit geworden, graphische Anmerkungen verschiedenster Art vorzunehmen, indem ich Kombinationen oder Folgen, Überlagerungen oder Anhäufungen von Punkten, horizontalen, vertikalen Strichen, Querbalken, Schlangenlinien oder Sonstiges zu Papier bringe – alles, was mir später möglichst auf den ersten Blick die Erinnerung an die eingangs erlebte Klangfolge erleichtern könnte. Somit entsteht zu allererst eine Art „Landkarte“ des musikalischen Werks, eine Art Führer durch das Wirrwarr an Eingebungen, Puzzlestücke, die sich letztlich zu einem atmosphärischen Ganzen zusammenfügen –

---

\* The author was a Britannia-NEC Fellow in the academic year of 2004-2005.

bereit, in die Sprache der Musik übertragen zu werden. (siehe Beispiel Nr. 1) Um diese mehr oder weniger in Form eines Tagebuchs verfassten Anmerkungen möglichst komplett zu erfassen, besteht auch für mich selbst angesichts meiner geistigen Landkarte oftmals zusätzlicher Erklärungsbedarf. In diesem Sinne haben sämtliche Anregungen und Einfälle bezüglich des später zu nutzenden Musikstoffes unverzüglich notiert zu werden – seien es nun Anmerkungen zu Klangfarben, Instrumentationsmöglichkeiten, Klangregister, Vorschläge zu syntaktischen Kategorien oder auch nur nützliche Adjektive, die später dazu dienen können, all die verschiedenen Gefühlszustände heraufzubeschwören, die man im Hörer erwecken will.

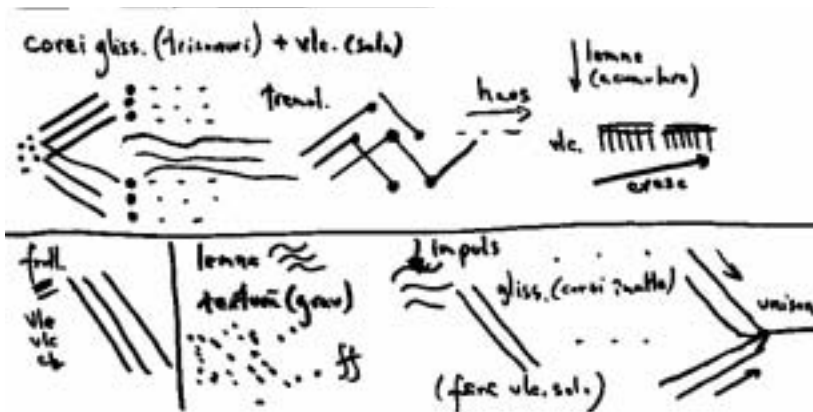
Ist dieser, für mich durchaus notwendige, zeitlich-räumliche Entwurf endlich beendet, so fühle ich mich sogleich im Besitz einer Art von Kurzfassung, besser gesagt der Quintessenz meines musikalischen Gedankenguts – das Werk ist für mich nunmehr in seiner Gesamtheit voll „spürbar“ und erfassbar. Um es etwas zeitgemäßer auszudrücken, könnte ich behaupten, daß das Werk sozusagen auf einen imaginären Teil meiner Bewußtseinsfestplatte heruntergeladen wurde – jener Teil, der imstande ist, die Zeit zu komprimieren, bis schließlich der Augenblick gekommen scheint, die Summe seiner musikalischen Erlebnisse zu offenbaren und sich dem aperizeptiven Umfeld des Hörers zu nähern. (Das Phänomen weist offensichtliche Ähnlichkeiten mit der Formenwahrnehmung und -darstellung auf, wie sie im Bewußtsein von Interpreten oder Dirigenten anzutreffen sind, die ein Musikwerk vollständig einstudiert haben. Auch in diesen Fällen haben wir es mit der gleichen Form komprimationsfähiger Geisteskraft zu tun – quasi ein menschliches mp3-Format-Verfahren. Aus diesem Grunde empfinde ich es als empfehlenswert, die verschiedensten Fragmente des öfteren oder sogar regelmäßig zu wiederholen, sie durch die „Hellhörigkeit“ des inneren Ohrs zu analysieren, ihnen bei reellem Tempo innerlich mit größter Aufmerksamkeit zu „lauschen“, da die Graphik der Partitur oftmals täuschen kann.)

Dieser Gefühlsstrudel an Warten und Erwartungen, die gesamte nervöse Infrastruktur müssen möglichst logisch und im Einklang mit all den objektiven Gesetzen bezüglich Stoff, Intellekt und Affekt organisiert werden, damit die Hörerfahrung, die sowohl zeitliche als auch räumliche Ansprüche stellt, letzten Endes ihren ganz eigenen Stellenwert, ihr eigenes Fleckchen innerhalb der imaginären Gesamterfahrung erobern kann. Um nochmals auf die moderne, technische Ausdrucksweise zurückzugreifen:



Der aperzeptive Horizont muß „formattiert“, insofern gestaltet werden, daß es ihm möglich wird, eine gewisse Art von Musik auch tatsächlich nachzuvollziehen, „verstehen“ zu können. Der Komplexitätsgrad der „Formattierung“, der Gestaltungsmöglichkeiten dieses Horizonts, steht in direktem Verhältnis zur Erziehung und Selbsterziehung des Hörers, was eine teilweise Rechtfertigung für die Kluft zwischen traditionellem Publikum und der zeitgenössischen Musik darstellen mag, da der aperzeptive Horizont dieser Hörerschaft eben ein auf Archetypen beruhender ist und demzufolge sich an „natürlichen“ Klängen, Melodien und Harmonien orientiert<sup>1</sup>.

Ist diese imaginäre musikalische Reise einmal beendet, so hat man stets eine Art graphisches Tagebuch zur Verfügung, um darin nach Belieben „zu blättern“. In der Folge beabsichtigt der Autor, die verschiedenen Hypostasen des räumlichen Konzepts zu beleuchten und den Versuch zu unternehmen, den Entstehungsweg der musikalischen Idee zu beschreiben – beginnend mit der Eingebung des Komponisten bis hin zur komplexen, bewußten Wahrnehmung durch den Hörer.



Beispiel Nr. 1 – Ollecello (Konzert für Cello und Orchester). Fragment

### 1. Klangobjekte

Der Komponist Ștefan Niculescu definiert das Klangobjekt als ein „elementares akustisches Phänomen, das in der Musik breite Verwendung findet. Dabei kann es sich sowohl um spezifisch musikalische Klänge

handeln als auch um ein Konglomerat an Frequenzen, welches jedoch eine entsprechende Einheit aufweist, so daß das auditive Bewußtsein es als solches zu erkennen vermag. Dieser Kategorie gehören auch die Klangobjekte elektro-akustischer Musikarten an<sup>72</sup>. Da es sich ergo um ein physisches, akustisches Phänomen handelt, liegt auch die Frage über dessen Grenzbedingungen und -werten nahe, die die Existenz solcher Klangobjekte erst einmal ermöglichen, beziehungsweise die Wahrnehmung anhand des Hörsinns erlauben. Die Antwort benötigt eine Analyse der Charakteristiken von Klängen. Forschungen haben längst die Grenzparameter des Klangs beziehungsweise des Hörbereichs festgelegt: die Frequenz (entspricht der Höhe) – 16 Hz-2000 Hz; die Intensität (entspricht der Stärke) – 0,2 dB-120 dB; zeitliche Dauer – mindestens 50 ms; während die Klangfarbe zwischen dem Vorhandensein einer einfachen Frequenz (reiner Ton – Sinus) und den komplexesten Organisationsformen schwanken kann.

Aufgrund dieser oben angeführten Behauptungen ergeben sich zwei Bemerkungen. Die erste bezieht sich auf die Unendlichkeit des akustischen Raumes, zu dem der Mensch anhand seines Hörsinns nur einen begrenzten Zugang hat, während sich die zweite Bemerkung auf die Eigenschaften der Klänge bezieht. Anhand der Definition der Klangfarbe (Mixtum aus zum Teil harmonischen und/oder zum Teil unharmonischen Klängen) wird für uns offensichtlich, daß diese eigentlich auf der Definition des Parameters „Frequenz“ fußt, denn Partialklänge sind letzten Endes nichts anderes als Frequenzen verschiedener Intensität oder Dauer. Somit ergibt sich die Schlußfolgerung, daß die Klangfarbe eigentlich eine „qualitative“ Eigenschaft ist, während die restlichen Parameter (Frequenz, Intensität, Zeit) „quantitative“ Eigenschaften darstellen, die für jedwelches Klangerlebnis unentbehrlich bleiben. Deshalb ist wohl auch der weitverbreitete Terminus „Klangqualität“ nicht unbedingt der zutreffendste. Angebracht sind in diesem Sinne wohl eher Syntagmen der Art: qualitative Charakteristiken oder Eigenschaften (Klangfarbe) beziehungsweise quantitative Charakteristiken oder Eigenschaften (Frequenz, Intensität, Zeit).

Ein weiterer für unsere Forschungen äußerst interessanter Aspekt ist jener der zeitlichen Variation quantitativer räumlicher Eigenschaften eines Klangs und deren Einflußnahme auf die Definierung und Klassifizierung der verschiedensten Typen von Klangobjekten. Um meinen Gedankengang möglichst klar darzulegen, schlage ich vor, die Klänge für einen geistigen Augenblick ihrer spektralen Hülle (Klangfarbe) zu

entledigen. Als Ausgangspunkt würden uns somit die Sinus-Töne dienen, die als solche in der Natur gar nicht existieren – mit Ausnahme der mit elektronischen Mitteln erzeugten, natürlich. In der Folge werde ich als „elementares Klangobjekt“ jedwelches Klangobjekt bezeichnen, daß lediglich über eine einzige Frequenz verfügt (mit anderen Worten, das jedwelche Form einer elementaren klangfarblichen Hülle aufweist). Dessen Existenz ist offensichtlich auch nur im Falle der Überschreitung der oben angeführten Mindestparameter möglich (16 Hz, 0.2 dB, 50 ms), obwohl diese Grenzwerte natürlich rein theoretisch bleiben und geringere Abweichungen durchaus erlauben - je nach Hörverhalten gegenüber den verschiedenen Frequenzbändern (Audibilitätsdiagramm Fletcher – Muson). Indem wir vom Intervall  $\Delta t$  zur Entfaltung eines Klangereignisses ausgehen, können wir in der Folge versuchen, eine Typologie der Klangobjekte anhand von möglichen Quantifizierungen des Klangraumes aufzubauen.

Auf der Ebene der zweiten Eigenschaft, der „Höhe“, und anhand des Studiums von Musikstücken aus aller Welt und aus verschiedenen Jahrhunderten (seien es nun Werke weltbekannter Komponisten oder Beispiele aus der Volksmusik), können wir stets bemerken, daß der Klangraum in diskrete, quantifizierbare Einheiten untergeteilt wurde. Diese Einheiten passen zumeist in die Klammern einer Menge (Tonleitern, Modi, Serien). Manchmal jedoch können wir feststellen, daß auch eine Tendenz zum „Füllen“ dieser Leere auftreten kann, die aufgrund zweier diskreter Klänge unterschiedlicher Frequenz entstanden ist – als bestes Beispiel gilt in diesem Sinne etwa die Musik des 20. Jahrhunderts, die dementsprechend immer wieder auf die Glissando-Technik zurückgreift. Folglich gibt es zweierlei verschiedene Möglichkeiten, um Klänge zu erzeugen, zweierlei verschiedene Möglichkeiten des Musizierens und zweierlei Möglichkeiten, um das Frequenzenkontinuum anzugehen, einschließlich dessen entsprechende Höhen. Somit erkennen wir die zweierlei Arten von Klangobjekten: das elementar-diskrete Klangobjekt sowie das elementar-kontinuierliche Klangobjekt (wobei es sich aber stets um den gleichen Klang handelt, der seiner klangfarblichen Hülle entleert worden ist).

Auch auf der Ebene einer weiteren Eigenschaft, der „Stärke“, ist die Sachlage recht ähnlich. Es gibt eine mögliche Menge an diskreten Intensitäten (ppp, pp, p, mp, mf, f, ff, fff), desgleichen auch an variablen Intensitäten: steigend (crescendo) sowie fallend (decrescendo). Dieser Klassifizierung entspricht übrigens auch eine neuartige Möglichkeit der Benennung von Klangobjekten, und zwar: elementare Klangobjekte

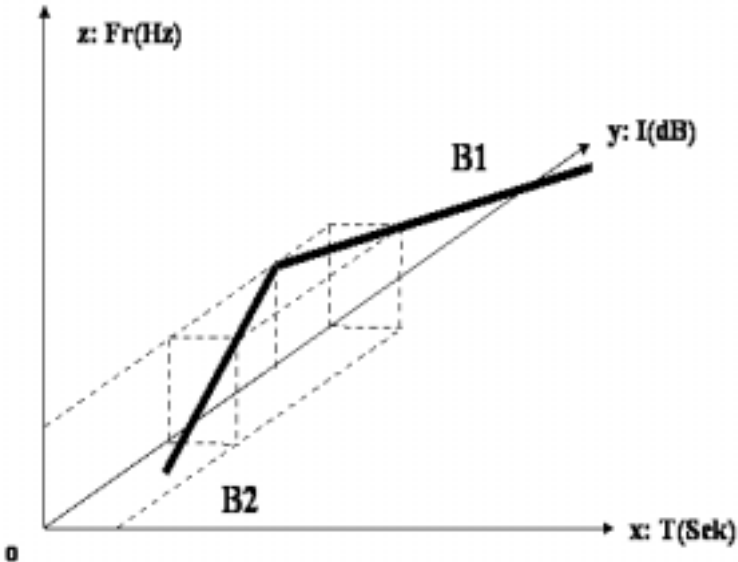
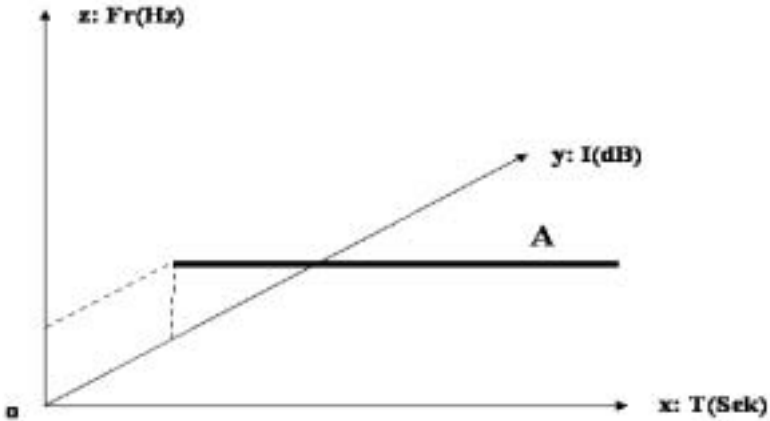
konstanter Intensität beziehungsweise elementare Klangobjekte variabler Intensität.

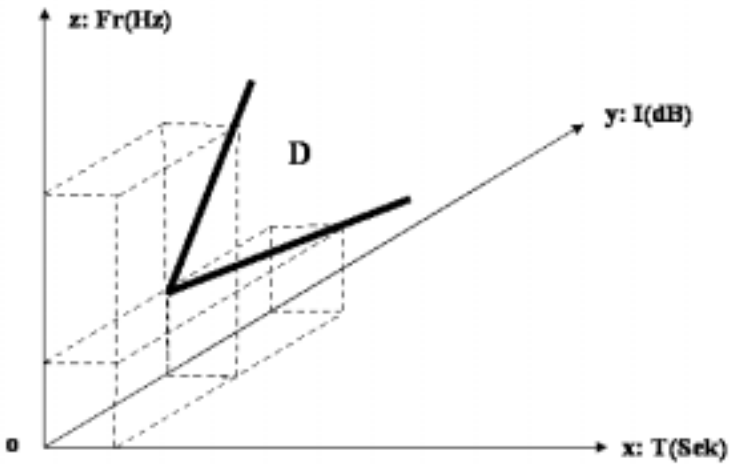
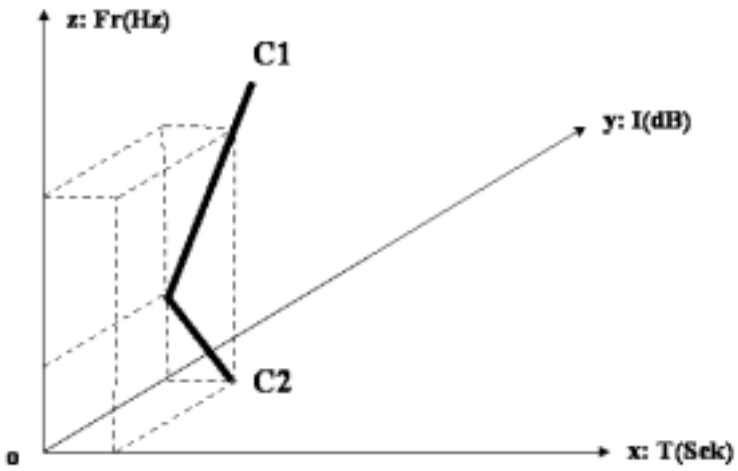
Kombinieren wir die beiden eben beschriebenen Typologien (auf Ebene ihrer Werte betreffend Höhe und Intensität), erhalten wir ein Ergebnis, das viererlei Möglichkeiten an elementaren Klangobjekten erlaubt: das elementar-diskrete Klangobjekt konstanter Intensität (vom Typ A), das elementar-diskrete Klangobjekt variabler Intensität (vom Typ B), das elementar-kontinuierliche Klangobjekt konstanter Intensität (vom Typ C) und schließlich das elementar-kontinuierliche Klangobjekt variabler Intensität (vom Typ D). Diese vier Einheiten, die jeweils über eine eigene phonische Identität verfügen, sind sozusagen die Grundsteine, die Atome jedwelcher Art von Klangereignissen.

Wenn wir als nächsten Schritt die Forschungen des Mathematikers Joseph de Fourier in unsere Überlegungen miteinbeziehen ( dem es ja bekanntlich gelungen war, periodische Funktionen anhand einer Reihe einfacher trigonometrischer Funktionen darzustellen), können wir per Inversionsverfahren den Versuch einer Synthetisierung akustischer Einheiten vornehmen, wobei als Ausgangspunkt eben die vier oben genannten Objekte dienen würden. Vergißt man dabei nicht, auch die Klangfarbe in Betracht zu ziehen, so ergeben sich innerhalb einer nächsten Etappe der Höhenlage (im Falle der Typen A und B) einfach-diskrete Klangobjekte, die das Ergebnis einer Multiplikation auf der Vertikale der Frequenz gleichartiger elementarer Klangobjekte darstellen. Folglich werden auch die Benennungen den Primäreinheiten entsprechen: einfach-diskrete Klangobjekte konstanter Intensität (vom Typ A) bzw. einfach-diskrete Klangobjekte variabler Intensität (vom Typ B). Analog dazu kann man schließlich von einfach-kontinuierlichen Klangobjekten konstanter Intensität (vom Typ C) und, letzten Endes, von einfach-kontinuierlichen Klangobjekten variabler Intensität (vom Typ D) sprechen, wobei die Multiplikation auf der Intensitätsebene der elementaren Objekte (entsprechend den Typen C und D) stattgefunden hat. Die nächstfolgende Etappe, jene der gemischten Kombinationen, bietet die Möglichkeit, uns mit komplexen Klangobjekten auseinanderzusetzen, wobei auf dieser Ebene Einheiten grundverschiedener Art - diskret und/oder kontinuierlich – angetroffen werden können.

Bei genauerer Beobachtung ergibt sich die Feststellung, daß jedwelchem dieser vier Typen elementarer Klangobjekte eine entsprechende Funktion nebst graphischer Darstellung innerhalb eines räumlichen Koordinatensystems mit drei rechtwinkligen Achsen (siehe Beispiel Nr. 2) assoziiert werden können. Dem Objekt vom Typ A kann

eine konstante Funktion assoziiert werden, deren graphische Darstellung aus einer parallel zur Fläche  $xoz$  verlaufenden Geraden besteht, die senkrecht auf die Fläche  $yoz$  trifft und zwar genau beim Durchschnittspunkt der durch die konstanten Werte der Frequenz und Intensität entstandenen Parallelen.





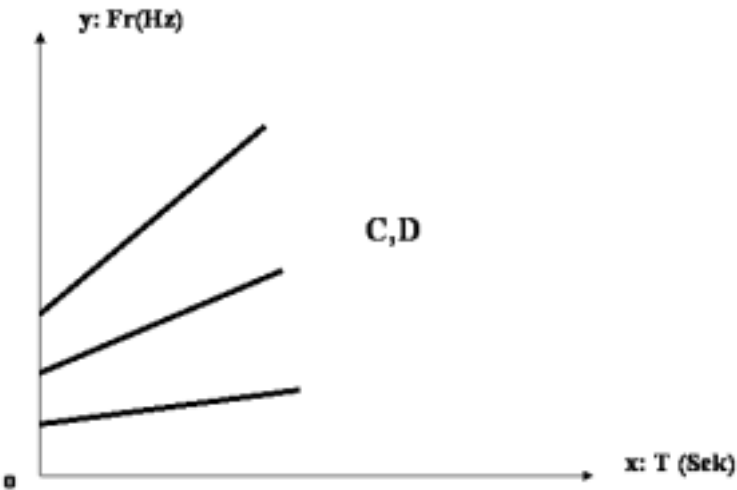
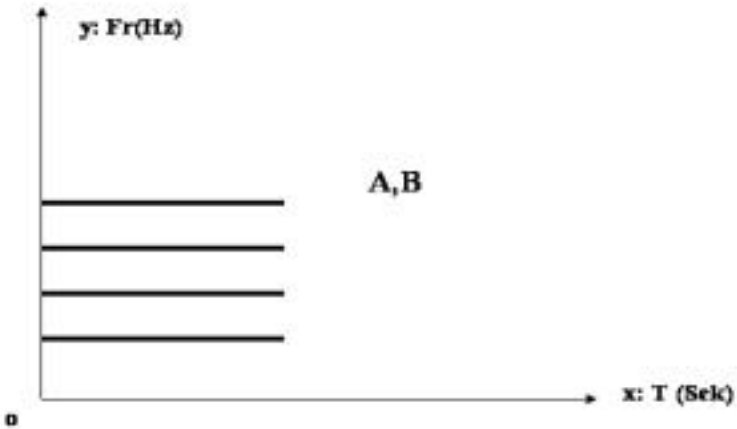
Beispiel Nr. 2

Klangobjekte vom Typ B und C werden von Funktionen mit einer Variabel dargestellt, deren Graphik ebenfalls durch Geraden gestaltet wird, die jedoch diesmal schräg auf die Fläche  $yz$  einfallen. Das Objekt vom Typ B wird von einer (variablen) Intensitätsfunktion dargestellt, die graphisch durch eine parallel zur Fläche  $xoy$  verlaufenden Geraden gestaltet werden kann, wobei die gleichbleibende Entfernung zwischen den beiden vom Wert der Frequenz bestimmt wird. Der Schnittpunkt mit  $yz$  entsteht rechterseits des anfänglichen Intensitätswertes. Letzten Endes soll noch auf die beiden möglichen Richtungen der Geraden hingewiesen werden, die jeweils vom Ansteigen beziehungsweise von der Abschwächung der Intensität abhängig sind. Steigt die Intensität, so führt die Richtung der Geraden weg vom Ursprung der Achsen (B 1), klingt die Intensität jedoch ab, so nähert sich auch die Gerade dem Ursprung der Achsen (B 2).

Im Falle des Objekts vom Typ C verhält sich die Sachlage recht ähnlich, wobei lediglich die Hypostasen der beiden Größen untereinander ausgetauscht werden: Die Intensität bleibt folglich konstant, während die Frequenz variabel wird. Die Darstellungsfunktion wird ebenfalls gleichartig sein, einschließlich deren Graphik, wobei als einziger Unterschied die Richtungen der Geraden C 1 und C 2 zu vermerken sind, die, mit Hinblick auf den oben erwähnten Austausch, andersweilig verlaufen.

Dem elementaren Klangobjekt vom Typ D entspricht eine Funktion mit zwei Variablen. Bei deren graphischer Darstellung müssen, nacheinander, beide konstant bleibenden Werte in Betracht gezogen werden. Somit geht es erneut um die Geraden vom Typ B und C, jedoch ist deren Kontext in diesem Falle ein anderer. Die graphische Darstellung der Funktion entsteht nunmehr anhand der geometrischen Plazierung der Punkte oder der durch die beiden Geraden abgegrenzte Fläche. Jedwelches elementare Phänomen vom Typ D wird stets durch eine Gerade dargestellt, die in der abgegrenzten Fläche enthalten ist.

Um jedwelches der elementaren Klangphänomene aufmerksamst zu analysieren, bleibt die Untersuchung der Darstellungen ihrer Funktionen im Verlauf einer beliebigen Zeitspanne  $\Delta t$  unerlässlich. Im Falle einfacher Klangobjekte werden wir stets graphische Darstellungen von parallel verlaufenden Geraden auffinden (Fälle A und B), beziehungsweise nichtparallelen Geraden (Fälle C und D), während die komplexen Klangobjekte jeweils durch das graphische Auftreten sämtlicher vier Darstellungstypen charakterisiert werden.



Beispiel Nr. 3

Werden die Geraden aus den graphischen Darstellungen von Funktionen elementarer Klangobjekte schließlich auf die drei Oberflächen projiziert, die jeweils durch die Koordinatenachsen abgegrenzt wurden, können wir sogleich die Zugehörigkeit zur Familie der quaderförmigen Einheiten erkennen. Ergo ergibt sich die Schlußfolgerung, daß die räumliche Darstellung von Klangobjekten zwar eine dreidimensionale



ist, die von Frequenz, Intensität und Zeit bestimmt wird, jedoch im (begrenzt) hörbaren akustischen Raum eine quaderförmige „Zone“ innerhalb des Definitionsbereiches ergibt.

\*\*\*

Nach diesen ersten Feststellungen gilt es nunmehr, auch den physischen Charakteristiken der Klangphänomene nachzugehen. Genauer gesagt will festgestellt werden, was genau auf perzeptiver Ebene stattfindet, beziehungsweise ob die oben angeführten Berechnungen auch in diesem Falle und auf dieser Ebene ihre Gültigkeit bestätigt finden. Als Ausgangspunkt dienen uns diesmal die Forschungsergebnisse des Akustikers F. Winckel<sup>3</sup>, dem eine dreidimensionale Darstellung des Klangraumes gelungen war, nachdem er von der Untersuchungsfähigkeit des Hörbereichs anhand der Planckschen Quantentheorie ausgegangen war.

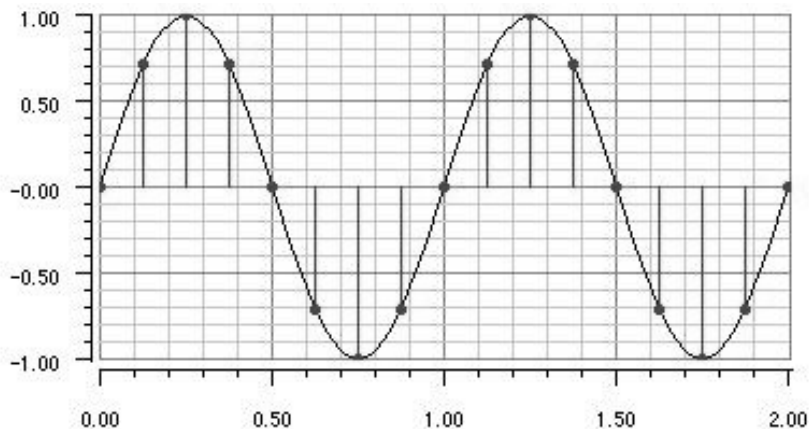
Winckels Forschungen gehen grundsätzlich von der Feststellung aus, daß das menschliche Ohr Höhe und Lautstärke der Töne eher diskret wahrnimmt (Höhe – 3%ige Schwelle, Lautstärke – etwa 0,2 dB). Hinzu kommt noch die zeitliche Schwelle, die sich auf ungefähr 50 ms beläuft. Diese letzte Beobachtung führt zur Schlußfolgerung, daß es sich hiermit um eine dreidimensionale Darstellung des Klangraumes handelt, der nunmehr seinerseits in „Klangobjekte“ (ähnlich den „Atomen“ und „Quanten“) unterteilt werden kann. Folglich kann auch der gesamte akustische Raum in „Quader“ unterteilt werden, deren Seiten folgende Dimensionen aufweisen: 3 Hz, 0,2 dB, 50 ms. Jeder dieser so entstandenen Quader besitzt innerhalb des Hörbereichs lediglich einen einzigen Korrespondenten. Mehr noch – unterschiedliche Klangpunkte, die ihrerseits den jeweiligen elementar-geometrischen Figuren angehören (und Stimuli unterschiedlicher Werte darstellen) werden dennoch gleiche Sinneswahrnehmungen bewirken und damit, letzten Endes, auch eine gewisse Diskontinuität innerhalb des Hörbereichs unter Beweis stellen. Die Tatsache, daß wir dennoch ununterbrochen hören, verdanken wir einer Art „Masken-“ beziehungsweise „Überbrückungseffekt“, der die elliptischen Klangzonen sozusagen „stopft“, mit anderen Worten vervollständigt.

Mit Hinblick auf die Tatsache, daß die Gesamtzone des vollständigen Hörbereichs keine gleichmäßige ist, sind auch beim Winckel-Modell etliche Korrekturen angebracht. Bekanntlich ist der weitaus sensibelste

Hörbereich jener, der zwischen 2000 Hz und 5000 Hz liegt, und genau in diesen Bereich fallen auch die Minimaldimensionen des Quaders, wie sie durch Intensität und Dauer bestimmt worden sind. Auf Frequenzebene bewegt sich die Minimaldimension im unteren Bereich der akustischen Wahrnehmung, jedoch ist eine fortwährende (logarithmische) Steigerung bis zur oberen Grenze hin durchaus möglich.

Schlußfolgernd und im Sinne einer vollständigen Beweisführung soll festgehalten werden, daß eine solcherlei Art von Unterteilung des hörbaren Klangraums eher anhand von quaderförmigen Quanten variabler Dimensionen erfolgen sollte, wobei diese Dimensionen natürlich in einem direkten, proportionalem Verhältnis zu den Wahrnehmungsdiagrammen und –kurven stehen müssen. In diesem Sinne hielt bereits George Buican<sup>4</sup> fest, daß es insgesamt 325 Stufen der Lautstärke und 1500 Stufen von im Hörbereich liegender Höhen gibt, was insgesamt 487 500 mögliche Quanten innerhalb des gesamten Hörbereichs ausmacht.

Somit verändert sich, im Bereich der Wahrnehmung, die Kontinuität, so wie wir sie aus den Darstellungen von Funktionen elementarer Klangobjekte kennengelernt haben – sie wird zu einer „festen quantischen Diskontinuität“. Übrigens hat dieses Phänomen viel Ähnlichkeit mit der heutigen digitalen Welt des Audio-Bereichs, im Rahmen dessen bei der Prozessierung der Audio-Phänomene und mittels eines analog-digitalen Konvertors jedwelches analoge Signal unterteilt und fragmentiert wird, bis schließlich eine Vielzahl an diskreten Samples entstanden ist (im allgemeinen 44 100). Nach der Überarbeitung wird mit Hilfe eines digital-analogen Konvertors diese recht „spitze“ Fragmentierung etwas gemildert und abgerundet und zu guter Letzt erneut in ein Kontinuum umgewandelt. (Siehe Beispiel Nr. 4)

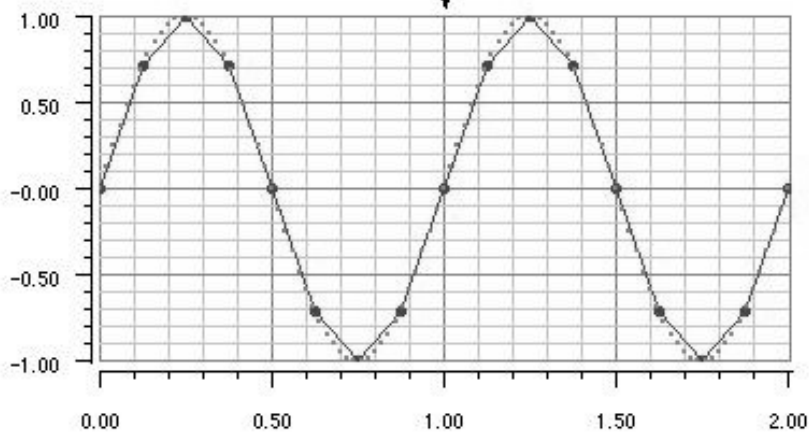


**ADC**



0.0	0.7	1.0	0.7	0.0	-0.7	-1.0	-0.7	0.0	0.7	1.0	0.7	0.0	-0.7	-1.0	-0.7	0.0
-----	-----	-----	-----	-----	------	------	------	-----	-----	-----	-----	-----	------	------	------	-----

**DAC**



Beispiel Nr. 4

## 2. Klangraum

### 1. Psycho-akustischer Raum

Wie wir eingangs bereits erwähnt hatten, gibt es zweierlei Arten elementarer Einheiten, die jedwelcher sonoren Handlung zugrunde liegen – nämlich eine diskrete und eine kontinuierliche. Diese Art der Differenzierung treffen wir auf der Ebene sämtlicher Arten von Musik an. Dementsprechend unterscheidet auch Stephen McAdams<sup>5</sup> - nach gründlichem Studium auditiver Bilder (psychologische Darstellung von Klangeinheiten) zweierlei Arten der klanglichen planmäßigen Anordnung. Die erste Art ist jene der sequentiellen Anordnung, welche McAdams als eine kohärente Folge von Klängen gleicher Natur bezeichnet. Die zweite, nämlich die simultane Anordnung, beruht auf der spektralen Verschmelzung – mit anderen Worten auf unserer Fähigkeit, zusammenfallende bzw. sich überschneidende Klangereignisse innerhalb eines (einheitlichen) komplexen Bildes zusammenzufassen. Der ersten Kategorie können wir zweifelsohne den Großteil klassisch-romantischer Musikwerke zuordnen, während in den Bereich der zweiten Kategorie die Werke der Prozessualmusik, der globalistischen (texturistischen), spektralen und elektro-akustischen Musik fallen.

Besonders präzise und gut definierte Unterschiede dieser Art finden wir in den Werken des Komponisten György Ligeti. Obwohl der Künstler recht bald von der Schaffung weiterer Compositionen aus dem Bereich der elektronischen Musik absah, so haben sich zwei seiner Anfangswerke später dennoch als wegweisend für seine Reifepériode erwiesen. Und eben diese Anfangswerke befolgen auf das genaueste die beiden oben erwähnten Richtungen<sup>6</sup>. Das erste der beiden Musikstücke – *Glissandi* – benutzt ausschließlich kontinuierliche Objekte und wird somit zum Ausgangspunkt späterer Werke, statischen Typs, wie etwa *Atmospheres*, *Volumina*, *Lux aeterna*, *Lontano*, *Ramifications*. Das zweite Werk – *Artikulation* – basiert auf diskreten Klangobjekten und kündigt in vielen Hinsichten die späteren Oeuvres wie *Apparitions*, *Aventures*, *Nouvelles Aventures* oder *10 Stücke für Bläserquintett* an. Natürlich treffen wir beim Komponisten auch genügend Werke an, innerhalb derer beide Tendenzen gemeinsam auftreten, wie etwa: *Requiem*, *Streichquartett Nr. 2*, *Kammerkonzert für 13 Instrumentalisten* usw..

## 2. Raum des Klangursprungs

Eine genaue Beschreibung dieses Aspekts unternimmt Leigh Landy<sup>7</sup>, der dem „Parameter Raum“ nachgegangen war und diesen schließlich als permanente Emanzipation einer neuen Klangcharakteristik beschrieben hatte. Insbesondere aus geschichtlicher Sicht soll hiermit eine der bedeutsamsten Feststellungen des Musikologen hervorgehoben werden – nämlich, daß die bis Beginn des 20. Jahrhunderts geschaffenen Werke (sowohl die weltlichen als auch die kirchlichen) im allgemeinen auf einer Bühne und somit vor den Augen des Publikums dargeboten wurden. Die einzigen Ausnahmen bildeten eigentlich lediglich die Responsorien und/oder die Orgelwerke, die - innerhalb der Kirchengebäude - Klangereignisse „hinterrücks“ darstellten, d.h. deren Darbietung vom Publikum nicht gesehen werden konnte, da es mit dem Rücken zu den Darbietern saß oder stand. Die Geschichte des 20. Jahrhunderts beinhaltet eine ständige Tendenz, diese Art von „klassischem“ Raum zu sprengen – einerseits anhand der tondichterischen Ideen und andererseits durch die technische und technologische Evolution.

Beginnend mit Edgar Varèse, der in den 30er Jahren bereits genaueste Anweisungen über die Platzierung der Instrumentalisten auf der Bühne gab, und etwas später fortfahrend mit Xenakis und Stockhausen wurden die Instrumentalisten mehr und mehr inmitten des Publikums untergebracht, wobei Cage noch einen Schritt weiterging und die Musiker sogar vor dem Konzertsaal aufstellen ließ - eine Evolution, die rapide vonstatten gegangen war, da die Erfindung des Lautsprechers, des Hörfunks und/oder des Fernsehens all dies ermöglichte. In diesem Kontext mag hier an das großartige Multimedia-Konzert erinnert werden, das Varèse im Philips-Pavillon der 1958 stattgefundenen Weltausstellung organisiert hatte. Sein Werk, *Poème Electronique*, benötigte damals eine Unmenge von Bildschirmen und etwa einhundert Lautsprecher. Letztere wurden schließlich nicht nur als unabhängige Klangquellen eingesetzt, sondern dienten den Solisten gleichsam als Begleitung (somit wurde auf die sogenannte „Tonband-Musik“ zurückgegriffen, was bedeuten will, daß die Musikbegleitung bereits vorab in Tonstudios vorbereitet worden war – allerdings aufgrund genauester Vorgaben durch die Partitur). Neue Möglichkeiten einer elektronischen „Livebegleitung“ der Musiker durch sich selbst wurden erschlossen, wobei das elektronische Live-Verfahren es den Instrumentalisten ermöglichte, von den eigenen, innerhalb der realen Zeit elektronisch bearbeiteten Klängen begleitet zu werden.

Eine andere Tendenz beschäftigte sich mit der Plazierung sämtlicher Klangquellen – seien dies nun die Instrumente, die Musiker selbst oder ganze Bands beziehungsweise die Lautsprecher – in einen eher alternativen Raum, um damit Musikereignisse vom Typ „Performance“, „Happening“ oder „Fluxus“ mit Hilfe der multimedialen Apparatur zu schaffen, die aus künstlerischen oder auch sozial-politischen Beweggründen heraus entstanden waren.

Eine völlig andere Art des Raumes ist der heimische, wo jeder von uns über sein eigenes kleines Gefüge von Lauten, von akustischen Ereignissen verfügt – beginnend mit den eigenen Musikinstrumenten bis hin zur Audio-, Video, Tv- und/oder Radioapparatur, sonstiges Koch- und Küchengerät usw. Jedwelcher dieser eben aufgezählten Gegenstände kann heutzutage, im 21. Jahrhundert, als Musik oder zumindest Lärm produzierendes Objekt genutzt werden.

Immerhin darf in diesem Zusammenhang der Hinweis auf den „Pseudo-Raum“ nicht fehlen, wie er beispielsweise beim Benutzen eines Walkmans entsteht und wodurch wir, selbst in der Öffentlichkeit, dennoch durch die Kopfhörer abgeschirmt werden und somit nichts von all dem mitkriegen, was um uns herum geschieht. Als nachteilig erweist sich in diesem Falle unsere „Taubheit“ gegenüber der Öffentlichkeit, andererseits mag als ausgleichender Vorteil des Nutznießers hingegen die Schaffung eines eigenen, mobilen Raumes gelten – der uns stets oder zumindest recht häufig begleiten kann.

Natürlich gibt es zahlreiche Interferenzen zwischen den oben erwähnten Klangquellen und dem Klangraum. Einige von ihnen können künstlerische Versuche darstellen (wie etwa elektronische Klänge, die aus Lautsprechern zwecks Begleitung traditioneller Instrumente erklingen; desgleichen Haushalts- oder Industriergerät, das als Störfaktor gegenüber dem Orchester eingesetzt wird; Orchester, die in Werkshallen auftreten usw.), andere wiederum stellen wahrhaftige Angriffe auf den öffentlichen oder privaten Raum und deren Einwohner dar (dies gilt insbesondere für jederlei Musikgenuß bei extremer Lautstärke – unabhängig der Art der dabei gespielten Musik; schlechte Schallabdichtungen bei Konzertsälen; Handys, die während Konzerten oder sonstigen künstlerischen Darbietungen klingeln usw.).

Um auf den eingangs erwähnten, traditionellen Ursprung der Herstellung von Klängen, nämlich auf die Musikinstrumente und die menschliche Stimme, zurückzukommen, kann nunmehr festgestellt

werden, daß es die verschiedensten Möglichkeiten gibt betreffend die Art und Weise, wie die Musik im Raum klingt oder klingen soll. So können die Interpreten entweder auf der Bühne stehen und dabei einzeln, in Gruppen, nach Instrumenten oder zufallsmäßig angeordnet sein, oder aber inmitten des Publikums plaziert werden, wo sie singen und/oder sich auch frei im Saal herumbewegen können. Desgleichen kann antiphonisch, ergo im Wechselgesang, gewirkt, oder ein Dialog der Art Solist-Orchester oder schließlich tutti-ripieni präsentiert werden, wobei dadurch ebenso viele räumliche Möglichkeiten zur Produzierung von Musik definiert wurden.

Zweifelsohne haben die elektronische wie auch die Computer-Musik neue Wege erschlossen, was räumliche Möglichkeiten anbelangt. Erstens einmal gibt es eine Vielfalt an Emissionsmöglichkeiten des musikalischen Stoffes – Tonaufnahmen bzw. vorab erstellte Tonaufnahmen, die elektronisch bearbeitet oder ganz produziert worden sind und letzten Endes an die Quelle weitergeleitet wurden (z. B. an einen Lautsprecher). Dabei kam es natürlich auch zur Abänderung etlicher Parameter wie jene der Lautstärke, des Panoramaverfahrens, der Bewegung, der Filter, der Reverberation usw. kommen. Zweitens spielen die Art der Anordnung und Aufstellung der Lautsprecher, deren gesamter Funktionsalgorithmus eine ausschlaggebende Rolle, zumal es praktisch unbegrenzte räumliche Kombinationsmöglichkeiten gibt. Als für mich in diesem Sinne erwähnenswertes Beispiel gilt der rumänische Pavillon auf der EXPO 2000 in Hannover. Die enge Zusammenarbeit des Hauptarchitekten mit dem Komponisten Călin Ioachimescu führte zu einem luftigen, der Natur verbundenen und diese widerspiegelndem Konzept, für das der rumänische Komponist den Gesang und das Gezwitscher Hunderter Vögel aufgenommen und gemischt hatte. Diese Aufnahme erklang sodann über eine komplexe Raumanlage bestehend aus insgesamt 48 Lautsprechern und vervollständigte akustisch das Gesamtbild des „Grünen Pavillons“, dessen Wände ausschließlich aus Laubbäumen bestanden hatten.

Nicht zu guter Letzt sei eben die durchaus nicht unwichtige Rolle der räumlichen Architektur erwähnt, denn diese kann sowohl lediglich ein stummer Zeuge des künstlerischen Ereignisses bleiben oder, im Gegensatz, zum teilweisen Motiv des künstlerischen Schaffens und Werkes werden.

### **3. Räumlichkeit der Partitur**

Eigentlich gibt es mehrere Möglichkeiten, dieses Syntagma anzugehen. Die erste Möglichkeit ist jene vom Typ des visuellen Raumes – der ergo vom Auge erfassbar ist und eben diesem direkten Kontakt mit der Partitur entspringt. Unsere ersten Feststellungen bei solch einem Kontakt gelten der Verteilung der Höhen innerhalb des Gerüsts des Notensystems (oben – unten) sowie den begleitenden Symbolen betreffend die Intensität (nahe – fern). Auf Ebene der Parameter Dauer, Rhythmus, Alternanz zwischen rhythmischen Werten und Pausen werden wir stellenweise mögliche Auflockerungen oder Ansammlungen der Klangereignisse per Zeiteinheit bemerken können. Gleichsam besteht jedoch beim visuellen Kontakt auch die Gefahr etlicher Mißverständnisse, da eine rarefiziert verfasste Partitur (die übertrieben viele Pausen beinhaltet) im Falle darauffolgender, schnellerer Tempi viel zu überladen klingen kann. Die Feststellung hat übrigens auch umgekehrt angewendet ihre Gültigkeit, da die Pausen ihrerseits proportionell zum gesteigerten oder abnehmenden Tempo gedehnt beziehungsweise komprimiert werden. In diesem Kontext soll darauf hingewiesen werden, daß die Unklarheiten und Mißverständnisse zumeist im Falle dieser Auflockerungen und/oder Ansammlungen räumlichen Typs (die folglich die Verteilung der Höhen betreffen) beziehungsweise im Falle jener zeitlichen Typs (die Dauer betreffend) auftreten. In dieses visuelle Gesamtfeld der Partitur gehören auch die Gruppierung der Instrumente nach Familien (innerhalb der traditionellen Partituren) oder die Gruppierung nach klangfarblichen Kriterien (wie von Lutoslawski beschrieben).

Ein anderer Aspekt der Räumlichkeit der Musik betrifft deren formale Einheit. Es obliegt selbstverständlich dem Forscher, das Gesamtwerk in strukturelle Unterteile zu zerlegen und die Rolle jedes einzelnen Elementes innerhalb des integralen räumlichen Formgefüges zu identifizieren.

Schließlich soll auch der virtuelle Raum nicht unerwähnt bleiben, wie er beispielsweise bei Konzeptual-Partituren graphischer, textueller, formeller oder schematischer Art sowie bei quasi-aleatorischen offenen Musikwerken anzutreffen ist.

### **4. Audio-visueller Raum**

Wenn wir nunmehr sämtliche visuellen Einflüsse auf einen Komponisten in Betracht ziehen, können wir auch vom Typus des programmatischem



Raums sprechen sowie von einem gewissen Darstellungsmodus visueller Einflüsse, die innerhalb des akustischen Raumes wiedergegeben wurden. Anbei soll erneut auf den Komponisten György Ligeti hingewiesen werden, der seine eigene Musik statischen Typs anhand des Studiums zahlreicher Zeichnungen von Paul Klee erahnte und schuf. Klees Werke hatten ihm erstmals die Möglichkeit statischer Musik aufgrund von Mikropolyphonien (Schlangenlinien)<sup>8</sup> vermittelt.

Umgekehrt sollte aber auch die Art und Weise in Betracht gezogen werden, in welcher die Musik die visuellen Künste beeinflusst beziehungsweise fähig ist, sich in diese zu integrieren, mit ihnen zu verschmelzen.. Nach Erfindung der Filmkunst und insbesondere des Fernsehens ist die Bildkultur fast noch wichtiger als der jene des Klangs geworden. Und selbst wenn in diesem Kontext die Rolle des Klangs nicht unbedingt die herausragendste sein mag, so begleitet die Musik dennoch beständig sämtliche Formen der visuellen Kunst: Theater, Film, Video- oder Performancekunst, Tanz usw.

### **5. Elektro–akustischer Raum<sup>9</sup>**

In diesem Teil meiner Überlegungen soll auf eine Reihe von räumlichen Aspekten hingewiesen werden, wie sie bei auf elektronischem Wege erzeugten Klangphänomenen auftreten. Derart aufgebaute Musik geht im allgemeinen von zweierlei Möglichkeiten der Erzeugung von Klangobjekten aus: künstlich – nämlich mit Hilfe analoger oder digitaler Oszillatoren – oder anhand der Aufnahme natürlicher Klänge, mit Hilfe von Mikrofonen. Beiderlei Varianten können den verschiedensten Bearbeitungen, Umwandlungen, räumlichen Prozessierungen usw. unterzogen werden – je nach Belieben beziehungsweise nach der Strategie des Komponisten.

Einer der Hauptvorteile der elektronischen Medien liegt eben in dieser Möglichkeit der Schaffung neuer Klänge, der Emanzipierung der komplexen Klangobjekte anhand neuer räumlicher Dimensionen, die erforscht und erobert werden wollen. Diese Tatsachen beruhen insbesondere auf der technischen Errungenschaft der Synthetisierungsverfahren.

Die einfachste Art der Synthese ist die auditive - die Schaffung komplexer Klangobjekte gelingt durch Überlagerung anderer Arten von Objekten, zumeist elementare oder simple. So können wir beispielsweise der ganzen klangfarblichen Zone neue Dimensionen verleihen, indem

wir über einen Grundton neuartige Klänge, zum Teil harmonische und zum Teil unharmonische, von verschiedenen Intensitäten lagern. Im Gegensatz zu dieser Technik steht die subtraktive Synthese, mit Hilfe derer komplexe Klangobjekte durch die Nutzung einer ganzen Reihe von Filtern, welche die Charakteristiken des ursprünglichen Klanges entziehen, letzten Endes „wiedererschaffen“ werden.

Andere weitgenutzte Synthesarten sind jene betreffend die Interaktionsmöglichkeiten der Frequenzen. Mit Hilfe entsprechender Verfahren kann „moduliert“ werden – sei es bei den Frequenzen (Frequenzmodulation FM), sei es bei der Amplitude (AM) oder bei der Ringmodulation (RM). Nicht zu guter Letzt soll auch die Granularsynthese erwähnt werden – eine Technik, die auf der Körperlichkeit der Klangobjekte beruht. Sämtliche angeführten Verfahren basieren auf den wichtigsten Bereicherungsmodalitäten der Klangfarbe und sind praktisch beim Großteil der elektronischen Synthesatoren eingebaut.

Auf der Ebene des eigentlichen elektro-akustischen Raumes gibt es zwei Aspekte, die unbedingt in Betracht gezogen werden müssen: Ein Aspekt ist der physische, der mit der Plazierung der Klangquellen zusammenhängt (Lautsprecher), der andere Aspekt ist der virtuelle, der sich auf die Prozessierungsmöglichkeiten der Klangsignale bezieht, mit anderen Worten auf die räumlichen Illusionen, die somit erzeugt werden können. Da wir den ersten der beiden eben erwähnten Aspekte bereits behandelt haben, bliebe dem nur noch hinzuzufügen, daß im Falle der Nutzung eines Multikanal-Systems (mit einer Vielzahl von Lautsprechern) auch die gesamte Theorie betreffend die traditionellen syntaktischen Kategorien neu überdacht werden sollte, da der Musik nunmehr eine weitere wichtige Kategorie eingegliedert worden ist – jene der Räumlichkeit. Konkreter ausgedrückt meine ich damit, daß im Falle einer Zuteilung der einzelnen Elemente einer einfachen Melodie an etliche, unterschiedliche Lautsprecher, diese Melodie letzten Endes von unserem Bewußtsein wohl nicht mehr als eine aus einer einzigen Quelle stammenden empfunden werden wird.

Was den virtuellen Raum anbelangt, so soll auch hier auf zwei interessante Aspekte verwiesen werden, und zwar auf die Reverberation und auf die Panoramierung. Die Reverberation ist an sich ein natürliches Phänomen, das aus einem Gemisch aus direkten und reflektierten Klängen besteht, die jeweils hörbar empfangen werden können. Das Phänomen kann sowohl bei der Tonaufnahme entstehen als auch in deren Prozessierungsverlauf oder schließlich auch beim Anhören. Deshalb ist

der Akustik des Saales, in welchem eine Aufnahme entstehen soll, wie auch den benutzten Mikrofonen größte Aufmerksamkeit zu widmen. Was die Mikrophone anbelangt, so spielt auch deren Positionierung gegenüber der Klangquelle eine nicht unerhebliche Rolle. Ist der Klang einmal aufgenommen, so kann er auch im nachhinein anhand weiterer Reverberationen verändert werden, wobei diese Simulation den Eindruck völlig unterschiedlicher Räume erwecken kann. Die „endgültige“ Form der Reverberation wird schließlich von der genauen Beschaffung des Saals, von der Form und dem Material der reflektorisierenden Oberflächen sowie von der Plazierung der Lautsprecher abhängen.

Die Panoramierung bezieht sich auf die Lokalisierung des Klangs, auf dessen virtuelle Bewegungsmöglichkeiten. An sich birgt diese Lokalisierungstheorie drei Aspekte: den Azimut (horizontaler Winkel, Links-Rechts-Bewegung), den Zenit (vertikaler Winkel, Aufwärts-Abwärts-Bewegung) sowie den Doppler-Effekt (Bewegung der Klangquelle gegenüber dem Empfänger). Während die Simulation einer Links-Rechts-Bewegung von einer zeitlichen Phasenverschiebung zwischen dem Moment der Klangrezeption und der Amplitüdedifferenz der hohen Frequenzen, wie sie vom Ohr wahrgenommen werden, ausgeht, bezieht sich die Aufwärts-Abwärts-Bewegung auf die Veränderung der gesamten Spektralhülle aufgrund einer Reflexion von Frequenzen in Schulter- oder Kopfhöhe. Der Doppler-Effekt schließlich erzeugt die Illusion der Modifizierung von Intensität und Höhe der jeweiligen Klänge im Falle von Bewegungen – wie etwa Bewegungen der Klangquelle oder des Empfängers. Zu erwähnen seien in diesem Kontext die verschiedenen Experimente Stockhausens, der sich ausgiebig mit „rotierenden“ Lautsprechern beschäftigt hatte.

All diese „räumlichen Strategien“ können entweder als selbständige Techniken innerhalb von Aufnahmestudios beziehungsweise in sonstigen „Forschungslabors“ der Komponisten eingesetzt werden, oder in fortgeschrittene tondichterische Strategien eingegliedert werden, die mit den unterschiedlichsten Programmierungen arbeiten.

\*\*\*

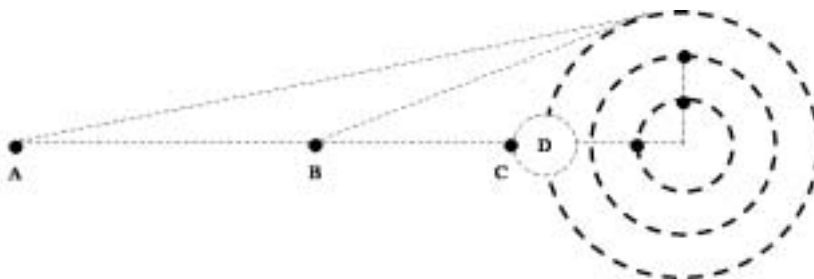
Als nächsten Schritt sollten wir auch die Existenz eines geografischen Raumes in Betracht ziehen, der einer Musik jeweils lokale und/oder universale Prägung verleiht. Desgleichen sollen auch die möglichen funktionalen Räume erwähnt werden, wie sie bei ethisch gefärbter Musik

(theozentrischer) oder bei ästhetisch gefärbter Musik (anthropozentrischer)<sup>10</sup> angetroffen werden können.

### **3. Räumliche Perspektiven des musikalischen Gedankenguts. Ein planetarisches Modell**

Als Mandelbrot die Fraktalobjekte entdeckte, ging er sofort zu einem äußerst gewissenhaften Studium des realen physischen Universums über. Genauestens beobachtet wurde insbesondere die Beziehung zwischen den Figuren (mathematische Idealisierungen) und den Objekten (als Daten des Realen)<sup>11</sup>. Seine Schlußfolgerung lautete schließlich, daß die (ideale) mathematische Dimension keinesfalls perfekt mit der (realen) physischen Dimension übereinstimmt und demzufolge etlicher Korrekturen bedarf. Um dies konkreter anhand der Euklidischen Elementargeometrie zu veranschaulichen, kann die Perspektive eines einzelnen Haars die Dimension 0 (Punkt), die Dimension 1 (Strich), die Dimension 2 (ebene Oberfläche) oder die Dimension 3 (Volumen) betragen. Was eigentlich den Unterschied bei den Ergebnissen dieser Beobachtung ausmacht, ist der Resolutionsgrad.

Ein solcher Gedankengang kann auch bei der musikalischen Denkweise problemlos angewendet werden, damit einige Arten räumlicher Perspektiven beziehungsweise Verhältnisse gegenüber dem Klang (als musikalisches Objekt) innerhalb der westlichen Musik extrahiert werden können. Um dies noch klarer zu veranschaulichen, will ich ein diesbezügliches planetarisches Modell vorschlagen, analog jenem des Sonnensystems (siehe Beispiel Nr. 5).



Beispiel Nr. 5

Nehmen wir einmal an, daß die verschiedenen Planeten allesamt Klangobjekte darstellen. Die traditionelle westliche Musik (Stellenwert B innerhalb unseres Beispiels), in unmittelbarer Nachbarschaft zum Sonnensystem gelegen, verfolgt sowohl deren Charakteristiken (Höhe, Dauer, Intensität, Klangfarbe), als auch die Gesamtheit der Sukzessionen verschiedenster Zustände, wie sie durch deren melodische Umlaufbahnen innerhalb eines Zeitintervalls  $\Delta t$  (Dimension 1 - horizontal) oder aber durch die Simultaneität der Zustände (bestimmt durch Intervalle beziehungsweise Akkorde – Dimension 1, vertikal) konkretisiert worden sind. Aus der Zusammensetzung dieser beiden klanglichen Aspekte hat die gesamte Musikwelt ihren bidimensionalen Lebensraum geschaffen, der allen musikalischen Meisterwerken zugrundeliegt.

Von dieser räumlichen Plazierung der gehobenen Musik ausgehend, können wir feststellen, daß es im 20. Jahrhundert zu zwei völlig widersprüchlichen Tendenzen kam: Einerseits gab es die expandierende, explosionsartige Tendenz, die sich von den traditionellen Klangdaten immer mehr entfernte (Stellenwert A innerhalb des Beispiels). Klangobjekte wurden nunmehr als anonyme, punktförmige Einheiten erachtet (Dimension 0) als Teilchen einer sonoren Masse, als eine Art Wolke bestehend aus lauter Klängen, als Himmelszelt usw. Andererseits jedoch gab es die implodierende Tendenz, die sich dem Klangobjekt bis zu dessen letzten Grenzen nähern wollte, dessen Oberfläche betrachten (Dimension 2 – Stellenwert C innerhalb des Beispiels) und womöglich berühren, ja sogar in dessen Inneres eindringen wollte, um seine spektrale Tridimensionalität zu untersuchen (Stellenwert D innerhalb des Beispiels).

Wenn Mandelbrot das physische Universum ausgehend von Fraktalobjekten beschrieben hat, so kann man, analog, auch einen Ausgangspunkt für die Beschreibung des Klanguniversums anhand spektraler Objekte umreißen.

\*\*\*

Schlußfolgernd können wir somit auf die Existenz dreier räumlicher Zonen innerhalb der musikalischen Gedankenwelt hinweisen, auf drei unterschiedliche Perspektiven im Umgang mit dem musikalischen Stoff. Diese verschiedenen Zonen sind jene des Makroräumes (A), des Mikroräumes (C und D) sowie, letztlich, der Tradition, der auch der Großteil der klassisch-romantischen Meisterwerke (B) angehören. Die erste Zone

entspricht der teleskopischen Perspektive, die zweite der mikroskopischen und die dritte der Perspektive des menschlichen Auges.

#### a. Makroraum

In einer Welt des Makroriums werden die Klänge ihrer Persönlichkeit verlustig, sie verwandeln sich in anonyme Einheiten, die lediglich an einem globalen Klangphänomen beteiligt sind. Die Höhe der Klänge, die Intervalle dazwischen oder deren Dauer verlieren deutlich an Wichtigkeit. Was zählt, sind allein die Klangfarbe sowie die allgemeine Wirkung, die Dichte des ganzen Phänomens, dessen Breite sowie das Register, innerhalb dessen es erzeugt wird<sup>12</sup>. Hierzu würde ich die Textur- und Cluster-Musik zählen.

Wenn zu Beginn des 20. Jahrhunderts Komponisten wie Charles Ives und Henry Cowell Cluster eher selten einsetzten, so gab es bis Mitte der 50er Jahre eine spektakuläre Evolution. In diese Periode fällt nämlich die Entstehung zahlreicher Klangobjekte diskreter oder kontinuierlicher Art, die sowohl den statischen als auch den dynamischen Zonen angehören. Repräsentativ sind in diesem Sinne etliche Meisterwerke des Genres, wie z. B. die *Methastasis* von Iannis Xenakis. Das 1953 geschaffene Werk weist eine Vielzahl von Glissandi für die Streicher auf – mit anderen Worten Klangobjekte vom Typ C und D. Andererseits greifen Krzysztof Penderecki (in *Threnos*, 1961) und György Ligeti (in *Atmospheres*, 1961) auf statische Cluster innerhalb großzügig angelegter Räume auf, was auf den Einsatz von Klangobjekten vom Typ A und B hinweist.

Die eben angeführten Komponisten haben, gemeinsam mit Karlheinz Stockhausen, jedoch auch dynamische Werke geschaffen, deren Wirkung eine weitaus gewaltzamere bleibt, da die Veränderungsgeschwindigkeit von Klangobjekten eine viel größere ist und somit die Illusion klinglicher Massen, Wolken, Galaxien entstehen kann. Dies ist übrigens auch visuell – bei einem genaueren Blick auf die Partitur – erkennbar, wie z. B. bei der jeweiligen Partitur der Stockhausen-Werke *Gruppen* (für 3 Orchester) oder *Carre* (für 4 Orchester), beziehungsweise *Pithoprakta* von Xenakis usw.

Hinzu kommt auch noch eine „Bewegungswilligkeit“ dieser Arten von makroräumlichen Klangeinheiten<sup>13</sup>. Als Beweis für solcherlei „Bewegungsfreude“ können Xenakis' Experimente aus den 50er und 60er Jahren gelten – von den anfänglich schüchtern anmutenden

Sorites-Bewegungen in *Pithoprakta* bis hin zu den Bewegungen der Bläser in *Eonta* oder der Spiralbewegung der Klänge in *Terretektorh*, wo das Orchester unter dem Publikum verteilt ist. Ob nun konzentrische Kreise der Klänge, wie in *Persephassa* beschrieben, oder die kosmischen Kanons in *Alax* – wir sind immer wieder überrascht, festzustellen, welches kinetische Potential das Phänomen des „Makroräum“ in sich birgt.

### **b. Mikroräum**

Unternimmt der Komponist sozusagen einen Austausch seiner „Arbeitsinstrumente“ beziehungsweise ersetzt er, als Forscher und Erforscher von Klängen, das Teleskop mit dem Mikroskop, so ändert sich sogleich die ganze Perspektive: dem Makroräum wird nun der Mikroräum entgegengesetzt (siehe Zonen C und D innerhalb des Beispiels Nr. 5). In diesem Kontext verfügt auch die Musik über ein völlig unterschiedliches Ethos.

Die erste Tendenz auf diesem neuartigen Gebiet war jene der völligen Annäherung an das Klangobjekt, bis hin zu dessen Grenzen, um den Versuch einer Berührung, einer andächtigen Kontemplation zu unternehmen. Die „Aura“ der Klangobjekte ist eigentlich von einer bedauerlicherweise nur relativ geringen Anzahl von Komponisten erahnt worden, da sie eine sensible, fragile Zone darstellt, die irgendwo innerhalb der innerlichen und äußerlichen Grenzwerte, wie wir sie vom klassischen Aufbau her kennen, liegt. Der Komponist, der sich diesem Bereich klanglichen „Flugsands“ (siehe C innerhalb des Beispiels) wohl am mutigsten gewidmet hat, ist zweifelsohne Giacinto Scelsi – ein „großer Einzelgänger“, wie ihn der rumänische Komponist Anatol Vieru einmal beschrieb. Scelsi hat eine Reihe von Meisterwerken hervorgebracht, deren konzeptuelle Originalität immer wieder auffällt.

In Scelsis Musik wird der Akzent stets auf den Klang als völlig unabhängige Einheit gesetzt. Die Homogenität des Gesamtwerkes wird jedoch voll und ganz durch eine Art mikrotonaler Gravitation gewährleistet, die fast ausschließlich mittels kontinuierlicher Klangobjekte entsteht. „Dabei haben wir es eigentlich mit einer Art doppelten Bewegung, mit einer doppelten Artikulierung zu tun: um den Klang herum, aber auch innerhalb des Klangs. Es handelt sich gleichsam sowohl um ein Eindringen als auch um ein Umkreisen und Umhüllen; es ist eine permanente Oszillation, eine Art Wellengang des Kontinuums, wobei sich die Klänge in sich selbst zurückziehen. Nichts kann mehr nach außen

dringen; die Spannungen entstehen allesamt durch Implosion und keinesfalls durch Explosion“<sup>14</sup>.

Der nächste Schritt zur Untersuchung des Inneren eines Klangs (Zone D innerhalb des Beispiels) wurde von den „Spektralist“ unternommen. Deren Musik liegt ein tondichterisches System zugrunde, das vom akustischen Modell des Klangs ausgeht, so wie er aufgrund der Spektralanalyse von Klangkörpern und den darauffolgenden Studien teilweise harmonischer beziehungsweise unharmonischer Klänge erahnt werden konnte. Die Nutzung dieses spektralen Mikroräumes erfolgte insbesondere bei den rumänischen Komponisten der 60er Jahre sowie bei den Vertretern der französischen Schule der 70er Jahre.

Während die rumänischen Komponisten dieses Novum eher philosophisch und zugleich archetypisch angehen, indem sie zumeist von der natürlichen Resonanz der Klänge ausgehen, bleibt der französische Spektralismus ein strukturalistischer, naturalistischer, postimpressionistischer. Die Grundidee jedoch bleibt jene der Überwindung der Schranken parametrischer Komposition sowie die Abschaffung des Unterschieds zwischen den Charakteristiken des Klangs, um den musikalischen Fluß in ein Kontinuum komplexer Klangobjekte zu verwandeln.

Von computererzeugten Sonogrammen (bidimensionale Darstellungen von Klangobjekten) und Spektrogrammen (dreidimensionalen Darstellungen) ausgehend, unternahmen die französischen Komponisten – insbesondere Gerard Grisey und Tristan Murail – den Versuch, Modelle natürlicher Klänge mit Hilfe instrumentaler Ensembles zu erfassen. Das Verfahren wurde „instrumentale Synthese“ bezeichnet. In erster Linie ging es darum, eine Analyse der formantischen Zonen (eine gewisse Distributionsweise der teilweise harmonischen und/oder unharmonischen Klänge) vorzunehmen, die für einige Klangfarben sowie für etliche Grenzzonen spezifisch sind ( bei sogenannten „Klanggriffen“, wobei viele „fremde“ Frequenzen eingreifen, die entweder auf die Dichte des benutzten Materials oder auf die Entstehungsgeschichte des Instrumentes zurückzuführen sind). Auch haben bisweilen etliche dem elektroakustischen Musikbereich entnommenen Verfahren (Modulation, Modulation der Frequenzen, Modulation der Schwingungsweite, Filtrierung, Reverberation, Echo usw.), schließlich der Entstehung neuer tondichterischer Ideen gedient.

Persönlich habe ich mich in letzter Zeit insbesondere dieser (für mich) faszinierenden Welt des Mikroräumes gewidmet. Dabei haben sich diese



meine Bemühungen in einem Instrumentalwerk, *Spektrenspiel*, konkretisiert. Das Gesamtwerk basiert auf zwei Prinzipien: jenes des *Klangspektrums* (als Generator musikalischer Materie) sowie jenes betreffend *Fibonacci's Reihenfolge* (als räumlicher und zeitlicher Organisator). Dabei werden die Klangspektren der Grundtöne CE (16,5Hz), GE# (26,71Hz), EF (43,25 Hz) sowie CE# (70,02Hz) - deren harmonische Teilklänge 13, 21, 34, 55 usw. (alles Elemente aus Fibonacci's Reihenfolge) stets gemeinsame sind und eine Akkord-Achse bilden -, beständig um die „spielerischen“ Spektren herum gravitieren. Hinzu kommt noch die jeweils eigene Charakteristik der oben erwähnten Spektren: CE (Klänge sind lang und im crescendo begriffen), GE# (lange Klänge fp), EF (Melodie), CE# (Heterophonie). All diese Eigenschaften dienen zur etappenweisen Bildung von Formanten, deren Innenleben (synchron/asynchron) beständig zwischen Statik und Dynamik pendelt. Die Kalkulation der Höhen erfolgte anhand der Frequenzen, danach wurde der dem temperierten System am nächsten liegende, entsprechende Viertelton eingeschätzt. Beispiel Nr. 6 stellt ein Fragment aus dem erwähnten Werk vor, wobei es sich um ein breitgefächertes CE#-Spektrum handelt (Takt 62).

### c. Traditioneller Raum. Überlegungen zu syntaktischen Kategorien

Innerhalb unseres planetarischen Modells nimmt der traditionelle, klassische Raum symbolisch Punkt B ein, was eigentlich darauf hinweist, daß er in einem fortwährenden Pendeln begriffen ist zwischen den beiden Hypostasen (des Makro- und des Mikroräum), zwischen denen er beständiger Vermittler bleibt mit Hinblick auf neue Ideen und Techniken. Dennoch bleibt diese Zone eine äußerst ernsthafte, zutiefst in der Tradition verankerte. Sie bietet Raum für jedwelche kohärente Entfaltung der Klangobjekte, sowohl auf der Vertikale der Frequenz als auch Achse der Intensität.

Die Musik, die in diesen Bereich fällt, begründet ihre Existenz hauptsächlich auf eine nahtlose Organisation der verschiedenen syntaktischen Kategorien (Melodie, Homophonie, Polyphonie, Heterophonie). Eine diesbezügliche besonders kompetente Beschreibung sowie eine darauffolgende Umsetzung in die Praxis finden wir beim Komponisten Ștefan Niculescu<sup>15</sup>, beziehungsweise in dessen musikalischem Schaffen. Wenn wir nun auf unsere im vorletzten Kapitel angeführte Hypothese zurückgreifen – nämlich, daß die gehobene Musik

The image displays a musical score for Example No. 6, consisting of two systems of staves. The first system includes a vocal line (Soprano, Alto, Tenor, Bass) and a piano accompaniment (Right Hand, Left Hand). The second system includes a vocal line (Soprano, Alto, Tenor, Bass) and a piano accompaniment (Right Hand, Left Hand). The score is written in a common time signature and features various musical notations such as notes, rests, and dynamic markings like 'f' (forte). The vocal lines are marked with 'f' and the piano accompaniment is marked with 'f'.

Beispiel Nr. 6

auf der Existenz zweierlei Arten von elementaren Klangobjekten aufbaut (diskret und kontinuierlich), deren quantitative und qualitative Charakteristiken unbedingt in Betracht gezogen werden müssen -, so können als nächstes Überlegungen zu den Existenzbedingungen der syntaktischen Kategorien aufgestellt werden, wobei besonders auf die Melodie Gewicht gelegt werden soll.

Die Melodie stellt eine zeitliche Sukzession diskreter Klangobjekte gleichen Typs (elementar, einfach oder komplex) dar. Diese sind eigentlich Träger der vier unentbehrlichen Charakteristiken eines jeden Klangereignisses, die ihrerseits – je nach Kontext – von unterschiedlicher Wichtigkeit sein können. Mit anderen Worten können Höhe oder Dauer als Haupteigenschaften der Klangobjekte bezeichnet werden, während Intensität und Klangfarbe eine sekundäre Rolle einnehmen. Um diese Idee noch konkreter zu veranschaulichen, reicht es, an eine einfache, banale Melodie zu denken. Ob sie nur leiser oder lauter gespielt wird, in dem einen oder dem anderen Register, macht keinen großen Unterschied aus, denn die Melodie behält im großen und ganzen ihr Profil, ihre Persönlichkeit. Nehmen wir jedoch Änderungen an einer einzigen Höhe oder an ihrer Dauer vor, so wird auch die Melodie unweigerlich und unwiderruflich abgeändert.

Es ist schwer, sich festzulegen, ob nun eine Folge von kontinuierlichen Klangobjekten jedwelchen Typs auch tatsächliche eine Melodie ergeben. Es handelt sich wohl eher um ein „langgezogenes“ klangliches Phänomen, bei dem wir zumindest dessen „Kursänderungen“ wahrnehmen – nämlich die Spitzen seines Zick-Zack-Kurses.

Um jedoch auf die diskreten Phänomene zurückzukommen, wollen wir in der Folge versuchen, die Auswirkungen der Charakteristiken unserer Klangobjekte auf die Existenz der Melodie schrittweise zu untersuchen. Zum ersten vom Parameter „Höhe“ ausgehend, können wir anhand der gesamten musikalischen Tradition feststellen, daß jede natürliche, kohärente Melodie auf der Alternanz kleiner Schritte mit kleinen Sätzen beruht – ergo im allgemeinen auf Konsonanten, wobei sich das ganze Musikereignis in einem nicht allzu großen Ambiente abspielt. Im Falle von Sätzen dissonanter Intervalle wird im allgemeinen eine melodische, schrittweise entgegengesetzte Lösung vorgezogen. All diese Regeln sind wohlbekannt und allgemein gültig und waren ausschlaggebend für die vielleicht wichtigste Periode der gesamten Musikgeschichte – jene der Renaissance.

Im Verlauf der Zeit, und insbesondere aufgrund der stetigen Entwicklung der Instrumentalmusik, wird auch die melodische Analyse weitaus schwieriger, in erster Linie wegen der Emanzipation des Satzes. Zweierlei äußerst interessante Aspekte seiner Entwicklung fallen in die Periode des Barocks. Der erste Aspekt bezieht sich auf die „Dislokation der Oktave“, auf den völlig überraschenden und unerwarteten Abbruch – aus ästhetischen und/oder instrumentalen Gründen – der stufenweise entwickelten melodischen Linie und deren Platzierung in eine andere (höhere oder tiefere) Oktave. Damit entsteht ein Bruch innerhalb der Kontinuitätsebene, der jedoch für unsere Perzeption „maskiert“ worden ist, da das menschliche Ohr fähig ist, Oktaven wieder zu ebnet, „auszubügeln“. Unser zweiter Aspekt bezieht sich auf die latente Polyphonie – jenem musiktechnischen Verfahren, das die Existenz zweier oder mehrerer sich in unterschiedlichen Registern befindenden Stimmen andeutet, wobei die Melodie in beständiger Wechselwirkung zwischen mehreren Hypostasen begriffen ist.

In diesem Zusammenhang möchte ich nicht versäumen, zwei aufschlußreiche Episoden zu erwähnen. Die erste Episode bezieht sich auf einen meiner Kollegen, Dirigent von Beruf, der mir einmal im Verlauf eines Gesprächs mitteilte, größere melodische Sätze als urplötzliche klangfarbliche Änderung zu empfinden. Was darauf schließen läßt, daß in seinem Inneren die virtuelle Kohärenz der Melodie in deren Anfangsregister beibehalten worden war und, dementsprechend, der Satz als eine Art „klangfarblicher Unfall“ empfunden wurde. Die zweite Episode bezieht sich auf ein Experiment, das ich persönlich mit mehreren Studentengruppen innerhalb der Seminare über Musikgeschichte durchgeführt habe. Ich habe am Klavier das Grundthema des letzten Teils von Beethovens Neunter Symphonie vorgetragen, jedoch „angereichert“ mit auf die gesamte Klaviatur übertragenen Dislokationen – ergo mit großen bis zu sehr großen Sätzen (4 – 5 Oktaven). Zu meiner Überraschung mußte ich feststellen, daß eine recht geringe Anzahl von Studenten das Thema erkannt hat und dies auch erst nach zwei oder gar drei Versuchen. Wenn bei geringeren Frequenzunterschieden (eine bis zwei Oktaven) unser auditives Bewußtsein den „Oktaven-Effekt“ einigermaßen auszugleichen vermag, so trifft dies bei längeren Teilen nicht mehr zu – unsere Fähigkeit der „räumlichen Komprimierung“ wird dabei beschädigt.

Eine ganz andere Sachlage finden wir jedoch im Falle der atonalen und serialen Musik. Hierbei werden die Sukzessionen der Klangobjekte

bewußt verletzt und dissonant gestaltet – das musikalische Bewußtsein wird somit einer schweren Prüfung unterzogen. Aus eben diesem Grunde wird unser Gehör stets den Versuch unternehmen, dieserlei Art musikalischer (oftmals punktualistischer) Organisation irgendwie zu strukturieren – wir versuchen, kleinstmögliche Leitfäden oder melodische Latenzen zu entdecken oder zumindest Sukzessionen von Intervallen zu ermitteln.

Um eine Paraphrasierung der oben angeführten Ideen zu versuchen, kann behauptet werden, daß wir keinerlei eigentliche Melodien finden werden, so lange die Sukzessionen an Klangobjekten auch beständig wechselnde Intensitäten aufweisen. Bestenfalls – und bei einer maximal komplizierten Sachlage – werden wir es mit einer Art Koexistenz, einem Ineinanderdringen etlicher melodischer Flüsse mit konstanter Intensität zu tun haben – eine Art „melodische Latenz“ auf der Intensitätsebene.

Der Parameter der „Dauer“ spielt seinerseits eine überaus wichtige Rolle beim Aufbau eines melodischen Werks. Wenn der Mindestwert für die Existenz eines Klangobjektes bereits erwähnt wurde (50 ms), so bleibt der Maximalwert seiner Dauer zwecks Beifügung in ein melodisch kohärentes Gebilde eher relativ, da er vom Kontext abhängig ist. Das gleiche gilt auch auf der Ebene der Zeitmaße, wo zu schnelle Tempi sich „tödlich“ auf die Melodie auswirken können, während zu langsame Zeitmaße die Gefahr in sich bergen, Melodien außerhalb des Zeitraums des Bewußtseins zu plazieren.

Ein weiteres „Zeit“-Element von allergrößter Wichtigkeit, das oftmals im Rahmen vieler musikalischer Analysen in Vergessenheit gerät oder ganz einfach ignoriert wird, ist die Pause. Ihre Bedeutung ist letztendlich dermaßen groß, daß sie getrost – neben dem diskreten und dem kontinuierlichen Element – als die dritte Art eines elementaren Klangobjekts bezeichnet werden kann, und zwar als das „Null“- , „Vakuum“- oder Non-Klangobjekt, dessen Rolle in der Musik wohl nicht mehr groß angeführt und erklärt werden muß und dessen Stellenwert in einer Reihe mit den beiden anderen Klangobjekte für uns alle einleuchtend sein müßte.

\*\*\*

Da eine Melodie folglich das Ergebnis der Sukzessionen von Klangobjekten darstellt, so widerspiegelt die Omophonie deren

Zusammenleben, deren Simultaneität. Ich würde sogar einen Schritt weitergehen und die Behauptung wagen, daß diese beiden syntaktischen Kategorien – klare Ergebnisse der temporalen Horizontalität und der räumlichen Vertikalität – die wichtigsten sind für sämtliche Klanggebilde jedwelcher Art. Die letzten beiden übriggebliebenen syntaktischen Kategorien, nämlich die Heterophonie und die Polyphonie, können mehr oder weniger als eine Art „Vermittler“-Zone erachtet werden, deren Aufgabe es ist, auf die Emanzipation der Melodie in ihrem Streben nach vertikalen Dimensionen unterstützend zu wirken. Dabei können wir sogar von einem evolutionstypischen Modell der syntaktischen Kategorien sprechen. In diesem Sinne stellt die Melodie den ursprünglichen, einzelligen Organismus dar, verwandelt sich – innerhalb der Heterophonie – sodann in einen Mehrzeller, unternimmt schließlich den gewaltigen genetischen Satz bis hin zur „wirbeltierartigen“ Polyphonie, wobei die Homophonie sich in direkter Weise an der Geburt der menschlichen Spezies in all ihrer vielfältigen Pracht beteiligt.

#### **4. *Blick in die Zukunft***

Und somit nähern wir uns schließlich dem Ende unserer Überlegungen. Beginnend mit der eingangs erwähnten Landkarte, die wir in den „Labors“ vieler Komponisten antreffen können, haben wir im Verlauf unserer tondichterischen Analyse einen Blick auf die verschiedenen Klangobjekte werfen können, auf deren Entstehungsgeschichte, auf deren Plazierungsmöglichkeiten innerhalb des physischen und/oder reellen Raums. Jeder der hierbei erwähnten Aspekte gewinnt des weiteren an eigener Bedeutung, insofern er auch in der Praxis tatsächlich Anwendung findet und somit seinen Beitrag zum tondichterischen sowie künstlerischen Schaffen leistet. Was die Entstehung – man könnte fast versucht sein, „Erschaffung“ zu sagen – der Klangobjekte anbelangt, so sei abschließend vermerkt, daß der zweifelsohne ausschlaggebende Beitrag der akustischen Instrumente bereits im 20. Jahrhundert fast völlig ausgeschöpft worden ist. Folglich bieten im Augenblick die elektronischen Quellen das weitaus größte Potential, welches auszuschöpfen es nunmehr gilt. Aus diesem Fazit heraus will ich nur kurz darauf hinweisen, daß sich der zeitgenössische Musiker etlicher Vorteile erfreut – zumal er mit Hilfe eines Samplers zu einem wahren Instrumentegestalter beziehungsweise Erbauer werden kann, wodurch ihm nichts geringeres als das gesamte – vom Hörbereich erfassbare - Klanguniversum zur Verfügung stünde und

steht. Andererseits sei dem noch eine kurze Bemerkung hinzugefügt: Was die Auffindung und Entwicklung neuer räumlicher Gestaltungsmöglichkeiten der Klangobjekte anbelangt, so wird die Zukunft anhand des technischen Fortschritts sicherlich immer wieder innovative, erstaunliche Ideen hervorbringen können.

Ein weiteres Privileg des zeitgenössischen Komponisten ist – nicht zu guter Letzt – auch der Computer, ein Arbeitsinstrument, dessen praktische Anwendungen bereits bis zu den Grenzen des Unmöglichen vordringen. In diesem Zusammenhang sei an die in vielerlei Hinsicht wohl gebraucherfreundlichste und zugleich faszinierendste graphische Programmierungsmöglichkeit erinnert, mit der Miller Puckette praktisch die gesamte Musikwelt beglückte (IRCAM Paris, 1986) und welche David Zicarelli hernach zusätzlich bearbeitet und vervollständigt hat (ab 1989): MAX/MSP/JITTER<sup>16</sup>.

Von der Interkonnektierungsfähigkeit graphischer Objekte ausgehend, ermöglicht diese Programmierungsform die Kontrolle sämtlicher Arten elektronischer Anlagen. Wenn eingangs - über MAX - Programmierung sowie das Verhältnis des Computers zum Interface MIDI festgelegt werden können, so folgt anhand von MSP die eigentliche Prozessierung der Signale, während JITTER sich all jenen Aspekten widmet, die auf die Bildbearbeitung ausgerichtet sind. Dies wäre, äußerst synthetisch präsentiert, der gegenwärtige Stand des musikalischen sowie technologischen Denkens, mit Hilfe dessen eine Vielzahl von Applikationen für Tondichtung und/oder Improvisationen, für die Schaffung von Synthetisern und Samplern, für neuartige Prozessoren usw. ins Leben gerufen werden können. Es steht uns frei, räumliche Klangobjekte anhand verschiedenster Algorithmen zu erforschen, es liegt in unserer Hand, jeden denkbaren und/oder bislang noch nicht erdachten Aspekt bezüglich der Klangobjekte aufzugreifen, ja sogar zu materialisieren. Wie gesagt – es steht uns frei und ... es liegt bei uns. Mit solcherlei Arbeitsinstrumenten gewinnt das musikalische Gedankengut tag-täglich neue Perspektiven. Das von Wagner im 19. Jahrhundert prophetisch erwähnte « Gesamtkunstwerk » hat alle Chancen, im 21. Jahrhundert zu einem großzügigen, multimedialen, plurispatialen Organismus heranzuwachsen.

## ANMERKUNGEN

- 1 siehe BENTOIU, P., *Gândirea muzicală*, Editura Muzicală, București, 1975  
2 NICULESCU, Ș., "O teorie a sintaxei muzicale", in *Muzica*, Nr.3, 1973  
3 siehe URMĂ, D., *Acustică și muzică*, Editura Științifică și Enciclopedică,  
4 București, 1982  
5 BUICAN, G., *Elemente de acustică muzicală*, Editura Tehnică, București,  
6 1958  
7 McADAMS, S., "The auditory image: a metaphor for musical and  
8 psychological research on auditory organization", in *Cognitive Processes  
9 in Perception of Art*, Nr.1, 1984  
10 siehe COJOCARU, D., *Creația lui György Ligeti în contextul stilistic al secolului  
11 XX*, Editura MediaMusica, Cluj – Napoca, 1999  
12 LANDY, L., *What's the Matter with Today's Experimental Music?*, Harwood  
13 Academic Publishers, Chur, 1991  
14 Wie vom Komponisten selbst im Rahmen eines 1993 entstandenen  
15 Dokumentarfilms erwähnt. Regie: Michel Follin  
16 siehe ROADS, C., *The Computer Music Tutorial*, The MIT Press,  
Massachusetts, 2000  
DĂNCEANU, L., *Introducere în epistemologia muzicii (Organizările  
fenomenului muzical)*, Editura Muzicală, București, 2003  
MANDELROT, B., *Obiectele fractale*, Editura Nemira, București, 1998  
siehe GIESELER, W., *Komposition im 20 Jahrhundert*, Moeck Verlag, Celle,  
1975  
HARLEY, M., "Spatial Sound Movement in the Instrumental Music of Iannis  
Xenakis", in *Journal of New Music Research*, Nr.23, 1994  
FIRCA, Ș., "Giacinto Scelsi – fragmente dintr-un portret", in *Opus*, Nr.2,  
1999  
NICULESCU, Ș., "O teorie a sintaxei muzicale", in *Muzica*, Nr.3, 1973  
mehr Informationen unter [www.cycling74.com](http://www.cycling74.com)



**BIBLIOGRAPHIE**

- THE NEW GROVE DICTIONARY OF MUSIC AND MUSICIANS*, ed. By Stanley Sadie, Macmillan Publ. Limited, London, 1981, 1994.  
www.cycling74.com
- ANGHEL, I., *Orientări, direcții, curente ale muzicii românești din a doua jumătate a secolului 20*, Editura Muzicală, București, 1997
- BENTOIU, P., *Gândirea muzicală*, Editura Muzicală, București, 1975
- BENTOIU, P., *Imagine și sens*, Editura Muzicală, București, 1978
- BOULEZ, P., *Penser la musique aujourd'hui*, Gonthier, Paris, 1963
- BRÂNDUȘ, N., *Interferențe*, Editura Muzicală, București, 1984
- BUICAN, G., *Elemente de acustică muzicală*, Editura Tehnică, București, 1958
- CEZAR, C., *Introducere în sonologie*, Editura Muzicală, București, 1984
- COJOCARU, D., *Creația lui György Ligeti în contextul stilistic al secolului XX*, Editura MediaMusica, Cluj – Napoca, 1999
- DEDIU, D., *Fenomenologia actului componistic. Arhetip, arhetrop și ornament în creația muzicală. Teză de doctorat*, Universitatea Națională de Muzică, București, 1995
- DĂNCEANU, L., *Introducere în epistemologia muzicii (Organizările fenomenului muzical)*, Editura Muzicală, București, 2003
- DIBELIUS, U., *Moderne Musik nach 1945*, Piper Verlag, München, 1998
- DODGE, C. and THOMAS A., *Computer Music: Synthesis, Composition, Performance*, Schirmer Books: New York; Collier Macmillan: London, 1985
- FIRCA, Ș., "Giacinto Scelsi – fragmente dintr-un portret", in *Opus*, Nr.2, 1999
- GIESELER, W., *Komposition im 20 Jahrhundert*, Moeck Verlag, Celle, 1975
- GRIGORIU, T., *Muzica și nimbul poeziei*, Editura Muzicală, București, 1986
- GRISEY, G., "Zur Entstehung des Klanges", in *Darmstädter Beiträge zur Neuen Musik*, Nr.xvii, 1978
- GRISEY, G., "Tempus ex Machina", in *Neuland Jahrbuch*, Nr.III, 1982-1983
- HARLEY, M., "Spatial Sound Movement in the Instrumental Music of Iannis Xenakis", in *Journal of New Music Research*, Nr.23, 1994
- HERVE, J., "Vortex Temporum – Die Auflösung des Materials in die Zeit" in *Musik und Ästhetik*, Nr.4, 1997
- HIRSBRUNNER, T., "Die neue französische Spektralmusik und die ihre Väter" in *Osterreichische Musikzeitschrift*, Nr.xiiv, 1989
- LANDY, L., *What's the Matter with Today's Experimental Music?*, Harwood Academic Publishers, Chur, 1991
- MANDELBROT, B., *Obiectele fractale*, Editura Nemira, București, 1998
- McADAMS, S., "The auditory image: a metaphor for musical and psychological research on auditory organization", in *Cognitive Processes in Perception of Art*, 1984

- MURAIL, T., "La revolution des sons complexes", in *Darmstädter Beiträge zur Neuen Musik*, Nr. xviii 1980; B. Schott's Sohne, Mainz, London, New York, 1981
- NEMESCU, O., *Capacitățile semantice ale muzicii*, Editura Muzicală, București, 1983
- NICULESCU, Ș., "O teorie a sintaxei muzicale", in *Muzica*, Nr.3, 1973
- NICULESCU, Ș., *Reflecții despre muzică*, Editura Muzicală, București, 1980
- ROADS, C., *The Computer Music Tutorial*, The MIT Press, Massachusetts, 2000
- ROSE, R., "Introduction to the pitch organisation in french spectral music", in *Perspectives of New Music*, Nr.xxxiv/2, 1996
- SANDU-DEDIU, V., *Muzica românească între 1944-2000*, Editura Muzicală, București, 2002
- TARTLER, G., *Melopoetica*, Editura Eminescu, București, 1984
- URMĂ, D., *Acustică și muzică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982



## **ANCA GHEAUȘ**

Born in 1974, in Bucharest

Ph.D. in Philosophy, Central European University, Budapest (2005)  
Dissertation: *Care and Justice: Why They Cannot Go Together All the Way*

Scholarships and grants at the Central European University, Budapest;  
Cambridge University; European University Institute, Florence

Conferences in Bosnia, Germany, Hungary, Poland, Romania, Sweden,  
Turkey, United Kingdom, United States.

Articles and book chapters on topics in political philosophy,  
ethics and gender studies.



# MORAL CONFLICT AND THE PLURALITY OF VALUES. THE PRIVATE TUITION SYSTEM\*

## Introduction

In the already classic “care versus justice” debate, philosophers either argue for or against the compatibility of the two perspectives. The goal of this paper is to emphasize the complexity of the issue, by focusing on cases when care and justice collide.

At the same time, this paper addresses the question of moral reasoning about public issues by analyzing a particular case study. It looks at the ways in which different – and sometimes contradictory – moral and political values have to be balanced against each other when people face difficult choices in the public realm.

Some philosophers, like Brian Barry, claim that there can be no real *moral* conflict between care and justice, because all reasons of care should pale before the requirements of justice. Reasons of care, he argues, count as moral reasons only to the extent to which principles of justice do not apply to a given situation. For such philosophers, (distributive) justice is the supreme moral value and the requirements of care, when colliding with those of justice, are to be understood as mere expressions of self-interest.

Other authors claim that, in some situations, people face genuinely *moral* choices between care and justice and that these choices may be extremely difficult. Some of the philosophers who admit a possibility of conflict argue for the superiority of moral choices based on care (generally portraying the choice as one between abstract, over-rationalized principles and the welfare of concrete, loved human beings).<sup>1</sup>

I start by looking at the way in which Carol Gilligan, in whose work the care versus justice debate originates, conceives their compatibility.

Then I proceed to discussing the views of Barry, who also believes there is no conflict between care and justice, but who presents their compatibility in an entirely different way from Gilligan. Barry, an influential philosopher of the distributive justice tradition, is representative of many authors' judgment of the relationship between care and justice. I argue that Barry's understanding of the ethics of care misses the most relevant features of care – the very features that make care so valuable.

Showing what is wrong with Barry's understanding of the compatibility between care and justice will involve making a case for the possibility of their moral conflict. As a first step in my argument, I shall discuss moral dilemmas in general, putting forward the view that various values can collide. The remaining part of this paper will look at a concrete dilemma between care and justice, and conclude by suggesting a practical strategy for mitigating some of the harm that inevitably results from situations of unusually difficult choices.

### **Care and justice: what could make them complementary?**

Gilligan's understanding of care and justice makes room both for possible conflicts and for harmony by representing them not as opposed moral views, but as different ways of interpreting particular moral situations. Care and justice, according to Gilligan, call for different models of moral deliberation, each focusing on different moral values. She draws an analogy with the duck/rabbit example from gestalt theory. Some ingeniously drawn images have the property that they can represent different things at the same time. Depending on how the viewer interprets them, they can be either a duck or a rabbit, or, in an equally famous example, either a young woman or an old one. The analogy is between a given image and a given moral situation. In the same way in which the viewer can see the same drawing as showing a duck or a rabbit, we will choose one of two ways of "reading" a moral situation when thinking about it. We may interpret the situation as being about fairness or equality, in which case we will try to find a solution that respects these requirements – i.e. a just solution. Alternatively, we could identify the issue as being about neglect and abandonment and seek a caring solution to avoid them.

The different interpretations of the same situation are made possible by the fact that care and justice have specific vocabularies; the two

work with different normative models of the individual and of relationships. When adopting a justice perspective, we start thinking of moral issues by assuming that the self is independent and that relationships are subsequent acts of the self. Gilligan's argument suggests that fairness should be the main concern of individuals seen as equal and independent. By contrast, the care perspective takes relationships as a basic moral fact, picturing individuals as profoundly dependent on each other and thus vulnerable to neglect and abandonment. Avoidance of abandonment is better secured by the deep connection brought about by understanding than by the cold calculations of rights and duties. Because both ways of representing the self and its relationships are ideal models, from each perspective the values of the other point of view are transparent (but of secondary importance). For example, when I evaluate a case from within the care framework I need not deny the importance of fairness, but it will be secondary to the importance of maintaining a connection. Similarly, if I frame the issue in terms of justice, I do not have to dismiss the values of care, but I shall consider them as less important than, say, equality. This is why care need not be unjust, or justice uncaring.

Following the analogy with the duck/rabbit example, most people are capable of seeing both perspectives, albeit not simultaneously. Gilligan is optimistic about people's ability to be aware of both models of moral reasoning, but believes that most of us are more at ease with either the language of care or with the language of justice. At the same time, she argues that both the justice and the care perspective are relevant to moral life, and that one is not superior to the other.

One issue Gilligan does not address, however, is what happens if, in a particular situation, the central requirements of justice (fairness, equality, agreement) come into conflict with the requirements of care (meeting needs, the avoidance of neglect and abandonment, understanding). What happens in cases when no moral solution can meet, to a satisfactory degree, both sets of requirements?

The picture Gilligan draws of the relationship between justice and care by analogy to the duck/rabbit image is somewhat ambiguous. Owen Flanagan argues that the metaphor from gestalt theory is misleading, since we can sometimes incorporate both the concepts of justice and those of care within the same "picture" (Flanagan, 1987, 626). Therefore, it may well be possible that the aims of care collide with those of justice. Equally, as, amongst others, Michelle Moody-Addams has argued, there are situations in which one moral language seems much more appropriate

than the other.<sup>2</sup> In the first cases, the agent would have to sacrifice one set of requirements for the other, while in the second case she would have to decide that one of the perspectives is more adequate.

Gilligan's solution is that *the choice of moral standpoint is an element of moral decision* (Gilligan, 1995b, 39). Although she does not say it explicitly, this claim seems to imply that whether one chooses to see the duck or the rabbit – the values of care or those of justice – can be determined by appeal to a higher-order moral principle. But she does not mention any such principle.<sup>3</sup>

Another reading of Gilligan's solution is that by adopting the standpoint of care instead of that of justice (or vice versa) one makes a decision about the kind of person one is – what kind of moral sensitivity and commitments one has. But this reading is also not very helpful as moral guidance, since it does not provide any further reasons for wanting to be one kind of person rather than the other.

Gilligan's picture of the relationship between care and justice leaves open the practical question of what one is supposed to do in case of conflict. This picture does not give guidance in choosing one perspective over the other, nor does it tell us what happens when circumstances force us to think about justice and care squeezed together in the same "picture" as competing, rather than complementary claims. The risk of leaving this question open is that our attempt to come up with a practical solution may result in underestimating the moral value of one of the perspectives. An illustration of this risk is Barry's approach to care and justice that underestimates the moral value of care. Although I do not discuss it directly, an example of the opposite approach – underestimating justice – is Noddings' initial way of construing an ethics of care as superior to an ethics of justice.

Barry's argument on the compatibility of care and justice is important because it assumes they share the moral domain in a harmonious way – with care being appropriate only in situations in which justice does not prescribe any definite action. This understanding of justice as setting a minimum floor for morality, with care being "allowed" to fill in any extra space, is tempting in a first encounter with the justice *versus* care debate and has sometimes been suggested by proponents of the ethics of care, who have subsequently revised their position (Held 1993 and Held 1995b).

Barry's rejection of the possibility that care can be at odds with justice relies on several assumptions. The most important refers to the kind of



impartiality that is required by justice. Many writers on care, including Noddings, have located the conflict between care and justice in the impartiality requirement. Barry brings the two into harmony by claiming that Rawlsian justice requires what Barry calls second-order impartiality and that is in many cases compatible with the impartiality of care.

Those who see care and justice as two competing types of ethics mistakenly take justice to entail a crude version of impartiality, which he calls “first-order impartiality”<sup>4</sup> and which would require us to treat all people equally, independently of any special relationships in which they may stand to us. This understanding of impartiality does not leave any space for specific obligations arising from particular social and institutional arrangements (such as the nation state, family, friendship and so on), nor for acting out of care beyond duty. But, Barry argues, we need not commit ourselves to such an impoverished understanding of impartiality. A richer, better conception of impartiality – a central value of an ethics of justice – is second-order impartiality as can be found in Rawlsian justice (Barry, 235). Far from banning special relationships and the obligations they involve, second-order impartiality endorses them. The ethics of care – which rightly rejects first-order impartiality – is compatible with an ethics of justice based on an appropriate conception of second-order impartiality. Therefore, if the ethics of care and the ethics of justice *are properly understood, there need be no conflict* (Barry, 237). “Proper understanding” here refers to getting a right sense of priorities between considerations of care and considerations of justice.

A second-order conception of impartiality prescribes impartiality at the level of evaluating the rules, principles and institutions that prescribe norms of behavior. Therefore, actions that would be prohibited by first-order impartiality – for example directing one’s resources of time and energy towards friends or family – are not necessarily condemned by second-order impartiality. Since a moral principle that equally allows all people to be partial towards some is impartial, the requirements of second-order impartiality are met. Care, seen as a special concern for those who are close, can be thus integrated into a theory of justice that embraces second-order impartiality.

Barry’s intention is *to argue that both of Gilligan’s ‘different voices’ – the ‘ethic of justice’ and the ‘ethic of care’ – are valid, and should be incorporated within any satisfactory account of morality* (Barry, 249). He proceeds by *ranking* care and justice and therefore has to deny the possibility of genuine dilemmas between justice and care.

A second assumption concerns the way in which Barry thinks that justice and care should share the moral terrain. Considerations of care, according to this argument, are relevant only when considerations of rights and duties do not determine the right solution of a particular moral issue. Otherwise, the second-order impartiality would be violated. As long as justice provides a conclusive answer to a moral question – by prescribing action via impartially justified principles – moral reasoning in terms of care has no chance to overturn (or even to balance) it. Therefore, care and justice cannot, as a matter of principle, be at odds, since, in a situation when care requires a different course of action than justice, morality will always require us to follow justice. Boldly put: *there is no plausible case of a genuine moral dilemma involving a clash between justice and caring* (Barry, 250).

The implication of this argument is that the partiality involved in caring, when incompatible with second-order impartiality, is not in itself morally valuable because it is merely a form of self-interest. In such cases, care's partiality amounts to forms of nepotism or misguided loyalty that one cannot morally endorse. In this account, the partiality of care can at best be tolerated – justified only as long as it does not conflict with second-order impartiality.

The problem with this account is that the value of care consists, in part, in the love that sustains it. Love cannot be separated from its partiality, and sometimes they enter into conflict with justice. Such conflicts are often more difficult than the examples of dilemmas which constitute the focus of Barry's criticism.

Barry's account of justice and care faces two different problems. First, as long as dependency relationships based on care result in the creation of particular duties (such as duties towards one's child), it is possible that in certain situations such duties collide with other duties, for example with the interdiction to violate norms of justice. Barry attempts to avoid this problem by arguing that such cases can only appear in unjust societies. He openly acknowledges that *second-order impartialist theories have not been developed in ways that are helpful in prescribing action under conditions where the legal framework is thoroughly bad* (Barry, 245). In such cases, justice requires us to change the conditions that make the conflict possible in the first place. This suggestion, which I take to be valuable and will discuss at length, is, however, impractical in many situations. It requires too high a price of individuals, and some of the price consists in sacrificing the wellbeing of the cared-for. More important,

we have good reasons to believe that people will always lead their life under less than perfectly just institutional arrangements, where real-life dilemmas between justice and care are possible and where theories of second-order impartiality are not very helpful.

The second problem is that it is sometimes possible to be caught in situations in which people for whom we care behave terribly unjustly and, because of our privileged access to these people, it is up to us to bring their injustices to an end.<sup>5</sup> Here we cannot avoid a dilemma between a duty of justice, even rightly understood as requiring second-order impartiality, and the specific “must” and “must not” of love. While it is contestable that love’s requirements are *prima facie* moral requirements, it is nevertheless clear that they are identity-shaping and therefore important practical reasons.

In spite of many efforts to depict the ethics of care and the ethics of justice as entirely compatible, choices between care and justice sometimes have important characteristics of moral dilemmas. In such situations, there seem to be no compelling reasons for sacrificing either care or justice, and this is likely to leave the agent with a sense of harm and loss no matter what she chooses to do.

The argument will proceed by proposing an example where care and justice dictate different choices, none of which can be dismissed as obviously lacking in moral relevance. On the contrary, widespread moral intuitions tell us that situations involving such conflict are very difficult, and any choice would call for moral compromise. The appeal to moral intuitions is not necessarily convincing; sometimes we have to either support intuitions within a general theoretical framework, or be ready to criticize them. For this reason, before looking at examples of difficult choices between care and justice, I will briefly discuss the general issue of moral dilemmas. The aim of this discussion is to show that in the cases considered here moral intuitions can indeed be supported by some theories about moral conflict.

What characterizes dilemmas is the impossibility to judge one solution as being right and the other as being wrong; this is because the reasons for one course of action do not clearly override the reasons for the other. More specifically, in our case, the reasons of fairness and equality and, in general, what we value out of a sense of justice do not always trump the reasons provided by a sense of care for someone near and dear.

## Moral dilemmas

Moral dilemmas have been defined as involving a *situation in which compelling moral considerations favor each of the courses of action open to him* [to a moral agent] (Mason, 1996, 3). Widely discussed examples of moral dilemmas involve either collisions between different applications of the same principle or collisions between different principles.

An example of the first type of moral dilemmas is that of conflicting promises made by the agent. One may find oneself in the situation of having promised one person to go with her to a party and another one to go with her to a movie, at the same time; but one obviously cannot do both. This is a case in which the same principle of keeping one's promise dictates incompatible actions. Of this kind of example of a moral dilemma it has been said that it is a helpful example because the situation only comes about by the agent carelessly promising incompatible things. That is, the conflict could have been avoided by a responsible agent. However, the example at least makes the case that situations of symmetric dilemmas are logically possible. Other situations were then thought of to illustrate this kind of clash – situations, for example, like Sophie's choice, when the agent (here, a mother) must choose whose life to save when she cannot save all lives (in this case, the lives of her own children).

A second type of moral dilemmas often discussed involves the conflict of distinct moral requirements, as in Antigone's choice, where the conflict is between two different principles, one commanding an action, the other prohibiting it.

The mere existence of dilemmas is puzzling to philosophers, because it raises fundamental questions about the nature of practical rationality.<sup>6</sup> If moral dilemmas exist, does their existence entail the inconsistency of moral theory? In other words, does it imply that the set of principles under which we define our obligations is inconsistent? The difficulty comes from the fact that to be caught in a moral dilemma means to be in a situation where you ought to do X and at the same time you ought to do Y, where choosing X and choosing Y are incompatible courses of action. This means you have to do both X and Y, but since X and Y are incompatible you cannot possibly do both. Moral philosophers have traditionally embraced the idea, as a general action-guiding principle, that "ought" implies "can": one is not supposed to be under an obligation to do impossible things. The principle that "ought" implies "can" would be difficult to reject because of the risk of ending up with moral theories

that require super-human powers. How then are we supposed to assess the significance of moral dilemmas for morality's claim to be action-guiding?

Different philosophers have answered this question differently. Many have accepted that the existence of moral dilemmas conceptually entails the failure of practical reason, and have responded in two ways. Some have argued that moral dilemmas are not as "real" as they appear to be. In moral philosophy, we should be able to decide on a hierarchy of principles so that any moral problem has a morally right solution. In this case, situations involving very difficult choices are not proper dilemmas but, simply, hard choices. This means that for each course of action there may be several moral reasons to be considered, but a clear-minded agent should be able to see, with the help of moral theory, that certain reasons trump the others. Kant and, more recently, Richard Hare and Alan Donagan are examples of philosophers who reject the logical possibility of moral dilemmas.<sup>7</sup> Others, like Jean-Paul Sartre and Donald Davidson, have acknowledged moral dilemmas as genuine and interpret the existence of such dilemmas as an indication that moral theory is inconsistent. This inconsistency would imply a failure of practical rationality.

None of these answers is going to lead us too far when thinking about care and justice. Following the first answer would entail the denial of genuine conflict between care and justice and that is equivalent to a failure to recognize the full value of either one or the other moral value. In turn, this would place a limit on one's willingness to further explore the many connections between care and justice, and would bring the discussion back to the stage of deciding which of the two is more fundamental. A reason for rejecting the first answer as single-minded is that it does not do justice to the complex nature of (moral) values. The second answer to the existence of moral dilemmas, although closer to the position which I argue, is unnecessarily pessimistic. In what follows I will look at an approach to this problem that avoids both the denial of the existence of genuine dilemmas and the pessimistic conclusions about practical rationality. Ruth Barcan Marcus has argued, in a Hegelian vein, that the existence of dilemmas shows that something is wrong with our world, not with our reasoning.<sup>8</sup> When particularly difficult moral choices have to be made, this is a sign that the institutional arrangement of the world is defective, because it gives rise to such situations.

## Responses to moral dilemmas: “stacking the deck”

Marcus’ approach to the puzzle of moral dilemmas is original and interesting in that it rejects traditional answers to dilemmas. On the one hand, she thinks that some moral dilemmas cannot be resolved: these are indeed situations of moral conflict in which there is no right choice. This approach has the advantage of being intuitive: it makes sense of our moral emotions when faced with dilemma-like situations. The presence of guilt and regret that follow hard choices suggests, in hindsight, that indeed both courses of action must have had compelling moral reasons in their favor.<sup>9</sup> On the other hand, while admitting the existence of moral dilemmas, Marcus rejects the claim that their existence is a proof of the inconsistency, or irrationality, of moral theory.

Let us suppose that it is impossible to attach indexical order to various moral principles. Does this imply that moral theory is inconsistent? Marcus’ answer is that it depends on how we define consistency. Her solution is based on the analysis of the meaning of “inconsistent” when we think of moral choices and principles. She distinguishes between different possible degrees of consistency. A “hard”<sup>10</sup> understanding of consistency defines a set of rules as consistent if in *all* circumstances all the rules from the set can be satisfied. A “soft” understanding of consistency defines a set of rules as consistent if there are at least *some* circumstances in which all the rules can be satisfied. Morality, according to Marcus, is better conceived in terms of a “soft” understanding of consistency.

To show this, Marcus proposes to consider moral consistency through an analogy between moral choices and a card game. She suggests we think about a card game with two rules only: black cards trump red cards and high cards trump lower valued cards. The winner is the player whose cards trump the other players’ cards more often. Now, from this description of the game it is clear that in some situations the two rules might come into conflict, since one player may have a black card of a lower value than his partner’s red card. However, such a situation need not necessarily arise. This means that it is possible that no dilemma-like situation will arise during the game, but it is also possible that some configurations of cards will not be resolvable.

In the game described above, the risk that unsolvable situations appear is indeed quite high. But we may as well imagine a game with a much more complicated structure so that *its being dilemmatic under any circumstances is very small and may not even be known* (Marcus, 27).

Such a game would be consistent, Marcus claims, using a certain understanding of consistency – i.e. *if there are possible circumstances in which no conflict will emerge* (Marcus, 27). In order to be able to play card games characterized by a “soft” consistency, we would have to stack the deck to prevent dilemmatic situations, i.e. situations in which the continuation of the game is prevented by the rules’ inability to determine any outcome. When it comes to games, Marcus argues, “soft” consistency is not enough.

“Hard” consistency may be appropriate and, indeed, necessary in some situations, like games. For a card game, the “soft” understanding of consistency would be frustrating, because it would prevent us from playing unless we either change the rules or stack the deck. However, we cannot be content with the solution of stacking the deck because card games are about luck – part of their fun is that players have different luck. Therefore card games require a “hard” type of consistency, otherwise situations would occur when we would have to change player’s luck by stacking the deck, and thus missing the whole point of playing.

By contrast, in the analysis of morality we often do not have a choice between hard and soft consistency, but have to settle for the “soft” kind, if we want to rescue at least some degree of consistency. Morality, according to Marcus, is in some respects similar to the example of the complex version of the card games she described: conflicts between different principles may arise, but only very rarely. The reason why “soft” consistency is good enough for morality comes from its dissimilarity with card games. The fundamental difference between card games and morality is that while we appreciate the impact of luck when playing games, in the ethical life we hope to eliminate it. When it comes to ethical theory, a set of rules is consistent enough if there are at least *some* situations – and the more the better – when all rules can be met. When they cannot, and we have to choose between “stacking the deck” and altering the “rules”, we have reasons to be reluctant to take the second course of action, since this would entail denying the moral value of some choices. But we have no reasons to refrain from interfering with luck. On the contrary, as moral agents we can hope (and should aim) to change the conditions of reality so that we can only bring about situations in which the rules do not collide.

Marcus’ analysis of dilemmas entails that as rational moral agents we should be committed to the improvement of social arrangements. Thus, we should endorse a second-order principle: *as rational agents we ought*

to arrange our lives and institutions with a view of reducing conflict (Marcus, 23). What we want to change, in cases of conflict, are not our moral values but the circumstances that makes their collision possible.

The appeal of Marcus' analysis of moral dilemmas consists, to a large extent, in her willingness to do justice to our moral intuitions (by not denying the genuine nature of moral dilemmas) and in the optimistic and engaged attitude it sustains. But her suggestion of "stacking the deck" of morality, of altering the circumstances of human life, has some obvious limitations. One is a factual limitation, which pertains to our ability to "stack the deck" at the institutional level.

A second limitation, especially from the perspective of an ethics of care, becomes apparent if we read Marcus' solution as advice in arranging our *individual* lives so as to minimize conflict. The more caring relationships one engages in, and the deeper they are, the higher the risk of conflict becomes. Since care is about meeting needs, and our needs are many and conflicting, the best way of avoiding moral dilemmas under given external circumstances is to commit ourselves to the welfare of as few people as possible. But while this ideal of *apatheia* may be in line with more stoical ethics, it is certainly not what a proponent of an ethics of care wants to argue. For an ethics of care will not want to eliminate luck from moral life at any costs. The very things that engender risks – namely close relationships in which the interests of those involved and their wellbeing are interdependent – are at the same time the source of much moral goodness.

By contrast, if understood as applying at the *institutional* level, the solution offered by Marcus may be particularly fertile for an ethics of care. However, some dilemmas may remain unavoidable no matter how well people manage to "stack the deck" in their lives. Another shortcoming of Marcus' solution goes even deeper, beyond the problem of the limits we have, as human beings, in affecting institutional change.<sup>11</sup>

### **The private tuition system: a dilemma between care and justice**

The ideal of justice and care working in harmony raises serious problems under the conditions of unjust, or seriously failing, institutions. I argue for this by means of analyzing a situation taken from the field of education which forces those involved to choose between incompatible courses of



action. The example concerns the widespread, large-scale practice of offering extra training to one's children, in addition to the ordinary lessons they receive in Romanian schools. I call this "the private tuition system".

The private tuition system represents an informal practice, which became endemic from the 1980s onwards. The extra training, commonly paid for by the pupil's family,<sup>12</sup> is offered by school teachers and, often, university professors. It is mainly meant to help the pupil cope with the many exams he or she has to pass as part of the Romanian education system in order to gain entry to high school or university. In general, this training is given in small groups of two or three pupils (although there are some cases when larger "classes" are formed) and is often even conducted in a one-to-one situation. The tuition takes place at private locations, typically at the teacher's or the pupil's own home. Most, if not all, ministries of education in post-communist Romania have declared war on this practice and have looked for ways of eradicating it. However, the private tuition system proved enduring and very difficult to tackle by state control.

There may, of course, be many justifications for the private tuition system.<sup>13</sup> It offers access to supplementary education, which nobody should, in principle, be prevented from getting. It provides an extra source of income for teachers who, under current conditions, face serious economic hardship. It may even provide teachers with an opportunity to hone their pedagogical skills, because it gives them a unique chance to engage in one-to-one teaching situations (or small-group arrangements). Such teaching situations are different from – and pedagogically much better than – the mass education practiced in virtually all Romanian schools.

However, the arguments against the private tuition system seem to be even stronger. The private tuition system perpetuates a vitiated system of evaluation in education (based on future candidates' ability to memorize unnecessary information). It decreases the quality of teaching in schools, because much of the teachers' resources are channeled into giving private tuition. It distorts the relationship between the pupil and the private teacher, which becomes overly commercial instead of being based on trust and admiration. And it introduces a generalized attitude of duplicity (both pupils and teachers know that the "real stuff" is what goes on in private tuition, rather than in school), encouraging at the same time a public culture of clientele.<sup>14</sup>

Most importantly, the private tuition system can be qualified as deeply unjust by many different understandings of justice. It violates procedural justice because it imposes a double standard of examination, where the pupil has to know the subjects studied in school as well as what is provided in terms of “clues” via private tuition. Officially, the first should be enough to pass the examination. Sometimes things go even further: the same (university) professors – those who decide the content of exams and later mark them – themselves establish large tuition “industries”, and their own private pupils are of course the most privileged of all.

The private tuition system is also unacceptable by the standards of distributive justice, because those who do not have the means to pay for it are excluded. In Romania, an increasing number of people lack the means to pay for extra tuition for their children and, as the gap between rich and poor is constantly widening, it is likely that private tuition will become entirely inaccessible to some. Moreover, those with no access to private tuition are also likely to be members of social groups whose access to the official – i.e., public and free – education system is limited due to economic constraints. This mainly means children from rural areas<sup>15</sup> or from large families living in town suburbs.

In summary, the main argument against this informal practice comes from justice: the private tuition system represents a serious attack on the ideal of equal opportunity.<sup>16</sup>

What kind of moral choice do parents face whose child is about to take important exams? On the one hand, no matter how evil the system is judged to be, one can argue that there is always a responsibility of care – maybe even a duty of care – which provides justification to any given parent, who has the means, to provide her child with extra-training. Care does of course go beyond the duty one has towards one’s child<sup>17</sup> and this is important because it makes the reasons of care even weightier. On the other hand, sending a child for private tuition means encouraging the system and, to an extent, legitimizing it, thus contributing to the exclusion of those who cannot or do not want to be part of it. Depending on how realistic the chances of an efficient boycott of the system are perceived, and the consequences this has for their children, we can even say that parents have a duty of justice to refrain from perpetuating it.

One may argue *contra* Barry that this is an example of a genuine moral dilemma in which reasons of justice and reasons of care command opposite courses of action.<sup>18</sup> Even those who think the reasons are not of the kind which lead to clear duties – either of justice or of care – can

hardly claim that duties can easily be arranged in a hierarchy. I believe the seriousness of this choice and the fact that, apart from being a real-life example, it is also probably very widespread in more than one society, proves that conflicts between care and justice are serious issues. They are also merit renewed attention.

How do parents, whose ethics is informed by care deal, with this situation? Most often they are strongly inclined to put up with the constraints of the given situation and send their children to private tuition. Refusing children the chance of extra training, whether out of moral considerations or for other, more practical reasons, would, from this perspective, amount to abandonment. It would mean leaving children alone to face a problem bigger than themselves, knowing that the failure to find a solution will have life-long repercussions.

From the perspective of justice, the proper language for describing the situation will be different. The parent may think that paying for private tuition is unfair to children with no access to it and maybe even go as far as thinking that it will do moral harm to the child, who will become part of a corrupt practice.<sup>19</sup>

Following Gilligan, I see no reason why people who adopt the care perspective cannot also embrace the perspective of justice. What happens if the parent has at heart both the value of care and the value of distributive justice? To start with, such a person will be in a better position to recognize the situation as a genuine dilemma. Not just the commitment to justice, but also the commitment to care, speak in favor of staying on the formal path of education for their children, since in Romania education is, at least in principle, free and equally open to all. The Romanian welfare state does provide, nominally, the institutions endorsed by theories that require a just public distribution of care. Perpetuating the private tuition system can only weaken the legitimacy of the welfare state. However, involvement with an urgent and very important need for one's own child feeds a much more direct and concrete reason of care. It is not just care and justice that are in conflict, but also "concrete care" and principled care. Depending on whether the balance tips more in the direction of a commitment to justice (and more abstract care) or towards a caring commitment to the welfare of the child, the parent can choose whether or not to "boycott" the system of private tuition. But no matter what she chooses in the end, she will feel a deep uneasiness about her choice, to such an extent that she identifies each possible course of action as a violation of the other one of the two values. The residual guilt for not

being able to choose differently is, according to some philosophers, a distinctive feature of moral dilemmas.

To be sure, such choices, if taken seriously as moral choices, are unfair burdens for care givers, and the responsibility should probably not rest entirely on the shoulders of individuals. There must be something wrong with the political set-up of societies that systematically generate these difficult choices. However, in this case, the guilt of political institutions is limited and it consists mainly in their inability to contain the phenomenon of private tuition. As already mentioned, the authorities of Romanian state education have made efforts to limit the informal practice of private tuition. No matter how imperfect these attempts have been, they prove that the state itself does not endorse the practice.<sup>20</sup> Much of the problem seems to lie with the population's readiness, or lack thereof, to cooperate with the state – i.e., to refuse to perpetuate the system. Parents play a crucial role here since they have the power of choice.<sup>21</sup> When the political institutions in a given society are shaped by the right principles – at the formal level of legislation and institutional set-up – the biggest challenge is for the people who live under them to respect the rules. Beyond any state-given incentive to follow the rules, this is ultimately a question of decision by the citizens. Such decisions can sometimes be very hard, and it is far from the intention of this article to suggest there is one right answer in this particular case.

This case of a moral dilemma, between promoting justice and acting upon care, is unfortunately not singular. There are many other situations, both public and private, though often on the borderline between the public and the private, when we have to decide whether we want to reinforce the vicious circle of unjust practices. For example, each time someone decides to bribe their way through a corrupt health system for the sake of a friend's life, or each time someone accepts the unwritten and unjust rules of, say, an educational institution for the sake of the students' welfare (and the stream of examples goes on and on), they decide between limiting the chances of bringing about (distributive, often caring) justice and compromising on the needs of those they care for.

For many of the people I spoke to about "the private tuition dilemma" (people with extensive knowledge of the state education system in Romania), the situation did not look at all like a dilemma, at least not at first glance. The reason for this was that, since it is improbable that any single parent can make a difference by her decision to "boycott" the system, it thus seems extremely unreasonable to refuse their child access

to private tuition. To many the situation did not look like a dilemma because for them the answer was easy to give. But, as Greenspan puts it, while referring to another moral dilemma, the issue is *not what to do in such cases but whether the action one must do, morally speaking, can still be wrong* (Greenspan, 9).

The relevance of this type of dilemmas is very broad, because in most societies individuals support unjust practices on a daily basis for the sake of those for whom they care and for whose welfare they are responsible for. These people have to deal with the question of what to do when by choosing to no longer contribute to an unjust system would result in wrongdoing vis-à-vis their own children (or family in general, or friends).

Parents' dilemmas regarding the private tuition system are of course much less tragic than the usual examples of moral dilemmas involving hard decisions about whose life to sacrifice, or whether to engage in negotiations with terrorists or not. But they are also much more pervasive, and this gives them a significant relevance in the lives of common people. In this section I tried to show that the possible decisions one can take, if caught in such situations, are not morally easy, and that they sometimes polarize reasons of care and reasons of justice. It is possible to present these choices as philosophically trivial, but only at the expense of ignoring, or minimizing, the moral emotions of those required to take them.

### **Moral dilemmas and the limitations of institutional change**

Even if we recognize the insoluble nature of dilemmas from the point of view of the agent who faces them, we should still point out that some conflicts can be prevented by institutional improvement. Thus, choices between care and justice, like the one in the private tuition dilemma, are possible only because the protagonists live in an unjust society. In a well-ordered society, with no structural corruption, including no underground educational systems, these dilemmas would not be possible.

Thus, the proper answer from the perspective of distributive justice is, as Barry points out, that those involved should take action in order to change the unjust practices of providing education or medical care. But, as we have seen, this answer is not entirely satisfactory. It is only a partial answer since it cannot satisfy the legitimate and *urgent* interest we have in ensuring the wellbeing of those we care for. Part of a proper response to the very existence of moral dilemmas is that we should try to change the

external circumstances that made these dilemmas possible in the first place. However, campaigning for social justice cannot be the whole answer to this type of dilemma. In one of the described cases, the moral dilemma is partly about the costs involved in taking direct action against the unfair procedures of hiring teaching staff. In the other case, individual parents were unlikely to see a chance to eliminate the private tuition system before it would be too late for their own children to complete their education.

Speaking of Rawls' theory of justice and its limits, Barry mentions the failure of theories of justice based on second-order impartiality to deflate structurally unjust societies. The scope of Barry's remark can be broadened to refer not only to the legal deficiencies of a certain society, but to all sorts of institutional deficiencies, covering practices that are unregulated or that survive in spite of being outlawed.<sup>22</sup> A theory of distributive justice like that of Rawls primarily aims to provide guidance at the level of institutions, but seems unable to offer guidance to people trapped in difficult moral choices under conditions of an unjust society. However, these situations occur frequently and it is unrealistic to assume that we will ever be able to eradicate them completely. How then should we make decisions when we unwillingly find ourselves in situations we would not be in had we lived in a structurally just society?

If the parents concerned about their children's education act on care, they contribute to the perpetuation of unjust practices and to the frailty of the official, formally just institutions. This is why we can rightfully describe such moral choices as dilemmas involving considerations of justice *versus* considerations of care.

On the one hand, it cannot be just for someone to get involved in a system that distributes a basic good in a thoroughly unfair way, and thus vastly discriminates against some. Supporting a system such as private tuition goes against the rights of those who cannot afford private education. On the other hand, people have special duties towards their children and family dependants. They cannot refuse to provide basic goods for them without failing to meet these duties. Moreover, certain relationships, including those with one's own children, provide us with reasons of love, that go well beyond duty, to look after those with whom we are in that particular relationship. These two considerations combined – the special duties we have towards our dependants and the reasons of love that go beyond duty – represent the answer of the ethics of care to dilemmas of the private tuition type. In such dilemmas, both justice and care provide different solutions and, hence, they are in conflict.

A characteristic of moral dilemmas is that there is no conclusive way of deciding what is the right thing to do by appealing to moral reasons alone. Even when the choice is between a moral duty of justice and a duty of love that does not necessarily fall into the scope of morality, acting on justice may require too high a non-prudential cost. The conclusion that sometimes we cannot escape from facing impossible moral choices seems to cast a tragic light on the human condition, making us dependent on moral luck. Should we see ourselves as mere victims of circumstances? I have already argued that a proper response to the existence of dilemmas would be to change the external conditions that make their appearance more likely. However, in certain situations the very attempt to bring about institutional change may give rise to dilemmas when people have very limited resources and special duties towards their dependants.

Under the model of liberal democratic societies, we would ideally expect it to be possible to correct failures of justice without major sacrifices for the individual agents – and, particularly, without important *moral* sacrifices. If institutions were self-correcting and could be changed from within, little individual effort would be needed in order to start such processes. Unfortunately, past experience teaches us that, before gaining momentum, major changes require painful choices that often have moral dimensions. Persistent attempts, therefore, to effect institutional change more often than not require the sacrifice of some of the interests of those who are dependent on or close enough to the agent of change.

### **Translating “justice” into “care”: a partial solution**

This section argues that, when facing certain moral dilemmas, the choice may be construed as less radical if one is able to “translate” the reasons of justice into reasons of care. Moreover, the two possible courses of action need not always be conceived in absolute opposition (i.e., we can avoid reasoning of the kind: “Either I give my child extra tuition and sacrifice the value of equal opportunities or I refuse to support the unjust practice and hurt my child’s chances”). When one works with “thick” examples of moral dilemmas, which are placed in time and therefore have consequences and possible continuations in the future, one can sometimes steer a middle course with compromise solutions. Such a solution would be for parents to give their child private tuition while taking civic or political action against the private tuition system.

The flip side to such solutions is that they attract the criticism that they are hypocritical because it looks as if the agent wants to have her cake and eat it. A key point of the previous sections was to show how sometimes commitments to care and commitments to justice cannot live in harmony. How to justify, then, the hope of finding a solution that will minimize the conflict between care and justice? This hope is legitimate, I argue, but only to the extent to which it is possible and desirable to translate the values of justice into the language of care. This will involve a shift of perspective – away from seeing the ethics of care and the ethics of justice as being in competition and back to the perspective of care. Moving back does not necessarily mean regressing. Initially, the perspective of care and the perspective of justice indicated different answers to the same moral question. Adopting both perspectives at the same time revealed that the moral issue was a dilemma. The return to the perspective of care retains the awareness of the moral conflict.

The argument in favor of translating the language of justice into a language of care will find some support in Virginia Held's and Michael Slote's suggestion that "justice" and "care for strangers" cover the same moral terrain. If such a suggestion proves fertile, it will provide a good justification for choosing compromise solutions in some cases.

How does the perspective change, in the case of the private tuition dilemma, if parents see themselves caught between care for their own children and care for the children of strangers? When a particular parent comes to see her choice in these terms, it may become easier for her not only to make a decision, but also to decide to use more of her resources in order to follow a complex, more demanding decision – for example, by getting involved with the problem on a longer term. She might, as already suggested, decide to provide private tuition for her child, but at the same time be critical towards her decision. This would involve making it clear for the child and for others how damaging the practice as such is and looking for ways to change it. Equally, the parent might ultimately decide against being part of the private tuition practice. In this case, translating justice into care would provide a better way of explaining the decision to the child. Reasoning in terms of care for children of strangers could make the child feel less abandoned in her need for support and more included (albeit in an uncomfortable way) in a larger chain of caring.

The translation cannot be a mechanical, or entirely intellectual, process. On the contrary, the exercise of looking at justice in connection with the care for strangers can, under favorable circumstances, be a



transformative process, enriching the motivational situation of agents. As we have already seen, one major problem of an ethics of care is the danger of parochialism. An ethics of care, however, has the potential to overcome this danger by acknowledging that care for a few opens the way towards universalizable morality. With the private tuition issue, caring for the educational opportunities of one's own child makes visible to some parents the fact that there are many children "out there" for whom it is crucial they receive an adequate education. Understanding the issue of private tuition from the perspective of an ethics of care as a conflict between two types of caring increases the likelihood that those who confront this issue will open up further towards the needs of strangers.

There are, therefore, advantages in conceiving this kind of dilemma as an issue of balancing care for close ones with care for strangers. This translation will not turn them into easy moral choices, but it will change the overall perspective and the focus of conflict. One will not have to choose sharply between following justice and acting on care, and thus one will not entirely fail to give active recognition to one of the two requirements. This approach creates more room for compromise solutions. If we consider given conflicts to be framed in terms of care versus justice, they become dramatic since any solution requires radical sacrifice (either of justice or of the loved ones). If the demands of justice are translated into terms of care for the ones whose needs risk being neglected, compromise solutions are more easily conceivable.

Moreover, the willingness to accept such compromises may better advance the cause of institutional change (advocated, as we have seen, in various ways by Marcus and Barry) by making the case for necessary changes more clear. The issue of the private tuition system, for example, is often perceived by those who are already used to this practice as a natural and therefore unavoidable problem. The general tendency is to perceive it as a matter of luck – bad luck for those who cannot afford it, good luck for those who can. When people come to see it as entailing a conflict between justice and care, the problem additionally reveals itself as being one of *moral* luck. But the perceived dependency on luck in general and of moral luck in particular does not necessarily call for action. (On the contrary, expressing an issue in terms of luck tends more to minimize, psychologically, the tendency to take action.) If, however, private tuition is seen as an informal practice that systematically places at odds care for one's own child with care for children in general, the need for change becomes more obvious.

One could argue that compromise solutions are still unjust; however, if one holds a conception of justice that admits several degrees of justice (as care certainly does) any attempt to reduce injustice is worthy, even if there is no hope of eliminating it entirely.

This argument does not go as far as to claim that we can *always* translate concerns of justice into concerns of care, or that *all* moral dilemmas have some kind of compromise solutions. The present suggestions are, unfortunately, irrelevant to dilemmas of the kind of *Sophie's Choice* – where a mother is brutally required to choose the life of one of her two children over the life of the other or to risk losing both.

## Conclusions

I have argued against two different ways of precluding any conflict (in the relationship) between care and justice. First, I rejected the view that care and justice are always complementary and harmonious perspectives on moral issues. Then I rejected the argument that, although care and justice belong to one and the same perspective, there is no possibility of moral conflict between the two since their moral domains do not overlap. By means of discussing an example of moral dilemma, I showed that care and justice sometimes place upon us equally weighty and incompatible moral claims.

Another conclusion is that, as actors in the civil sphere of Romania today – with its mixed intellectual and institutional legacies – we have important reasons to recognize a plurality of values, some of which collide in particular situations. As a more general point, people living in a society which has been through so many political upheavals – as is the case in Romania – cannot themselves contend with a procedural theory of just institutions. The perceived fragility of institutions and procedures makes clear the need for a richer understanding of justice, and sometimes values other than justice, in order to sustain social stability and continuity.

## NOTES

- \* This paper, focusing on the case of the private tuition system, is the result of a larger research project entitled "Negotiating Values: The Role of Justice and Care in Public Life".
- <sup>1</sup> See Nel Noddings' influential book on care *Caring: Gender-Sensitive Ethics* (1984). She later refined her approach to care.
- <sup>2</sup> Flanagan, as well as Moody-Adams, argues that certain situations may be much better captured by one perspective than the other (Flanagan, 1987, 626). Moody-Adams gives examples of cases of rape or sexual harassment in which the moral problems are adequately described in terms of justice, not of care (Moody-Addams, 1991, 203). Finally, Selma Sevenhuijsen has put forward the argument that the perspective of care is much better in capturing the moral issues involved in child custody than a language of justice, centered on rights (Sevenhuijsen, 1998, 107-121).
- <sup>3</sup> Nor does she give such a principle elsewhere, as far as I know.
- <sup>4</sup> Here the main target of Barry's criticism is Lawrence Kohlberg, the psychologist whose work on moral development has been criticized by Gilligan. Barry argues that Kohlberg was an easy target for Gilligan's criticism, since his view of justice is too simplistic.
- <sup>5</sup> In many legal systems, people are not required to get involved in the prosecution of their close ones. This fact need not be seen as an argument that there can be no conflict between care and justice. I take the positive law's acknowledgement that, for example, relatives should not testify against each other even in cases of serious infringement of the law, as a sign that law-makers pay due heed to the moral feeling of care and its implications.
- <sup>6</sup> For a thorough review of contemporary literature on moral dilemmas and the problems they raise for practical reasons, see the first chapter of Patricia Greenspan's *Practical Guilt. Moral Dilemmas, Emotions and Social Norms* (1995).
- <sup>7</sup> This answer to the challenge of moral dilemmas will not, however, be very helpful in dealing with symmetrical dilemmas like Sophie's choice.
- <sup>8</sup> A reason for paying special attention to Marcus' view on moral dilemmas is that it highlights a very important point in the dialogue between care and justice. Often people have to protect the interests of those they care about, and sometimes the only way of doing this is by neglecting the requirements of justice, or by engaging in action that perpetuates unjust practices. Defenders of justice, like Barry, argue that such examples do not necessarily show that there is a moral conflict between the two values, but that the problem is with the structural injustice that gives rise to painful choices. Under just social institutions, the legitimate interests of those we love would not be hurt in the first place. Both proponents of justice as the overriding value and those who defend an ethics of care, however, agree on the importance of just institutions and practices. In some respects, the realisation

of perfect justice coincides with the attainment of perfect care, thus eliminating the possibility of practical conflict. At least at the level of utopia, care and justice may be entirely compatible ideals.

9 This argument, first made by Bernard Williams in the 1970s, became a central issue in the analysis of dilemmas. There are, of course, philosophers who deny that the presence of guilt and regret indicates that an obligation has been neglected.

10 The qualifications “hard” and “soft” are mine.

11 A way of explaining this shortcoming could perhaps be found in Thomas Nagel’s idea of “the fragmentation of value”, the idea that our values do not have a unitary source. This explains why values sometimes collide even in an ideally organized world. Nagel’s argument alone cannot *prove* that genuine moral dilemmas are possible. For those who incline in the first place to accept the existence of genuine moral conflict, Nagel’s idea of the fragmentation of value is illuminating as a further exploration of the sources of such conflict.

12 Occasionally, the extra tuition is paid for by the pupils themselves, but this is the exception rather than the rule.

13 Between March and May 2004 I conducted research together with a group of students into the public perception of education in Romania. We interviewed 11 persons who all had substantial experience with the educational system. We discussed, among other things, the issue of private tuition. Some of the arguments discussed here, or only briefly mentioned, have been formulated – more or less explicitly – by our respondents. The resulting research paper has not yet been published. I would like to thank Madalina Darvaru, Alexandru Marin and Andreea Pavel for their participation. For the last three points, see Vlad Alexandrescu, et al (2000).

14 The percentage of these children reaching university level is anyway extremely low.

15 This ideal, which was part of the communist ideology, still officially informs the educational policies in Romania. Many recent documents on post-communist educational reform mention equal opportunities as an essential goal.

16 See Kroeger-Mappes’ (1994, 122) argument that, although in certain cases it is true that parents view their relationships with children as a mere matter of duties, this constitutes a basis for criticizing the relationship as impoverished.

17 Indeed, some of the respondents in the research mentioned above (note 32) perceived this choice as a moral dilemma. Others could not conceive that parents can be seriously said to have a duty of justice to “boycott” the system of private tuition. However, some people, especially those less familiar with Romanian realities, thought when presented with this case that, morally speaking, one should definitely act on justice.

- 19 I believe this example of a moral dilemma is rich enough to warrant an even lengthier discussion. Exhaustive treatment of it would require looking more closely at arguments *against* giving one's children access to private tuition, from an ethics of care. For reasons of space, I can only mention a reason of care against receiving private tuition. Overall, I believe that the reasons of care will tip the balance towards providing such tuition to children, given the strong (perceived) correlation between private tuition and academic success.
- 20 The state has no obvious reasons to endorse this practice, since the money earned through giving private tuition is almost never declared and therefore not taxed. There may be, however, some more perverse reasons for those in power to turn a blind eye to this practice, since it is instrumental in maintaining a critical mass of teachers and professors above the poverty line and thus helps minimize strikes and public protest against the under-funding in education. Here, of course, one may argue that this only proves that a much larger proportion of the budget should be allocated to education if the welfare state is to be more than a sham. But at this point one should remember that the Romanian welfare state is also in a relatively poor state.
- 21 Professors also have this choice, of course. But, since for most of them tuition is often a question of survival, it may be that it is less of a duty for them to refrain from participating in this practice than it is for parents.
- 22 This imposes a serious limitation on Rawlsian theory, and, in general, on all theories of distributive justice. Given the far from perfect character of the world, a theory of justice should provide us not only with a regulative ideal of justice but also with guidance for action in circumstances that fall short of that ideal. I consider the ethics of care to be more responsive to this need.

## REFERENCES

- Alexandrescu, V., A.P. Iliescu and A. Niculescu, "Reforma ca ruptură radicală" ["Reform as radical shift"], in *Educația și învățământul : Orizont 2015*, Corint, Bucharest, 2000.
- Barry, B., *Justice as Impartiality*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- Flanagan, O. "Justice, Care and Gender: The Kohlberg-Gilligan Debate Revisited", in *Ethics* 97 (3), 1987, 622-637.
- Gilligan, C., "Moral Orientation and Moral Development", in V. Held (ed.) *Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics*, WestviewPress, Colorado, 1995, 31-47.
- Greenspan, P., *Practical Guilt. Moral Dilemmas, Emotions, and Social Norms*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- Held, V., *Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1993.
- Held, V. (ed.), 1995a. *Justice and Care*, Westview Press, Colorado, 1995a.
- Held, V., "The Meshing of Care and Justice", in *Hypatia* 10 (2), 1995b, 128-132.
- Kroeger-Mappes, J., "The Ethic of Care vis-à-vis the Ethic of Rights: A Problem for Contemporary Moral Theory", in *Hypatia* 9 (3), 1994, 108-131.
- Marcus, R. B., "More About Moral Dilemmas", in H.E. Mason (ed.) *Moral Dilemmas*. Oxford University Press, Oxford, 1996, 23-35.
- Mason, H.E., *Moral Dilemmas*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- Moody-Addams, M. M., "Gender and the Complexity of Moral Voices", in C. Card (ed.) *Feminist Ethics*. University Press of Kansas, 1991, 195-212.
- Nagel, T., "The Fragmentation of Value", in *Moral Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- Noddings, N. *Caring: A Feminine Approach to Ethics & Moral Education*, University of California Press, Berkeley, 1984.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1971.
- Sevenhuijsen, S., *Citizenship and the Ethics of Care*, Routledge, London, 1998.



## ADRIAN HATOS

Born in 1972, in Sfântu-Gheorghe

PhD in Sociology, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca  
Dissertation: *Associative Structures in Transition Agriculture in Romania*

Lecturer in Sociology, University of Oradea  
Senior researcher in the international research project re-ETGACE (Reviewing Education and Training for Governance and Active Citizenship) – 2003-2004

Scholarships in USA (1993 and 2000), UK (1996), Holland (2001), Hungary (1992 and 1999) and Poland (1997).

Attended conferences in Italy, Holland, Belgium and Germany.

Have published articles on education, civic involvement and land reform.

### **Book:**

*Economy, society and education. Main themes in sociology of education*,  
University of Oradea Press, Oradea, 2004.





# LEADERSHIP, INVOLVEMENT AND RETREAT: INDIVIDUAL SOURCES OF COMMUNITY ENGAGEMENT IN URBAN ROMANIA

## **Introduction. Objectives**

Recently, 'active citizenship' has become one of the motifs in the official discourse of the European Union. The Western European focus on this sort of citizenship has its origin, on the one hand, in the presumed decline of traditional forms of governance and the emergence of new social movements, but also in the pressure towards a more thorough social inclusion that could be achieved by the instruments of citizenship.<sup>1</sup> If active citizens really exist, their presence is crucial for the democratic health of political communities suffering from the 'legitimacy crisis' that Habermas (1976) diagnosed in the late modern Western Societies, as well as for social development in communities that feel the retreat of welfare states. The issues of democratic governance and social inclusion are not more acute in any European country than Romania, where the prospects for these two dimensions are usually seen as very grim.

My study tries to cover some of the topics that are exposed in this introductory paragraph. First, I shall try to conceptualize active citizenship using the language of collective action theory, rendering profitable the developments from the various traditions of thought on surmounting social dilemmas. Having defined the active citizen, I will use interview data attempting to uncover the mechanisms and motivations that lie behind a person's patterned behavior as an active citizen. Finally, I will discuss the consequences of my findings for the theories of participation in collective action and for the democratic governance and social development programs in Romania.

## **The concept of active citizenship**

Looking for the source of active citizenship is not merely a scholarly issue, but the quest for it is hindered by conceptual ambiguity. The combination of traits which combine features of direct democracy, social movements and social citizenship under vague concepts like 'agents of change' is hard to grasp for a single person and even harder to operationalize. No wonder that current research on the topic<sup>2</sup> is hardly reliable: it lacks a clear definition of active citizenship.

Understanding the idea of active citizenship using the language of social science is also difficult because the concept itself has been used primarily in the field of political thinking. But two other important reasons are the liberal bias concerning the topic of citizenship and the fragmented nature of the social scientific discourse on issues related to participation. The first diverts the search for resources of active citizenship to the realm of organized political action, conventional or even contentious, or reduces the idea of active citizenship to action in a simplified vision of civil society. The second obscures the grounds for a theoretical synthesis.

## **The liberal bias about association**

In recent debates on social and political organization, liberal and communitarian views compete. Adepts of the so-called 'third way' accept liberal democracy, with its focus on human rights and the rule of law but are doubtful about the benign impact on human freedom in an unrestricted market economy and propose a quest for human happiness by accepting the importance of communities for personal accomplishment. The communitarian accent on collectivities and their capacity for autonomous organization and on direct forms of democracy collides with the liberal rejection of the state, virtually unrestrained scope of action for the powers of the market, a focus on the autonomous and utilitarian individuals and with the explicit circumspection concerning participatory democracy and the civic competencies of all citizens (Almond and Verba, 1989). The liberal discourse on active citizenship is loaded with the premises of the liberal narrative on politics and society, and what concerns us most is the focus on political action and conventional forms of associative membership. A reason for this could be the association of the concept of citizenship with liberal thinking, which needs little demonstration, and the over-representation of the liberal and neo-liberal rhetoric in the current

social sciences, especially in the political sciences. In this respect citizenship is assimilated with the virtues of the 'citoyen', or the 'burger' whose most important means of public action is associative, much as the Americans that de Tocqueville described. According to this simplified version of liberalism, active citizens should belong to a middle class of joiners, in the traditional sense of class, in a permanent state of hostility towards the state, seen as the Leviathan. On the empirical level, the consequence is an overemphasis on associative membership, as an indicator of or, even more, predictor of democratic health of a society (Putnam, Leonardi and Nanetti, 1993).

If the debate in Western political thought is distorted towards the liberal edge, in the transition countries one can find an almost uniformly biased view. This is reflected in negative prospects seen for democracy and democratization in some countries based usually on the significantly lower figures for voluntary membership (Howard, 2003). One can reject this associative bias with the help of several logical and empirical arguments.

First, according to the figures analyzed in several works by Skockpol and Crowley (2001) the associative participation of Americans was, from the beginning neither as grass-roots, nor as autonomously organized as the Tocquevillean tradition pretends. It was rather that the state lacked the administrative resources to cope with crisis situations like the Civil War. A similar conclusion can be drawn from the analysis of the community development movement in the Britain of the late 70s and 80s, which consisted in community initiatives fostered primarily by the state (Marinetto, 2003). More than that, though the liberal literature gives little chances for community involvement in the poorer countries or collectivities, the casuistic literature contradicts such a thesis with examples such as Baiocchi (2001) provided about Brazil, which is a proof that good leadership can compensate for low civic skills even in the lowest strata of the society.

Second, the class bias of conventional associative membership is certainly documented, especially for the so-called 'new social movements' whose members overwhelmingly belong to the 'new middle class' (Klingemann and Fuchs, 1995). At the same time, conventional voluntary associations are less and less representative of citizens' interests and more and more professionalized (Skockpol, 2003). In the former communist countries, bias is nurtured by the liberal origin of most sponsorship for newly emerged NGOs, which rarely address any issues

salient on the public agenda, are clearly managerial, and lack the legitimacy of any reference to community or collectivity.

Indeed, if one inspects the figures of voluntary membership in Romania, there is hardly any. According to the Public Opinion Barometer of May 2002, of the 7% declaring membership in an association, more than a half consists of union members while the rest is split in Hungarians and Neo-Protestants. The alternative view to that of a vibrant civil society is that of an atomized world sunk in mistrust and deception, which is hardly able to do anything collectively without state direction. But if we take seriously the arguments listed above, voluntary association is neither the single indicator of civic resources nor the best. A conceptualization of active citizenship has to consider all the various ways in which societies' capacities to solve collective problems occur.

What is known in Romanian as *Scara [de bloc]*<sup>3</sup> is ideal from this point of view: it constitutes micro-mobilization using the terminology of social movement theory. According to McAdam, McCarthy and Zald (1988) a micro-mobilization context is 'any small group setting in which processes of collective attribution are combined with rudimentary forms of organization to produce mobilization for collective action'. They have clear limits, evident situations of social dilemma, produce collective goods or preserving collective properties, and possess a simple organization that customarily includes democratically elected leaders. Since they are numerous, comparisons are easy to be done while the quasi-random distribution of individuals across *scari* allows for control of other variables.

### **Reconstructing active citizenship as involvement in collective action**

There are several recent traditions of scholarship devoted to participation that have produced interesting results without much communication among them. Yet these also bear marks of liberal bias. One is the rich theoretical and empirical investigation of political participation and political socialization, the second is the mentioned younger but equally prolific preoccupation with voluntary participation, a third orientation is the recent research and theory on social movements, the last is two decades' work on community involvement in community participation which has been most popular among community developers and development specialists. To these research domains, one can add

the contribution of debates on the topic of 'social capital' which avowed the centrality of issues of collective goods for social sciences and emphasized more than ever the importance of cultural and sociological variables in the explanation of basic economic and institutional phenomena.

It is equally true that the above mentioned segmentation is determined primarily by the different institutional and scientific loyalties of those engaged in the field. Therefore, delivering a conceptually coherent discourse on active citizenship is difficult. This requires a conceptualization able to cover the similarities and conducive to a theoretical synthesis that capitalize on the valuable results of all research. Our first endeavor is devoted to produce such a definition of active citizenship.

These three directions of research can be understood as reflecting specific dimensions of active citizenship and not merely as diverging schools of thought. In all of them, the focus of study is on individuals engaging voluntarily in solving collective problems at various levels, and who are more or less institutionalized, whether on a larger or smaller scale.

In all the three cases mentioned above – political participation, associative membership and community engagement – the main common issue is that of the voluntary reflective involvement of individuals in the provision of what economists call public goods. One differentiating aspect is the nature of the goods produced. Political organizations and actions give voice to constituents and make their interests represented and promoted within the mainstream political institutional sphere. Work on political activism and social movement participation has stressed the identity building and promotion role of such institutions. Voluntary associations are typically regarded as oriented towards the promotion of interests common to members, be they material or cultural. Community action groups, like self-help groups are instrumentally organized arrangements oriented towards the delivery of needed goods to members. Therefore, we can define the active citizen as a person who engages actively in the production of public goods, whatever they may be.

Using such a definition we can frame the problem of active citizenship within the conceptual matrix of collective action. The basic problem of collective action, as first stated by Olson (1966), is the achievement of a sufficient rate of participation in the provision of public good, admitting that the incentives for free riding are serious. In other words, the problem

is to motivate a sufficient number of individuals to contribute to the common good against their interest in non-participation. The problem of active citizenship becomes consequently that of creating conditions in which individuals become involved in various initiatives to solve collective problems.

### **Leadership vs. activism**

In utopian views of community action, collective action is the result of investment of similar amounts and types of resources on behalf of the members. Collective action is, actually, often a heterogeneous process in what regards the individual input as well as the form in which the contribution is made. One common variable in instances of collective action is the distinction between leadership and membership. I argue the need to distinguish between the two roles mentioned above. Those that play leadership roles are able to alter the motivations of the members of the communities and are themselves beneficiaries of a distinct pattern of rewards.

Early versions of theorization on collective action, like Olson's, did not discuss separately the place of leaders in the economy of collective action. Special roles in the mobilization process were suggested later merely through differential investment or regarding the moment of involvement. Thus Marwell, Oliver and Teixeira (1985) admit the importance of those that involve first in provision of the collective good, which can create a 'critical mass' that change the utility function of participation for future participants. In the same vein, Elster (1989) bypasses the apparent irrationality of those who contribute first and thus create the critical mass, attributing them an axiological rationality and calling them Kantians. Certainly, the oblivion of leadership in organizing collective action can be explained partially by the individualist emphasis of these schools of thought according to which the action is the more or less simple aggregation of decisions and actions of similar actors.

Even second-generation theories of collective action have been reluctant to introduce the concept and idea of leadership into explanations of collective action. Ostrom (1990) and Ostrom and Ahn (2001) examined institutions of collective action and the impact of social capital on the success or failure of collective action, but only speak rarely about leadership. One exception in this area of research is, perhaps, Samuel

Popkin's "Rational Peasant" (1977). Analyzing the Vietnamese anti-colonial organizations of peasants, Popkin acknowledges the importance of leadership for an organization's success. He calls the person that organizes a collective action "political entrepreneur," whose role is that of a person "which is available to invest time and resources in order to coordinate others' inputs for the production of collective goods" (p. 190). According to Popkin, the main task of the leader is to change the perceived structure of rewards of the actors whose contributions are expected or, put in another way, to alter the individuals' expectations concerning the effectiveness of personal contribution and the possibility of a benefit from the involvement.

Developments in the area of social movements admitted a more complicated view of the processes of mobilization, in which leadership is required for the success of collective action. From this point of view, movement analysts have usually recognized the importance of leaders as organizers (McAdam, McCarthy, Zald, 1989) and distinguished among three types of movement participants: leaders, members and adherents. Using the language of the movement theories, leaders are those that have important contribution to processes of collective attribution and organizing the collective action (Idem).

These features are most clearly, and commonsensically, emphasized in leadership theories according to which (Kouzes and Posner, 1995) leaders a) challenge processes, b) inspire a common vision, c) allow others to act, d) model the paths of action, and e) encourage members of an organization. The same authors define leadership as "the art of mobilizing others to want to struggle for shared aspirations" (p.30).

Moreover, leaders not only modify the adherents' function of utility for involvement, but reap additional benefits from participating compared to the rest of the community. The most important is the prestige and honor one gets from leading a collective initiative, along with a better or strengthened position in a collective network. From the start, the motivations of leaders appear to be different from those of adherents.

Knowledge about the sources of leadership in community organizations is not very settled. Popkin (1977) has noticed in his fieldwork in Vietnam that, in order for leadership to be achieved, leaders must be chosen from the most trusted and capable members of a society. This goes hand in hand with a central position in the community network structure, evocative of the highest prestige and competencies (McAdam, McCarthy and Zald 1988).

To conclude, one has to distinguish among leaders and adherents. The former are those that are first to get involved, who make the others see the situation in ways that support action, who are able to organize action, but who also receive a greater rewards from the overall action, including a prestige bonus. Leaders are expected to emerge from the strata of the most central persons in the community network structure.

Building a theoretical model of participation in collective action that takes into account the distinction between leaders and simple activists is not simple, as the current literature overlooks the specificities of the two classes of actors. In the next paragraph I will provide a general overview of the literature concerning participation in collective action, while the distinction between leaders and activists will be theorized later.

### **Theorizing participation: who gets involved?**

The various theories that have been developed in the heterogeneous field of participation research uncover five grand categories of variables linked directly to individual involvement in collective action: psychological conditions, cultural factors, micro-structural features of the collectivities, the resources available, and social class. The four types of predictors correspond to divergent paradigms of social action and organization; thus one can say that the domain is exhaustively covered by the various perspectives in the social sciences. For instance, the emphasis on cultural factors and/or community structure is specific to the social capital school, which adds a *homo sociologicus* perspective to the focus on resources specific to rational choice theoretical explanations of participation. Resource and the class analyzes regard similar features of the individual as important, but view the relationship between the individual and action differently.

### **Psychological theories**

Approaches to social movements have proposed several explanations for activism that are reducible to the psychological state or personality traits of the individual. McCarthy, McAdam and Zald (1988) list authoritarianism, the desire to achieve cognitive consistency and relative deprivation. Even an unresolved Oedipal conflict between male activists



and their fathers has been used in the explanation of student movements. Though highly implausible, such a Freudian interpretation can be attached to the Romanian Re-ETGACE research data, where contrary to expectations, a negative record of parents was salient in several cases (Re-ETGACE, 2004).

More recently, the concept of anger has acquired some notoriousness in the studies of movements as a main motive for becoming involved in contentious political action (Ost, 2004). While Ost sees anger only as an intermediate factor between a culturally defined situation and action, for Kemper (1978) action is determined by the anger provoked by restrictions to individual's autonomy.

Theories that explain movement involvement through status discontent (Lipset and Raab, 1978) and status inconsistency (Lenski, 1956) are closer to the relative deprivation argument. The empirical evidence that supports these theories is weak (Wood and Hughes, 1984) although several have attempted to account for activism in various fields, especially in politics and social movements, with status related explanations.<sup>4</sup>

Close to the culturally determined view of action described below is a more recent hypothesis that attributes regulated patterns of decisions in situations of social dilemmas to deeply rooted predispositions called social orientations. Corresponding to the preferences for the distribution of the outcomes in situations of strategic interaction, people can be classified into types such as cooperative, individualist, competitive, altruist and aggressive (Kullock, 1998). According to the literature, there is significant empirical evidence to support this theory: social orientations predict effective behavior in situations of social dilemma (Liebrand, 1986) and are significantly correlated with other personality traits. However, the cultural nature of these orientations is only supposed. This literature describes people in terms and circumstances close to personality traits, hence under a psychological heading. This seems as legitimate as classifying people in cultural terms.

Another less researched, but similarly significant psychological factor is the latent orientation towards social activism which has been referred to by several researches (Brady, Verba and Scholzman, 1995). Common sense and methodological caution suggest the possibility of a latent factor of psychological nature, identifiable with a higher predisposition to get involved in collective action, whether to support its costs or lead collective action. This factor is hypothesized as a residual variable explaining everything left over by the other theoretical models, or as a third variable

accounting for the relationships among other characteristics in non-experimental studies.

Psycho-sociological factors are relevant in many models as mediators between socio-cultural factors and involvement. One such important factor is self-efficacy, a concept approached by Bandura (1995), which is in reciprocal relationship with actual and successful engagement.

### **The cultural view**

In the 50s and early 60s there was a widespread view that action is determined by the individual's reference to norms and values: abstract components of culture understood as an autonomous symbolic superstructure that determines individual judgments and choices. As the adherence to a culture is the result of the various stages and forms of socialization, this view has been since then embraced by pedagogical optimists because permits the modeling of personal behavior through institutionalized transmission of patterns, i.e. through civic education.

In the last recent decade, there have been several important works trying to delineate the cultural peculiarities that are conducive or opposed to a socially participatory lifestyle. One is Almond and Verba's well known 'Civic Culture' (1989), which distinguishes between participatory, dependent and parochial civic culture. There have been several attempts to conceptualize the systems of beliefs, norms or values and attitudes that explain participation, especially in the political or civil society field. Jeffrey Alexander and Smith (1993) speak of a civil religion, which is supposedly a precondition of democracy. Bellah (1980) refers to claims for civic engagement as 'secondary languages of social responsibility' of practices of commitment for the public good. Others, like Inglehard (1990) refer to civic culture as an autonomous field that explains, among other things, the readiness to contribute to the public good.

The normativist perspective of this current of thought is less concerned with the ontological autonomy of culture. It is also called Durkheimian because it holds involvement to be an expression of solidarity derived from a set of collective obligations (Hechter, 1987). The compulsion to act can be derived either from norms or from identity (as in Craig Calhoun's superb essay on the Chinese students participation in the riot on the Tiananmen Square (1991). Even a strict adept of the rational choice theory such as Elster (1989) admits that the first to get involved in collective

action are driven by submission to norms, and only those following their example make instrumental calculations.

Regardless of the pedagogical virtues of such attitudes toward participation, an assessment on the grounds of consistency and empirical evidence provides a rather negative result. On the level of basic assumptions, the culturalist perspective has been accused of being idealistic or metaphysical (Alexander and Smith, 1993). Research, on the other hand, after an impressive record of contradictions between measured attitudes and actual behavior, had to admit that the 'role of individual attitudes in shaping activism must be regarded as fairly limited' (McAdam, McCarthy and Zald, 1988, p. 706). Moreover, even when attitudes and conduct match, they are suspect of the endogeneity problem, as the recent debate concerning the relationship between interpersonal trust and associative membership shows.

Other critiques concern the theoretical depth of the interpretations of relationship between attitudes and activism. Starting from admitting the association between social class and participatory attitudes, Beck and Jennings (1982) conclude that participation is transmitted from one generation to the other not through a simple processes of socialization but via status transmission, in which schools for instances play the role of social reproducers. This stream of research was developed especially by Bourdieu and will be detailed in the paragraph on class analysis of participation.

Noteworthy in this context is Alexander and Smith's (1993) attempt to rejuvenate the culturalist paradigm. They start by admitting that earlier versions of the model were mechanical and they, together with the later correlational models, had left human action without meaning. The two authors build on structuralist premises: culture, which is thought of as a structure of symbolic sets, is formally autonomous because 'meaning is produced by the internal play of the signifiers' (p.157), i.e. meaning is produced from the relations to other symbols, a semiotic presumption borrowed from Saussure. Sign sets are organized into discourses which both communicate and play evaluative tasks. The actors evaluate situations according to binary sets of signifiers that reproduce the fundamental opposition between good and bad, which give meaning to the world through analogy and metaphor. However, autonomy concerns not only culture, but actions too, with regard to culture, even in Alexander's terms, and the connection between individual acts and culture remains unclear. Two views are proposed here: cultural codes are resources to

make actions accountable, and culture is also part of the institutionalization of social structures to which it adds the power of a norm.

It is quite evident that moving from description of discourses to explanation of action is a long way off. Therefore, looking for the causes of action in attitudes, motivations or, more generally, in discourses of the subjects bears heavy methodological risks that can be avoided only through careful experimental designs. On the other hand, is legitimate to look at how people account for their acts in situation of social dilemmas, as reflective of possible discourse of engagement and disengagement.

### **Network effects**

Research on collective action has noticed the impact of community network structure on participation. According to some accounts (McAdam, McCarthy and Zald, 1988), people participate not for psychological or attitudinal reasons but because their structural location in the world makes it easier for them to do so. Thus, one of the most important predictors of future involvement is being connected to a movement member. McAdam, in his famous study of the involvement in the Freedom Summer movement of 1986, has found that those who attended the action until the end had had twice a greater probability to hold strong ties to other joiners than those who had withdrawn earlier. Likewise, strong or dense interpersonal networks encourage the extension of an invitation to participate and ease the uncertainty of mobilization (McAdam, Paulsen, 1993). This is also applicable in neighborhoods or formal organizations, which provide the necessary networks. Adding to these findings, Kim and Bearman (1997) concluded that actors increase their interest in the production of collective goods if they are connected to actors with higher levels of interest who contribute. Consequently, collective action is put into practice only if there is a positive correlation between the interest in the realization of collective action and power, or of network centrality.

The micro-context for mobilization qualities of *scara* has been already discussed. In addition, *scara* have network structures that are expected to influence the outcome of collective action. Following the literature, I expect that leaders and joiners to be among the persons that have the most central positions in the networks of ties in the neighborhood. As my research does not include network analysis, a proxy for network centrality

is required. It can be found in the length of belonging to the network: the longer one stays in a collectivity, the more he/she interacts with other members and becomes more strongly and densely connected to other members of the community. According to this logic, network density in a *scara* is a function of residential mobility, since I expect to find among the least active members those that have shorter common histories with the collectivity. On the other hand, at least theoretically, interest in the collective good is constant, and thus does not have to be taken into account.

### **Resources and activism**

Adherents of this position maintain that involvement has to be understood primarily from the point of view of the goals and means of the actors. We have here a Weberian standpoint, characteristic for promoters of rational choice theory or methodological individualism. Brady, Verba and Schlozman (1999) argue that using resources as predictors of participation has important methodological advantages over attitudinal models: attitudes are volatile, difficult to measure, and hard to compare across individuals. Resources, by contrast, are usually factual. In addition, assessing the effects of attitudes involves endogeneity, a problem discussed above.

Resources have been recognized as important predictors of social participation in several research traditions. Mancur Olson (1966) was the first to predict that heterogeneous groups will have a greater probability to succeed in producing the public good, because members with greater resources will have a greater incentive in the good, and, we can add, lower opportunity costs associated with their investment. Recent syntheses (Varughese and Ostrom, 2001) have shown that empirical tests of heterogeneity hypothesis produced divergent outcomes. Hence, the causal mechanism relating the distribution of resources and interest and the probability of initiation and success of collective action is more complex.

In political science it was popular in the 70s and the 80s to explain political participation through the additional resources for involvement that a higher status provides. The lack of specification of the causal mechanism linking socio-economic status with participation, except for the straightforward effect of time and money, was later corrected by Brady, Verba and Schlozman (1995) through the introduction of the concept

of civic skills which they define as 'communication and organizational capacities that are so essential to political activity', but which can be defined as general competencies accumulated during one's life span that can be transferred from one domain to the other.

There are several factors that explain the various endowments of individuals with civic skills. One is formal education, which determines engagement in two ways (Nie, Junn and Stehlik-Barry, 1996): the better educated are more capable of understanding their environment, to communicate and organize per se, but also have more central positions in social networks. Besides that, workplace, voluntary organizations and churches are other institutional settings in which civic competencies are accumulated. In the area of social movement, strong evidence had been gathered to support the idea that a history of prior activism increases the likelihood of future activism. Although the 'know how' derived from direct experience of participation can explain the involvement, other intermediary factors have been also proposed (McAdam, McCarthy and Zald, 1988). For instance, during participation in different voluntary organizations, the actor can develop an identity of 'activist', together with the corresponding role set, and search to enact that role. The longer the history of previous activism, the more important the 'activist' role becomes in a person's identity. Becker (1963) proposed an alternative hypothesis, which involves considering the actor evaluating the opportunity costs of exiting an activist career in which he had already invested some resources.

One yet rarely explored question in Romanian studies of activism is the impact of prior membership in voluntary organizations on present involvement. There are obvious reasons for this gap: the democratic history is too short to justify a significant membership history, while the communist organizations were hardly voluntary, so their impact on skill and civic attitudes is difficult to assess using the available literature. In a recently published article, Marc Morje Howard (2003) was able to prove the somewhat counterintuitive correlation between the lack of activism in the communist period and the avoidance of involvement in post-communist East Germany and Russia. Still the impact of membership and activism in comprehensive 'voluntary' organizations like the Union of Communist Youth or the Communist Party is largely unevaluated. For most of the Romanian adults aged over 35, these organizations were the only chance to be activists. Did the people involved in such organizations acquire civic skills which would nurture future activism? Did they

inculcate identities of activists, of persons who become involved in situations of social dilemma, that are still in action and compelling people to embark in collective action? Or, on the contrary, did such organizations make idea of voluntary action seem obsolete or illegitimate by the power of negative learning?

Another general dimension that determines the availability of individual for social participation is the person's life cycle. With every transition in the life-cycle, such as that from un-married status to family holder, a different set of circumstances and obligations intervenes, encouraging and hindering participation in situations such as those described in our research. According to McAdam, McCarthy and Zald (1988), men become more participatory after marriage, which is not the case for women. Men have friendship centered networks, which encourage engagement, whereas women retreat into kin centered networks that are less favorable for social involvement. Several questions connecting life-cycle characteristics with involvement can be asked with immediate relevance for the issue of *scara* level collective action. Does being young discourage involvement, since youth prioritizes other problems, while the elderly have more incentive to involve in collective initiative and fewer cross cutting motivations that could divert them from community problems? Or, on the other hand, do older people find it difficult to invest in collective goods because of poor health, while employed and married adults may find participation costly due to their limited time?

### **Class effects**

Conflict theories of social activism are ready to note a statistical correspondence between social activism and the membership in the middle class. This is proof of the socially reproductive effects of conventional political and voluntary activism that eliminates the voices of people from the lower social strata. At the same time, activism contributes to the strengthening of class advantages of the active classes. The process by which activism is connected to class politics was specified in several ways among which the most salient is the class culture or the class habitus theses. Both theses assume that members of classes which are identified on the basis of material resources act following cultural imperatives which are class specific and are transmitted inter-generationally through various processes of socialization. For

example, McClelland (1976) describes members of the middle class as more ambitious, achievement oriented, autonomous and active, in contrast to the members of the working class who are passive, past oriented and submissive. Bourdieu (1984) refers to class unconscious, named habitus, which reflect the unrecognizable connections between the class positions – describable in terms of appropriated capitals, and social choices.

The transmission of class culture, or habitus, from one generation to other, and of the corresponding patterns of decisions regarding social participation justify the prediction that leadership, activism and non-involvement should display some sort of correlation with class origin. The population in *scari* is heterogeneous concerning social origin, therefore, although since the relationship between class and activism half a century ago in NW Transylvania is not clear, building hypotheses is no easy task. However, the literature is rather clear in one respect: the higher the social status, the more active the person, so we expect to have mainly inhabitants of higher social origins among the leaders and the collective action joiners, and mostly people of peasant and working class background among the least active.

### **Research objectives**

My research has two main objectives: 1) to investigate the factual covariates of involvement in its three facets of leadership, engagement and passivity and to test the several of the propositions from the theoretical paragraph and 2) to reconstruct analytically the justifying discourses of involvement and non-involvement.

### ***Data and methods***

Testing models of participation in collective action is not an easy task, as seen in the split picture of this research area and theory. My choice was for a qualitative inquiry in which I controlled for many of the intervening variables. I realized 28 biographical interviews with subjects distributed evenly in three main analytical categories, leaders, activists and passive members, selecting as a sampling unit a single mobilization contexts: the *scara*. The 10 leaders were the elected *scara* leaders – with



the exception of one former leader who acted as a replacement in a situation in which the collectivity blocked the appointment of an official representative. Nine active members were selected randomly from lists of nominees provided by the leader, containing residents of the *scara* that participate constantly and consistently in the collective actions carried out by the community. The same selection procedure was used for the identification of the passive members, which were described as neighbors that contributed least to the achievements of the *scara*.

### **The *Scara* as a context of public good provision**

Families grouped in blocks of flats faced common issues; problems that affected the quality of life for everyone in varying degrees. Degraded rooftops, leaking pipes and dirt in the common spaces can be addressed only through collective involvement, which means at least monetary contribution to a collective paycheck. *Scara* have other features that make them attractive to research of our kind: clear boundaries, which solves one of the concerns raised by Ostrom (1991) for such institutions and formal regulations stimulating self-organization and self-government. According to the Law no. 114 of 1996 on homes, neighborhood issues are solved within Inhabitants' Associations, which consist of various *Scari*. Any *scara* can secede from a larger Association and create its own Inhabitants' Association. The Association is regarded as a self-organizing institution of local democracy in which leadership and decision-making are established through democratic procedures.

Moreover, the problems facing the numerous *scari* in Oradea, such as painting walls, roof repairs, maintaining the sewage system and an interphone, service, are quite similar, thus assuring that this variable remains mostly constant. These problems come from the outdated character of the buildings, most of which are at least two decades old, and from the new standards of comfort that have accompanied the modernization of the country. Of course, each *scari* has unique problems to solve, but the issue here is the community's capacity to cope with them.

One methodological problem comes from the presumably heterogeneous social constituency of *scari*: some blocks of flats are inhabited by affluent persons, while others are populated by the socially deprived. The current situation displays certain features of residential segregation according to social status, meaning that between the blocks

of flat there are differences in average income, life-style and social status. However, blocks of flats are by far less segregated than other residential types. According to recent social measurements, the richest families are living in houses located in the newest suburban neighborhoods while the poorest strata are located in century old houses situated around the city centre. People living in blocks of flats such as those introduced in the research belong to a large and mixed stratum of middle and lower class inhabitants.

## **Results**

### ***Scari* as producers of collective goods**

Against the pessimistic view of atomized collectives, incapable of overcoming social dilemmas, the *scari* of Oradea which I investigated display high capacities to solve common problems and improve the quality of life for their members through collective action. In the last five years, which constituted the period of reference for our interviews, many of the *scari* endowed themselves, through monetary contribution and the labor of their members, with thermally insulated doors at the main entrance, interphone devices that make the *scara* more secure, tiled rooftops to replace the original flat bitumen roof, and newly-painted main staircases. Depending on the locally defined needs and priorities, other collective investments have also been made, such repairs in the sewerage system or of basement.

All these achievements not only increase the comfort of the people living communally, but reduce the various costs of living. They represent, therefore, valuable investments. Significantly, the collective good qualities mentioned above have been realized through genuine collective action, without outside control or investment.

Yet my data also show that the capacity of collectivities to surpass social dilemmas is by no means equal. Two of the ten *scari* investigated did not report any collective good realized in the last five years, while other two collectivities succeeded in providing themselves only with minor benefit compared with the rest. Investigating the sources of community capacity for successful collective action is fascinating, but goes beyond the objectives of the current research.

## Careers – Biographies

Testing the propositions described in the theoretical part of this paper supposes systematic comparisons of our subjects with regard to several of their biographical characteristics. The following paragraphs will briefly present the results of such comparisons without paying much attention to theorization. Only then I will integrate the results into a tentative explanatory model that will attempt to make intelligible the noticed patterns.

The characteristics compared in the following pages are social background, generation, and organizational history, counting both functions included and current occupational status.

## Generations

The most striking aspect in terms of birth year are the overrepresentation of those between 46 and 60, and the virtual absence of the generation was born after that, especially those born in the 1960s. This contrast is most clear in the case of leaders and active members of *scara*, where only three persons out of 19 were born after 1960. Virtually all the *scara* leaders and their collaborators were born in the fifteen years that span from 1945 to 1960, i.e. aging from 45 to 60. In other words, the bulk of *scară* activists and leaders consists of people around retirement age. The inactive members' sub-sample is less homogenous from this point of view, including two persons that are rather young – born around 1980 and one person, born in 1964.

These features may be explained by at least two important factors: the actual structure of inhabitants in blocks of flat and selection biases. Selection biases due to operators could have operated especially in the case of active and inactive members of *scara*, as the interviewers had to choose from lists of collaborators and non-collaborator provided by the *scara* leaders. In the case of leaders, the possible distortions were introduced by the selection of the *scara*, which was done both on theoretical and opportunistic grounds.

## **Social background**

To measure social background, I used the social status of the parents. Since the data were not of questionnaire type, the categories I have used were quite simple: peasants, workers and higher status background. The classification was done taking into account the parents' highest occupational status mentioned or, if occupation was not available, the parents' schooling.

Out of 28 interviewees, 13 come from working class families, 9 have peasant background and only 3 have parents with higher status – teachers, lawyers or clerks. There is no information for 3 persons. This structure is consistent with the occupational structure of the interval in which the subjects were born – mainly the period from 1945 to 1965. In addition, the distribution of social background in the three main categories of analysis is similar.

## **Organizational membership**

One focus of my biographical interviews was the organizational biography of the persons concerned. By this, I mean formal membership in any kind of non-professional organization that could have taught civic competencies or indicate a participatory orientation on behalf of the person. The inventory of organizations collected from the interviews is not very diverse: it includes mainly former proto-political organizations like the comprehensive 'pioneers', former political organizations of the Union of the Communist Youth (UCY) and the Romanian Communist Party (RCP), labor unions, the army and voluntary organizations like sports clubs, religious associations or current NGOs. As expected, considering the age of the respondents, the comprehensive political organizations of the communist regimes were most often mentioned while present voluntary membership is very low.

Analyzing this feature within the three basic categories I found some interesting patterns. In the case of *scara* leaders one discovers two symmetric and opposed organizational careers. There is a consistent group of leaders who do not report membership to any organization. The other category displays a typical communist organizational life-path: they started with the "Pioneers" organization, continued with the UCY and reached a climax in adult life with acceptance in the RCP which was

paralleled by membership in labor union. The organizational biography of active members resembles that of the leaders with one important exception: its representatives did not make it to the RCP. Put more clearly, they have gone through the “Pioneers” and the UCY, but did not join the RCP or the labor union in adult life. Patterns of organizational biography are least clear in the case of inactive members, which is not very surprising considering the structure of this sub-sample. In their case, they typically belonged only to the “Pioneers” organization and the armed forces.

### **Positions**

Under this heading I have searched for hierarchical positions regardless of the context, be it formal schooling, political organization or on the job. As emphasized in the theory, people with special leadership aptitudes are often gratified by being promoted or obtaining leading position ahead of others. There is also the possibility that a high degree of involvement in any kind of collectivity entails progress in hierarchy.

The main types of leading positions in formal hierarchies mentioned by our subjects in their biographical narratives related to pupils’ self-management, political organizations, army and employment. The current community engagement status is strongly correlated with this feature. From leaders, to active members and ending with inactive members it is a constant decline in the total number of positions. Practically, this figure halves down from one category to the next: there are 20 positions collected for leaders, 12 for active members and 6 in the case of inactive members.

Most of the leaders had had at least two positions during their lives. The 9 hierarchical careers include apparently random combinations of leadership positions in the classroom, the former UCY and professional life. One could easily notice that members of this group, although most of them were members of the RCP did not attain even lower leading positions in the ruling party. Half of the active category had had no leading positions, while the other half obtained some positions in the classroom and in their job. In contrast to the leaders, their position attainment is both lower and does not include leadership in the former UCY. Inactive members of the sample stopped their ascension during schooling or, as in the majority of cases, did not have any position.

## **Occupations**

I made an inventory of jobs for every subject, classifying them in general occupational categories. The overwhelming majority of the subjects were employed as workers. From the interviews results that, usually, a worker born around 1950 changed, until now, two or three jobs. Concerning this issue, there are not very deep contrasts between the three categories, except for a slight presence of non-workers, especially lower ranking clerks, in the groups of active and inactive members of *scara*.

Currently, most of my subjects are occupationally active. In numbers, this means that 21 subjects are employed at the moment while only 7 are retired. It is interesting however, that 4 of the retired subjects are leaders of the *scara*, suggesting that there is a connection between retirement and running for the leadership of *scara*.

## **Discussion**

Our data allow significant insight into the mechanism and factors that encourage or hamper people to engage in or lead community initiatives in urban Romania. The absence of statistical data makes much of the interpretations here tentative. Nonetheless, the factual information supports some theses of the resources and networks model, supports the hypothesis of 'latent activism', is indifferent to culturalist model and rejects the class-culture theory.

## **Class does not seem very important**

One important conclusion that can be drawn from the analyses is the rejection of the habitus, or class culture hypothesis. Subjects in all the three main categories are distributed similarly according to their social background making implausible the thesis that an orientation toward social activism and leadership or, vice versa, to passivity or retreat, is specific to one class ethos or other.

If this hypothesis is confirmed, how could our negation be explained without reference to methodological shortcomings? Instead of explaining social reproduction in terms of class ethos, is simpler to think in terms of

status advantages expressed in material and cultural resources. These tend to reproduce themselves because they are also the instruments of status attainment and are transmitted easily from one generation to the other. One simple justification for our finding is the radical overthrowing of the social stratification in Romania after the Communist party came to power. Social ascension through administration was only possible for representatives of the working classes. Thus, the communist regime set up organizations and institutions through which the members of the lower classes could move upwards on the status scale. In this way, the chances of status attainment in Romania had been leveled.

### **Resources**

One major difference between leaders, activists and passive members is that concerning the content, length and attainment of organizational biographies of the majority of people in our sample. Most of the leaders achieved Communist Party membership and leadership positions in the Union of the Communist Youth, whereas active members had been only members of the UCY and older passive members of the *scari* did not reach even UCY membership. To understand the interplay between varieties of accomplishment in communist organizations and current availability for community actions, one has to start with an inquiry into the communist organizational landscape.

The so called 'voluntary' organizations that functioned from the early 50s to the end of the 80s, encompassed large masses of different categories of people. The Pioneers, the Union of Communist Youth, the Romanian Communist Party and the trade unions had been the main institutionalized channels used by the communist administration to keep activism and social mobility under political control. They were the only organizations in which a person interested in social activism could make a career. On the other hand, advancement on the social ladder was conditioned often by these organizational mechanisms until a certain point, as access became more and more selective from one level to the other. For example, entrance to university at the beginning of the communist regime depended on membership in communist organizations, and membership in the Romanian Communist Party was necessary for workers to be promoted to leadership positions or receive benefits, such as a larger flat. However the higher-ranking positions in the political and administrative structure

were conditioned by additional criteria among which higher education played an important role.

Few of the subjects from our study have graduated from university. This shows, on the one hand, a pattern of residential segregation affecting older blocks of flats and, more important, the limited effect on status attainment membership in communist organizations had. One might legitimately ask what has become of the generation of leaders and activists that have higher education, or who occupied positions in the hierarchy of the RCP. I would answer that they achieved better rewarded socio-occupational positions that allowed them to obtain homes of better quality. Nonetheless, for the generations of those concerned here, a block of flats represents a stable, long term residence. Hence this pattern of spatial segregation makes up the macro-context of mobilization in the block of flats. It has determined the formation of socio-economically homogenous dense networks of neighbors that assume the costs of mobilizing community resources for the provision of public goods. By pushing persons of higher socio-economic status into other places, it has created the context of mobilization for collective action of actors that otherwise are thought being less active and has proven that the dependence of propensity for activism and leadership on social standing is relative.

In closer link with the topic of our research is the evident correlation of organizational career, organizational status attainment and present involvement in community initiatives which adds a piece of evidence to the established correlation between current activism and prior movement membership. The causal link among organizational membership and current leadership and activism is not yet established. Both directions can be assumed. These findings add a lot, however, to our understanding of accumulation of resources for collective action in present day Romania.

Three hypotheses from the theory can be invoked to make this relationship intelligible. Both of them explain the diverging paths of leaders, activists and passive members as well. One plausible possibility theorized by Brady, Verba and Schlozman (1995) suggests that civic skills are acquired within organizations. In each organization listed in biographical narratives, people had not only the opportunity to express negative opinions about communist organizations, but also to exercise their organizing and communication skills. The ability to talk to people, to persuade about the need and urgency of collective action, to delegate responsibilities, to overview the development of the collective activity,



to sanction and reward and to keep contact with the higher officials could have been practiced in the UCY, RCP or the communist unions. This applied as well to the needs of the neighborhood as articulated the prospective leaders, or to the capacity for working in coordinated teams. From this point of view, it is not far from truth to say that Communist organizations produced human capital for post-socialist community initiatives.

Another credible causal mechanism supposes the internalization of an 'activist's' role, together with an 'leader's' role during organizational membership and promotion, which people enact in their local context in mobilizing for the solving of neighborhood's problems. Most probably, both causal mechanisms function simultaneously. Those that have experience as leaders, and the corresponding skills, and identify with leadership roles within the community feel compelled to get involved and get the lead. Likewise, an identity as a 'joiner', or as an active member, forces people who had been active in youth to get involved in collective action.

The reverse causal implication must also be taken seriously, at least because it is not clear what criteria the communist organizations applied when recruiting members and future leaders. As common sense and my own memories suggest, promotion in leading positions and privileged admission to higher order organizations – like accession to UCY from the 8<sup>th</sup> grade – were conditioned by the performance of some activist and leadership skills, corroborated, of course, with a good degree of compliance to the regime's ideology. Hence, it is worth considering the hypothesis that a long career in the communist organizations was conditioned by the possession of something that one could call an 'orientation towards activism' or 'leadership aptitudes', combined with the opportunism required by upward mobility in highly bureaucratized hierarchical structures. Obviously, this orientation or aptitude received a boost through membership and a gratification through advancement at their time.

To conclude, membership in communist organizations was conditioned by the presence of some qualities that also predict the availability for involvement in community actions. Promotion in these organizations, on the other hand, required aptitudes that can today be equated with leadership. Those who did not detain these qualities are among today's passive community members. The presence of 'latent activism', without 'leadership' constituted the precondition for a short organizational career,

excluding access to leading position and today manifested in the apparently altruistic contribution to the common good. Finally, those with both 'latent activism' and 'leadership' benefited, all other things being equal, from richer organizational trajectories, which rewarded them with functions and continued today with leading roles in community initiatives.

Three other causal forces mentioned in the theoretical part of this paper are at work, according to the factual data presented: the network effect, the resource model and the life-cycle of the persons concerned. This last factor, of course, is related to the other two.

Part of the argument on the topic of network effect has already been developed. Macro-structural forces, namely residential segregation connecting the socio-economic composition of the inhabitants of a block of flats to processes of social stratification, had made the higher ranking working class families born between 1945 and 1960 the most stable residents in the type of housing we have taken as a micro-context of mobilization. People in this category are less likely to move for several obvious reasons: first of all, due to their age and socio-economic status, they lack the motivation and resources to search for better housing environment. On the contrary, as they retire, their revenue is declining and their flats become real assets. The same incentives are not present for people in earlier stages of their life. People with more mobile social trajectories have a motive to change their apartments, either cheaper or more expensive.

This stability – most moved into their actual apartments more than 20 years ago – was the basis for constructing some dense networks within the *scari*, which provide a sense of identity and security. These networks are also the infrastructure that helps mobilization by easing communication, imposing obligations through the force of reciprocity and inhibiting the tendency to free ride through mutual monitoring. Moreover, belonging to these networks is associated with a higher interest in the collective good as people in this category plan to live longer in the same time. Consequently, actors more integrated in this *scara's* 'core' network have a higher probability of participating in community actions, while those less included in them, usually the socially mobile, the younger and the impaired, will be less attracted to collective action.

People at this age not only have already constituted networks within the neighborhood, which help mobilizing for the collective action but do

also have more time. Attending meetings, laboring for the *scara* or administrating books are time consuming. As people retire, they acquire more of this capital, while other possibly more important distractions come less often. The opposite is true, on the other hand, for the younger residents whose employment and orientation towards career and family keep them away from a large scale involvement in community initiatives: their contribution is usually limited to monetary payments. Age has an opposite effect on participation, since physical well-being declines usually with the years, as does the capacity to become involved in collective action. We have thus uncovered one of the main sources of passivity concerning community action: the lack of health among the elderly.

To sum up, I will describe in ideal-typical fashion the three categories of actors in collective action at *scara* level. Leaders and active members are recruited from the same pool of working class families, aged over 55, living for several decades in the block, and constituting a dense network in the neighborhood which I call the 'core' of the *scari*. They are worried by the quality of life in the neighborhood, are the first to engage in action to solve to common problems, and rely on the other members of the 'core' network. Members of the both categories had proven moderate to high degrees of activism in their youth within the communist organizations, which is a proof of their latent activism, but also added resources, skills and identities to their ability to cope with collective issues. Those who had been members of the Communist Party and attained leading positions in the Union of Communist Youth or in the workplace usually lead the collective action. Their better leadership skills can be but one justification, but the search for the gratification that power offers could also be a motivator. Passive members of the *scara* constitute a more heterogeneous category. Being excluded from the informal 'core' network could be a good reason to stand aside. Some older members nevertheless do not have the physical prowess to participate in collective action, while other, younger, may think that family and career are more important.

### ***The activists' discourse***

The presumed impact of cultural factors on social involvement was emphasized in the theoretical section. Meanings of action within the context of the community were reflected through the narratives produced

in interviews. In the next pages, I will approach three important topics reflective of the cultural dimension of community engagement: self-descriptions of the three categories of actors as indicators of identities and feelings of self-efficacy, representations of family socialization practices, and accounts of action within the collectivity.

## **Narratives of self**

### **General evaluations of oneself**

Involvement in action and initiative is correlative, among other things, with a positive image of self. In the same time actions perceived as successful enhance ones' image of self. These two relations are well reflected in our interviews, which proved good opportunities to manifest specific degrees of self-esteem in at least two ways: explicit statements of positive worth and relative weight of positive and negative qualities. Thus being a leader seems to improve self-esteem. Only among leaders plainly state a positive self-perception:

"I was never ashamed and I will never be."

Q. What are the qualities you miss as a *scara* leader?

A. I cannot figure out any.

In discourse, positive or negative perceptions of self are visible less through the admittance of some defects, but through foregoing the chance to claim positive traits. While people seem to be reluctant to categorize themselves in negative terms, there are meaningful differences regarding the weight and, as will be further discussed, content of positive attributes. Actually, the number of self-ascribed positive traits decreases from leaders to active members of *scara*, and is lowest for the inactive members. Although this might be partly a simple effect of the discursive scarcity of the inactive members, it may also reflect a lower self-perception among those classified as inactive by their neighbors.

Such a contrast between the positive self-evaluation of leaders and the past-loving, self-denying image of the inactive members of *scara* indicates the variation of self-efficacy among the groups in the study, which is known as having a circular relationship with practical effectiveness.

## Descriptors

Although the characterizations that can be reconstructed on the basis of our narratives are far from homogenous, some meaningful patterns can be found comparing the three basic classes used in our analysis. The most clearly structured self-image is that of the leaders whose descriptions are centered on leadership. They consider themselves characterized by **involvement** (activism, participation), **good leadership** (management and organizational skills) and **perseverance** (determination and ambition). Their defects, if mentioned, refer to their performance as leaders, members of this category accusing lack of communication skills, bad health or being too soft with people:

“Q. Which are the qualities that you lack?

A. I don't quite know how to talk to people...That is I am not able to become closer to people. This is the way I am.

...

A. Besides the fact that they say that sometimes I speak too loud, that I quarrel too quickly...”

“Maybe I should be tougher on men, but I do not succeed because I am too understanding.”

Involvement, good leadership and perseverance of leaders are complemented sometimes with normative traits like honesty and a sense of duty. Sharply defined as they are, the contours of the leaders' self-image provide evidence of an identity in which taking the lead is an important marker.

Active members of a *scara* have a more blurred self-image. They consider themselves involved persons as well, but the rest of the image is less clear. One important aspect is their weaker stress on leadership and determination. This feature is emphasized by the fact that all defects mentioned in this category are linked to a lack of determination, ambition or courage. In other words, active persons seem to be, at least partially, persons socially engaged who lack the guts to advance to leadership status. The emphasis on the lack of personality traits required for leadership suggests that activism is on the same continuum with passivity and leadership.

“Q. Tell me about the fact that you did not like to be a leader. Why is that so?

It very much depends on the person’s temper. I am a timid person and I didn’t like to become involved very much.”

“I give up rather than striking back...and I am sorry of this because they think I am fool.”

The way inactive persons describe themselves says a lot about the way they became excluded from instances of collective action. Briefly, they display a positive orientation to the past (*paseism*) and a negative orientation to the present. The positive traits they mention, rare as they are, refer to the past, suggesting a kind of nostalgia and break with the less glorious present. In contrast with the past, the present is the ground of manifestation of defects and lacks like feelings of powerlessness, defeat, inactivity or lack of ambition shortly, feelings of low self-efficacy.

We have identified several trajectories of exclusion. The differences among them are visible in the way inactive people talk of themselves, besides the already recognized pattern of *paseism* and negative assessment of present. Those I have called the defeated show clearly the syndrome of depressive realism (Alloy and Abramson, 1979) and external locus of control while exuberantly describing the achievements of past and accounting for the misery of today.

“Unfortunately yes, at 32 I brought a 3 year old kid with me here to Oradea and I came with my husband to the place where he moved with his job and my fate changed totally. I got cut off from my friends, from my native town, from my friends and I started from nothing. ... I have learned, I had will, stranger, alone and I managed myself...not really because here I was no longer a leader...I felt cut off from reality, not being in the right place, like a flower that you move from a place to other and ... dries out...”

To recapitulate, self images supplied in the interviews give evidence of the feelings of self-efficacy of leaders especially and, on a lesser scale of active members. In contrast with them, passive actors find little positive things about themselves but praise highly the past or show signs of depressive realism. In addition, past experience have endowed leaders with a special identity whose characteristics explain their actions, and is reflected in the self-attribution of some peculiar personality traits like ambition and determination.

## Family socializations and class culture

The main finding under this heading confirms the previously noticed negative depiction of family relationships on behalf of the most active agents. In terms of content, there are several contrasting patterns among the three categories considered for analysis which revolve around admitting or rejecting parental influence. Leaders and active members of *scara* tend to reject parental influence explicitly, while half of these two categories admit positive, 'conventional' socialization within their original families. In comparison, all but one of the inactive members of the sample recall the parental influence positively.

In rejecting parental influence, one can see elements of an individualist, autonomist worldview, as in the case of a leader who claimed always to have taken decisions independently.

"My parents never influenced the way I was going to organize my future activity.

Q. But the so-called 'healthy habits', the care for the common good, solidarity or compassion?

A. I stayed too little around them that they could influence my mentality and my behavior. I have always known what path to choose...alone, without directions."

On the basis of the transcripts, we can speculate about the meanings of this lack of recognition. One subject had his biography driven by historical forces – i.e. collectivization – against the will of the parents who had been preparing him to work the land. In this case, we can talk of a **historical fracture** between generations. Another possible interpretation is that of a **social distance** between the subjects and their parents, or better, of upward social mobility that is associated with a cultural break from one's origins. Our data supports this hypothesis, since all but one of the subjects rejecting parental influence graduated with baccalaureate degrees. Such a degree was a prerequisite for high status 20 or 30 years ago, and marked a social ascension compared to their lower working class or peasant background. One should note that this mobility went along with residential change from countryside to city, which also implied a shift in lifestyles.

Finally, I could propose a more speculative interpretation: signs of a blunt rejection of social origins can be seen as a discursive solution to a **social complex** that may be a key to their social ascent and leadership.

Although this psychoanalytically flavored thesis might sound vain, there are some grounds for it. Some respondents in this situation, both leaders and active members, admit learning important social values in schools, or political organizations such as the UCY. Moreover, two leaders that recognized the positive influence of their parents also recognized that their parents provided them with a strict pedagogical environment that did not exclude physical coercion. In addition, the inactive subjects tend to appreciate positively the influence and the pedagogy used by their parents. This is consistent with the time orientation pattern that we have already discussed. Leadership, and in a lesser degree activism, requires the capacity to break with one's past, including one's parents and a culture that might be felt oppressive.

This principle embedded in our data becomes more evident when we look to the values presumably acquired through socialization. Self-censorship is among the most important things inactive members learned from their parents; expressed in terms such as 'order', 'discipline', 'right behavior', 'being respectful' or 'civilized.' These words never appear in the case of leaders or active members with conceptually looser moral ties to their parents.

One plausible view of these patterns might consider them all at least partially valid. To sum up, the leadership position entails a negation of the cultural inheritance from the previous generation, a logic that works for activists as well, though less emphasized. It is either a reflection of a culture of autonomy, of personal achievement that could hardly admit a dependence on a collective memory and culture, or determined by the need to break with a culture that is seen as oppressive or illegitimate in a given situation. Vice versa, by glorifying one's ancestors and a culture in which conformism plays a great role, the inactive members recognize their social failure, or simply rationalize their conformity and lack of initiative.

Moreover, the apparent negation of parental cultural influence suggests clearly that norms and values are not transmitted mechanically from one generation to the other: and agency is possible regardless of class automatisms. Descending from working class or peasant families, most of our subjects were taught compliance to rules and authority. In spite of this, some people in this category stressed qualities such as autonomy, courage and ambition, adding evidence to our conclusion that class culture does not play an important role in determining individual patterns of social engagement. Social reproduction remains, nevertheless, an issue,



as the upward mobility of the persons in the sample is mainly structural, attributable to the transformations of the occupational opportunities generally. Such a contrast, added to the explicit opposition to family values and pedagogies, shows that the educative efficacy and social reproductive power of family are relative and have to be understood in a broader context that takes into consideration factors such as the social trajectories of the actors and their families.

### **Why get involved? Why stay aside?**

Involvement is evidently the central concept in our research. How do people justify their involvement in solving collective good provision problems, or vice versa, their abstaining from action? This paper approached these important questions as the key issues by the interviewers and their subjects as well. One important observation here is that involvement (*implicare*) concerns both contribution to the collective action and engagement in leading the action. Conceptually, at this level the two domains are regarded quite similarly.

Our analysis will approach first the structure of discourses on involvement, then attempt an in-depth interrogation of the interpretation of participative acts for several important groups of subjects.

If we analyze in detail the motivations and benefits invoked for acting or for restraining from involvement, we obtain a picture that is quite suggestive of the well-known Weberian distinction between instrumental and axiological rationality. While people heavily explain participation using normative frames of references, abstaining is justified mainly 'rationally'. More exactly, people engage themselves in collectively beneficial actions, apparently driven by values or norms, but calculating resources, secondary outcomes and the conditions for actions.

**Table 1. Justifications for action and inaction**

Involvement	Non-involvement
Intrinsic motivations (action related gratifications)	
- entertainment	- bad memories of involvement
- pleasure	- pleasure
Cultural drives – values related gratifications	
- love of cleanness	- family first, then the <i>scara</i>
- doing good things for fellow citizens	
- social responsibility	
- responsibility for the collective good	
- educating others	
Cultural drives – norm related gratifications	
- shame	- promotions based on connections (perceived unfairness)
- duty, norm	
- A feeling that “something has to be done”	
Secondary benefits (extrinsic motivations)	
- financial	- no pay
- social approval, appraisal	- lack of appreciation
- independence	- authenticity
- coercion	
- benefits of leadership	- being the leader means problems (costs of leadership)
Resources	
- has time	- no time
	- bad health
	- lack of cultural resources (being from country-side)
Group problems	
	- lack of solidarity/ cohesion
	- difficulties in organizing the group

The above table gives apparent credit to conventional theories of collective action (Elster, 1989). It suggests that abstaining from action is instrumentally rational, while participation can be justified only with reference to norms and values. A practical consequence of this would be that participation could be fostered through ideological socialization whereas too calculative points of view can hinder the realization of collective action. Moreover, extrinsic motivations – i.e. selective incentives, be they positive or negative, can influence largely the outcome of collective action along with the more recently discussed factor of group structure (McAdam 1986, Kim and Bearman 1997). However, as with all post-hoc accounts of action, the results listed in the table may merely reflect justifications.

Seen in this way, the results are still stunning, since they explain social engagement through cultural motivations or extrinsic motivations, while passivity is grounded on lack of resources or made meaningless because of the “side effects” of activism or non-activism. Confronted with the explanatory model built in the factual analysis section of this paper, the normative force behind the involvement of active members and leaders is less curious. Norms are social because compliance to them is socially sanctioned. In other words, reference to norms can, in some instances, be an indicator of social integration. Knowing that the active and leading members of the *scari* are caught in dense networks which I called the ‘core,’ we understand the salience of the normative justifications for involvement of those from these categories. Much of the normative phrases reflect what we could put under the heading ‘social responsibility’: ‘doing good for fellow citizens’, ‘responsibility for the collective good’ or simply, ‘social responsibility.’ Concepts that reflect the coercive force of the norm are no less reflective of practical social interaction: duty, shame, something has to be done.

This peculiarity of the active members’ discourse can be explained nevertheless in a more cynical way. We know now that they have better communication skills which include a greater capacity to elaborate socially desirable or legitimate accounts, part of the art of mobilizing for action – of oneself or of the others. It is possible then that the focus on norms, i.e. on non-egoist motivation for involvement, to be just a practical enactment of their social communication skill exercised with the interviewer.

Many of the categories above support the hypothesis of rational involvement, according to which the actors take into account the costs and the benefits of the engagement. Non-active members provide as

explanation their lack of resources for engagement, especially of time or of good health. Interestingly, but not surprisingly, leaders and active members complain the most about the costs that involvement, especially as leader, entails.

“Q. Did you like being better than the others, to lead?

A. No, I have always wanted to stay in secondary positions as I thought that being in charge means trouble” (active).

“I have never put pressure on anyone but I said it is OK if they choose me as well as if they didn’t...Because there no real gain as there [at the labour union] if you get involved in problems you have to argue with the bosses, to discuss with everybody the issues because there are people who do not understand some problems... You explain them once, twice, three times but they still do not understand. But there are also people who know and understand the problems... and I have to quarrel with the management and with other people, so I do not have much to gain” (active).

“All agree that since we don’t have a formal scara leader nobody argues, there are no more shouts like: you are 3 wage earners and wait from me, while I am retired? And I give you 4000 [lei] so you can earn 300,000? It was really offensive to tell this for 4,000 lei. Therefore, not only they have changed him but he [the former leader] said: no more, I don’t stay any more, I am no one’s [carpa]” (leader replacement).

However, leaders derive many gratifications from their engagement besides the civic gratification of doing one’s duty, to use the label proposed by Brady, Verba and Schlozman (1995). These rewards include, for instance, financial rewards and social prestige, but they can also be effective in maintaining a commitment for the common interest.

The quotations already suggest that engagement in leadership of community actions is challenging not only because it elicits additional investment of time and other resources, but because of so-called “transactional costs” – mentioned in the institutional literature – that can be translated into the costs produced by low community social capital. Members of the community do not trust each other, or at least do not trust their leaders, so they are not willing to contribute. Others are simple free riders who can be also judged in terms of civic attitudes: they do not contribute or, worse, destroy the goods produced through collective effort and work of the leadership. As predicted by the theory of collective action, this situation deters engagement.

### **The discourse of community initiatives actors**

Analysis of discourses of *scara* leaders, active members and socially inactive inhabitants of *scari* displayed patterned accounts of involvement and non-involvement. One can speak of discourses of activists and non-activists as clearly discernable. However the demarcations in the narratives of the three categories are not always clear cut, but rather variable, so we can talk of a continuum of various discursive dimensions whose combinations make the specificities of the interviews from the three groups. Thus, leaders are placed at the one edge of the continuum and inactive members at the other, while active members are somewhere in the middle, displaying both the characteristics of leaders and inactive members at the same time.

First, the discourses are reflective of different feelings of efficacy and self esteem which correlate positively with availability for involvement. The passive members of the *scari* are the less likely to communicate generally, which is evident in their shorter and rather poor interviews. They praise the past and are not able to find positive attributes of themselves.

Specific social identities correlative with patterns of engagement could have been discerned especially in the leaders' accounts, who defined themselves mainly using resilient personality characters like determination, ambition and courage. Resilience is the factor that adds light to the negative reference of leaders to their social background. Their social success, expressed in the sentiments of self-efficacy and not in factual indicators of social status, has been achieved at odds with the cultural and material determinations of their social background. In this regard, the situation of active members is at least curious. Instead of activists' identities, we have insinuations of fallen leaders: when talking about themselves, active members of the community seem to regret the lack of traits that leaders can boast of.

Justification for action or non-action is also specific to the three categories. Involvement is justified primarily through compliance to norms while abstention from contribution to the collective good through rational computation. This might be the Romanian equivalent of "secondary languages of social responsibility" mentioned by Bellah and Hammond (1980), or the discourse of civic engagement, to paraphrase the theories of Smith and Alexander (1993). For both types of actions, though, secondary gratifications play a great importance. I have rejected a

simplistic culturalist conclusion regarding the factors of engagement in collective action and proposed an alternative interpretation of these discourse patterns proposing a structural determination of justification which would epitomize various degrees of community integration and pressure.

### **Synthesis: A multilevel model of leadership and activism in community action**

Activism cannot be understood merely as an individual trait nor as mechanically determined behavior by implacable forces acting at the larger scales. Moreover, in understanding individual choices of action or non-action, people have to be taken as well as victims of contingencies and agents. In this paragraph I will propose a multilevel model of variations of activism on the basis of the findings from the previous chapters corroborated with the propositions from the theoretical introduction. Some of the relationships in the model are merely simple hypotheses that still expect to be tested.

Activists and leaders manifest themselves as such only in a context of mobilization, that is, a situation beyond the control of an individual. The micro-context of mobilization for collective action is typically the product of forces at the macro-level. In our case, the context for mobilization is the dense social network formed around the *scara* which is in turn the by-product of the macro-phenomena of residential segregation which affected the housing landscape in Romania in the last 15 years. People included in the tight networks situated at the center of the *scara*'s social life not only receive important communications more easily collectively, but are also more easy to mobilize as social homogeneity, frequent and constant interaction, and shared challenges increase their commitments to norms of social responsibility and generate feelings of trust and reciprocity. Most of the leaders and active participants in collective initiative are recruited though this 'core' social network.

Despite of this, sometimes people outside of the communities 'core' network take over the lead of community action. Furthermore, some people from this micro-context abstain from collective action. Individual factors play important roles in determining the decision finally taken concerning if and in what degree a person becomes involved in the

provision of public goods. In this regard, life-cycles, strongly correlated with age, and biography are very important.

Life-cycle determines a person's availability for involvement, influencing in great amount the actors' perception of the costs and benefits. In the terms of the conventional theory, resources are important, but mainly via the life-cycle. The moment in the cycle of life is decisive for the priority given to competing tasks and spheres of life, the amount of time and money available for investment in collective good and the physical wellness that is conditioning significantly the possibility for engagement. Most willing to engage for the collective good are people around retirement age. People in the same age period are among the passive members of the *scara*, but this time because of health problems. In the same category belong the members of the younger generations which have other priorities.

Biography, on the other hand, seems to be a path in which various civically valuable psycho-sociological and cultural assets are accumulated. Such individual civic capital includes leadership skills, civic skills, leadership and, maybe, activist identities and internalized role sets, self-esteem and feelings of self-efficacy. Apparently, these are acquired through successful activity within a formal organization, success which is materialized, among other things, by reaching a leading position in them. The complexity of organizational careers and the number of leading positions obtained correlate positively with leadership and activism.

One curious and still unclear aspect in the actors' life-trajectories is the motor behind their initial successes. Since the idea of random initial successes, which opened through a virtuous circle of experiential learning the way for later ascension, is hard to admit, I dare to reiterate the idea that social involvement is sustained by a latent factor which could be either psychological or cultural. However, the cultural opposition between the leaders and their parents suggests that the background driving force behind activism and leadership is psychological.

Another unclear aspect is the relationship between leadership and activism. Although there is literature suggesting that there could be a conflict between the two roles, my data suggest that they are facets of the same phenomenon. In short, activism seems to be a way to leadership in some cases. In others, activism is a manifestation of failed leadership.

## Conclusions

Studies on active citizenship have been affected by a lack of clear conceptualization that disturbed measurement and undermined the validity of the conclusions. This problem can be overcome by defining it as participation in the creation of public goods. Thus, active citizenship inherits the conceptual and theoretical developments of several research traditions in the area of political science, sociology, and development studies while being able even to beat some of the reductionisms of a peculiar point of view. Social participation is multifaceted and context dependent, and should not be reduced, consequently, either to activism in voluntary organizations, or to political engagement, as works in the liberal tradition insinuate.

Looking at the issue of social participation in Romania from this angle does not provide the same pessimistic results as some recent works in political science assert. My study of leadership, activism and retreat in *scara* has shown primarily that urban collectivities in Romania can and do solve collective problems, thus producing collective goods. In order to understand collective initiative, a good conceptual tool is to differentiate leaders from active members, and both from inactive members. Generally speaking, leaders and activists at the local level are mobilized through social networks that are products of long-term social processes and interactions. The more active members of the community have time, health, civic skills, feelings of self-efficacy and a sort of basic activism. Persons more likely to engage in solving collective problems have a positive view of themselves and refer to norms to justify their actions.

Networks and norms important for the success of collective action constitute the basic components of what is usually called social capital. Our study provides insights into the production of this asset, so important for social development. Macro-sociological phenomena produce the dense networks that are required to induce the feelings of reciprocal obligation that determine individual decisions to participate.

Contrary to some theories, especially those referring to participation in political life and voluntary association, social engagement is only weakly dependent on social background and social attainment. Leadership is, indeed, associated with a higher status attainment, but activism generally is class-indifferent, at least in Romania. If other researches in other settings have produced different results is mainly because they have investigated class-specific forms of engagement – such as joining social movements or voluntary organizations.



The place of cultural variables in explaining action remained unclear. However, the consistency of associations between some biographical characteristics and the availability for involvement make me believe that cultural resources play a secondary role, mainly as toolboxes for justifying actions or inactions. Even identities as 'leader' and 'activist,' which can be formed during a long career of involvement and successes in various settings, are just mediators between an initial psychological impetus for engagement and later better culturally wrapped instances of participation.

Extending participation is not, subsequently, a simple question of awareness raising and competence training. As resources for involvement are already in the field the issue is to stimulate the formation and functioning of micro-contexts of mobilization, of networks and organizations that can easily set the agenda and organize for collective action. Community networks, for example, can play an important role in this respect. In the long term, however, schools and other training organizations should develop the civic skills and identities of persons building on their aptitudes and orientations toward civic engagement.

Many unsolved problems yet remain. Extending the concept of active citizenship should not obscure its political and democratic dimension. Community participation is mere localism if lacks the instruments of democratic governance, which involve participation in decision making at the local and larger level. At this level, the institutional setting in Romania is evidently defective and I would suggest that searching for the causes and solutions should be done at the supply side and not to some mostly imagined democratic deficit of Romanian citizens. Romania has resources for active citizenship, but the most severe difficulty is nevertheless to uncover it, not to produce it.

## NOTES

- <sup>1</sup> Among the recent documents defining 'active citizenship' one should mention the 'Crick report' (Crick, 2000) and the Amsterdam Treaty (CEC n.d.c. 2005). For analyses of the conceptualization of active citizenship in EU member states and in accession countries one could consult the literature reviews of the ETGACE and re-ETGACE projects.
- <sup>2</sup> Two examples are ETGACE and re-ETGACE, international research projects funded by the EU through the Framework Program that have preferred a very broad operational definition of active citizens as agents of change. As a consequence, a very fuzzy mixture of public administrators, political figures, NGO leaders and entrepreneurs provided the source data devoted to establish the conditions for learning of attitudes and skill specific of 'active citizens'. Besides the arguable composition of research population, due to this heterogeneity, the national results were hardly comparable and the final international reports inconclusive.
- <sup>3</sup> Unfortunately I did not find any appropriate English equivalent for the *scara de bloc*. In Romanian, *scara de bloc* designates both a physical and a social reality. It refers on the one hand to a group of flats that share the same entrance and the same staircase but signifies the community of living that usually evolves around this common space. Nothing similar to this can be found in English therefore I decided to use in the text the Romanian word typed in Italics.
- <sup>4</sup> See, for the example the inconsistent empirical analysis published by Sandu (2004) on the sources of political action attitudes in Romania.

## REFERENCES

- Alloy, L.B. and L.Y. Abramson, "Judgment of contingency in depressed and non-depressed students: Sadder but wiser", *Journal of Experimental Psychology*, 108(4): 441-485, 1979.
- Bandura, A. (editor), *Self-efficacy in Changing Societies*. Cambridge University Press. 1995.
- Almond, G. A. and S. Verba, *The civic culture: political attitudes and democracy in five nations*, [New edition], Newbury Park, California: Sage Publications, 1989.
- Alexander, J. C. and P. Smith, "The Discourse of American Civil Society – A New Proposal For Cultural Studies", *Theory and Society*, 22(2)151-207, 1993.
- Baiocchi, G., "Participation, Activism and Politics: The Porto Alegre Experiment and Deliberative Democratic Theory", *Politics and Society*, 29(1), 2001.
- Beck, P.A. and M.K. Jennings, "Pathways to Participation", *American Political Science Review*, 76(1): 94-108, 1982.
- Becker, H., *Outsiders*, New York, The Free Press, 1963.
- Bellah, R.N. and P.E. Hammond, *Varieties of civil religion*, 1<sup>st</sup> ed. San Francisco, Harper and Row, 1980.
- Bourdieu, P., *Distinction: a social critique of the judgement of taste*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984.
- Brady, H.E., S. Verba and K.L. Schlozman, "Beyond Ses – A Resource Model of Political Participation", *American Political Science Review*, 89(2): 271-294, 1995.
- Brady, H.E., K.L. Schlozman, and S. Verba, "Prospecting for participants: Rational expectations and the recruitment of political activists". *American Political Science Review*, 93(1): p. 153-168, 1999.
- Calhoun, C., "The Problem of Identity in Collective Action", in *Macro-micro Linkages in Sociology*, edited by Joan Huber, Newbury Park, CA: Sage, 1991.
- CEC (n.d.c) The Amsterdam Treaty: a Comprehensive Guide – the Union and the Citizen, <http://europa.EU.int/scadplus/leg/en/lvb/a12000.htm>, accessed on July 10, 2005.
- Crick, B., *Essays on Citizenship*. London: Continuum, 2000.
- Elster, J., *The Cement of Society*, Oxford University Press, 1989.
- ETGACE, *Lifelong Learning, Governance and Active Citizenship in Europe*, final report, available at <http://www.surrey.ac.uk/Education/ETGACE/Final-Report-Screen-version.pdf> accessed on July 12th 2005.
- Habermas, J., *Legitimation Crisis*, London: Heinemann Educational Books, 1976.
- Hechter, M., *The Principles of Group Solidarity*, Berkely: University of California Press, 1987.
- Howard, M. M. "Why post-communist citizens do not join voluntary organizations" in Badescu, G. and E.M. Uslaner (editors), *Social capital and the transition to democracy*, London; New York: Routledge, 165-203. 2003.

- Inglehard, R., *Culture Shift in Advance Industrial Societies*, Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Kemper, T.D., "Towards a Sociology of Emotions: Some Problems and Some Solutions", *American Sociologist*, 13:30-41, 1978.
- Kim, H.J. and P.S. Bearman, "The structure and dynamics of movement participation". *American Sociological Review*, 62(1): 70-93, 1997.
- Klingemann, H.-D. and D. Fuchs, *Citizens and the state. Beliefs in government*; v. 1. Oxford; New York: Oxford University Press, 1995.
- Kollock, P., "Social Dilemmas. The Anatomy of Cooperation", *Annual Review of Sociology*, 24, 183-214, 1998.
- Kouzes J. M. and B. Z. Posner, *The Leadership Challenge: How to Keep Getting Extraordinary Things Done in Organizations*. San Francisco: Jossey-Bass Publications, 1995.
- Lenski, G., "Social Participation and Status Crystallization", *American Sociological Review*, 21:458-464, 1956.
- Liebrand, Wim B.G. et al, "Value Orientation and Conformity", *Journal of Conflict Resolution*, 30(1):77-97, 1986.
- Lipset, S.M. and E. Raab, *The politics of unreason: right-wing extremism in America, 1790-1977*. 2d ed., Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Marinetti M., "Who Wants to be an Active Citizen? The Politics and Practice of Community Involvement", *Sociology*, 37(1): 102-120, 2003.
- McAdam, D., "Recruitment To High-Risk Activism - The Case Of Freedom Summer". *American Journal Of Sociology*, 92(1): p. 64-90, 1986.
- McAdam, D., J. McCarthy and M. Zald "Social Movements" in Smelser, N.J. (editor), *Handbook of sociology*, Newbury Park, Calif.: Sage Publications, 695-737, 1988.
- McAdam, D. and R. Paulsen, "Specifying The Relationship Between Social Ties And Activism". *American Journal Of Sociology*, 99(3): 640-667, 1993.
- McClelland, D.C., *The achievement motive*. New York: Irvington Publishers: distributed by Halsted Press, 1976.
- Nie, N.H., J. Junn, and K. Stehlik-Barry, *Education and democratic citizenship in America*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Oliver, P., G. Marwell and R. Teixeira, "A Theory of Critical Mass, I. Interdependence, Group Heterogeneity and the Production of Collective Goods", *American Journal of Sociology*, v. 91, 3, 522-556, 1985.
- Olson, Mancur, *The Logic of Collective Action*, Harvard University Press, 1966.
- Ost, D, "Politics as the Mobilization of Anger. Emotions in Movements and in Power", *European Journal of Social Theory*, 7(2):229-244, 2004.
- Ostrom, E. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. New York: Cambridge University Press. 1990.
- Ostrom, E. and T.K. Ahn, „A Social Science Perspective on Social Capital: Social Capital and Collective Action", *Workshop in Political Theory and Policy Analysis*, Indiana University, 2001.

- Ostrom, E., G. Varughese, "The Contested Role of Heterogeneity in Collective Action: Some Evidence from Community Forestry in Nepal", *World Development* 29(5) (May):747-765, 2001.
- Popkin, S., *The Rational Peasant. The Political Economy of Rural Society in Vietnam*, Berkeley University of California Press, 1977.
- Re-ETGACE, *The Implications of the Research for Central and Eastern European Policy Design on Active Citizenship and Governance. Final Report*, available at [http://www.socsci.kun.nl/re-etgace/RE-ETGACE\\_FinalReport.pdf](http://www.socsci.kun.nl/re-etgace/RE-ETGACE_FinalReport.pdf) accessed on July 12th 2005.
- Sandu D, „Status Inconsistency as Predictor of Public Action Attitudes in Romania”, *Current Sociology*, 52(6): 989-1020, 2004.
- Skockpol, T. *Diminished Democracy: From Membership to Management in American Civic Life*. Rothbaum Series. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 2003.
- Skockpol, T. and J. E. Crowley, "The Rush to Organize: Explaining Associational Formation in the United States, 1860s-1920s", *American Journal of Political Science* 45(4): 813-29, 2001.
- Tocqueville, de A., *On Democracy in America*, v. 1, Vintage Books, 1990
- Wood, M. and M. Hughes, "The Moral Basis Of Moral Reform - Status Discontent Vs Culture And Socialization As Explanations Of Anti-Pornography Social-Movement Adherence". *American Sociological Review*, 49(1): 86-99, 1984.





## ANDREEA IANCU

Née en 1974, à Bucarest

Chercheur à l'Institut d'histoire « Nicolae Iorga », Bucarest

Doctorante à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris) et à l'Université de Bucarest, Faculté d'Histoire

Thèse : « Hériter selon le droit, hériter selon la Promesse. Formes de piété et stratégies successorales (Bucarest, fin XVIIIe-début XIXe siècles) »

Bourse AUF, Paris, EHESS (2000-2003)

Bourse « Marie Curie », IRESCO, Paris (2003-2004)

Participation à des colloques et conférences scientifiques

Articles publiés en Roumanie, France





SE PRÉPARER À LA MORT :  
LE DEVOIR DE CHAQUE CHRÉTIEN.  
LE TESTAMENT ENTRE LA RÉMISSION DES  
PÉCHÉS ET LA SUCCESSION  
(BUCAREST,  
FIN DU XVIII<sup>E</sup> – DÉBUT DU XIX<sup>E</sup> SIÈCLES)

**L'interprétation des sources.**

**Faire confiance au testament ou pas ?**

Lorsqu'on regarde le testament juridique comme un document historique, les premières questions qui viennent à l'esprit sont : reflète-t-il une « réalité » sociale ? A qui s'adresse-t-il ? A quoi sert-il ? Bref, pourquoi les gens font-ils leur testament ?

**L'Etat.** La réponse du pouvoir laïque se voit dans la politique des réformes. Les dernières vingt années du XVIII<sup>e</sup> siècle se distinguent en Valachie par des réformes profondes dans le domaine administratif et judiciaire. Dans ses ordonnances et, plus tard, dans le code de lois publié en 1780, le prince phanariote Alexandre Ypsilanti (1774-1782) décide la création des tribunaux judiciaires spécialisés et régionaux, pour que les habitants des villes et des villages puissent accéder facilement à la justice. Les réformes administratives, conséquences de celles judiciaires, vont vers la constitution des archives publiques où étaient centralisés les actes recueillis et copiés dans des registres<sup>1</sup>, ce qui constitue le fondement d'un vrai appareil bureaucratique - le moyen le plus efficace de renforcer l'autorité de l'Etat sur ses sujets. De plus, par ses réformes, le prince Alexandre Ypsilanti met les bases d'une profession qui apparaîtra au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, celle de notaire : des fonctionnaires de l'Etat sont chargés

de la rédaction et la transcription de tous les actes administratifs et judiciaires dans des registres.

Mais, pour que l'application de ces innovations soit effective et durable, on a besoin d'un cadre législatif solide et cohérent. C'est pourquoi les ordonnances isolées (le 23 oct. 1775, le 8 juin 1776, le 9 juillet 1778, le 27 février 1779, le 1 février 1780)<sup>2</sup> d'Alexandre Ypsilanti sont reprises et développées dans un code de lois (1780), où le prince a essayé de réunir plusieurs systèmes de droit en application à l'époque en Valachie. Sa politique législative sera reprise au début du XIXe siècle par le prince Jean Caradja<sup>3</sup>.

Ce que toutes ces réformes ont en commun c'est l'acte écrit. La justice s'appuie aussi sur les preuves écrites – actes de propriété, testaments, etc. – lorsqu'il s'agit d'un conflit éclaté autour de la propriété<sup>4</sup>. Le bon fonctionnement de l'administration dépend lui aussi d'actes écrits. C'est pourquoi l'une de ces tâches est de conserver les copies des documents privés dont les originaux sont soumis fréquemment aux caprices de la nature, au hasard. La législation est mise sous le signe de l'écrit puisque, en mettant à la disposition de la population un code de lois – qui voulait être une synthèse du système pluriel de droit en vigueur jusqu'à ce moment –, il n'était plus nécessaire à faire appel, à la fois, à l'autorité du droit princier (des chrysobulles), du droit byzantin reçu (*ius receptum*) et, surtout, à l'autorité des coutumes. Ainsi, le concept de « loi écrite de la terre » (*pravila pămîntescă*) remplace progressivement celui de « coutume de la terre » (*obiceiul pămîntului*).

Pour conclure, la centralisation ne pouvait être réalisée que par un appareil bureaucratique bien élaboré, capable de contrôler la vie dans ses cadres institutionnels. Et quel était l'instrument le plus puissant et le plus efficace, par lequel le pouvoir exerçait son contrôle, sinon l'écriture ? Par le testament, les contrats de vente – achat, les actes de donation, les actes civils en général, le pouvoir essayait d'assurer l'ordre social, géré par un système juridique et législatif qui s'efforçait de fonctionner en dépit de l'instabilité politique.

De plus, le testament constituait un moyen de soutenir la politique d'assistance sociale du pouvoir. Dans une ordonnance donnée par le prince phanariote Alexandre Ypsilanti en 1793, on exige que le métropolitite et les boyards qui gèrent la boîte de la pitié<sup>5</sup> retirent tout le patrimoine de ceux qui meurent sans successeurs pour les distribuer aux pauvres et pour les messes de commémoration, un tiers<sup>6</sup>, de ceux sans descendants, mais avec des collatéraux, tandis que ceux dont les

descendants et les ascendants vivent sont libres à léguer par testament à leur gré<sup>7</sup>.

**L’Eglise.** À la fin du XVIIIe et le début du XIXe l’autorité de l’église sur le cadre officiel des relations familiales demeure incontestée. Elle est l’instance médiatrice, à côté de l’autorité laïque, des conflits qui dépassent les limites de l’espace privé<sup>8</sup> et l’institution qui gère l’administration des actes privés. Dans *l’Abrégé de Règlements*, publié en 1714, le métropolite de la Valachie, Anthim d’Ibérie (Antim Ivireanul), fut le premier à déclencher une réforme visant la compétence juridique de l’Eglise, par la main mise sur deux actes essentiels dans le droit civil : la liste de dot et le testament. Soixante cinq ans plus tard, son travail est repris par le métropolite Grégoire qui remet en circulation les modèles de la liste de dot et du testament élaborés par Anthim. Le moment choisi pour réactualiser un tel type de document n’est pas dû au hasard ou au dynamisme organisateur du métropolite. Il coïncide avec la période des réformes d’Alexandre Ypsilanti, ce qui nous donne d’une part l’image du rapport Etat – Eglise<sup>9</sup> et d’autre part, de la manière dont le prince comprenait de rendre efficaces ses projets, dans ce cas : imposer l’acte écrit.

En même temps, l’Eglise s’intéressait directement au testament parce qu’il était l’une de ses sources importantes de revenus. Mais lorsque cette source s’avère insuffisante pour les besoins de l’Eglise, celle-ci impose de nouvelles réglementations. Par exemple, Grégoire décidait l’augmentation de la durée des messes de commémoration d’un an – fixée en 1714 par Anthim d’Ibérie – à trois ans<sup>10</sup>. Cela signifiait que le testateur avait l’obligation morale de se conformer à ce qui est appelé dans les documents « la coutume chrétienne » ou tout simplement « la coutume ». S’il ignorait les prescriptions de l’Eglise, il risquait d’être sanctionné par la loi et de perdre aussi le respect des autres, obtenu en tant que « bon chrétien » – la qualité la plus importante autour de laquelle l’opinion publique se construisait.

Par conséquent, les exceptions venaient plutôt dépasser les limites de la durée imposée par l’Eglise, afin de racheter plus de péchés et de démontrer aux autres qu’ils (les testateurs) étaient « de vrais fils de l’Eglise apostolique et toute-puissante de l’Est »<sup>11</sup>.

**L’individu.** Quant aux testateurs, leur motivation semble beaucoup plus complexe et suppose un examen nuancé, qui prenne en compte

plusieurs variables : l'éducation, l'appartenance sociale, l'état civil, le sexe, l'attachement à l'Église, etc. D'une part, l'existence du testament se justifie par la volonté<sup>12</sup> de mettre en ordre les biens successoraux et de désigner un ou plusieurs héritiers, ce qui correspond d'ailleurs à la définition que les projets ou les codes de loi lui donnaient à l'époque. Par exemple, dans le *Guide de la Loi 1652* (Valachie) – le testament est « un contrat où, à sa mort, le testateur met en ordre ses biens qu'il partage selon sa volonté »<sup>13</sup>; dans le *Manuel de Donici* (Valachie) – « c'est la volonté libre écrite par laquelle, après sa mort, l'homme donne ses biens »<sup>14</sup>; dans *Le Code Caradja*, 1818 (Valachie) – « c'est l'acte par lequel le mourant met en ordre ses biens et désigne son héritier »<sup>15</sup>; *Le Code Calimach*, 1816 (Moldavie) – « l'arrangement par lequel le testateur lègue toute sa fortune ou une partie d'elle à une ou plusieurs personnes, dans le but qu'elles la possèdent après la mort (du testateur) ; c'est l'indication de sa dernière volonté, qu'il peut changer selon son gré, tout le long de sa vie »<sup>16</sup>. D'autre part, le testateur s'approprie les enseignements de l'Église qui voit dans l'acte de dernière volonté la chance de se préparer à la mort et, par conséquent, de mettre en ordre ses affaires de sorte que l'âme ne soit pas détournée de son ascension vers le Royaume des cieux.

Le testament, en tant qu'acte d'histoire sociale, nous met souvent devant deux tentations que nous dépassons à peine : de le considérer soit comme un document très personnel, où les pensées les plus intimes et les sentiments sont mis à jour, soit comme un acte juridique stéréotypé, où l'individu ne fait que se conformer à une demande extérieure. Alors, on peut se demander si la tentative de récupérer à la fois la vie intérieure de chaque individu et la mentalité d'une époque n'est pas trop optimisée étant surtout un effet de notre besoin de comprendre à tout prix « l'autre » dans son altérité la plus profonde. La reconstitution d'une image, d'une vie et même d'un événement a besoin de tous les éléments qui ont participé plus ou moins visiblement à sa production, de même que dans un puzzle. Si l'un des éléments manque, on ne peut que deviner le résultat final.

Apparemment, on peut se contenter avec les détails que les testaments donnent sur les histoires personnelles. Néanmoins, il faut se demander pourquoi certains testateurs choisissent de fixer en écrits les morceaux de leur passé, leurs souvenirs ? C'est la réponse au besoin intérieur de faire le bilan de leur vie ou à une exigence formulée par la loi ? La lettre de loi dit que, par testament, il est permis d'écarter de la succession les parents proches à condition d'avoir une motivation développée de ce

choix<sup>17</sup>. En effet, on s'aperçoit que les histoires personnelles ont une destination précise : l'autorité juridique.

Il existe aussi l'attitude opposée à la tentative d'individualiser excessivement le testament, c'est-à-dire celle de le réduire seulement au formulaire type qui devrait être rempli par le testateur, un instrument du pouvoir étatique et ecclésiastique à la fois, un moyen de domination et de contrôle des sujets. L'individu se transforme, selon cette vision, dans un simple pion qui se conforme aux exigences des autorités.

Pour conclure, on va essayer de concilier les deux interprétations opposées du testament en disant qu'il est à la fois l'expression de la volonté individuelle et celle d'une pression extérieure, aspect qu'on peut saisir le mieux au niveau du discours même du testament.

### **Le testament nuncupatif : la mise en scène d'un discours**

**Qui parle, qui écrit, qui écoute ?** Le testament oral est un acte individuel, élaboré dans l'espace privé ou publique. Lorsque le testateur est gravement malade, la rédaction de la dernière volonté se déroule à la maison, autour de son lit de souffrance, mais toujours devant un public<sup>18</sup> formé par les parents, les témoins, le pope confesseur, le rédacteur – témoin, etc. C'est un cérémonial, un rituel de préparation à la mort<sup>19</sup> où l'idée de scénario semble très simple et chaque acteur a sa place bien définie : le testateur est celui qui parle du début à la fin ; le confesseur, les parents proches, les témoins – ceux qui écoutent et qui n'interviennent qu'à la fin, en confirmant par leurs signatures les paroles du mourant et la transcription fidèle du rédacteur. Ce dernier – celui qui écrit et qui joue parfois le rôle de témoin – fait connaître sa présence par une signature et par la formule standard : « j'ai écrit d'après son enseignement, en le poursuivant mot à mot ».

Le scénario peut être enrichi par d'autres détails qui renforcent cette image de rituel pré-funéraire et confirme la présence active du confesseur. Par exemple, Anghel Nicolau, affaibli par la vieillesse, met en ordre ses affaires par testament juste après avoir demandé à son confesseur la communion<sup>20</sup>.

L'épilogue de ce rituel vient normalement quelques jours plus tard, cette fois dans un cadre plus restreint, où il n'y a plus de témoins, rédacteur, voisins, etc. Cela ne veut pas dire que l'espace privé n'est plus pénétré par celui publique. Un représentant du métropolitain arrive à la maison du

testateur pour s'assurer que le malade a dicté sa volonté tout en étant conscient et dans l'esprit de la loi<sup>21</sup>, pour légaliser le document et pour le copier dans le registre de la Métropole :

« Suite à l'ordre du saint père le métropolitain, je suis allé chez X que j'ai trouvé en bon état mental, assis sur une chaise et non pas allongé sur son lit et je lui ai fait connaître la raison de ma visite. Ensuite, selon la coutume, je lui ai demandé si le testament est écrit d'après ce qu'il a dit et il a avoué que le document est fait selon son enseignement et sa bonne volonté, mais seulement après avoir longuement réfléchi sur la mise en ordre de son âme. Il m'a demandé lui aussi de vous montrer le document pour que vous l'authentifiiez pour la paix de son âme »<sup>22</sup>.

**Le couple testateur – rédacteur.** Le discours du testateur est soumis aux ingérences qui le modèlent selon les exigences de l'Église et de l'État. Au moins deux personnes participent à la rédaction du testament : l'auteur – qui désigne l'héritier et transmet par sa propre voix les dispositions concernant ses biens, et le scribe – qui transforme et transpose les mots du testateur dans un langage figé, qui met tout ce qui est dit dans une forme conforme à la loi. Même si le dernier n'exerce pas la fonction d'un vrai notaire, il est obligé de s'assurer que les conditions légales réclamées par la rédaction de la dernière volonté sont remplies : que le testateur ait l'âge réglementé par loi et qu'il soit dans toutes ses facultés mentales. Pour renforcer l'idée que le document a été conçu par une personne saine du point de vue mental, capable d'exprimer sa volonté et sans aucune immixtion de l'extérieur, on emploie une formule standard qui précède la signature du rédacteur : « j'ai écrit mot à mot, d'après l'enseignement de X » ou qui accompagne la signature (autographe ou pas) du testateur : « j'ai dit par ma voix », etc. En poursuivant la même logique, en vue de personnaliser davantage l'acte juridique et de mettre ainsi l'accent sur la volonté individuelle, le préambule et les legs pieux et profanes sont rédigés à la première personne. Pourtant le style impersonnel de l'énumération des biens distribués domine le document quantitativement et cache souvent la voix de l'individu. Dans une perspective assez grise, les nuances ne manquent pas toujours. En dépit d'une forme figée qui est mise à la disposition du testateur, les contraintes ne limitent pas d'une manière excessive sa liberté de s'exprimer. Au contraire, l'autorité juridique encourage chaque détail capable de soutenir et de plaider en faveur du choix d'un certain héritier, pour éviter ainsi les possibles contestations des parents mécontents qu'ils soient écartés de la

succession. Le testateur profite de la chance offerte pour raconter et se raconter, en ajoutant parfois au simple bilan des biens mobiliers et immobiliers le regard rétrospectif sur sa propre vie.

Théoriquement, le testateur est celui qui dicte ses dispositions et le rédacteur ne fait qu'enregistrer fidèlement ce qu'il entend<sup>23</sup>. C'est une « réalité » confirmée à la fin de chaque testament : « j'ai écrit d'après son enseignement, en le poursuivant mot à mot ». Il est confortable de faire confiance à l'affirmation, figée elle aussi, du rédacteur. Mais est-ce qu'elle reflète réellement ce qui s'était passé ? La plupart des testateurs ne savent ni lire, ni écrire et même pas signer. C'est pourquoi, il est difficile à croire que, lorsqu'ils dictent leurs histoires de famille, le passage du registre oral à celui écrit leur ait été accessible. Le passage de la dictée à la transcription d'un message suppose des modifications essentielles dans la présentation et parfois dans le fond de ce qui est transmis oralement<sup>24</sup>. La forme, le style et la structure d'un message oral doivent être adaptés, reformulés et réinterprétés pour l'écrit pour faire ainsi économie de temps et d'argent. Des pensées, des souvenirs fragmentaires, des sentiments contradictoires doivent être transformés dans un discours cohérent où le passé se construit comme une justification capable de soutenir la dernière volonté devant les autorités juridiques dont le rôle était de la confirmer. En étant dans la plupart des cas des illettrés (sauf quelques représentants de la grande noblesse), les testateurs n'avaient pas à leur disposition les moyens qui leur aient permis l'élaboration d'un discours claire, homogène et persuasif, adapté à l'écrit. En échange, le scribe, soit-il fonctionnaire de l'Etat ou représentant du bas clergé possède une certaine expérience<sup>25</sup> dans la rédaction des actes privés qui lui donne l'habileté de maîtriser le discours testamentaire.

C'est toujours par le biais du rédacteur que l'Etat et l'Eglise interviennent dans les propos du testateur, notamment par l'exigence de respecter les conditions imposées aussi bien par la loi écrite que par la « coutume chrétienne », dont la synthèse est faite pour la première fois par le métropolitain de Valachie, Anthim d'Ibérie dans un modèle de testament. Ce modèle, le plus utilisé dans la pratique testamentaire jusqu'à la fin de XVIIIe siècle et repris en partie par tous les modèles qui l'ont suivi, contient huit parties (voir l'Annexe) : 1) le préambule, qui comporte certaines différences d'une variante à l'autre<sup>26</sup>, est quasiment religieux ; il comprend les thèmes les plus connus des sermons d'enterrement, qui sont des *topoi* aussi dans les testaments occidentaux : le péché originel qui a privé les gens d'immortalité, l'irréversibilité de la mort, l'incertitude

du moment où elle arrive<sup>27</sup>, le pardon demandé à Dieu et à l'autrui, etc.; 2) rendre la dot de l'épouse et disposer pour le paiement des dettes; 3) les legs pieux sont parmi les plus riches sources des revenus pour l'Eglise; 4) la distribution des biens patrimoniaux et acquis, mobiles et immobiliers entre les héritiers et les légataires; la désignation de l'héritier est obligatoire et transpose le discours législatif où l'autorité laïque se joint à celle de l'Eglise qui souligne l'idée de paix entre tous les membres de la famille; 5) l'affranchissement des esclaves – expression de la charité chrétienne et de la politique d'Etat; 6) la validation par les témoins et l'attestation que les dispositions testamentaires transposent fidèlement la volonté de leur auteur – formule juridique qui renvoie au discours juridique laïque; 7) la malédiction qui, par sa forme par et par son contenu religieux, représente en fait une formule juridique de protection de la validité de l'acte, formule adoptée aussi par la chancellerie du prince; 8) les signatures du testateur, des témoins, du rédacteur. Au-delà des aspects formels du document, le rédacteur, en tant que gardien de la loi, veille que l'ordre successoral réglementé par les codes de lois soit rigoureusement respecté.

**Le confesseur, les témoins et les parents.** Le rédacteur n'est pas le seul qui met en oeuvre le discours de l'Eglise. Le confesseur joue lui aussi un rôle important dans la décision du testateur en l'obligeant de remettre en question sa conscience. Il arrive que les conséquences de son influence ne visent pas uniquement la piété personnelle, mais aussi bien ses relations avec les parents. En s'appuyant sur la morale du pardon, les conseils du confesseur encourageaient le testateur d'oublier les querelles avec les siens et de demander à ceux-ci de prier pour son âme.

Les témoins et les parents présents ont à leur tour un mot à dire au moment de la rédaction du document. On ne voit pas toujours de traces qui reproduisent ce qu'ils disent (sauf les signatures) ou qui traduisent leurs gestes. Cela n'efface pas l'importance des spectateurs. L'influence est l'un des effets de leur présence, même si celle-ci échappe souvent aux documents. Désormais, on le retrouve partiellement dans les tribunaux où les conflits successoraux sont mis en scène. Quelles sont les accusations? Pour bénéficier d'une part d'héritage plus grande que la loi leur permettait, certains parents présents à l'élaboration du testament ont profité de la faiblesse du mourant et de la cupidité des témoins, des représentants de l'Eglise ou des juges. Comment savoir si les reproches, expression du mécontentement des parents écartés de la succession,



sont-ils fondés, « vrais » ? Bien évidemment chaque acteur du conflit défend sa « vérité ». La justice est la seule qui peut trancher la question. Désormais, la réponse qu'elle donne se matérialise rarement par un verdict parce que : 1) l'instabilité politique, c'est-à-dire le changement fréquent des princes, a des effets sur le système judiciaire et 2) le but est d'arriver à un accord entre les parties du conflit et non pas donner un verdict. Ce sont des raisons pour lesquelles un tel procès se déroule pendant plusieurs années et dont les traces documentaires ne se retrouvent pas toujours. Par conséquent, les indices qui nous parviennent nous permettent de prendre en compte juste les situations hypothétiques, non pas des « réalités » sociales.

Alors, ce que le testateur dit exprime sa volonté de même que son rapport avec l'Etat, l'Eglise et avec le milieu dont il est issu. Il représente un « fil » qui doit se relier à d'autres pour pouvoir former un « filet » :

« Toutefois, ni l'ensemble de ce réseau, ni la forme que prend chacun des fils ne s'expliquent à partir d'un seul de ces fils, ni des tous les différents fils en eux-mêmes ; ils s'expliquent uniquement par leur association, leur relation entre eux. Cette relation crée un champ de forces dont l'ordre se transmet à chacun des fils, et se transmet de façon plus ou moins différente selon la position et la fonction de chaque fil dans l'ensemble du filet. La forme du filet se modifie lorsque se modifient la tension et la structure de l'ensemble du réseau. Et pourtant, ce filet n'est rien d'autre que la réunion de différents fils ; et en même temps chaque fil forme à l'intérieur de ce tout une unité en soi ; il y occupe une place particulière et prend une forme spécifique »<sup>28</sup>.

Autrement dit, le comportement et le mode de penser de l'individu se construisent en permanence en relation avec l'extérieur ; ils sont inscrits dans un réseau de relations

« qui confère à l'homme sa nature spécifique, celle d'un être social, un être qui a besoin de la société des autres hommes »<sup>29</sup>.

## **Faire son testament devant Dieu**

Fait devant Dieu et devant les témoins, le testament est « la mise en ordre chrétienne des affaires terrestres autant pour le profit de l'âme que pour le rangement de ceux qui restent ici, dans le monde ». Plus que la

manifestation de la volonté propre il signifie l'acceptation de la volonté divine, c'est-à-dire le devoir de tout chrétien qui poursuit le commandement divin plutôt que son propre jugement. Donc, avant d'être un acte juridique, le testament est un geste profondément spirituel, une stratégie de racheter les péchés, comme certains documents – olographes cette fois – le témoignent : « accablé par les fardeaux de mes péchés, je fais ce testament pour le bien de mon âme, pour la soulager »<sup>30</sup>.

### ***Le préambule : une analyse du langage figé***

C'est dans le préambule que l'Eglise dévoile le sens qu'un testament a pour un bon chrétien :

« Lorsque notre ancêtre Adam, conduit par le diable, désobéit au commandement créateur de vie de Dieu, nous, tous ses descendants, sommes devenus d'immortels mortels et nous sommes destinés à la mort à l'heure que nous ne connaissons pas et nous n'attendons pas. C'est pourquoi chaque chrétien a le devoir d'être toujours prêt pour ce voyage et de mettre ses affaires en ordre tout comme un bon économiste »

ou

« lorsqu'on a désobéi au commandement de Dieu, l'humanité a été écartée de l'héritage des cieux. Mais pour que le mal ne soit pas immortel, Dieu a ordonné le passage de ce monde éphémère vers la vie éternelle et vers l'héritage du Paradis que l'on avait perdu ».

Pour résumer, ce que chacun doit faire par son testament est de préparer son voyage vers le Jugement dernier afin qu'il soit digne de récupérer l'héritage des cieux.

Dans une analyse des représentations ayant comme point de départ les testaments, le préambule standard pose plusieurs questions : si l'interprétation du langage figé a une importance au niveau d'une communauté, comme celle des bucarestois, ou pour chaque individu à part. Est-ce que les préambules ou les formules figées résonnaient-ils d'une manière quelconque dans la conscience des gens ou ils étaient vidés de tout leur contenu ? Ce sont des questions auxquelles on va essayer de répondre par la corrélation de plusieurs types de documents pour identifier un certain discours dans des situations différentes, sans toutefois

l'isoler. Je vais essayer par exemple de saisir comment l'idée du salut est-elle formulée dans les préambules des testaments et des donations, dans les canons, l'homilétique, etc., et comment est-elle vécue par l'individu.

**Comment racheter ses péchés ?** Après avoir jeté un coup d'œil sur environ 300 testaments, nous nous sommes aperçu que la préparation annoncée au début consiste en trois éléments présentés eux aussi sous une forme figée : les messes de commémoration, les actes de charité et le pardon. C'est pourquoi nous avons choisi de suivre dans notre enquête ces trois éléments : comment sont-ils formulés dans le discours de l'Église et comment se reflètent-ils dans la vie des individus.

Réglémentée par les canons, la commémoration des morts<sup>31</sup> constitue le fondement de tout un imaginaire de l'au-delà qui justifie la prière des vivants<sup>32</sup>, leur médiation pour la rémission des péchés. Pour que ces canons soient convaincants et, par conséquent, respectés ils sont souvent l'épilogue d'une histoire<sup>33</sup>. On va abrégé l'histoire des messes faites pour les morts le 3e, 9e et 40e jour, sans toutefois épiéter sur la rencontre temporelle des morts et des vivants<sup>34</sup>.

Le temps linéaire d'une vie sur Terre s'arrête au moment de la mort. Séparée d'un corps « supporté pendant la vie comme un vêtement usé et impropre », l'âme suit son chemin vers l'autre monde. Par contre, le corps se désintègre en attendant dans son tombeau les retrouvailles avec son âme à la fin du monde. La désintégration du corps et le voyage de l'âme se déroulent parallèlement dans le cadre d'un temps liturgique linéaire marqué par les messes de commémoration : le 3e, 9e, 40e jour après la mort. C'est une temporalité qui touche à la fois le corps et l'âme, ayant des conséquences tout à fait opposées ; pour le corps, chaque contact avec le temps signifie une étape vers la désintégration : le troisième jour le visage commence à perdre ses traits, s'altérer, à pourrir ; le neuvième – commence la corruption du corps entier et le quarantième – le cœur se décompose lui aussi. En échange, le voyage qui traduit la naissance purificatrice de l'âme dure 40 jours en traversant trois étapes<sup>35</sup> : 1) Lors de la séparation du corps, l'âme reste sur la Terre pendant deux jours en visitant sa maison et ses proches pour que, finalement, il soit présent à l'enterrement de son propre corps. Le troisième jour c'est la première comparution de l'âme, accompagnée par des anges, devant le Juge suprême, instant qui justifie la première messe de commémoration le troisième jour après les funérailles. 2) Le neuvième jour il arrive de

nouveau devant le tribunal céleste, après avoir visité, dans la compagnie des anges, l'endroit habité par les saints, occasion pour célébrer la messe du 9<sup>ème</sup> jour et pour distribuer aussi l'aumône. 3) Durant le temps qui reste jusqu'au 40<sup>ème</sup> jour, l'âme monte au Paradis et descend dans l'Enfer pour voir ce que pourrait l'y attendre, en revenant devant Dieu pour le verdict.

Une autre variante du voyage de l'âme, qui circulait à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle dans les sermons funèbres ou dans les textes religieux connus sous le titre de « L'histoire de l'âme juste » et « L'histoire de l'âme pécheresse » ou de « L'enseignement pour la bonne âme et pour l'âme mauvaise »<sup>36</sup>, remplace l'étape où l'âme du trépassé quitte définitivement le monde des vivants pour passer l'examen des 24 douanes célestes (chaque douane correspondant à un certain péché) surveillées par des diables. A la fin de cet intervalle on officiait la messe du 9<sup>ème</sup> jour.

Pourquoi met-on le voyage de l'âme vers le Jugement dernier dans le cadre du temps liturgique ? Parce qu'il construit une dynamique, un rythme qui définit le lien entre les vivants et les morts<sup>37</sup>, qui permet la transgression d'une séparation que nous faisons entre le religieux et le profane, entre le temps historique linéaire, le temps cyclique, etc. L'image du voyage n'est pas juste une métaphore, mais une « réalité ».

Néanmoins, au Jugement dernier, les messes de commémoration étaient un argument faible s'il ne s'appuyait sur un savoir-vivre et donc sur l'art de bien mourir<sup>38</sup>.

Ce n'est que par la mort que les vrais fils de l'Eglise reçoivent la vie éternelle. L'entrée par baptême dans la communauté des chrétiens ne suffit pas pour que quelqu'un soit considéré digne de l'héritage des cieux. Ainsi, l'identité que le chrétien acquiert par l'union avec Dieu dans le Saint Esprit représente le fondement sur lequel il bâtit sa condition d'héritier, condition qui ne sera pas accomplie qu'à sa mort. Le baptême et la mort sont les deux frontières essentielles de sa vie et l'intervalle entre elles – une préparation ininterrompue, car même si l'héritage de Dieu est accessible à tout chrétien, il ne lui revient pas automatiquement, il doit être obtenu par une vie exemplaire, il faut le mériter.

En effet, la renaissance spirituelle par la mort n'est pas implicite à la condition chrétienne, c'est l'aboutissement d'un voyage initiatique pour lequel le fidèle doit préparer « ses vivres pour les temps dangereux, à savoir la confession, la prière, le jeûne, la charité et l'amour »<sup>39</sup>. On a ici les éléments indispensables au salut individuel qui apparaissent assez tôt dans la littérature religieuse et non seulement. Par exemple, dans *Les*

*enseignements de Neagoe Voïvode pour son fils Théodose*, l'accent se met sur la charité qui a pour but la rémission des péchés<sup>40</sup>. Désormais, elle n'a pas de sens sans le jeûne, la prière et « d'autres vertus pures »<sup>41</sup>. Un siècle plus tard, Anthim d'Ibérie montre le rôle que chacune de ces conditions a dans le voyage vers le salut. Par exemple, par la charité on « apprivoise Dieu », puisque à ceux qui auront pitié des pauvres, étrangers, malades ou emprisonnés Dieu leur rendra la miséricorde. Le don doit être offert seulement « en larmes, au cœur brisé et sans pensées malhonnêtes », autrement il ne sera pas reçu. Par la confession « nous lavons nos péchés, en avouant devant nos confesseurs [...] et en nous culpabilisant nous-même, sans culpabiliser les autres ». Par la prière « nous demandons à Dieu le salut de notre âme qu'Il nous en donnera » et par le jeûne « nous rendons notre corps plus léger, nous purifions notre esprit et notre âme exulte pour que le don de Dieu descende sur nous »<sup>42</sup>.

En tant que première condition du salut, l'amour du prochain trouve son expression dans le pardon. Son absence rend inutile tout effort de racheter les péchés, y compris l'idée de préparation, la chance de bien mourir, car « si nous ne sommes pas en paix et amour avec nos frères, ni notre prière, ni le jeûne, ni l'offrande, ni la mort ne seront pas reçus ».

L'accès à la miséricorde divine dépendait essentiellement de l'amour du prochain. Si l'on permet à la colère s'installer au cœur, envahir l'esprit, il est impossible à concevoir l'existence dans une vie dont la raison d'être est l'amour. Pour « parler à Dieu par la prière », on ne peut pas utiliser un autre langage que l'amour, car la prière « veille sur la pureté, arrête la colère, empêche la vanité ». Ni le jeûne ne peut purifier sans qu'il vienne sur un fonds de paix intérieure, de réconciliation avec le prochain.

Pour pouvoir poursuivre toutes les conditions du salut, la solution idéale était la vie monastique. Après avoir fait le testament qui scelle la séparation de la vie profane, celui qui a choisi la mort dans le monde dédiait toute sa vie à la confession, à l'amour, à la prière et au jeûne. Il s'approchait ainsi, plus que les autres, de l'héritage céleste.

Une telle manière de vivre s'avère difficile à concevoir pour le pécheur ordinaire. C'est pourquoi il trouvait dans la prière des moines la façon la plus certaine de racheter ses péchés. Au don spirituel reçu sous la forme de prière, le fidèle doit répondre par l'amour dans sa forme la plus noble – la charité. La plus valorisée par le testament de même que par l'acte de donation, la charité se présente comme une dernière chance pour le mourant de comparaître honorablement devant le tribunal céleste du

Jugement dernier. Mais pour que ses bienfaits soient pris en considération par son Juge, il doit prouver d'abord son amour du prochain en se réconciliant avec lui :

« Aussi, si tu offre ton présent à l'autel et si tu te souviens que ton frère à quoi que ce soit contre toi, laisse là ton présent devant l'autel et va d'abord te réconcilier avec ton frère » (Matthieu, 5 :23).

Demander pardon à Dieu et à l'autrui c'est l'étape essentielle de la préparation, qui prend corps en deux moments : la confession<sup>43</sup> et l'extrême-onction qui précèdent parfois le testament et la formule de pardon formulée au début du testament, en fait dans son préambule.

**La miséricorde de Dieu et le pardon d'autrui.** Pour ne pas être surpris par la mort, chacun doit observer le rite du pardon :

« Je prie avant tout Dieu le Miséricordieux qu'Il me pardonne mes péchés innombrables que j'ai faits en tant qu'homme vivant dans ce monde. De même, je prie tout chrétien que j'ai offensé de me pardonner et moi, je leur pardonne toutes les offenses et tout le mal qu'ils m'ont fait ».

Le pardon d'autrui ne s'inscrit pas dans une logique de la réciprocité puisque la réconciliation n'est pas un objectif en soi, mais la condition essentielle pour que son « voyage » dans l'au-delà soit possible et pour que Dieu, en lui pardonnant tout comme il a pardonné à son prochain, « reçoive son âme ».

Ce qui se présente comme un échange<sup>44</sup> entre deux acteurs sociaux, donc un rapport horizontal, se construit en fait comme une relation verticale de l'un d'entre eux avec Dieu. On crée ainsi un schéma où chacun est un intermédiaire dans la relation de l'autre avec la divinité. Ainsi, le rapport coupable – victime ou fauteur – pardon est poussé sur un plan secondaire.

Dans cette relation, le pardon n'est pas précédé d'un aveu, les fautes ne sont pas nommées et déterminées dans le temps. Commises volontairement ou pas, elles proviennent d'une vie conçue dans le péché ; c'est-à-dire la faute devient dans cette perspective l'équivalent du péché, en définissant plutôt une condition, celle du mortel, qu'un événement.

En tant qu'acte de discours, le pardon est unidirectionnel puisque c'est par l'invocation qu'on construit le rapport fautive – pardon et non pas par le dialogue. Même si la logique de l'échange semble fonctionner, la demande et l'offre du pardon ne sont plus mises face à face, elles ne se confrontent plus<sup>45</sup>, mais elles vont dans la même direction, vers la rémission des péchés. Le pardon ne vient pas comme réponse à une offense, il est au contraire un rituel, partie de la préparation pour la mort rédemptrice. En s'assumant à la fois la position du coupable et de la victime, le testateur demande pardon sans attendre une réponse<sup>46</sup> et pardonne sans qu'on le lui demande.

Alors on se pose la question : la ritualisation du pardon amplifie-t-elle la force de la parole ou, par contre, l'affaiblit ? D'une part, la standardisation du discours diminue la spontanéité de l'absolution en tant que réponse et de l'autre part, cette force du pardon s'affermirait par le choix d'un moment limite : la séparation du monde, de la maison, de la famille. Ainsi s'explique aussi l'autorité de « la parole sur le lit de la mort » où les paroles viennent de l'au-delà de la mort comme on va voir par la suite.

Le même rituel du pardon apparaît dans les sermons, en particulier dans les soi-disant « pardons aux trépassés », dont une forme plus courte se retrouve dans le service d'enterrement et dans la littérature religieuse populaire (les plaintes funèbres)<sup>47</sup>. C'est un échange de pardon entre le défunt et ceux qui participent aux funérailles, un dialogue imaginaire mis en scène par les popes officiants. Ce sont soit les réponses à une demande non-exprimée, soit un dialogue imaginaire entre les participants aux funérailles et le défunt, dialogue mis en scène par le pope officiant.

En tant qu'intermédiaire entre les deux mondes, le pope est le seul qui a l'accès à l'invisible. Il rend les gestes et la voix du défunt sensibles ; il ne raconte pas une histoire, mais il traduit, en tant que témoin et garant de la vérité ce qu'il voit et ce qu'il entend du défunt :

« Maintenant, par sa bouche fermée, il prie en disant : 'Oh, mes chers fils ou mes chères filles, rapprochez-vous et entourez votre père ou votre mère et embrassez-moi pour la dernière foi ! [...] Dès aujourd'hui vous ne verrez plus mon visage et vous n'entendrez plus ma voix' »<sup>48</sup>.

« Ensuite, il se tourne vers ses fils et filles et leur dit tout chagrin [...] : 'Chers fils vous voyez ma souffrance [...] »<sup>49</sup>.

Le pape fait rapprocher les deux mondes, spirituel et matériel et pour quelques instants, il arrive même à franchir la frontière d'entre eux car, par la voix et les gestes du défunt, la réalité visible est imprégnée par la réalité invisible et les yeux « de la foi » prennent la place des yeux charnels. On devient ainsi le témoin de la présence d'une absence.

La rhétorique funèbre légitimait ainsi la communication entre les deux mondes et réalités. Mais, par rapport au testament, elle ne s'appuie pas sur un échange de pardons parce que, par « sa bouche fermée » et donc par la voix du pape, l'âme du mort n'accorde pas le pardon à ceux présents aux funérailles, mais il leur demande: « pardonnez-moi pour que je sois pardonné devant Dieu ». Ainsi la relation verticale est privilégiée, relation où les vivants jouent bien évidemment le rôle d'intermédiaires.

Mais, le préambule du testament ou les pardons aux trépassés reflètent-ils une réalité où les conflits trouvent leur solution dans le pardon ? Est-ce que les testateurs sont sensibles aux préceptes de l'Église ? Comment s'approprient-ils l'art de bien vivre et de bien mourir, en poursuivant le chemin vers leur salut ? Sont-ils prêts à renoncer à la vengeance et à pardonner sincèrement pour le bien de leur âme ?

**La pratique du pardon.** Le testament n'est pas une forme de catharsis, un aveu des propres péchés, mais l'espace d'une culpabilité qui rend légitime la sanction, l'espace où on raconte les injustices que l'on a dû supporter. Ce travail de la mémoire ne s'accomplit pas toujours par une conciliation. Si par le pardon rituel du préambule le testateur s'assume la condition de coupable aussi bien que celle de victime, dans le contenu même du document, il garde plutôt la posture de victime d'une injustice, position qui lui donne le droit d'invoquer la justice divine ou de s'adresser, par une plainte, aux autorités judiciaires.

On ne s'occupe pas pour instant du conflit judiciaire en général, mais du cas particulier des plaintes formulées par les parents contre leurs propres enfants, ce que dans l'historiographie occidentale s'appelle « lettres de cachet »<sup>50</sup>.

Après avoir partagé par testament son patrimoine entre ses deux fils, le petit boyard *stolnic* Stroe revenait plus tard sur sa décision. A cause des nombreux chagrins que son fils aîné lui avait provoqué le dernier temps, il l'avait déshérité et maudit. La malédiction avait la signification d'un déshéritement spirituel qui accompagnait l'annulation des droits du fils à la succession ou, autrement dit, l'acte de déshériter était la



conséquence matérielle de la malédiction. Son père avait nié ainsi le lien le plus profond d'entre eux, le sang. La prononciation rituelle de l'imprécation remplace le lien de sang par un autre lien profondément négatif – « lié sous la malédiction des parents » –, qui empêche le déroulement naturel de la vie. Constantin croyait que sa pauvreté était exclusivement l'effet de la malédiction de son père :

« Puisque je n'ai causé à mon père que des chagrins, il m'a maudit, de sorte que je ne peux plus retrouver ma place dans le monde, je suis tombé dans un mauvais état et pauvreté, après avoir détruit la dot de mon épouse. Maintenant nous sommes restés, avec nos quatre enfants, sans un toit qui nous abrite »<sup>51</sup>.

Finalement, le père se laisse convaincre par son fils qui, pour lui montrer sa bonne foi, fait appel aux témoins qui confirment sa promesse qu'il ne le décevra plus jamais. Il enlève sa malédiction en lui accordant son pardon et sa bénédiction. Derrière l'apparence du rituel d'exclusion se cache une réalité plus pragmatique. Incapable d'entretenir par ses propres forces une famille nombreuse, Constantin avait besoin d'un appui. Son père n'était pas aussi naïf pour imaginer que les choses vont mal à cause de la malédiction et que la promesse est la preuve de la transformation du fils qu'il deviendra d'un jour à l'autre un chef de famille responsable, travailleur et honnête. Sans être forcément touché par la promesse du fils repentant, Stroe lui pardonne en pensant à ses petits-fils affectés par l'irresponsabilité de leur père. C'est pourquoi il choisit une solution qui soit salutaire surtout pour les enfants : le père, probablement déclaré irresponsable, est mis sous tutelle sans le droit d'utiliser à son gré l'héritage, mais seulement de retirer périodiquement une somme pour nourrir et élever les enfants, qui seront d'ailleurs les vrais bénéficiaires de la part d'héritage qui revenait à leur père.

Dans ce cas, le pardon est une réponse à une offense, ce qui met en fonction un mécanisme différent de celui du pardon rituel, un pardon qui suppose un échange entre deux « partenaires » et qui se résume ainsi : culpabilisation, dénonciation en justice, sanction civile (deshéritement) ou pénale, l'aveu, la promesse et le pardon.

Sous un autre regard, la dénonciation des parents (du père en particulier) donne la mesure de l'autorité qu'ils exerçaient sur leurs enfants même si les deniers s'étaient émancipés de la tutelle du père (*patria potestas*) au majorat ou au mariage.

Le document choisi comme exemple renvoie à l'histoire dramatique d'un héritage. C'est l'acte d'un fils repentant :

« Puisque mon père voyait que je menais une vie d'ivrogne et de pécheur, en l'offensant souvent, il a déposé une plainte contre moi devant sa Majesté Nicolai Voivode Muruz [...]. Après une enquête avec des témoins, on a prouvé par *l'anaphora* les mauvaises actions que j'avais commises et on m'a privé de l'héritage paternel. Au lieu de corriger ma vie et changer mes habitudes, j'ai continué à faire comme avant, en me soûlant souvent. De plus j'ai déposé moi-même une plainte contre mon père [...]. Mais après avoir vu, la deuxième fois, *l'anaphora* que j'ai mentionnée, ils ont décidé de me mettre en prison pour trois ans. Moi, j'ai reconnu mes fautes et j'ai prié mon père de me pardonner et de me rendre l'héritage. Dans sa miséricorde, il m'a accordé son pardon et un magasin, dont je suis devenu le propriétaire. C'est pourquoi, je lui obéirai désormais et j'abandonnerai mes mauvaises habitudes. Je n'oserai plus l'offenser et j'exercerai le métier qu'il m'a appris »<sup>52</sup>.

En poursuivant en grandes lignes le même schéma que l'on a identifié au cas précédent, la succession des étapes se modifie ; à la dénonciation, à la culpabilisation et à la sanction ne suit pas l'aveu et la promesse, mais la réitération du conflit par une plainte, venue cette fois de la part du fils pour qu'il regagne son droit à la succession, plainte qui retourne en échange contre lui. En jouant au début la victime, il redevient à sa posture initiale de coupable passible de peine. Sous la contrainte de la sanction pénale il change entièrement son attitude, en faisant son acte de pénitence (l'aveu)<sup>53</sup> destiné à son père, acte qui va avoir l'effet attendu par la justice : le pardon et la validation de ses droits filiaux.

En effet, le procès ne finit pas par l'exécution de la sentence. En échange on arrive à l'accord entre les deux parties, accord dont la négociation est conduite par l'instance judiciaire, en traduisant en termes laïques le pardon prêché par l'Eglise.

Cependant, un conflit n'aboutissait pas toujours à une réconciliation comparue ou pas devant le tribunal. Qu'est-ce qui se passe quant il n'y a plus une autorité médiatrice ? Bien évidemment, l'idée d'un accord se pose autrement.

Ivanca *delibaša* ne peut plus pardonner. Son fils, Dumitrache, qu'il a élevé, nourri et aidé à se marier, est prodigue, voleur et adultérin. Après chaque faute il lui pardonne, même s'il est obligé lui-même de fuir devant ceux qui poursuivaient son fils pour le tuer pour ce qu'il leur

avait volé. En dépit de tous ses efforts de corriger son fils, le père n'a obtenu qu'ingratitude et mépris, ce qui le détermine de le déshériter. S'il ne peut plus sauver son fils, il ne lui reste que sauver son propre âme ; il lègue par testament tous ses biens au monastère pour l'enterrement, les donations, les commémorations<sup>54</sup>.

Cette fois, le déroulement du conflit montre une succession différente des étapes qui exclue le moment où le coupable s'assume la culpabilisation et répond par un aveu. Il n'y a plus une confrontation de deux actes de discours ; le testateur est la victime qui accuse et pardonne constamment. Toutefois, à un moment donné, l'acte de pardon, considéré par son initiateur sans effet pour la solution du conflit, s'arrête en étant remplacé par la sanction, concrétisée par le déshéritement. Bref, le schéma serait le suivant : culpabilisation-pardon-culpabilisation-pardon-culpabilisation-sanction.

Un troisième modèle que l'on propose renvoie à la miséricorde de Dieu dans le rapport horizontal entre les acteurs d'un conflit. La référence à la divinité ne donne pas une impulsion à la réconciliation avec l'autrui, mais d'une manière ambiguë, vient substituer le pardon que l'individu n'a plus la force d'accorder. Maria, la veuve de Bogdan le tisseur, avait doté sa fille, lui avait offert des cadeaux, elle avait fait tout ce qu'une mère devait faire pour son enfant. Mais ce qu'elle reçoit en échange n'est que le mépris de sa fille et son beau-fils

« au lieu de m'aider à ma vieillesse, elle avec son homme m'ont causé que des chagrins et ils m'ont battu [...]. Je dis seulement que Dieu leur pardonne »<sup>55</sup>.

Ce n'est pas par hasard que j'ai choisi les conflits parents – enfants puisqu'ils supposent parfois un enjeu important : l'héritage et éventuellement le nom de la famille, surtout dans le cas des boyards, mais aussi puisque la position des enfants par rapport aux parents est plus complexe que l'on présume. On peut se demander si le paradigme chrétien du pardon d'autrui incluait aussi les parents proches ? En principe, oui, comme on déjà vu dans les « pardons aux trépassés » où on s'adresse successivement à l'époux ou épouse, aux enfants, aux frères et sœurs, ensuite aux autres parents, aux amis et voisins, etc.

A la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, *Le Guide de la loi* formulait la doctrine de la piété filiale selon laquelle les parents sont pour leurs enfants les représentants de Dieu sur Terre. Dans cette posture ils pouvaient agir en

vertu de la puissance que Dieu leur délègue. C'est pourquoi, le testament pourrait être considéré non seulement un acte de volonté, comme le droit romain le définit, mais aussi un acte de justice qui prend comme modèle la justice divine. En effet, le testament donne au parent le droit de changer même l'ordre successoral et, donc, la liberté de s'arroger le rôle de juge. Tout comme le Père de tous les chrétiens, il décide lequel d'entre ses descendants, mérite et lequel ne mérite pas son héritage ; ceux qui obéissent à la volonté divine et, par conséquent, aux parents sont bénis et ceux qui les ont quittés à leur vieillesse, qui les ont traduits en justice, ou les ont maltraités sont maudits. Le jugement des parents sera scellé par le Jugement divin, puisque Dieu « écoute le père et la mère et Il leur respecte la volonté et satisfait leur demande »<sup>56</sup>.

Donc, les parents avaient la liberté de ne pas pardonner à leurs enfants, de les sanctionner sans compromettre le destin de leur propre âme, car leur geste était légitimé par la doctrine de la piété filiale et donc de la volonté divine.

Pour conclure, même si pour l'Église il y avait une seule façon de résoudre un conflit : le pardon, et une seule façon de pardonner, les gens imaginaient de vraies stratégies de contourner le pardon sans toutefois affecter le destin de leur âme dans l'au-delà. Ils accordent leur pardon à tous ceux qui les ont offensés, moins à ceux dont les offenses heurtent le plus : les enfants.

**La Charité.** La charité est la clef qui sert à ouvrir pour chacun les portes du Paradis. Le bon chrétien « espère non seulement le repos de son âme dans la vie éternelle, mais il gagne aussi, dans cette vie passagère, ce qu'il attend du Sauveur, selon Sa vraie promesse de l'Évangile : 'Heureux ceux miséricordieux, car ils obtiendront la miséricorde' » (Matthieu, 5: 7)<sup>57</sup>. C'est ainsi que les actes de donation, dans leur préambule, définissent la charité.

Nous n'allons pas nous arrêter sur la définition de la charité, sur ses pratiques politiques et sociales de la charité<sup>58</sup>. Nous avons choisi seulement de voir comment elle se transforme dans la pratique testamentaire.

La logique du geste charitable reproduit en grandes lignes celle du pardon : celui qui pardonnera à l'autrui sera à son tour pardonné par Dieu : « pardonne pour que tu sois pardonné ». L'autrui – bénéficiaire des donations – joue le rôle d'intermédiaire<sup>59</sup> dans la relation du testateur avec la divinité. En échange d'un don matériel on reçoit un don spirituel,

sous la forme de l'invocation d'un pauvre qui se réduit d'habitude aux mots rituels : « Que Dieu lui pardonne ! » ; la prière d'un ou des papes officiants pendant la célébration de la liturgie ou la prière des moines<sup>60</sup>.

Les actes charitables s'adressent aux pauvres. Mais qui sont-ils les pauvres préférés par les testateurs ? Les filles à marier, les veuves, les enfants, les pauvres de la famille, mais aussi les églises pauvres, les monastères, les hôpitaux (surtout ceux pour les étrangers, pour suivre le modèle abrahamique de l'hospitalité). Toutefois, les moines en tant que pauvres exemplaires et spécialistes de la prière (perpétuelle) sont les privilégiés, car la plupart des biens et de l'argent destinés au salut de l'âme vont vers les monastères qui avaient adoptés la règle de Paisie Velicikovski : Cernica, Căldărușani, Poiana Mărului, Tigănești, etc.

**Les intermédiaires de la charité.** A part les pauvres il y a une autre catégorie d'intermédiaires qui font parvenir la donation du testateur (donateur) au bénéficiaire (donataire) : les exécuteurs testamentaires. Qui sont-ils ? Ils sont des parents, souvent l'héritier lui-même, les amis, les confrères (s'il s'agit des marchands ou des artisans), des représentants de l'Eglise (les plus hauts dans le cas des boyards).

Le testateur accorde beaucoup d'attention à la façon dont ses dispositions concernant les pauvres seront accomplies. Leur sélection devrait être stricte et sa comptabilité dûment respectée, car le nombre élevé des personnes qui recevaient de l'argent a son équivalent en prières et signifie donc plus de chances de bien comparaître au Jugement dernier. Si le même montant va vers moins de pauvres qu'il avait prévu, la force de la prière, donnée par sa quantité, affaiblie. C'est pourquoi, les testateurs les plus scrupuleux et les plus aisés choisissent aussi des figures importantes de la hiérarchie ecclésiastique pour surveiller la mise en pratique de leur volonté et pour aider les exécuteurs testamentaires par leurs conseils.

Pour mettre en pratique ses dispositions, le testateur n'oublie presque jamais de nommer une personne que soit de tout confiance et « avec la crainte de Dieu ». Néanmoins, les parents les plus proches sont préférés pour une telle tâche : la mère, le père, l'époux ou l'épouse, les fils, le frère, plus rarement la fille ou sœur mariée, car elles sont entrées dans une autre famille.

Dans le milieu urbain qui devient l'espace de la famille nucléaire, un milieu où la famille élargie, à cause de la mobilité sociale, ne peut qu'à peine se retrouver, l'individu demeure souvent seul. A ce moment, il cherche des solutions à la solitude, mais surtout à l'éventualité sombre

de ne pas avoir, après sa mort, quelqu'un « qui se soucie de son âme » par des actes de charité et par les offices pour les morts. Sultana, d'après ses dires, choisit de se remarier pas nécessairement pour remplir la place vide auprès d'elle, mais de peur qu'à sa mort tout ce qu'elle avait s'évanouira et que personne ne « se soucie de son âme ». Lorsque sa tentative s'avère un échec, avec des conséquences graves sur sa vie – car elle tombe malade après avoir été régulièrement maltraitée par son nouvel époux –, Sultana fait son deuxième choix : « lorsque je me suis rendu compte que personne ne se souciera ni de mon âme ni de celle de mes parents, dont je suis responsable, [...] j'ai décidé de l'écartier (mon mari) de ma succession et de demander le divorce, que j'ai obtenu par sentence politique et ecclésiastique»<sup>61</sup>. Par la suite, même si elle avait de nombreux cousins, elle préfère nommer un *â?ðβôñið'ið* qui ne faisait pas partie de sa famille et qui sera bien payé pour son service.

Toute comme elle, plusieurs testateurs (surtout des femmes) sans parents proches, à savoir enfants ou époux, ne font pas appel à la solidarité traditionnelle de la famille (pour des raisons pratiques peut-être), mais au service payé des personnes qui avaient gagné leur confiance. D'autres préfèrent adopter un enfant pour que le soin de l'âme demeure une affaire de famille. Dans l'acte d'adoption, le désir d'élever un enfant apparaît fortement liée à la commémoration, au salut de l'âme : « puisque nous n'avions pas un enfant de notre chair, mon époux étant à cette époque encore vivant, nous avons pris une fille pour que nous ne restions pas dans une solitude complète et sans commémoration »<sup>62</sup>. On pourrait dire que la terminologie de l'adoption traduit elle aussi le souci pour le voyage de l'âme vers son salut, comment l'avait souligné d'ailleurs l'historien du droit Ion Tanoviceanu<sup>63</sup> ou le linguiste Vasile Scurtu<sup>64</sup> : « fils/fille d'âme », « enfant élevé d'âme », etc. Prendre un enfant d'âme renvoie à la fois à deux stratégies de racheter les péchés : 1) soigner et doter un orphelin ou un enfant provenant d'une famille pauvre en tant que forme de charité ; 2) mais aussi pour le charger avec « la recherche de l'âme » des parents adoptifs décédés, en vertu d'un devoir filial né de l'adoption.

**De la charité au devoir : être responsable pour l'âme de quelqu'un.**  
Si pour certains l'exécution d'un testament est un acte de charité ou un juste service payé pour les parents proches, pour d'autres c'est beaucoup plus.

Dans son testament olographe, un jeune boyard sans descendants, Dumitrache Drugănescu<sup>65</sup>, rappelait à ses parents le prix de leur charité

s'ils acceptaient de mettre en pratique ses dispositions : celui de ses parents qui aurait pitié de lui et « chercherait son âme », fera pour lui-même une aumône à jamais et sera « pardonné et béni par Dieu ». Ainsi formulée cette idée renvoie aux préambules des obituaires des monastères centrés sur le devoir morale des fidèles de célébrer la mémoire de leur morts (des parents proches, des amis etc.). Autrement, ils risquent d'être « oubliés eux-mêmes par Dieu », de « perdre leur propre commémoration »<sup>66</sup>. Donc le salut de sa propre âme dépendait de l'effort qu'il faisait pour aider d'autres âmes à trouver leur chemin vers le salut. Un lien très fort se crée ainsi entre les morts et les vivants, une solidarité où personne n'est seul et chacun est responsable pour les parents qui « ont pendu leur âme à sa gorge »<sup>67</sup>. Cette responsabilité pour les âmes des parents ou des ancêtres est transmise avec l'héritage. Celui qui a entretenu la mémoire des morts de la famille toute sa vie et même après sa mort, par les dispositions pieuses de son testament, attend un comportement pareil à son égard de la génération qui lui suit : « que je sois commémoré tout comme j'ai commémoré, moi-même, mes parents ». Ainsi, l'obligation de célébrer la mémoire de ses morts devient partie structurante de l'idée de succession.

Avant d'être un simple administrateur des biens, l'exécuteur testamentaire est celui qui met en pratique les dernières préparations du testateur pour sa « (re)naissance salutaire » ; de lui dépend le destin d'un ou des plusieurs âmes. Parfois il est plus qu'un gardien de l'âme, il est le successeur, celui qui prend en fait la place du défunt. Si l'héritier est le descendant, l'accomplissement des dispositions testamentaire devient partie des obligations filiales : c'est un moyen de payer la dette de sa naissance, de rendre à ces parents la possibilité d'une vie après la mort tout comme ils lui ont donné sa vie.

« **Je le laisse à ma place pour ma mémoire éternelle** ». Ce syntagme consacré par les testaments de certains grands boyards comporte une équivoque qui mérite toute l'attention. De quelle mémoire s'agit-il ? Est-ce qu'il se réfère à une mémoire liturgique ou à une mémoire généalogique ? Quel rôle joue l'héritier dans l'accomplissement de la commémoration ? Est-il seulement un exécuteur testamentaire ? Quelle place a-t-il dans la mémoire généalogique ?

Le testament est un acte de volonté qui met en scène le transfert de pouvoir du testateur à son héritier en général, du père au fils en particulier, un transfert qui a pour but la continuation de la personne juridique du défunt. En tant que successeur, le fils est le continuateur de son père car

il reçoit non seulement une partie du patrimoine matériel de celui-ci, mais aussi son patrimoine symbolique ; il s'approprie donc le prestige que la famille a gagné grâce à son domaine et à ses ancêtres. Le fils devient, en tant que chef de la famille, partie du lignage et gardien de la mémoire des parents et des ancêtres. Son rôle d'exécuteur du testament gagne une signification à part parce qu'il se confond avec celui d'héritier. En échange du patrimoine reçu, le successeur a le devoir de remplir les dispositions laïques et pieuses à la fois, y compris d'entretenir la mémoire liturgique de ses parents et ancêtres, ceux qui rendent légitime sa place de chef de famille.

Dans un système de succession partiellement égalitaire, où les fils héritent d'une manière égale et les filles dotées sont souvent exclues de l'héritage, c'est au premier né que revient souvent le rôle d'exécuteur testamentaire des parents, notamment de son père, éventuellement celui de tuteur et chef de famille. Il reçoit pratiquement la place du père. Par exemple Constantin Bălăceanu désigne son fils aîné héritier, exécuteur testamentaire et tuteur. Ștefan Bălăceanu demeure père de tous ses frères majeurs et tuteur, au sens juridique du terme, seulement d'une sœur et d'un frère malade : « que vous avez votre frère aîné à ma place, pour qu'il vous conseille »<sup>68</sup>. Autrement dit, le pouvoir que le père transmet au fils aîné n'est pas forcément lié à la puissance paternelle au sens juridique du terme, mais à un pouvoir symbolique de chef de famille.

Au moment de crise, la famille dévoile par les documents privés ses priorités, dans le cas des boyards, sauvegarder le lignage. Les derniers représentants des grandes familles cherchent parmi leurs parents proches un successeur qui prenne leur place. L'idée du transfert de pouvoir prend chez eux une forme plus élaborée puisqu'elle s'appuie souvent sur une stratégie de longue durée :

« Puisque nous n'avons pas eu d'enfants qui soient mes héritiers et pour que le nom de notre famille ne disparaisse pas, nous avons pris un des fils de Catinca Bibescu, notre fille (adoptive) bien aimée, Barbu, que nous avons baptisé en lui donnant notre prénom, Barbu, et nous l'avons fait notre fils adoptif. Après notre mort, moi, Știrbei, je le laisse à ma place, Știrbei, pour qu'il dispose de ce que je lui ai légué par testament » ;

« Je désigne héritier notre fils bien aimé Barbu, dont nous avons fait Știrbei à ma place, pour ma mémoire éternelle »<sup>69</sup>.



Ainsi, le fils reçoit les symboles du pouvoir du père adoptif, le nom, le prénom et le domaine, pour assurer sa mémoire éternelle. A son tour le *ban* Constantin Brâncoveanu, après avoir baptisé son petit-fils (le fils de sa fille adoptive) en lui donnant son prénom, il lui confie par un acte à part le nom et le domaine (Brâncoveni) de son lignage « pour la mémoire éternelle de cette ancienne famille » :

« Je donne à mon filleul Grégoire le domaine Brâncoveni pour que, après la fin de ma vie et de la vie de mon épouse, il le garde en possession à jamais pour ses successeurs et pour qu'il célèbre notre mémoire à perpétuité »<sup>70</sup>.

Le nom et le domaine éponyme décrivent l'identité du lignage et leur transmission est un moyen d'assurer la continuité de celui-ci. Mais quelle est la place du nom de baptême dans cette représentation ? Par la fabrication d'un successeur avec le même nom et prénom, les derniers descendants des grandes familles ne pensaient-ils au-delà de la continuation de la lignée ? Ce n'était pas ce transfert d'identité un essai de reconstituer sa propre personne et aux héritiers leur mémoire vivante ? Leur mémoire éternelle sur la Terre devrait être nourrie tout comme la « mémoire éternelle » dans l'au-delà ?

Est-ce que les deux boyards se réfèrent à une mémoire « éternelle » généalogique ou liturgique ? Lorsque le devoir de commémorer les défunts de la famille fait partie même de l'héritage et de la construction identitaire du successeur, peut-on séparer aussi nettement la mémoire généalogique de la mémoire liturgique ? Selon l'Eglise, si on oublie cette tâche on risque « de perdre sa propre mémoire » dans l'au-delà, donc la chance du salut. Dans le cas des boyards, à cette perspective s'ajoute l'autorité que la mémoire des ancêtres a sur les vivants, une mémoire qui témoigne de la pérennité du pouvoir que la famille a dans la société. Si la première vise une mémoire éternelle dans l'au-delà, la deuxième se réfère à une éternité inscrite dans la temporalité historique, donc une éternité limitée. Ainsi, la mémoire du défunt continue de vivre sur Terre tant que sa lignée ne disparaîtra pas. De la même façon, elle continue à exister dans l'au-delà grâce aux messes pour les morts, comme devoir de ses successeurs.

Mais le désir de pérenniser son propre nom n'était-il considéré par l'Eglise de la vanité, de la vaine gloire ? Sans doute, les sermons le témoignent. Par rapport à la « vraie » immortalité que l'on touche par la

mort, la renommée gagnée par la richesse et actes de courage et fixée dans la mémoire des mortels ne peut être qu'éphémère comme tout ce que définit leur monde. En compensation, les boyards choisissent de légitimer leur désir d'immortalité<sup>71</sup>, y compris la mémoire généalogique par la bénédiction – « Croissez et multipliez-vous » – qui scelle l'alliance de Dieu avec Abraham, renouvelé avec Isaac et Jacob :

« C'est pourquoi je prie Dieu le Miséricordieux qu'Il donne Sa bénédiction, avec la mienne – le pécheur –, qu'Il vous fasse croître et multiplier, vous et vos maisons, comme Il a béni Abraham, Isaac et Jacob, ainsi vous bénisse-t-Il pour que vous vous multipliez et que vous croissiez, en gardant toujours dans vos cœurs la peur envers votre Seigneur »<sup>72</sup>.

**En guise de conclusion.** Attaché plus ou moins à l'Église, chaque chrétien avait le devoir de préparer son « voyage » après sa mort. On ne doit pas mourir n'importe comment, car la mort qui surprend ne donne pas la chance à la pénitence, à la confession, au pardon et donc à la renaissance rédemptrice. Sans pénitence, rien ne lui est accepté, ni les actes charitables, ni la confession, ni les messes de commémoration pour lesquelles il avait payé. C'est ainsi que l'Église concevait ce qu'en Occident on appelait l'art de bien mourir. Comment les gens l'ont-ils suivi ? Nous en avons donné une image réduite pour pouvoir se représenter l'ensemble.

Nous avons aussi essayé de montrer comment le désir universel d'immortalité peut être façonné dans un paradigme chrétien, à un moment historique donné, un moment qui ne suppose pas un échange spectaculaire de la vision du monde, mais qui allait être désormais un moment de transition. Nous n'avons pas cherché de voir comment le pardon et la charité chrétiens son repris et transformés dans un contexte de modernisation, mais plutôt comment étaient-ils vécus et comment pouvaient-ils structurer l'imaginaire d'une société. Bref, nous n'avons pas suivi le changement historique, mais les métamorphoses de certaines valeurs chrétiennes pour mettre en valeur une image plus large de la préparation à la mort.

NOTES

- 1 *Pravilniceasca Condică 1780* (désormais *Prav. Cond.*), éd.crit., Bucarest, 1957, II, 2, p. 50; XIV, 4-5, p.78; Annexe I A, 5, p. 172. Valentin Al. GEORGESCU, Petre STRIHAN, *Judecata domnească în Țara Românească și Moldova 1611-1831*, 1ère partie : « Organizarea judecătorească », vol. II (1740-1831), Ed. de l'Académie RSR, Bucarest, 1981, pp. 172-174.
- 2 *Prav. Cond.*, éd. cit., pp. 161-176.
- 3 *Legiuirea Caragea* (désormais *L. Car.*), éd. crit., Bucarest, 1955.
- 4 *Prav. Cond.*, éd. cit., XIV, 6, pp.78-79; Valentin Al. GEORGESCU, Ovid SACHELARIÉ, *Judecata domnească în Țara Românească și Moldova 1611-1831*, 2ème partie : « Judecata domnească », vol. II (1740-1831), Ed. de l'Académie RSR, Bucarest, 1982, pp. 164-166 ; Constanța GHIȚULESCU, « Hommes et femmes devant la justice. L'Â—)Â—)exemple de la Valachie au XVIIIe siècle », dans *New Europe College Yearbook 2001-2002*, Bucarest, 2005, pp. 131-132.
- 5 Pendant l'Ancien Régime roumain, la *boîte de la pitié* était une institution d'assistance sociale fondée, en Valachie et Moldavie, par le prince régnant phanariote Alexandre Ypsilanti et réorganisée par Alexandre Moruzi (1793-1796), Constantin Ypsilanti (1799-1801) et Scarlat Calimach (1812-1819). Le statut de cette institution était conçu par le conseil du prince régnant (*divan*) et approuvé par le prince lui-même. Le patronage revenait au métropolitain du pays (le chef de l'Eglise autochtone) et à deux grands dignitaires (*vel vornic* et *vel vistier*). L'administration proprement dite de celle-ci revenait aux marchands (*epitropi*) nommés par les hauts dignitaires. Les ressources de cette forme d'assistance publique étaient constituées par des subventions diverses, obligatoires ou bénévoles, parmi lesquelles il y avait la succession *ab intestat* et le testament (Ovid. SACHELARIÉ, N. STOICESCU [éd.], *Instituții feudale din țările române. Dicționar*, Bucarest, 1988, p. 133-134). Voir aussi Ligia LIVADĂ-CADESCHI, *De la milă la filantropie. Instituții de asistare a săracilor din Țara Românească și Moldova în secolul al XVIII-lea*, Nemira, Bucarest, 2001, pp. 188-206.
- 6 D'ailleurs le noyau de cette réglementation est profondément religieux : « Partage avec le Christ. Tu ne veux pas lui tout donner ? Donne-lui la moitié ou le tiers » (Jean Chrysostome, *In. Matth. Hom.*, XLV, 2, PG 58, col. 474 *apud*. Gilbert DAGRON, « Hériter de soi-même », dans *La transmission du patrimoine. Byzance et l'aire méditerranéenne*, Monographies 11 (Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance), De Boccard, Paris, 1998, p. 94. Quant à la source juridique de cette réglementation « du tiers » de la succession *ab intestat*, voir Jehan de MALAFOSSE, « La part du mort à Byzance » dans *Etudes d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, II, Sirey, Paris, 1965, p. 1316.
- 7 *Prav. Cond.*, éd. cit., Annexe I B, 25, p. 203.

8 Valentin Al. Georgescu, Petre Strihan, *op. cit.*, vol I-II ; Constanța Chițulescu, « Hommes et femmes devant la justice, pp. 95-164 ; Eadem, *In șalvari și cu ișlic. Biserică, sexualitate, căsătorie și divorț în Țara Românească*, Humanitas, Bucarest, 2004.

9 Le support que le prince reçoit par l'activité du métropolitain se justifie en partie par le rapport inégal entre l'état et une église où le métropolitain était nommé par le patriarche de Constantinople et approuvé par le prince. De plus, le métropolitain faisait partie du conseil princier. Cette relation est l'un des raisons pour lesquelles l'église s'opposait rarement aux décisions du pouvoir laïc.

10 Bibliothèque de l'Académie Roumaine (désormais BAR), Fond Manuscrits roumains (désormais mss. roum.) 3404, f.5-7.

11 BAR, mss. roum. 612 (17 mars 1803), f.8-11v.

12 Selon le droit romain, le testament est – par sa nature - un acte de puissance fondé exclusivement sur la volonté individuelle, grâce à quoi le défunt s'efforce de prolonger sa personne au-delà de la mort. Donc, la raison même d'être de cet acte est celle d'affirmer la survie de l'individu après sa mort. La liberté de disposer est réclamée au nom de la loi, mais, comme on va le voir, cette liberté ne peut être totale. Dans presque toutes les définitions des testaments que l'on trouve dans les codes ou les manuels de lois de l'époque, l'idée centrale est la volonté de l'individu.

Le testament comporte nécessairement l'institution de l'héritier, essentielle parce que le successeur nommé est celui qui prolonge la volonté du défunt. Le titre d'héritier n'est pas forcément lié à la dévolution matérielle des biens du défunt, car il subsiste même si les legs ont épuisé le fond du patrimoine transmis (M. HUMBERT, « L'acte à cause de mort en droit romain », dans *Actes à cause de mort/actes of last will*, 1ère partie [Antiquité], Recueils de la Société Jean Bodin, Bruxelles, 1992, pp.131-163).

Dans le droit coutumier (valaque, tout comme dans celui d'autres pays), la succession est liée à la parenté, en privilégiant le système *ab intestat*. Autrement dit, la coutume exprime la cohésion et la permanence du groupe familial. Ainsi, l'héritier ou les héritiers (s'il s'agit du partage successoral égalitaire), comme le défunt d'ailleurs, font toujours partie de la même famille, ayant comme tâche de sauvegarder et d'assurer la continuation du patrimoine familial.

Au niveau des définitions contenues par la loi écrite de l'époque, la volonté individuelle, le libre choix était souvent invoqué mais les réglementations légales relatives à cette liberté déclarée sont beaucoup plus contraignantes. En fait, on ne peut parler que d'une liberté partielle de tester, parce que chaque personne pouvait faire ce qu'il voulait de ses biens, à part le tiers qu'il était tenu de réserver pour les descendants et/ou ascendants (la réserve) et d'un autre tiers destiné aux dispositions religieuses (l'enterrement, les actes charitables, les offices des morts).

- 13 *Îndreptarea legii 1652*(désormais *IL*), éd. crit, Bucarest, 1962, ch. (sl. *glava*)  
285, p. 276.
- 14 *Manualul juridic al lui Andronachi Donici*. Ed.crit, Ed. de l'Académie de  
RPR, f.l., 1959, XXXV, 1, p. 125.
- 15 *L. Car.*, éd. cit., IV, III, 1, p. 114.
- 16 *Codul Calimach*, éd. crit., Bucarest, 1958, II, IX, 707, pp. 293-294.
- 17 *Prav. Cond.*, XXII, 1, p. 106 ; *L. Car.*, IV, III, 37.
- 18 Jacques CHIFFOLEAU, *La Comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et  
la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320-  
vers 1480)*, Ecole Française de Rome, 1980, p. 84.
- 19 Richard C. TREXLER, *Public life in Renaissance Florence*, Academic Press,  
New York, 1980, pp. 129-130; Peter BURKE, *The historical anthropology of  
early modern Italy. Essays on perception and communication*, Cambridge  
University Press, 1994, pp. 3-5.
- 20 BAR, mss. roum. 615, f.31v-33 (28 mai 1829).
- 21 *Prav. Cond.*, Annexe I B, p. 203.
- 22 BAR, mss. roum. 615, f.5-6v (1er mars 1827)
- 23 M. T. CLANCHY, *From Memory to Written Record*, England 1066-1307,  
Blackwell, Oxford – UK & Cambridge – USA, 1993, p. 125.
- 24 Jack GOODY, *The interface between the written and the oral*, Cambridge  
University Press, 1987, pp. 262-264.
- 25 Giorgio Raimondo CARDONA, « Il sapere dello scriba », dans *La memoria  
del sapere. Forme di conservazione et strutture organizzativa dall'antichità a  
oggi*, Pietro Rossi (a cura di), Laterza, Roma-Bari, 1988, p. 3-28 ; M. T.  
CLANCHY, *op. cit.*, p. 126.
- 26 Antim IVIREANUL, *Opere*, éd. Gabriel Ștrempele, Bucarest, 1997, pp. 345-353.  
Partie de son *Abrégé des réglemens (Capete de porunc)* publié 1714, le  
modèle d'Anthim d'Ibérie a circulé dans des copies plus ou moins complètes,  
l'une d'entre elles étant publiée par Nicolae IORGA, *Cărți și scriitori români  
din veacurile XVII-XIX*, Bucarest, 1906, p. 42. D'autres copies manuscrites:  
BAR, mss. roum. 2120, < Miscelaneu religios > (1787), f. 217v-218; BAR,  
mss. roum. 3404, formulaire signalé par Ilie CORFUS dans « Cronica  
meșteșugarului Ioan Dobrescu (1802-1830) », *Studii și articole de istorie*,  
vol.VIII, 1966, p. 311 ; BAR, mss. roum. 4765, < Miscelaneu de pastorale,  
rețete medicale, concepte de documente ecleziastice emenate de la  
Mitropolia Țării Românești din vremea mitropolitului Dositei Filittis  
(1793-1810) >, f. 55r-v, etc.  
Un demi-siècle plus tard (1780), le métropolit de Valachie, Grégoire a  
publié la deuxième édition de l'*Abrégé*, en remplaçant, dans la préface de  
ce guide, le nom d'Anthim, l'auteur de l'ouvrage, avec son propre nom  
(Ioan BIANU, Nerva HODOȘ, *Bibliografia românească veche, 1508-1830*,  
vol.II [1716-1808], Bucarest, 1910, p. 210-211, n. 389; Aurelian  
SACERDOȚEANU, "*Capete de poruncă de Antim Ivireanul*", *Glasul Bisericii*,  
XXV, n.9-10, 1966, p. 839).

- 27 Pierre CHAUNU, *La mort à Paris au XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles*, Paris, 1978., p.400-401, et p. 469, 471, 475-477 (Annexes), etc.
- 28 Norbert ELIAS, *La société des individus*, Fayard, Paris, 1991, pp. 15-16.
- 29 *Ibidem*, pp. 28-29.
- 30 BAR, mss. roum. 4025, f. 28-29v (9 mars 1812).
- 31 Knud OTTOSEN, *The Responsories and Versicles of the Latin Office of the Dead*, Aarhus University Press, 1993, pp. 44-49.
- 32 Joseph NTEDIKA, *L'Evocation de l'au-delà dans la prière pour les morts: études de patristique et de liturgie latines (Ive-VIIIe siècles)*, Nauelaerts, Paris -Louvain, 1971, pp. 1-29.
- 33 *Îndreptarea legii*, éd.cit., ch. 159, 160,162, pp. 165-168, 169.
- 34 *Îndrept. legii*, ch. 162, p. 169.
- 35 Gilbert DAGRON, « 3e, 9e, 40e jours dans la tradition byzantine: temps chrétien et anthropologie » dans *Le temps chrétien de la fin d'Antiquité au Moyen Âge, IIIe-XIIIe siècles*, Jean-Marie Leroux (éd.), Ed.de CNRS, Paris, 1984, pp. 419-423.
- 36 BAR, mss. roum. 573, f. 1-21v.
- 37 Sur ce sujet à voir : Jacques LE GOFF, Jean-Claude SCHMITT, *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Fayard, Paris, 1999, pp. 772-773 ; Jean-Claude SCHMITT, *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Gallimard, Paris, 1994, *passim* ; *Idem*, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Gallimard, Paris, 2001, pp. 371-383 ; Patrick J. GEARY, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca/London, 1994, pp. 77-95; *Idem*, *Mémoire et oubli à la fin du premier millénaire* (tr. fr.), Aubier, Paris, 1996, pp. 86-129, 175-190; Michel LAUWERS, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (Diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles)*, Beauchesne-Paris, 1997, *passim*; Nathalie ZEMON DAVIS, « Ghosts, Kin and Progeny: Some Features of Family Life in Early Modern France », *Daedalus*, 106, n°2, 1997, p. 97; JCHIFFOLEAU, *op. cit.*, p. 74.
- 38 Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Fayard, Paris, 1983 ; Pierre BOGLIONI, « La scène de la mort dans les premières hagiographies latines » dans *Le sentiment de la mort au Moyen Age*, Montréal, 1978, pp. 194-195 (185-210) ; Herman BRAET, Werner VERBEKE (éd.), *Death in the Middle Ages*, Leuven University Press, 1983, etc.
- 39 Antim IVIREANUL , *op.cit.*, p. 33.
- 40 *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, texte établi par Florica Moisil și D. Zamfirescu, tr. de slavon par G. Mihăilă, étude introductive et notes D. Zamfirescu et G. Mihăilă, Minerva, Bucarest, 1970, p. 245.
- 41 *Ibidem*, p. 247.
- 42 Antim IVIREANUL, *op.cit.*, pp. 33-35.
- 43 Jean DELUMEAU, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession. XIIIe-XVIIIe siècles*, Fayard, Paris, 1990.

- 44 En échange du pardon (donner-recevoir-rendre le pardon) Paul RICŒUR voit une dissymétrie entre la hauteur de l'esprit du pardon et l'abîme de la culpabilité projetée sur une corrélation horizontale : *Memoria, istoria, uitarea (La mémoire l'histoire, l'oubli)*, Amarcord, Timișoara, 2001, pp. 579-584.
- 45 Paul RICŒUR, *op.cit.*, p. 578.
- 46 Pardonner l'ennemi sans qu'il demande de lui pardonner c'est le seul commandement impossible à suivre qui se trouve à la hauteur de l'esprit du pardon, un commandement tourné contre le principe de la rétribution. *Ibidem*, p.582.
- 47 S. FI. MARIAN, *Înmormântarea la români*, Ed. Saeculum, București, 2000, pp. 218-221.
- 48 BAR, mss.roum. 3110, f. 50v-51.
- 49 BAR, mss.roum. 3139, f. 73 .
- 50 Arlette FARGE, Michel FOUCAULT, *Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille*, Gallimard, Julliard, Paris, 1982 ; Natalie ZEMON DAVIS, *Pour sauver sa vie. Les récits de pardon au XVIe siècle*, Seuil, Paris, 1988.
- 51 George POTRA, *Documente privitoare la istoria orașului București (1594-1821)*, Bucarest, 1961, pp. 706-709.
- 52 Direction des Archives Nationales Historiques Centrales (désormais DANIC), Fond du Monastère Cotroceni, XXIX/17.
- 53 Issu de l'ancienne tradition de la procédure romaine, l'aveu fait naître une obligation abstraite qui permettait une économie du jugement. Yan THOMAS, « *Confessus pro iudicatio*. L'aveu civil et l'aveu pénal à Rome », dans *L'Aveu. Antiquité et Moyen Âge*, l'Ecole française de Rome, Palais Farnèse, 1986, pp. 89-117.
- 54 BAR, mss. roum. BAR, f. 46-47v (6 février 1813).
- 55 DANIC, Métropole de Bucarest, CCCLXXXII/36.
- 56 *IL*, ch. 283, p. 275.
- 57 BAR, mss. roum. 615, f. 72v.
- 58 Ligia LIVADĂ-CADESCHI, *op. cit., passim*.
- 59 Gilbert DAGRON, « Hériter de soi-même », dans *La transmission du patrimoine. Byzance et l'aire méditerranéenne*, Monographies 11 (Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance), De Boccard, Paris, 1998, p. 85.
- 60 Joachim WOLLASCH, « Les moines et la mémoire des morts » dans *Religion et culture auteur de l'an mil. Royaume capétien et Lotharingie*, Dominique logna-Prat, Jean-Chartes Picard (éd.), Picard, Cahors, 1990, pp. 47-54.
- 61 DANIC, Métropole de Bucarest, CCCXCIX/7.
- 62 BAR, mss.roum. 4025, f. 15v-17.
- 63 « Adopțiunea în vechiul nostru drept », *Arhiva*, XXV, n° 7-8, 1914, pp. 231-233.
- 64 *Termeni de înrudire în limba mmână*, Bucarest, 1966, p. 58.

- <sup>65</sup> BAR, mss. roum. 4025, f.28-29v.
- <sup>66</sup> BAR, mss. roum. 760, f. 1v-2 (L'obituaire du monastère Căldărușani).
- <sup>67</sup> BAR, mss.roum. 611, f.37v (17 septembre 1797), f. 75v (mars 1798), etc.
- <sup>68</sup> Șt. D. GRECIANU, *Genealogiile documentate ale familiilor boierești*, vol. II, Bucurest, 1916, p. 216.
- <sup>69</sup> BAR, mss. roum. 4025, f. 5v; N. Iorga, « Viața și domnia lui Barbu Dimitrie Știrbei domn al Țării Românești (1849-1856) », *Analele Academiei Române, Memoriile Secțiunii Istorice*, série II, XXVII, 1906, p. 351.
- <sup>70</sup> Emil și Ion Vîrtosu, *Așezămintele Brâncovești. O sută de ani de la înființare (1838-1938)*, București, 1938, p. 437.
- <sup>71</sup> Maria Antonietta VISCEGLIA, *Il bisogno di eternità. I comportamenti aristocratici a Napoli in età moderna*, Guida editori, Napoli, 1988, pp. 11-107.
- <sup>72</sup> Șt. GRECIANU, *op.cit.*, vol. II, p. 216.



## ANNEXES

1. **Modèle de testament** élaboré par le métropolite de la Valachie, Anthim d'Ibère (Antim Ivireanul, *Opere*, éd. Gabriel ŞTREMPEL, Bucarest, 1997, pp. 352-353):

« Etant donné que l'événement à venir (la mort) reste inconnu même aux anges, parce qu'il n'y a que Dieu qui connaît toutes les choses connues, moi (le nom), le fils de (tel de tel endroit), j'ai considéré, avant que la mort n'arrive et tant que j'ai ma raison saine, que c'est le moment de faire mon testament et de nommer mes héritiers et je veux qu'après mon trépas ils administrent ma fortune mouvante et stable.

Premièrement je prie Dieu le miséricordieux de pardonner mes péchés nombreux que j'ai commis comme un homme dans ce monde. En même temps, je prie tous les chrétiens devant lesquels j'ai commis des fautes de me pardonner. Et à mon tour, je donne mon pardon à tous ceux qui m'ont fait du mal (1).

Ensuite, je leur ordonne qu'ils rendent à mon épouse (le nom) sa dot, comme il est écrit dans la liste de dot, de même que les dons d'avant les noces. Et aussi bien les bijoux que je lui ai donnés le jour qui a suivi aux noces, qui sont les suivants

Deuxièmement, il faut payer les dettes que je dois à (tel et tel avec des documents ou sans documents) (2)

Troisièmement, j'ordonne qu'on fasse les funérailles et mes commémorations habituels durant une année suivant ma mort et aussi bien que les aumônes et les prières (*sărintarele*) (3).

Et, ensuite, que mes fils et mes vrais héritiers (tel, tel et tel) partagent toute ma fortune entre eux, comme de vrais frères, en paix. Et que (tel) prenne sa part, à savoir... (4)

J'affranchis mon esclave (serf) (celui-là). Je donne à (celui-là) pour le salut de mon âme, à savoir ... (5)

Voilà ce que je veux que mes héritiers fassent après ma mort, tel que me l'a dicté ma raison et ma langue a dit et ma main a écrit devant ces témoins honorables (tel, tel, tel, tel, tel, tel, tel) (6).

Et, si n'importe qui de mes héritiers, désignés ci-dessus ou des juges et des boyards, ou des ecclésiastiques, ou des laïques qui voulait changer ou de détruire ce testament à moi, qu'il réponde au Jugement Dernier devant Jésus Christ, le Juge juste et sincère, le vrai Dieu. An, mois. (7)

Moi (le nom), j'ai signé de ma propre main et j'ai authentifié ce testament à moi. Et j'ai mis mon sceau devant ces témoins honorables, qui sont signés ci-dessous.

Moi (le nom), je témoigne devant Dieu et les hommes que ce testament a été par celui qu'il l'a fait et écrit sous mes yeux.

De cette façon, il faut que les autres témoins signent, jusqu'à sept. **(8)** »

## SOURCES

### 1. Sources inédites

#### **Testaments. Actes judiciaires: rapports (*anaforale*) et sentences judiciaires**

Bibliothèque de l'Académie Roumaine (B.A.R.), Bucarest

Fond de la Métropole d'Hongrovalachie:

- mss. roum. 611-615, 4025 (registres des documents parmi lesquels se trouvent cca. 150 testaments pour la période 1796-1826) ;

- mss. roum. 637, 638, 640-643, 645, 646, 648, 651-653 (registres des actes judiciaires dont on a choisi les actes relatifs aux espèces concernant la succession testamentaire pour la période 1781-1825) ;

- mss.roum. 2088, 2120, 2158, 3305, 3275, 4765, 5579 (modèles de testaments).

Archives de l'Etat de Bucarest

Fond de la Métropole d'Hongrovalachie, fonds des monastères : Cernica, Căldărușani, Cotroceni, Seaca.

**Sermons (homélies funéraires)** - B.A.R : mss. roum. 134, 452, 479, 547, 603, 1318, 1346, 2310, 3110 etc. ( miscellanées religieuses).

**Obituaires** - B.A.R : mss. roum. 760, 1664, 1749, 2056, 2379, 2209 (miscellanées religieuses).

**Méditations religieuses sur la mort** - B.A.R : mss. roum. 1414, 1602 (miscellanées religieuses).

### 2. Sources publiées

• *Catagrafia bisericilor bucureștene de la 1810*, « Biserica Ortodoxă Română », XXXI, nos. 6-10, 1907-1908; n°6, p. 597-604, n°7, p. 805-813, n°8, p. 960-964, n°9, pp. 1063-1072, n°10, pp. 1135-1148.

• ELIAN, Alexandru (éd.), *Inscripțiile medievale ale României. Orașul București*, Bucarest, 1965.

• GRECIANU, Ștefan D., *Genealogiile documentate ale familiilor boieresti*, vol. I-II, Bucarest, 1913.

• IORGA, Nicolae (éd.), *Studii și documente cu privire la istoria românilor*, vol. I-XXXI, Bucarest, 1901-1916.

— — , *Cuvântări de înmormântare și pomenire*, Vălenii de Munte, 1919.

- IVIREANUL, Antim, *Opere*, éd. par Gabriel Ștrempel, Bucarest, 1972.
- POTRA, George, *Documente privitoare la istoria orașului București (1594-1821)*, vol. I-II, Bucarest, 1961, 1975.
- —, *Documente privitoare la istoria orașului București (1680-1800)*, Bucarest, 1982.

### **Codes de lois**

- *Îndreptarea legii 1652*, éd.crit. (éd. Andrei Rădulescu et collab.), Ed. de l'Académie Roumaine, Bucarest, 1962.
- *Legiuirea Caragea*, éd. crit. ( éd. Andrei Rădulescu et collab.), Ed. de l'Académie Roumaine, Bucarest, 1955.
- *Pravilniceasca condică, 1780*éd. crit. (éd. Andrei Rădulescu et collab.), Ed. de l'Académie Roumaine, Bucarest, 1957.

## BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE

### 1. Instruments de travail

- BIANU, Ioan, HODOȘ, Nerva, *Bibliografia românească veche, 1508-1830*, vol. II-IV, Bucarest., 1910.
- STOICESCU, Nicolae, *Repertoriul bibliografic al monumentelor feudale din București*, Bucarest, 1961.
- ȘTREMPEL, Gabriel, *Catalogul manuscriselor românești*, vol.I-IV, Bucarest, 1978-1987.

### 2. Ouvrages

- ARIES, Philippe, *L'homme devant la mort*, Paris, 1977.
- — —, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, 1960.
- Barbu, Violeta, "De bono coniugali". *O istorie a familiei în Țara Rmânească*, Meridiane, Bucarest, 2003.
- BARBU, Daniel, *Scrisoare pe nisip. Timpul și privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea*, Bucarest, 1996.
- BASCHET, Jérôme, *Le sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 2000.
- BEAUCAMP, Joëlle, DAGRON, Gilbert (sous la dir.), *La transmission du patrimoine. Byzance et l'air méditerranéenne*, Monographies 11, Travaux et mémoires du centre du recherche d'histoire et civilisation de Byzance, De Boccard, Paris, 1998.
- BURGIERE, André, KLAPISCH-ZUBER, Christiane, SEGALEN, Martine, ZONABEND, Françoise, *Histoire de la famille*, tome I-II, Armand Colin, Paris, 1986.
- BURKE, Peter, *The historical anthropology of early modern Italy. Essays on perception and communication*, Cambridge University Press, 1987.
- — —, PORTER, Roy (éd.), *The social history of language*, Cambridge University Press, 1987.
- CHAUNU, Pierre, *La mort à Paris au XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles*, Paris, 1978.
- CHIFFOLEAU, Jacques, *La Comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320- vers1480)*, Ecole Française de Rome, Rome, 1980.

- CORBIER, Mireille (éd.), *Adoption et fosterage*, De Boccard, Paris, 1999.
- DELUMEAU, Jean, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Fayard, Paris, 1989.
- DUȚU, Alexandru, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII*, Bucarest, 1968.
- FARGE, Arlette, *La vie fragile. Violence, pouvoirs et solidarités au XVIIIe siècle*, Hachette, Paris, 1986.
- FINE, Agnès, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, Fayard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975.
- GEARY, Patrick J., *Living with the Dead in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca/London, 1994.
- \_\_ \_\_ , *Mémoire et oubli à la fin du premier millénaire* (tr.fr.), Aubier, Paris, 1996.
- GEORGESCU, Valentin Al., *Bizanțul și instituțiile românești până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Bucarest, 1980.
- GOODY, Jack, *L'évolution de la famille et du mariage en Europe* (tr. fr.), Armand Colin, Paris, 1985.
- \_\_ \_\_ , *The interface between the written and the oral*, Cambridge University Press, 1987.
- \_\_ \_\_ , THIRSK, Joan, THOMPSON, E.P., *Family and Inheritance. Rural Society in Western Europe (1200-1800)*, Cambridge University Press, 1976.
- GONON, Marguerite, *La vie quotidienne en Lyonnais d'après les testaments XIVE-XVIIe siècles*, Les Belles Lettres, Paris, 1968.
- HALBWACHS, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, Paris, 1994 (1ère éd. 1925).
- HARTOG, François, *Le miroir de Herodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, Paris, 1980.
- KLAPISCH-ZUBER, Christiane, *La maison et la nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, 1990.
- \_\_ \_\_ , *L'ombre des ancêtres. Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*, Paris, Fayard, 2000.
- IORGA, Nicolae, *Istoria literaturii române în secolul XVIII*, Bucarest, vol. I-II, Ed. Didactică și pedagogică, Bucarest, 1969.

- LAIOU, Angeliki E., Simon, Dieter (éd.), *Law and Society in Byzantium : Ninth-Twelfth Centuries*, Dumbarton Oaks, 1994.
- LAUWERS, Michel, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (Diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles)*, Beauchesne-Paris, 1997.
- LEMNY, Ștefan, *Sensibilitate și istorie în secolul XVIII românesc*, Bucarest, 1990.
- LE GOFF, Jacques, *Histoire et mémoire*, Gallimard, Paris, 1988.
- LEROUX, Jean-Marie (éd.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age, IIIe- XIIIe siècles*, Colloques Internationaux du C.N.R.S., 604, Paris, 1984.
- PANTAZOPOULOS, N. J., *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, Thessaloniki, 1967.
- PIPPIDI, Andrei, *Hommes et idées du Sud-Est européen à l'aube de l'âge moderne*, Ed. Academiei-Bucarest/ Ed. du C.N.R.S.-Paris, 1980.
- OURLIAC, Paul, MALAFOSSE, Jehan de, *Histoire du droit privée*, tome III, *Le droit familial*, Presses Universitaire de France, Paris, 1968.
- NTEDIKA, Joseph, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts : études de patristique et de liturgie latines (IVe-VIIIe siècles)*, Paris Louvain, Nauelaerts, 1971, pp. 1-29.
- SĂVOIU, Emanoil Em., *Contribuțiuni la studiul succesiunii testamentare în vechiul drept românesc*, Craiova, 1942.
- SCHMITT, Jean-Claude, *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, 1994 (trad. roum. 1998).
- \_\_\_\_, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Gallimard, 2001.
- TREXLER, Richard, *Public Life in Renaissance Florence*, Academic Press, New York, 1980.
- VOVELLE, Michel, *Piété baroque et déchristianisation: les attitudes devant la mort en Provence au XVIIIe siècle*, Paris, 1978.
- ZEMON DAVIS, Natalie, *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au 16e siècle*, Aubier-Montaigne, Paris, 1979.

### 3. Etudes

- *Actes à cause de mort, II: Europe médiévale et moderne*, Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, 60, Bruxelles, 1993.

- *L'Anthroponymie. Document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux*. Actes du colloque international (Rome, 6-8 octobre 1994), Ecole française de Rome, Palais Farnèse, 1996.
- BARBU, Violeta, « *Sic moriemur*: Discourse upon Death in Wallachia during the Ancien Régime », *Revue Roumaine d'Histoire*, XXXIII, n.1-2,1994, pp. 101-121.
- BERLIOZ, Jacques, LE GOFF, Jacques, GUERREAU-JALABERT, Anita, « Anthropologie et histoire », *L'histoire médiévale en France : bilan et perspectives*, Michel Balard (éd.), Paris, 1991, pp. 269 -304.
- BOGLIONI, Pierre, « La scène de la mort dans les premières hagiographies latines », dans *Le Sentiment de la mort au Moyen Age* (colloque), Montréal, 1978, pp. 185-210.
- CHABOT, Isabelle, « Widowhood and poverty in the late medieval Florence », in *Continuity and Change*, vol.3, part II, 1988, pp. 291-311.
- ELIAN, Alexandru, « Epigrame funerare grecești în epoca fanariotă », *Studii și Materiale de Istorie Medie*, éd.I, 1956, pp. 331-341.
- GUERREAU-JALABERT, Anita, « Sur les structures de parenté dans l'Europe médiévale », *Annales E.S.C.*, 36, n°6, 1981, pp. 1028-1050 .
- KUEHN, Thomas, « Law, Death and Heirs in the Renaissance : Repudiation of Inheritance in Florence », in *Renaissance Quarterly*, XLV, n°3, 1992, pp. 484-517.
- LAIOU, Angeliki E., « Observations on the Life and Ideology of Byzantine Women », *Byzantinische Forschungen : Internationale Zeitschrift für Byzantinistik*, IX, 1985, pp. 35-102.
- LE ROY LADURIE, Emmanuel, « Système de la coutume. Structures familiales et coutume d'héritage en France au XVIe siècle », *Annales E.S.C.*, no. 4-5, 1972, pp. 827-846.
- LORCIN, Marie-Thérèse, « Les clerics-notaires dans les testaments foréziens des XIVe et XVe siècles », *Sénéfiance*, 37 (*Le clerc au Moyen Âge*), Université de Provence, 1995, pp. 385-393.
- MALAFOSSE, Jehan de, « La part du mort à Byzance », dans *Etudes d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, tome II, Sirey, Paris, 1965, pp. 1311-1316.
- PIPPIDI, Andrei, « Vision de la mort et de l'au-delà dans les anciennes sources roumaines », *Revue Roumaine d'Histoire*, XXXIII, n.1-2,1994, pp. 91-99.



- *Symposium. L'époque phanariote* (21-25 octobre 1970), Institute for Balkan Studies, Thessaloniki, 1974.
- STAHL, Paul H., « L'autre monde. Les signes de reconnaissance », *Buletinul Bibliotecii Române*, XIV, Athènes, 1981, pp. 47-62.
- — , « Le départ des morts. Quelques exemples roumains et balkaniques », *Etudes rurales*, nos. 105-106, 1988, pp. 215-241.
- TAYLOR, Jane H.M., (éd.), *Dies illa: Death in the Middle Ages*, Manchester Colloquium (1983), Liverpool, 1984.
- ZEMON DAVIS, Nathalie, « Same tasks and themes in the study of popular religion », dans *The pursuit of holiness*, C. Trinkans et H. Oberman (éd.), Leyde, 1974, pp. 326-336.
- — — , « Ghosts, Kin and Progenity: Some features of Family Life in Early Modern France », *Daedalus*, 106, 2, 1977.





## ALEXANDRA IONESCU

Née en 1975 à Bucarest

Docteur en philosophie, l'Université de Bucarest (2000)

Doctorante de l'Institut d'Études Politiques de Paris

Projet doctoral : *Du Parti-Etat à l'État des partis. Nature et fonctions des partis politiques postcommunistes*

Maître de conférences, Faculté de Sciences Politiques, Université de Bucarest

Allocataire de recherche, Institut d'Études Politiques de Paris (2001-2004)

Participante à des conférences et colloques internationaux en France, Belgique, Italie, Etats-Unis, Suède, Allemagne, République Tchèque, Bulgarie

### Livre :

*Le bien commun et ses doubles. Deux rencontres roumaines entre éthique et politique*, Editions de l'Université de Bucarest, 2001



# PENSÉE ET PRATIQUE D'UNE AUTORITÉ RÉVOLUTIONNAIRE L'EFFONDREMENT DU COMMUNISME EN ROUMANIE

Le postcommunisme a-t-il proposé une nouvelle manière de penser l'autorité politique ? La réponse devrait être, en principe, positive. L'épuisement historique des systèmes politiques inspirés du modèle soviétique ouvrait la porte à des expériences politiques qui se réclamaient toutes d'une nature radicalement différente, même si cette nature était au début imparfaitement et incomplètement actualisée par les régimes dits de transition.

La question n'a d'histoire que l'apparence. En revanche, elle a la vocation d'interroger les ressorts d'intelligibilité du politique de l'après-communisme. En effet, quinze ans après la chute du communisme, la transition et le postcommunisme sont déjà et presque en totalité évacués du vocabulaire de l'Europe Centrale et Orientale, tandis que l'expression même d'« Europe Centrale et Orientale », porteuse d'une généalogie politique pesante, s'est effacée au profit de celle d'« Europe », strictement ordonné au présent et à l'avenir. Le socialisme d'Etat, en tant que repère historique marquant la vie des sociétés anciennement communistes, a été disloqué dans les lexiques officiels par la référence à l'Europe. Est-ce une autre manière de prononcer un vœu commun selon lequel le projet politique de l'Union Européenne serait plus significatif pour la compréhension de l'existence politique de ces sociétés que l'empreinte d'un demi-siècle de pratique soutenue et à la fois diverse du modèle soviétique et du projet politique léniniste ? Le passé communiste et son projet politique ont-ils pour autant perdu leur pertinence heuristique ?

Les anciens pays socialistes de l'Est européen ont aménagé différemment leurs divorces historiques des régimes qu'ils avaient

construits, consolidés, renforcés ou réformés durant le demi-siècle ayant suivi la Deuxième Guerre mondiale. Depuis, nombreuses furent les études s'appliquant à expliquer cette diversité relative des stratégies de sortie du communisme, en mettant au travail les perspectives et les outillages théoriques fournis par les sciences sociales.

Si la Pologne forgera le modèle le plus raffiné de démantèlement négocié de son régime de type communiste, si la Tchécoslovaquie a inspiré le jeu de mots « révolution de velours », la Roumanie offrit à ses propres citoyens, ainsi qu'à une Europe dont les yeux étaient rivés sur elle, l'image d'un effondrement du communisme qui revêtait l'habit de la chute dramatique, rapide, radicale et sanglante d'un régime qui, au-delà de l'unanimité qu'avait fait sa rigidité et son caractère oppressif, avait reçu des qualifications variées : totalitarisme à tendances sultanesques<sup>1</sup>, stalinisme national<sup>2</sup>, voire despotisme asiatique *sui generis*<sup>3</sup>. Dès lors, la fin du communisme roumain reçut le nom de « Révolution de Décembre », à la foi célébrée et contestée par sa postérité, tant à l'intérieur, qu'à l'extérieur du pays.

Au-delà de la diversité des voies de sortie du communisme<sup>4</sup>, au-delà du caractère pacifique ou non de la déposition des anciens systèmes, l'effondrement des régimes de type soviétique de l'Est européen souleva dès le début une double question. D'une part, la façon dont les divorces politiques avaient été organisés permettait-elle que ces phénomènes historiques soient inclus dans la catégorie conceptuelle de la révolution ? D'autre part, en quelle mesure les acteurs visibles de ces phénomènes historiques avaient-ils l'impression et la conviction de participer à des moments révolutionnaires et d'en être les artisans tout aussi révolutionnaires ?

La première question reçut, immanquablement, une double réponse. Suivant leurs perspectives théoriques et méthodologiques assumées, les différents auteurs acceptèrent ou refusèrent l'inclusion des effondrements du communisme dans la case conceptuelle de la révolution. Effectivement, la construction du concept de « révolution » est une matière qui a sans cesse fait objet de débat<sup>5</sup>. Certes, la chute des régimes communistes se plie mal aux rigueurs de la connotation que Theda Skocpol forge pour la « révolution sociale ». Récupérant un patrimoine problématique et critique de souche marxiste, elle conçoit ces révolutions sociales comme des

« moments rares et significatifs (...), des transformations rapides et radicales de l'Etat et de la structure de classe des sociétés... accompagnées et, en partie, portées par des révoltes à caractère de classe venues d'en bas... [distinctes] des autres types de conflits et processus de transformation, avant tout, par la combinaison de deux coïncidences : la coïncidence entre le changement structurel sociétal et la révolte de classe et la coïncidence entre la transformation politique et la transformation sociale »<sup>6</sup>.

De surcroît, les « révolutions sociales » seraient porteuses d'un effet de démonstration déployé à l'échelle internationale qui les pourvoirait d'un caractère historique mondial. La connotation conceptuelle en est vraiment trop serrée pour contenir pertinemment le démantèlement des systèmes engendrés par le modèle léniniste. Si l'impact international de l'écroulement du bloc soviétique fut fort et irréfutable, portant ses conséquences à la fois sur la géographie bipolaire des rapports de pouvoir au sein de l'espace mondial, que sur la stabilité et l'économie interne des mouvements et formations politiques d'inspiration communistes du monde entier, la dynamique propre à ce phénomène historique n'engendra pas véritablement un effet fondateur de démonstration, à la manière de la Révolution Française ou de la Révolution bolchevique, ni ne correspondit pas non plus aux critères de structure, institutionnelle et sociale, de rapidité et de profondeur, posés par le concept de « révolution sociale ». A rester dans les catégories construites par Theda Sckocpol, il s'est agit tout au plus de « révolutions politiques », types différents et plus modestes d'organisation du changement qui « transforment les structures étatiques, sans pour autant toucher aux structures sociales, et qui ne s'accomplissent pas nécessairement à travers le conflit de classe »<sup>7</sup>. La désagrégation des systèmes d'inspiration soviétique signifia d'une part le démantèlement d'une structure de pouvoir propre au projet léniniste, celle du Parti-Etat et, d'autre part – et à titre de corollaire – la réorganisation des principes fondateurs des régimes politiques dans les anciens pays communistes, de même que de leur politiques en matière sociale, économique, culturelle, etc. Ce fut véritablement ce tournant proprement politique qui enclencha par la suite des mutations, elles aussi de portée variable selon le cas, au niveau de l'ensemble de la société.

En revanche, Charles Tilly, tout en constatant l'impossibilité de construire un modèle unanimement acceptable de la « révolution » et la complexité accablante de ce type de phénomènes historiques, choisit explicitement une définition plus ample et plus compréhensive pour ses

analyses étendues sur la longue durée. Pour lui, la révolution serait un « transfert par la force du pouvoir d'Etat durant lequel deux ou plusieurs groupes distincts d'adversaires énoncent des revendications incompatibles quant au contrôle de l'Etat, tandis qu'une partie significative de la population appuie les revendications de chaque groupe »<sup>8</sup>. Cette définition, Charles Tilly s'applique à la décomposer en deux éléments : la « situation révolutionnaire » et les « conséquences révolutionnaires ». D'une part, la « situation révolutionnaire » serait une situation de « souveraineté multiple », engendrée par la convergence de trois causes : la formation de groupes contestataires, porteurs de revendications réciproquement exclusives sur le contrôle de l'Etat ; l'adhésion d'un segment significatif de la population à ces revendications ; l'incapacité et le refus des dirigeants en place de supprimer les contestataires<sup>9</sup>. Les conséquences révolutionnaires, quant à elles, seraient portées par le transfert du pouvoir de ceux qui l'exerçaient avant l'émergence de la situation de souveraineté multiple vers un nouveau groupe ou une nouvelle coalition<sup>10</sup>. C'est au moyen de cet outillage analytique que Charles Tilly traite des secousses politiques et sociales dont les pays de l'Europe firent l'expérience de la fin du XV<sup>ème</sup> siècle jusqu'à présent. C'est toujours à l'aide de ce dispositif d'analyse qu'il essaya de rendre la question du caractère révolutionnaire de la période 1989-1991 « moins compliquée qu'elle n'en a l'air »<sup>11</sup>, en synthétisant ses réponses dans un tableau capable de surprendre la diversité des cas<sup>12</sup>.

<i>Pays</i>	<i>Situation révolutionnaire ?</i>	<i>Conséquences révolutionnaires ?</i>	<i>Révolution ?</i>
Albanie	marginale	Oui	marginale
Bulgarie	marginale	Marginale	marginale
Tchécoslovaquie	oui	Oui	oui
Allemagne de l'Est	oui	Oui	oui
Yougoslavie	oui	Oui	oui
Pologne	marginale	Oui	marginale
Roumanie	oui	Contestable	contestable
Hongrie	oui	Incertaines	incertaine
Union Soviétique	oui	Oui	oui



Nonobstant la simplicité persuasive de cette mise en schéma, les qualificatifs que l'auteur attribue à chaque pays selon les critères posés ne mesurent pas nécessairement les éléments les plus significatifs des systèmes forgés sur le modèle léniniste. S'ils se focalisent sur la question de la « souveraineté multiple », sur le conflit entre groupes adverses et incompatibles, sur le transfert du pouvoir, voire sur l'effondrement de l'unité de souveraineté – comme ce fut le cas en Allemagne de l'Est, en Union Soviétique, en Yougoslavie ou en Tchécoslovaquie –, ils ne se proposent pas en premier lieu d'évaluer la profondeur et les voies de la destitution du principe structurel et fonctionnel de ces systèmes, à savoir l'emprise programmatique et pratique du Parti sur l'État.

Par ailleurs, la perspective explicative du conflit politique, fondée sur l'existence d'acteurs qui se situent sur des positions d'adversité – radicalement ou relativement incompatible –, sert non seulement à inscrire le moment 1989-1991 dans une multitude discrète de révolutions européennes, à la manière de Charles Tilly. Egalement, elle fut mise au travail afin de rendre compte des particularités inédites de ce phénomène historique, conduisant vers des conclusions différentes, sinon contraires à celles déjà notées. En effet, certaines hypothèses explicatives avancées à l'égard des révolutions anticommunistes s'appliquent à dégager ce qu'elles prennent pour un trait saillant partagé avec des exceptions mineures par tous les éléments du tableau : à l'Est de l'Europe, à la différence des précédentes cassures historiques d'ampleur et signification comparable, l'effondrements du communisme n'aurait pas été le produit des agents et des agendas révolutionnaires, mais, en règle générale, il aurait produit lui-même, au fur et à mesure de sa mise en acte, ses agents et ses programmes<sup>13</sup>. De surcroît, cette inflexion historico-politique ne fut pas toujours l'instant d'un simple transfert de pouvoir parachevant une situation de « souveraineté multiple ». Elle fut aussi vue comme le site d'un transfert de légitimité entre adversaires historiques jusque là radicalement incompatible et mutuellement exclusifs. Au-delà de la diversité de situations – qui a d'ailleurs suscité des études appliquées sur les particularité des cas pris en compte<sup>14</sup> – Georges Mink et Jean-Charles Szurek ont décelé au travers des négociations des tables rondes des stratégies des parties prenantes dont tous les fruits ne se sont pas laissés percevoir sur le champs. Entendues, surtout pour ce qui est des cas polonais et hongrois, comme « institutionnalisation du compromis entre les communistes et l'opposition »<sup>15</sup>, les tables rondes ne furent pas uniquement des lieux de réaménagement ou de déménagement des régimes

communistes. Elles auraient été aussi, moins par leur contenu et leurs résultats que par leur statut et par ce qu'elles représentent – rencontre entre parties qui s'envisageaient réciproquement mieux dans une relation ami/ennemi que dans une relation liant les interlocuteurs dans le dialogue – , le lieu des échanges implicites portant sur le statut politique et symbolique des partenaires :

« à la table se sont assis deux groupes en situation délicate avec leur légitimité respective : les communistes qui, prétendant jusque-là représenter les intérêts de toute la société, faisaient éclater au grand jour leur illégitimité par le fait même de 'devoir négocier'; et leurs adversaires, qui n'avait de mandat de 'personne', aucun suffrage n'ayant pu être sollicité pour les déléguer aux pourparlers, et qui se savaient pourtant implicitement 'sur-légitimés' »<sup>16</sup>.

Si les perspectives centrées sur les configurations stratégiques et structurelles des transformations politiques et sociales n'arrivent pas à se mettre d'accord quant au verdict révolutionnaire ou non de la manière empruntée par l'effondrement du communisme, d'autres éclairages historico-politiques, focalisés sur le cheminement des idées et visions politiques vers des formes historiques, sont peut-être plus en mesure de faire ressortir le spécifique de l'épuisement du modèle politique issu de la Révolution bolchevique. Au temps même de l'écroulement politique de l'Europe de l'Est, considérant justement l'évolution politique des pays communistes, à commencer par l'Union Soviétique, François Furet constatait que « la Révolution est plus que jamais vivante par son message démocratique, et morte, au contraire, comme modalité privilégiée du changement »<sup>17</sup>. L'observation de l'historien français allait toutefois plus loin que le simple constat des faits. Effectivement, il y apercevait l'épuisement historique d'un projet révolutionnaire universel – celui bolchevique – engendré par le désir de dépasser un échafaudage tout aussi révolutionnaire et universel qui l'avait historiquement précédé – celui de la Révolution française. Examinée sous cet angle, la chute du communisme devenait la manifestation historique de la faillite de cette tentative historique, politique, mais aussi intellectuelle d'annihiler et surpasser à la fois, par voie révolutionnaire, le projet politique de la Révolution de 1789. Deux cents ans après, la revendication des droits de l'homme contre le Parti-Etat et, de surcroît, l'acceptation des valeurs de 1789 par les coryphées des partis communistes, témoignait de la défaillance définitive de cette entreprise de construction politique fondée

sur l'anéantissement programmatique de la valeur du droit et des droits : « l'entreprise léniniste... débouche finalement sur ce qu'elle a dénoncé, détour incroyablement coûteux, si néfaste même que les chemins de la liberté sont presque effacés »<sup>18</sup>.

Néanmoins, au-delà de la clôture sur deux cents ans d'un cercle historico-politique, cet effondrement du communisme qui avait mis en échec les capacités prédictives des sciences politiques, ne pouvait manquer de formuler une autre interrogation : peut-on terminer la révolution par la révolution ? Dominique Colas<sup>19</sup> surprenait la mesure dans laquelle le projet léniniste, sous-tendant et modelant le parangon d'organisation politique répliqué dans l'espace d'influence soviétique, non seulement échappait à des catégories de l'univers juridico-politique de la démocratie représentative, mais se soustrayait également à toute limite intrinsèque qui aurait fait obstacle à sa production et reproduction. Actualisation organisationnelle du projet léniniste, destituant toute altérité politique et juridique, le Parti, seule institution première, par rapport à laquelle tout autre objet politique n'était que produit dérivé, vivait sur le mode de la révolution. Producteur révolutionnaire d'un monde dont il est le demiurge, le parti léniniste est à la fois révolutionnaire et contre-révolutionnaire, dispositif d'anéantissement de toute tentative ou mouvement qui ne se plie pas à sa démarche créatrice. Faire la révolution contre un système dont la révolution est le noyau même n'est-ce finalement rester dans la logique de la démarche léniniste, sans espoir de pouvoir jamais y échapper ?

La deuxième question – portant sur le statut que les acteurs de l'effondrement étaient prêts à se donner à eux-mêmes – peut souffrir, à son tour, des traitements différents. C'est parce que la Table Ronde polonaise entrelaçait, dans un équilibre à géométrie variable et évolutive, la démarche de la conciliation et la logique de la confrontation entre les adversaires historiques devenus partenaires de dialogue<sup>20</sup> que, lors de son premier discours devant le Parlement nouvellement élu, le premier chef de gouvernement anti-communiste de la Pologne, Tadeusz Mazowiecki, ait pu exhorter à ce que « l'on tire un trait sur le passé ! »<sup>21</sup>. En revanche, en Roumanie, les représentants de l'autorité politique mise sur pied les derniers jours de décembre 1989 se pressaient d'insister sur le caractère véritablement révolutionnaire des événements et sur la rupture que représentaient leurs propres gestes et démarches. Il est dès lors légitime d'interroger les manières par lesquelles cette autorité politique « révolutionnaire » s'est elle-même conçue et fut pratiquée. Combien

révolutionnaires crurent être et se présentèrent ses tenants ? Qu'entendirent-ils faire du communisme ? Sous l'empire d'une urgence révolutionnaire assumée, qu'entendirent-ils défaire, modifier, préserver du système qu'ils géraient de façon provisoire ? Qu'entendirent-ils mettre en place d'une façon tout aussi urgente ?

Afin de pouvoir répondre à ces questions, il convient d'une part d'identifier les dispositifs de l'exercice du pouvoir politique aménagés durant et à la suite des événements de Timișoara et de Bucarest de la seconde moitié du mois de décembre 1989, qui se donnent un statut à la fois révolutionnaire et provisoire. Trois sites institutionnels s'offrent dès lors à l'observation : le Conseil du Front du Salut National (CFSN), le Conseil Provisoire d'Union Nationale (CPUN) et le Gouvernement provisoire. D'emblée, l'existence et la pratique de ces trois institutions délimitent un intervalle chronologique qui s'étend du 15 décembre 1989 (la date du début des manifestations de Timișoara) au 26 juin 1990 (la date qui marque la fin du mandat du Gouvernement provisoire). Le postcommunisme roumain commence donc par un exercice étendu sur six mois d'un pouvoir politique organisé sous le double signe de la révolution et du provisoire.

D'autre part, cette période convoque des sources variées. Là, nous avons procédé à un choix restrictif. Il est vrai que la période en cause fut la source et fit l'objet de matériaux extrêmement divers. La liberté de parole et d'expression une fois instituée, les vécus de la « Révolution » et des mois qui la suivirent produisirent une quantité dense de textes, d'images et de sons : déclinés au présent de l'époque par les journaux qui continuaient ou venaient d'apparaître, par la télévision et par la radio publics, mêlant déclamations, réclamations, affirmations, condamnations, espoirs et désespoirs, officielles et officieuses, collectives et individuelles ; restitués après coup par les témoignages et les mémoires diverses et souvent contradictoires de ceux qui s'étaient sentis des acteurs volontaires ou seulement des agents emportés par les vagues d'une histoire qu'ils ne contrôlaient pas. Dès lors, une sélection est de rigueur. Comme nous entreprenons d'examiner la manière dont cette autorité qui se dit « révolutionnaire » et/ou « provisoire » conçut son statut et sa mission et entendit se mettre en acte, nous avons donc choisi de faire parler cette autorité à incarnation institutionnelle multiple et de faire taire temporairement ou passer au second plan les voix alternatives, de la presse et des contestataires, de même que les discours ultérieurs de reconstitution d'une mémoire encore vivante.

Des dispositifs au début improvisés, flous et locaux, ensuite institutionnalisés, visibles et nationaux, prononcent le discours révolutionnaire sur une tonalité ascendante. La série de documents à valeur de manifestes rendus publics en décembre 1989 à Timișoara et à Bucarest est en mesure d'éclaircir le sens et la portée de la contestation de la fin de l'année 1989, de même que le statut, la mission et les objectifs qu'assument les instances qui formulent cette contestation et organisent le passage au postcommunisme.

A Timișoara, les protestations de rue qui réunissent dès le 16 décembre des étudiants et des travailleurs au centre-ville et qui n'hésitent de s'attaquer au siège du Conseil Départemental<sup>22</sup>, se munissent de trois textes programmatiques. Le 20 décembre 1989, après la répression dans le sang menée par l'armée et les troupes du Ministère de l'Intérieur, assortie de l'institution de l'état d'urgence sur l'ensemble du territoire du pays, un Front Démocratique Roumain<sup>23</sup> (FDR) constitué *ad hoc* rend publique sa première *Proclamation*. Deux jours plus tard, le même organisme lance une *Déclaration* et une *Résolution Finale de l'Assemblée populaire de Timișoara*<sup>24</sup>. Trois mois après, le 11 mars 1990, lors d'une grande manifestation de rue, des associations de participants aux protestations de décembre se dissocient radicalement de la politique menée par les institutions mises en place à Bucarest, formulant une nouvelle *Proclamation de Timișoara*<sup>25</sup>.

Aux documents fournis par Timișoara s'ajoutent ceux de Bucarest. Ici, la production de manifestes politiques est plus retentissante et, à la fois, plus chargée de conséquences au niveau national. En effet, l'existence institutionnelle du Conseil du Front du Salut National (CFSN) est balisée par plusieurs communiqués de portée différente. Le premier – le *Communiqué au pays du CFSN*<sup>26</sup> du 22 décembre 1989, prononcé à la Télévision nationale quelques heures après que Nicolae Ceaușescu ait évacué à la hâte le siège du Comité Central du Parti Communiste Roumain – et le dernier – le *Communiqué du CFSN relatif à la constitution du Conseil Provisoire d'Union Nationale*<sup>27</sup>, émis le 2 février 1990 – encadrent l'existence politique et constitutionnelle du CFSN, définissant la nature et son statut dans la géographie institutionnelle de l'Etat. Trois autres, datés le 25<sup>28</sup>, le 26<sup>29</sup> et le 27<sup>30</sup> décembre 1989, traduisent des gestes régaliens d'autorité – ordre de cessez-le-feu général sur le territoire du pays et exécution du couple Ceaușescu, institution des tribunaux militaires extraordinaires dans tous les départements – accomplis par ou sous la commande de l'instance révolutionnaire, et fournissent des

interprétations faisant autorité de la signification du remue-ménage politique de 1989. Dès le début et au-delà des interprétations diverses qu'ils peuvent recevoir, ces documents ont une valeur politico-institutionnelle nette : ils ne représentent pas simplement la transcription de la voix d'un groupe de révolutionnaire ayant réussi à s'emparer des moyens de communication de masse (la télévision et la radio nationales). La forme de ces textes – des *communiqués* –, de même que leur support écrit – *Monitorul Oficial*, le bulletin officiel de l'Etat roumain, donc le CFSN est lui-même l'éditeur<sup>31</sup> – indiquent clairement que, dès le premier moment, ce sont les autorités mêmes de l'Etat qui parlent et qui, à ce titre, exigent des citoyens, des groupes et des institutions d'obtempérer à leurs injonctions.

### **Dire et penser la révolution**

Combien de révolutionnaires pensent être les acteurs visibles de la « Révolution roumaine » ? Combien révolutionnaire est leur action dans la manière dont ils la conçoivent ? Entendent-ils être réellement les artisans d'une « révolution » ? Bien qu'on puisse lire dans les documents de l'époque un sens et une intention d'inflexion, sinon de rupture, il est à noter que le vocable *révolution* ne s'imposa pas dès le premier moment et, lorsqu'il émergea dans le discours public, il était déjà pourvu d'un rôle légitimateur précis qui ne faillit pas faire l'objet de disputes.

### ***Timișoara : des « Tables Rondes » à la « Révolution française »***

Les manifestes de Timișoara ne parlent de *révolution* que d'une manière passagère : le mot en est presque absent, ne bénéficiant que d'une seule occurrence. Il s'agit en revanche d'un discours public qui, du 20 au 22 décembre 1989, se radicalise et change de logique, dans un contexte local et national qui se transforme lui aussi rapidement. Certes, ces trois documents ne sauraient résumer tout ce qui s'est passé cette semaine de décembre à Timișoara. Les mobilisations collectives de ce type sont rarement unitaires et cohérentes. Au-delà d'une convergence d'action qui se construit d'habitude au fur et à mesure de son déroulement, elles mêlent des intentions, des objectifs, des motivations et des perceptions individuelles et diverses. Cette réserve assumée, cet ensemble de sources fournit néanmoins les séquences d'un discours public qui veut s'assigner

un auteur collectif et, ce faisant, unifier et orienter ses démarches et les pourvoir d'une stratégie et d'un sens cohérent.

La *Proclamation du Front Démocratique Roumain* du 20 décembre 1989 suit à cinq jours durant lesquels les protestations estudiantines et citoyennes de rue et les mouvements de contestations dans les entreprises du département tournent au drame, réprimés violemment par l'armée et la police. C'est dans ce contexte marqué par la mobilisation sociale, par la brutalité des agents répressifs de l'Etat et, de même, par la présence sur place du premier ministre communiste, Constantin Dăscălescu, que le Front Démocrate Roumain, improvisé *ad hoc*, prononce sa première proclamation. Ce faisant, il imagine une stratégie  *négociée*, sur la base d'un programme de revendications conçu selon une double logique, de *confrontation* et de *conciliation*. Le FDR s'autodéfinit comme une « organisation *politique* constituée à Timișoara, afin de réaliser un *dialogue avec le gouvernement* visant la *démocratisation* du pays »<sup>32</sup>. S'adressant aux autorités en place, les revendications que le FDR avance comme « base de discussion » concernent l'« organisation des élections libres, l'institution de la liberté de la parole et de la presse, l'ouverture des frontières, la garantie et le respect par l'Etat roumain des droits fondamentaux, la libération immédiate des détenus politiques, le démarrage de la réforme économique par le soutien de l'entreprise privée dans la petite industrie et dans l'agriculture, la satisfaction intégrale des besoins alimentaires du peuple, la réforme de l'enseignement dans un esprit démocratique, la liberté des confessions religieuses, la garantie d'une assistance médicale au niveau des pays civilisés, le démantèlement du réseaux de magasins auxquels ont accès les privilégiés du régime ». Aux demandes communes aux démarches de négociation entamées en Pologne et en Hongrie, relevant de la reconnaissance des droits et de l'organisation des élections, s'ajoutent donc des exigences qui relèvent de la particularité de la situation roumaine – pénurie alimentaire, déliquescence des services médicaux – ou locale – la revendication de la reconnaissance de la liberté des confessions tient au contexte multiconfessionnel du département et renvoie à la fois au traitement discriminatoire appliqué aux protestants dont le pasteur László Tökés fut un cas exemplaire<sup>33</sup>.

S'adressant toujours aux autorités de l'Etat communiste, le FDR requiert également des réparations politiques et symboliques pour la répression menée par l'armée et la police : l'identification des responsables ayant ordonné l'ouverture du feu sur les manifestants, la liste complète des

victimes, la restitution des cadavres à leurs familles, la libération des protestataires écroués, la cessation de toute répression et l'institution, le 29 décembre, d'une journée de deuil national pour les « victimes tombées héroïquement dans la *révolution* »<sup>34</sup>. Quelques nette qu'ait été ses exigences, quelques contraires à la logique du système communiste, l'occurrence du mot *révolution* n'a apparemment ici qu'une valeur rhétorique car, tout de suite, le FDR se presse de demander « la *reconnaissance officielle* de [son] comité d'action par les autorités » et le démarrage du dialogue avec le gouvernement. D'emblée, la démarche du FDR pose les prémices d'une transaction symbolique réciproquement légitimatrice au sein du système en place qu'avait été pratiquée par les Tables Rondes central européennes<sup>35</sup>, mais qui sera, dans le cas roumain, avortée.

S'adressant cette fois-ci à la société roumaine en son ensemble, la *Proclamation* du FDR appelle au rassemblement dans un combat *pacifique* de « tout le peuple roumain » au moyen de la « mise sur pied, dans toutes les localités du pays, dans les entreprises et dans les institutions, des comités du Front Démocratique Roumain, censés assurer l'initiation et le développement du processus de démocratisation » par la « revendication pacifique de leurs droits constitutionnels » et par le « déclenchement de la grève générale – *excepté les secteurs à feu continu* – jusqu'à la victoire finale »<sup>36</sup>.

Ce premier document produit à Timișoara témoigne de l'équilibre instable au sein de l'économie interne de la démarche contestatrice. Bien qu'elle n'hésite d'appeler à des principes qui sont fondamentalement contraires à la logique générale du système – tels les élections libres ou la reconnaissance des libertés civiles – la stratégie imaginée par le FDR s'organise au sein de ce même système, usant de ses ressources, constitutionnelles, institutionnelles et rhétoriques, voire protégeant son caractère fonctionnel, exigeant reconnaissance de sa part, répudiant non pas tant ses fondements, que sa direction qualifiée de dictatoriale et tyrannique.

Exemplaire en ce sens est le deuxième document de Timișoara, la *Déclaration du Front Démocratique Roumain*, prononcée le 22 décembre 1989 à une époque où l'évolution politique du pays commençait à être déjà décidée à Bucarest. Il ne s'agit plus d'un programme d'action, mais d'une qualification des faits et de l'état politique de l'époque, dont l'élément significatif était, sans doute, la fuite du président Ceaușescu d'un endroit qui avait été un des hauts lieux de son pouvoir et qu'il ne



contrôlait plus à cette heure-là, le siège du Comité Central du Parti Communiste à Bucarest. La *Déclaration* du 22 décembre de Timișoara est une déclaration de victoire. Or, cette victoire est affirmée et expliquée au moyen d'un discours éclectique qui mêle des références bibliques – « le sacrifice des enfants »<sup>37</sup>, des métaphores eschatologiques – le couple Ceaușescu est assimilé à une « hydre monstrueuse à deux têtes paranoïaques, bavant de rage », à des formules stéréotypées du discours nationaliste – « le flamme héroïque de l'idéal et du sacrifice national suprême », « notre bon, digne et généreux peuple », « notre passé saint », « notre complète unité de pensée, sentiments et combat », « la trahison des saints intérêts de la nation », ou de la vulgate léniniste – « les véritables ennemis du peuple », « les collectifs des ouvriers de toutes les entreprises et les institutions du municipe et des localités voisines (...) qui ont répondu présent à l'appel du Comité du FDR ». Cette mise en récit de la victoire n'a pas, nous le croyons, une simple valeur anecdotique. Au contraire, elle est à même de témoigner du caractère hétéroclite des instruments intellectuels et discursifs qui pouvaient être convoqués par les protestataires pour rendre compte de l'inflexion politique qui venait de se produire. Force est de constater que la chute de Nicolae Ceaușescu fut racontée publiquement avec le même outillage linguistique dont le chef du Parti s'était servi pendant des décennies pour célébrer les acquis de sa politique.

Finalement, le troisième document de Timișoara, la *Résolution Finale du Rassemblement Populaire*, prononcée le même 22 décembre, systématise le discours et le situe dans une logique de rupture et d'institution. Ce troisième texte a une valeur synthétique, à la fois rétrospective et prospective. D'abord, le sujet parlant change : il ne s'agit plus d'un Front constitué *ad hoc* et demandant reconnaissance de la part des autorités en place. La *Résolution Finale* est attribuée à « tous les habitants du Banat<sup>38</sup> et des autres zones du pays, rassemblée entre le 15 et 22 décembre à Timișoara ». Pourvue de cette légitimité symboliquement populaire, elle décide et institue de par sa propre volonté. Ensuite, organisant son sujet dans le temps – du 15 au 22 décembre – cette *Résolution Finale* rend ce temps linéaire et cohérent, l'unifie en lui assignant une seule volonté, le munit d'un programme unitaire et l'accorde à un temps devenu déjà national. Ce faisant, le *Rassemblement Populaire* « décide » et « demande »<sup>39</sup> la destitution des responsables politiques du régime – identifiés nettement dans le couple Ceaușescu et les membres de leur famille – et leur jugement dans le cadre d'un « procès organisé

conformément au procédures prévues par la loi », l'organisation des « élections libres et démocratiques à tous les niveaux », la formation d'un nouveau gouvernement et « la reprise des directions locales de l'Etat par les citoyens les plus compétents de la patrie », l'institution d'un « Parlement du pays, chargé de la direction de l'activité de l'Etat, où toute la nation roumaine soit représentée et qui ait les pouvoirs de prendre toutes les mesures nécessaires dans l'intérêt de toute la nation », « le choix libre par le peuple du système et de la ligne politique et économique du pays, garantissant les droits et les libertés inscrites dans la Constitution et dans les lois du pays, dans les conventions et dans les actes internationaux, visant le développement matériel et spirituel de notre peuple et le renforcement de la puissance économique de la patrie », la « séparation de l'activité politique de l'activité de l'Etat », « l'abrogation de toutes les lois et actes normatifs à contenu antidémocratique qui sont contraires à l'intérêt des masses populaires, de même que la révision de l'ensemble du système législatif pour démocratiser et libéraliser le pays ». De même, à une époque où l'armée était déjà passée « du côté du peuple », le *Rassemblement* « salue les soldats de notre brave armée qui n'ont pas obéi aux ordres criminels (...) et appelle l'armée à participer, à côté de tout le peuple, à l'achèvement de la démocratisation et de la libéralisation dans le sens prévu par cette résolution ». De portée nationale, le dernier texte de Timișoara ne jouit pas en revanche d'une véritable portée politique à une époque où la « Révolution » se déroulait déjà à Bucarest. Toutefois, le document reste significatif dans la mesure où il témoigne lui aussi de cette manière d'imaginer le changement politique, coulée dans le moule rhétorique et programmatique du système socialiste.

Les documents de Timișoara ne parlent donc pas explicitement d'une révolution. Ils imaginent en échange l'inflexion politique qui venait de se produire dans les termes d'un « anéantissement (...) d'une des plus terribles tyrannies que l'humanité ait connues »<sup>40</sup> et d'un « renversement de la dictature et [d'une] instauration de la démocratie, de la liberté et de l'unité nationale »<sup>41</sup>. Une fois débarrassé de son chef tyrannique, le système est-il pour autant mis radicalement en question ? Deux observations sont à faire à cet égard. Si l'on peut lire l'exigence formulée par la *Résolution Finale* de « séparer l'activité politique de l'activité de l'Etat » comme une demande implicite de relâcher l'emprise du Parti Communiste sur l'architecture socio-économique du système, néanmoins, la position du Parti n'est à aucun moment sujette au défi. Par ailleurs, à part ce renvoi implicite, toute référence au parti unique, à son rôle et à

*son statut, y est absente.* Il y a en revanche un aperçu de la manière dont les acteurs parlant à Timișoara imaginent l'avenir immédiat du système décapité. Cet avenir s'organise autour d'une logique d'*appropriation* qui ne manquera d'être convoquée ensuite dans la gestion nationale du changement politique : « Pour que l'activité économique et sociale retrouve son cours *normal*, pour qu'elle rentre sur le véritable chemin de la liberté d'affirmation de la force et de la capacité de travail et de création, des *formations d'autodéfense* ont été constituées et agissent, tandis que tous ont répondu présent à l'appel du Comité du Front Démocratique Roumain de veiller à la bonne marche du travail dans les objectifs à feu continu, dans les unités alimentaires, dans les services publics et d'assistance médicale »<sup>42</sup>. Destitution du « dictateur », reprise en main populaire du système : la *révolution* n'est pas vraiment dite à Timișoara en décembre 1989.

Ce ne fut en effet que deux mois plus tard, le 11 mars 1990, qu'une nouvelle *Proclamation de Timișoara*<sup>43</sup>, en 13 points, va affirmer clairement le thème de la *révolution* dans un contexte national radicalement changé. Tout comme les documents antérieurs, cette *Proclamation* est issue d'une manifestation populaire. En revanche, la protestation est organisée cette fois-ci non plus pour démarrer des négociations avec les autorités communistes ou pour condamner leur politique répressive, elle est dirigée contre une politique appréciée comme injuste, antidémocratique, centralisatrice et cryptocommuniste, menée par les nouveaux représentants de l'autorité à Bucarest. D'ailleurs, la valeur politique de ce manifeste n'est à comprendre que dans la mesure où il est rapporté à une polarisation croissante de la vie politique roumaine dont il se fait le catalyseur. Ceci dit, le texte est doublement pertinent.

Tout d'abord, il qualifie les événements du 16-22 décembre à Timișoara dans les termes d'une « *révolution* qui fut, dès ses premières heures, non seulement *anti-Ceaușescu*, mais catégoriquement *anticommuniste*. Durant les jours de la Révolution, on a scandé de centaines de fois 'A bas le communisme !'. Tout comme les autres centaines de millions de gens de l'Europe de l'Est, nous avons demandé, nous aussi, l'abolition immédiate de ce *système social totalitaire et failli* »<sup>44</sup>. Plus question du Front Démocratique<sup>45</sup> et de ses revendications de l'époque. La *Proclamation de Timișoara* raconte et restitue une histoire différente, d'un soulèvement populaire encore à la recherche de porte-parole. Il s'agit là d'une description à visée contestatrice à l'adresse d'une mise en récit de la « Révolution roumaine » fabriquée déjà par les autorités de Bucarest et

fondée sur la centralité presque exclusive des démarches menées dans la capitale, une description qui tâche également et explicitement de délégitimer le monopole révolutionnaire du FSN : à la Révolution du 22 décembre accomplie à Bucarest, la *Proclamation* du 11 mars oppose la Révolution du 16 décembre commencée à Timișoara, une révolution dont la signification politique, sinon l'ampleur serait comparable à la Révolution française : « Nous ne sommes pas d'accord avec le choix du 22 décembre comme jour national de la Roumanie. On éternise de la sorte la personne du dictateur, célébrant chaque fois un nombre d'année depuis sa chute. Dans la majorité des pays qui ont lié leur jour national à une révolution, le jour choisi marque le début de la révolution pour glorifier le courage du peuple de partir au combat. Un seul exemple : le jour national de la France est le 14 juillet, le jour où, en 1789, a commencé la Grande Révolution française par la chute de la Bastille. Nous demandons par conséquent, l'institution du jour national le 16 décembre »<sup>46</sup>. Selon un référentiel politique plus proche, il s'agit également d'une intégration explicite du changement politique roumain au mouvement central et est européen de l'effondrement du communisme en contrepartie à un discours bucarestois dont la référence était plutôt le réformisme gorbatchévien. Il s'agit enfin d'une qualification nette du système communiste sous les espèces du totalitarisme, contre les hésitations interprétatives des responsables politiques de Bucarest.

Ensuite, la *Proclamation de Timișoara* énonce clairement la division irréductible de la vie politique roumaine entre « anticommunistes » et « néo-communistes » qui fournira le clivage fondateur des premiers dix ans du postcommunisme roumain. Condamnant le Parti Communiste et tous ses avatars possibles, le texte propose et exige dans son huitième point l'adoption d'une politique de lustration censée interdire aux anciens cadres communistes et aux anciens officiers de la police politique de poser leur candidatures pour des fonctions publiques. Ce faisant, la *Proclamation*, dont l'écho national fut incontestable, non seulement localisa la *révolution* à Timișoara et contesta sa variante bucarestoise, mais pourvut la politique postcommuniste roumaine d'une dimension conflictuelle placée sous le signe impératif d'une *révolution anticommuniste* qui, pour ne pas avoir été achevée en décembre 1989, était à continuer « de manière pacifique et résolue ».

***Bucarest : la « révolution du peuple, de l'armée et des employés du Ministère de l'Intérieur »***

Les documents bucarestois sont plus divers et d'une nature différente. Néanmoins, les réserves formulées à l'adresse des textes de Timișoara s'imposent à cette catégorie aussi. Toutefois, à la différence des manifestes de Timișoara, dont la diffusion locale n'est amplifiée au niveau national que grâce à la radio *Europe Libre*, ceux de Bucarest ont dès le début une portée nationale, non seulement par leur contenu, mais surtout grâce au support de diffusion dont ils bénéficient : la télévision et la radio nationales. Qui plus est, comme il a été déjà noté ci-dessus, la production déclarative, programmatique et normative des agencements institutionnels confectionnés en décembre 1989 à Bucarest emprunte dès le début la voix de l'Etat dans la mesure où elle ne bénéficie pas seulement de l'amplification fournie par les média nationaux, mais elle reçoit une sanction officielle, en tant que transcrite et publiée dans le *Moniteur Officiel*, le dispositif de publicité de la volonté étatique.

Ceci dit, la lecture transversale des communiqués et des actes normatifs fabriqués par les représentants des institutions mises en place pour gérer l'inflexion politique de décembre 1989 en Roumanie est en mesure d'offrir une image sur les interprétations que ces acteurs donnent aux événements et sur le statut et le rôle qu'ils s'assignent à eux-mêmes. Fut-ce une révolution ? Au-delà de la valeur politique certaine que l'on peut attribuer au premier document de Bucarest, le *Communiqué au pays du Conseil de Front du Salut National*, sur laquelle nous nous devons de revenir, celui-ci ne parle pas d'une *révolution*. En revanche, le deuxième communiqué du CFSN, daté le 25 décembre 1989<sup>47</sup>, y fait référence explicite :

« L'effondrement de la dictature odieuse du clan Ceaușescu a ajouté une dernière page à la chronique sanglante des années de souffrance subies par le peuple roumain. Des éléments déclassés et irresponsables, restés fidèles au tyran, ont tenté de perpétuer la pratique terroriste de l'ancien régime (...) Le peuple roumain a réaffirmé son énorme énergie morale déchaînée par sa volonté libératrice. L'armée et, de même, une grande partie des travailleurs du Ministère de l'Intérieur ont fait leur devoir. La Révolution a triomphé »<sup>48</sup>.

Nous avons là, formulée dans la manière la plus concise et synthétique, l'interprétation officielle qui fut donnée aux événements de décembre

1989 à Bucarest et à laquelle toute une partie des acteurs politiques postcommunistes est restée constamment fidèle: le *peuple*, l'*armée*, les *employés du Ministère de l'Intérieur* ont fait la révolution. L'énumération n'est pas aléatoire. Elle relève d'une stratégie de légitimation qui sera rapidement consacrée au niveau institutionnel. En effet, si le *peuple* est un objet politique flou, qui exige toujours une clarification normative afin de devenir opérationnel<sup>49</sup>, en revanche, l'*armée* et les *employés du Ministère de l'Intérieur* ont des contours et des contenus institutionnels précis. Représentant et rendant concrète la dimension despotique<sup>50</sup> de l'Etat communiste, agents qualifiés de la répression à Timișoara et ailleurs<sup>51</sup>, les deux sont d'emblée délivrés de toute connotation politique illégitime et passent au postcommunisme, associés au *peuple* dans l'économie de l'œuvre révolutionnaire. Il est vrai « L'armée est avec nous ! » fut une des premières devises révolutionnaires et, en règle générale, l'armée bénéficia d'une symbolique valorisante dans l'imaginaire commun, à la fois en vertu de son caractère populaire appuyé sur la conscription que grâce à l'argumentaire patriotique qui l'avait toujours enveloppée en Roumanie dès la création de l'Etat moderne au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle et que le nationalisme de Ceaușescu n'avait fait que renforcer à outrance. Au contraire, les *employés du Ministère de l'Intérieur*, plus précisément de la Direction de la Sécurité de l'Etat et du Commandement des troupes de sécurité – les deux composantes à l'époque du Ministère de l'Intérieur –, représentaient l'institution localisée au cœur même du système communiste et spontanément associée à ce qu'il y avait de plus violent et condamnable dans ses pratiques<sup>52</sup>. Or, déjà, le discours sur la *révolution* enclenche au niveau discursif, trois jours après l'effacement de la personne de Ceaușescu, une dynamique légitimatrice qui aura vite des retombées institutionnelles.

Qui plus est, cette expression canonique de la « Révolution roumaine » est complétée par un autre thème central dans l'interprétation officielle de l'inflexion politique advenue en 1989 : la théorie du « vide de pouvoir ». En effet, à la différence du *Communiqué au pays* du 22 décembre, prononcé à la télévision par Ion Iliescu, l'homme politique le plus significatif des quinze ans ayant suivi à 1989, ce deuxième est lu par Virgil Măgureanu<sup>53</sup>, un personnage politique moins connu à l'époque. Ce n'est qu'après la lecture du texte fait par le dernier, que Ion Iliescu intervient pour expliquer au pays que la *révolution* a non seulement renversé le dictateur, mais qu'elle a également balayé le système créant ainsi un « vide de pouvoir » que le Conseil du Front du Salut National fut appelé à combler. D'une

manière pour le moins ironique, cette explication lancée par Ion Iliescu à l'époque était infirmée par la forme même qu'elle revêtait : sa transcription immédiate dans le *Monitorul Oficial* témoignait non seulement qu'une bonne partie des institutions du système, dont ce dispositif de publicité, étaient toujours fonctionnelles, mais qu'elles répondaient promptement aux impulsions politiques données par le CFSN.

Il reste néanmoins que ce deuxième communiqué fournit tous les repères de l'image que les acteurs visibles de l'époque entendait construire : le régime de Ceaușescu fut un « régime dictatorial » ; la dictature fut renversée par une révolution ; la révolution fut menée par « le peuple, l'armée et les employés du Ministère de l'Intérieur » ; lors des combats, les « fidèles au tyran » firent couler du sang innocent ; la révolution déstabilisa le système créant un « vide de pouvoir », une situation politique précaire et provisoire ; le CFSN assumait la charge de gérer cette précarité et ce provisoire politique ; pour pouvoir y subvenir, le CFSN exigeait impérativement le ralliement et l'acquiescement unanime de la société. L'image en était complète. Les autres documents ne feront qu'en éclaircir les détails. De la sorte, les actes normatifs émis par le CFSN dans les mois suivants font eux aussi référence à la *révolution*, qu'il s'agisse d'abord de la « révolution populaire »<sup>54</sup>, de la « révolution populaire du mois de décembre 1989 »<sup>55</sup> ou de la « révolution du 22 décembre 1989 »<sup>56</sup>. Cette énumération n'a pas, elle non plus, qu'une intention illustrative. Elle témoigne d'une volonté de plus en plus explicite des autorités mises en place à Bucarest d'exercer le monopole sur l'interprétation et la gestion des symboles reliés à décembre 1989. Il n'est sûrement pas par accident que l'expression la plus précise et complète que ces textes fournissent – la « révolution du 22 décembre 1989 » – est proposée par un acte du 14 mars, juste après que la *Proclamation de Timișoara* contestât, trois jours plus tôt, l'emprise que Bucarest voulait construire à son bénéfice sur la contestation et le renversement du régime de Ceaușescu. Dès lors, le discours sur la *révolution* ne fait plus l'unanimité.

### **La dernière révolution léniniste<sup>57</sup>**

Au-delà de cet imaginaire conflictuel de la révolution, produit par les acteurs, individuels, collectifs ou institutionnels à Timișoara et à Bucarest, nous pouvons néanmoins nous demander combien révolutionnaire est la

logique des stratégies et des actions que ces autorités dites révolutionnaires envisagent. Il est dès le début à constater que, à un niveau de généralité relativement élevé, les stratégies construites par les divers participants aux événements de décembre 1989 ne sont pas inédites, mais elles sont à rapporter à des démarches qui leur sont déjà intellectuellement disponibles.

Tout d'abord, l'entreprise de négociation proposée au début par le Front Démocratique à Timișoara trouve son correspondant dans les Tables Rondes central européennes. Pour des raisons de proximité géographique et culturelle avec les pays de l'Europe Centrale, notamment avec la Hongrie, renforcée au moyen de la circulation individuelle transfrontalière organisée, mais surtout par l'accessibilité des média hongrois et serbes, la stratégie négociée construite en Pologne ou en Hongrie est la première disponible aux acteurs émergents à Timișoara. Ce n'est peut être pas par hasard que le FDR n'hésite pas d'adopter un nom similaire à celui du Front Démocratique hongrois. Il est vrai, en revanche, que ce FDR fabriqué *ad hoc* n'est pas en mesure de convoquer un historique de contestation et de mobilisation collective, comme pouvaient le faire les acteurs de l'opposition hongroise et surtout polonaise, ni de s'appuyer sur une pratique réitérée de la pression sociale sur le régime comme il avait été le cas en Pologne<sup>58</sup>. D'ailleurs, les expériences des grèves de 1977 de Valea Jiului ou du soulèvements de Brașov de 1987 ne sont pas invoquées par les manifestes de Timișoara et, donc, elles ne sont pas convoquées en tant que précédent pertinent. D'autre part, une attitude flexible de la part des autorités roumaines n'était pas à attendre, vu non seulement l'attitude constamment rigide de la direction communiste roumaine, mais aussi le fait que le Parti Communiste Roumain s'était déjà clairement et publiquement prononcé en condamnant fermement l'attitude conciliatrice du Parti Ouvrier Unifié Polonais au cours de l'année 1989 tout comme le résultat des élections polonaises du mois de juin<sup>59</sup>. Par conséquent, la démarche imaginée par le FDR à Timișoara ne repose pas sur une structure d'opportunité endogène, pressentie et évaluée par les acteurs. Elle semble en revanche en appeler à un modèle qui avait déjà fait ses preuves dans les deux pays de l'Europe Centrale. En effet, cette logique de type Table Ronde préside, du moins en partie, à l'action du FDR à Timișoara. Comme il a été déjà dit, celui-ci ne conteste pas explicitement le système en son ensemble, même s'il met en question nombre de ses principes fondamentaux. De surcroît, il en demande même la reconnaissance officielle, comme point de départ d'un dialogue avec le gouvernement



autour des revendications auxquelles il entend donner expression. Néanmoins, le même FDR n'hésite pas à se situer dans un rapport d'altérité profonde par rapport aux autorités communistes lorsqu'il se définit non pas comme une forme de défense d'intérêts sociaux, ethniques, religieux ou autres, mais précisément comme « organisation politique »<sup>60</sup> dont la raison d'être était précisément la négociation avec une direction politique fondée sur le principe du monopole sans faille du Parti Communiste. Dépourvu d'un réseau de mobilisation précédemment mis en place et capable de lui donner poids dans son rapport avec les représentants du Parti-Etat, le FDR conçoit cette mobilisation comme étant concomitante à la négociation : des comités du FDR sont à émerger dans « toutes les localités, les entreprises et les institutions du pays »<sup>61</sup>, constituant un ample mouvement d'appropriation de bas en haut, à la fois sociale et civique.

Ce n'est pas, on le sait, cette démarche de négociation qui sera mise à l'œuvre dans l'effondrement du régime de Ceaușescu tel qu'il s'organisa à Bucarest. D'ailleurs, toute référence aux transformations advenues dans les pays socialistes de l'Europe Centrale est absente dans les sources bucarestoises. Si repère extérieur il y en avait, alors, de par les formules employées, c'était celui de la démarche gorbatchévienne : à l'avis des portes parole du CFSN, l'inflexion politique roumaine était censée intégrer le pays, « par la promotion du bon voisinage, de l'amitié et de la paix dans le monde (...) au processus de construction d'une Europe unie, maison commune de tous les peuples du continent »<sup>62</sup>. Néanmoins, la composante de mobilisation transversale présente à Timișoara sera convoquée dans une stratégie révolutionnaire imaginée à Bucarest à partir des repères et des sources radicalement différentes.

Lus après coup, les documents produits en décembre et le film des événements à Bucarest pourraient rendre compte de la mise au travail d'un mode de concevoir le changement politique qui était effectivement disponible intellectuellement à une bonne partie des représentants du Conseil du FSN. Il s'agirait là d'une façon d'imaginer le changement politique sur un mode révolutionnaire inspiré de la pensée marxiste-léniniste. Ce n'est pas affirmer quelque ressemblance historique entre la « Révolution roumaine » et la deuxième révolution russe de 1917 ou la Grande Révolution d'Octobre. Ils sont, à coup sûr, deux événements historiques radicalement différents non pas seulement en degré de violence et d'intensité, mais surtout en termes de patrimoine idéologique, de programme et d'instruments politiques et de retentissement historique.

Nous pouvons en revanche défendre la thèse de la viabilité d'un *modèle intellectuel* produit par la pensée marxiste-léniniste et présent à l'esprit des artisans de la Révolution roumaine en vertu de leur formation idéologique et politique. Cette hypothèse est pertinente dans le cas d'un nombre de personnages significatifs présents au sein du Conseil du FSN dès les premiers moments de son émergence et dont l'itinéraire politique postcommuniste sera ascendant, tels Ion Iliescu, Corneliu Mănescu<sup>63</sup>, Alexandru Bârlădeanu<sup>64</sup>, Carol Kiraly<sup>65</sup>, Dumitru Mazilu<sup>66</sup>, N.S. Dumitru<sup>67</sup>, Marțian Dan<sup>68</sup> ou Silviu Brucan<sup>69</sup>. Tous ceux-ci<sup>70</sup>, dont Ion Iliescu était parmi les plus jeunes, disposaient d'un passé de militantisme communiste et d'une formation idéologique qui avait déjà fait ses preuves. Simplement, cette formation reçue indiquait le mode dans lequel le changement politique légitime était censé se produire. Certes, il ne fut pas convoqué explicitement par les personnages visibles en décembre 1989 à Bucarest. Il n'en reste pas moins vrai en revanche que, rapportés aux repères de ce modèle, les actions et les stratégies des « révolutionnaires » roumains deviennent plus compréhensibles et plus cohérentes en leur ensemble. Et, par ailleurs, il n'est peut être pas trop osé de penser que le paradigme politique et idéologique au sein duquel ces personnages politiques avaient grandi et vécu, auquel ils avaient été fidèles bien des années, était toujours en mesure d'influencer et mettre en forme leurs perceptions et leurs stratégies politiques.

Le modèle marxiste-léniniste de la révolution serait un modèle dual et, à un certain point, contradictoire, découlant d'une manière double de concevoir l'autorité politique. En effet, Neil Harding décelait chez Marx deux modèles distincts, sinon contradictoires d'organisation de l'autorité politique, inégalement développés, correspondant à des étapes différentes de sa pensée, subissant des influences différentes, et visant des objectifs distincts<sup>71</sup>. Le premier modèle, que Marx ne développa pas pleinement, découlerait de sa réflexion, influencée par Proudhon, sur la Commune de Paris et son antithèse, l'Empire de Louis Napoléon Bonaparte, dans son texte sur *La Guerre civile en France*. Marx était alors intéressé au phénomène d'aliénation subi par l'individu au sein de la société industrielle comme conséquence ontologique de la division du travail. Le but était donc de libérer l'homme de l'emprise des relations de domination et de la subordination où il était entraîné par le processus de production. La solution imaginée alors par Marx visait la minimisation de la coercition et de l'exercice de l'autorité extérieure, la réappropriation par l'ouvrier de son travail. Le modèle que Marx crayonne assemble

plusieurs dispositifs de contrôle sur l'autorité : le caractère électif de toutes les fonctions publiques, la possibilité de révocation immédiate de tout fonctionnaire, l'établissement d'un niveau des salaires pour la fonction publique identique aux régime salarial des ouvriers. Ces mécanismes servaient à ce que le gouvernement central ne s'appropriât plus la fonction publique et que celle-ci restât constamment sous le contrôle de la société et à son service. La Commune serait en effet l'appropriation par la société de ses pouvoirs perdus, au moyen d'une administration constituée par des petites unités où l'individu participe à la délibération et à l'exécution des politiques, à l'administration de la justice, à la défense du corps social<sup>72</sup>.

Le second modèle, que Marx et ensuite Engels développent plus amplement, s'inspire cette fois de Saint-Simon et ne s'organise plus autour de la question de l'aliénation de l'individu, mais de l'exploitation de classe. Marx postule donc que les conséquences oppressives du capitalisme déréglé et anarchique seraient éliminées au moyen de la propriété et du contrôle de l'Etat sur les moyens de production. La solution imaginée par Marx a, à la fois, une dimension répressive – découlant de caractère radical de cette transformation des rapports de propriété qui ne pourrait se produire sans opposition – et une dimension constructive – celle de la planification rationnelle du processus de production et de la redistribution vers la société. Le processus ainsi envisagé exige une structure coercitive hautement centralisée, de même qu'un appareil administratif de taille considérable. Le modèle d'Etat directement dérivé de cette logique est la *dictature du prolétariat* que Marx caractérise comme fortement centralisée, explicitement coercitive et provisoire<sup>73</sup>.

La même dualité serait présente chez Lénine, alimentant des débats quant à la cohérence générale de l'œuvre léniniste<sup>74</sup>. Si dans *L'Etat et la Révolution*<sup>75</sup>, Lénine ravive le modèle anarchique de la Commune pour prêcher la destruction de l'appareil oppressif de l'Etat et l'instauration du pouvoir des Soviets, il est en revanche, dans le reste de son œuvre, le partisan sans faille de la dictature du prolétariat telle qu'exprimée dans la domination absolue du parti. Et cette domination s'installe d'abord, comme Lénine le montrait dans *Les bolcheviks garderont-ils le pouvoir ?*, par la saisie du pouvoir politique, c'est-à-dire du pouvoir d'Etat, car le parti lui-même est un appareil d'Etat : « Si le pouvoir est pouvoir d'Etat, la condition nécessaire et suffisante d'accession du prolétariat au pouvoir serait la prise du pouvoir par le parti »<sup>76</sup>.

Ce n'est pas supposer une fine subtilité idéologique chez les artisans de l'inflexion politique roumaine de décembre 1989, même si tous les personnages cités avaient été solidement intégrés au programme d'éducation et de formation politique du système communiste. C'est juste avancer qu'ils avaient tous à leur portée un dispositif intellectuel qui leur commandait d'imaginer le changement politique sous une forme révolutionnaire croisant une logique d'*appropriation* – correspondent au modèle de la Commune et des soviets<sup>77</sup> – et une logique de *saisie l'Etat* – issue de l'argumentaire de la dictature du prolétariat, duquel la dernière jouissait spontanément d'une primauté irréfutable. Or, c'est justement la combinaison déséquilibrée de ces deux logiques, auxquelles s'ajoute l'ingrédient indispensable de la vraisemblance qu'est la violence, que l'on retrouvera dans la démarche générale de la *révolution* promue par le CFSN. Ce n'est pas non plus affirmer l'existence d'un plan unitaire d'action travaillé de bonne heure et mis au point de façon détaillée au niveau national. C'est juste dire que, dans le contexte de la rencontre entre deux attentes convergentes quant à la forme de l'effondrement du communisme, celle d'une Europe qui attend que le communisme s'effondre par voie révolutionnaire et des acteurs roumains qui n'arrivent à concevoir le changement politique que par la « révolution », cette hypothèse-ci ne manque pas de plausibilité.

Par ailleurs, la lecture de l'équilibre biaisé, sinon parfois de la conflictualité de ces deux logiques, l'une ascendante et l'autre descendante, nous permet de saisir un point d'inflexion nette dans l'économie des premiers mois du postcommunisme roumain. Certes, celui-ci coïncide chronologiquement avec le remplacement du Conseil du Front du Salut National et de ses correspondants locaux par le Conseil Provisoire d'Union Nationale et ses antennes territoriales, le 9 février 1990, consacrant la fin formelle du monopole politique absolu du FSN. Mais ce moment ne se résume pas à des changements de statut et à des reconfigurations institutionnelles au niveau central. Il s'accompagne également de l'épuisement définitif de la logique d'*appropriation* démarrée en décembre. La veille, le 8 février 1990, un arrêté gouvernemental comprenant des « mesures pour la gestion de l'activité économique »<sup>78</sup> avait mis fin au pouvoir des conseils du Front dans « les entreprises, instituts et autres unités économiques », entérinant les directions existantes et réaffirmant le principe de la subordination hiérarchique<sup>79</sup>. Dès le 9 février et jusqu'au 26 juin 1990, la *révolution* tourne au *provisorat*.

## NOTES

- <sup>1</sup> LINZ, J.J., STEPAN A., *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore et London, 1996, pp. 349-356.
- <sup>2</sup> TISMĂNEANU V., *Stalinism for All Seasons: A Political History of Romanian Communism*, University of California Press, Berkeley, 2003, pp. 32-35.
- <sup>3</sup> *Ibidem*, p. 22.
- <sup>4</sup> V. RUPNIK J., *L'Autre Europe. Crise et fin du communisme*, nouvelle édition revue et augmentée, Odile Jacob, Paris, 1993 ; FEJTO F., avec la collaboration de KULESA-MIETOWSKI E., *La fin des démocraties populaires. Les chemins du post-communisme*, édition mise à jour, Seuil, Paris, 1997.
- <sup>5</sup> Pour une critique des conceptualisations de la notion de « révolution », v. SCKOCPOL T., *Social Revolutions in the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge & New York, 1994, pp. 99-119 et TILLY C., « To Explain Political Processes », *The American Journal of Sociology*, vol. 1000, no. 6, mai 1993, pp. 1594-1610.
- <sup>6</sup> *Idem*, *States and Social Revolutions. A Comparative Analysis of France, Russia and China*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1979, pp. 4-5.
- <sup>7</sup> *Ibidem*, *loc. cit.* Les exemples historiques que l'auteur convoque à l'appui sont la Révolution anglaise de 1640-1650 et 1688-1689 et les Réformes Meiji au Japon du 1868.
- <sup>8</sup> TILLY C., *Revoluțiile europene (1492-1992)*, trad. roum. Victor Cherata, Polirom, Jassy, 2002, p. 20 [existe aussi en version française, *Les révolutions européennes, 1492-1992*, Seuil, Paris, 1999].
- <sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 21-22.
- <sup>10</sup> *Ibidem*, p. 26.
- <sup>11</sup> *Ibidem*, p. 243.
- <sup>12</sup> Le tableau est repris de *Ibidem*, p. 244.
- <sup>13</sup> ELSTER J., OFFE C., PREUSS U.K., *Institutional Design in Post-communist Societies. Rebuilding the Ship at Sea*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 11-14. Il est vrai que les hypothèses des auteurs s'appuient principalement sur l'analyse des expériences bulgare, hongroise, slovaque et tchèque. Toutefois, les auteurs n'excluent pas la possibilité d'étendre la portée de leurs conclusions générales aux autres pays européens anciennement communistes.
- <sup>14</sup> Voir par exemple MINK G., SZUREK J.-C. (sous la direction de), *1989 : une révolution sociale? Acteurs, structures et représentations à l'Est*, numéro spécial de la *Revue d'Etudes Comparatives Est-Ouest*, CNRS, Paris, vol. 25, no. 4, décembre 1994.
- <sup>15</sup> *Idem*, *La grande conversion. Le destin des communistes en Europe de l'Est*, Edition du Seuil, Paris, 1999, p. 41.
- <sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 49-50.

- 17 FURET F., « 1789-1917 : aller et retour », in IDEM, *La Révolution en débat*, Gallimard, coll. « Folio/Histoire », Paris, 1999, p. 158. Le texte a originellement paru dans *Le Débat*, no. 96, novembre-décembre 1989.
- 18 *Ibidem*, p. 161.
- 19 COLAS D., *Le léninisme*, P.U.F., coll. « Quadrige », Paris, 1998, pp. 257-266.
- 20 MINK G., SZUREK J.-C., *La grande conversion*, pp. 41-51 ; v. aussi ELSTER J. (sous la direction de), *Round Table Talks. The Breakdown of Communism*, University of Chicago Press, Chicago et Londres, 1996.
- 21 Les débuts du postcommunisme polonais ont été interprétés comme une confrontation entre la « logique de l'Etat de droit », incarnée par Tadeusz Mazowiecki, et la « logique révolutionnaire », représentée la Lech Wałęsa, v. EKIERT G., KUBIK J., *Rebellious Civil Society. Popular Protest and Democratic Consolidation in Poland, 1989-1993*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1999, pp. 50-54.
- 22 Une galerie de photographies prises à l'époque à Timișoara sur <http://www.timisoara.com/timisoara/rev/np/>.
- 23 La direction du FDR : Lorin Fortuna, président, Ioan Chiș, vice-président et Claudiu Iordache, secrétaire.
- 24 Documents reproduits dans CERNICOVA M., BUCĂ M., *Dicționarul vieții publice timișorene 1989-2000. Partide, organizații, personalități* (Dictionnaire de la vie publique de Timișoara, 1989-2000. Partis, organisations, personnalités), Editura Intergraf, Reșița, 2000, pp. 26-32.
- 25 Prononcée publiquement, reprise dans les journaux de l'époque et reproduite dans ȘTEFĂNESCU D., *Cinci ani din istoria României. O cronologie a evenimentelor decembrie 1989 – decembrie 1994* (Cinq ans de l'histoire de la Roumanie. Une chronologie des événements décembre 1989 – décembre 1994), Ed. Mașina de Scris, Bucarest, 1995, pp. 451-457, disponible aussi en anglais à <http://www.timisoara.com/timisoara/rev/proclamation.html>.
- 26 *Monitorul Oficial* (Bulletin Officiel), no. 1 du 22 décembre 1989. Dorénavant *MO*.
- 27 *MO*, no. 18 du 2 février 1990.
- 28 *MO*, no. 2 du 25 décembre 1989.
- 29 *MO*, no. 3 du 26 décembre 1989.
- 30 *MO*, no. 5 du 27 décembre 1989.
- 31 Tel indiqué sur les livraisons de *MO* de décembre-janvier 1990.
- 32 Souligné par nous. Les citations indiquent des extraits du texte de la *Proclamation*, tel reproduit dans CERNICOVA M., BUCĂ M., *Dicționarul vieții publice timișorene 1989-2000. Partide, organizații, personalități*, pp. 26-28.
- 33 Le début de la mobilisation de rue avait commencé le 15 décembre 1989 devant la maison paroissiale de László Tökés, comme réponse à la décision des autorités de renvoyer le pasteur dans un autre département.
- 34 Souligné par nous.

- 35 V. MINK G., SZUREK J.-C., *La grande conversion*, pp. 49-50.
- 36 Souligné par nous.
- 37 Les citations indiquent des extraits du texte de la *Déclaration*, tel reproduit dans CERNICOVA M., BUCĂ M., *Dicționarul vieții publice timișorene 1989-2000. Partide, organizații, personalități*, pp. 28-29. La traduction nous appartient.
- 38 La zone de l'Ouest de la Roumanie, dont la principale ville est Timișoara.
- 39 Les citations indiquent des extraits du texte de la *Proclamation*, tel reproduit dans CERNICOVA M., BUCĂ M., *Dicționarul vieții publice timișorene 1989-2000. Partide, organizații, personalități*, pp. 30-32. La traduction nous appartient.
- 40 La *Déclaration du Front Démocratique*, document cité.
- 41 La *Résolution finale*, document cité.
- 42 La *Déclaration du Front Démocratique*, document cité. Souligné par nous.
- 43 Le texte est disponible aussi sur Internet à l'adresse <http://www.timisoara.com/timisoara/rev/proclamatia.html>, consultée le 16 mars 2005.
- 44 Les citations sont extraites du texte de la *Proclamation de Timișoara*. Souligné par nous, la traduction nous appartient.
- 45 Le FDR s'est associé dès le 22 décembre au Front du Salut National.
- 46 Le point 13 de la *Proclamation de Timișoara*, document cité.
- 47 Paru en MO no. 2 du 25 décembre 1989.
- 48 Extrait du *Communiqué* du 25 décembre 1989.
- 49 Pour les difficultés politiques et constitutionnelles entraînés par la notion de peuple, v. BEAUD O., *La puissance de l'Etat*, P.U.F., coll. « Léviathan », Paris, 1994, pp. 291-300.
- 50 V. la perspective weberienne de MANN M., « The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms and Results », in HALL J. (ed.), *States in History*, Blackwell, New York, 1986, p. 113.
- 51 En décembre 1989, d'autres soulèvements ont été réprimés à Arad et à Cluj.
- 52 Pour quelques repères de l'évolution institutionnelle de ces dispositifs répressifs, v. ȚĂRANU L., « Evoluția trupelor de securitate în cadrul structurilor MAI (1949-1989) » (L'itinéraire des troupes de sécurité dans les structures du Ministère des Affaires Intérieures (1949-1989)), in Consiliul Național pentru Studiarea Arhivelor Securității (Le Conseil National pour l'Etude des Archives de la Securitate), *Arhivele Securității* (Les archives de la Securitate), Nemira, Bucarest, 2004, pp. 296-310.
- 53 Ancien enseignant à l'Académie de Hautes Etudes Sociales et Politiques du Comité Central du Parti Communiste Roumain, Virgil Măgureanu est devenu un des personnages clé du postcommunisme roumain en tant qu'il a été, de 1990 à 1997, le chef du Service Roumain d'Informations, l'institution ayant succédé à l'ancienne police politique du système communiste. Son apparition publique le 25 décembre était due apparemment au fait que Virgil Măgureanu était à l'époque pressenti pour le poste de Premier Ministre, entretien avec Petre Roman, le 13 mai 2005.

- 54 Décret-loi no. 6 du 7 janvier 1990, MO no. 4 du 8 janvier 1990.
- 55 Décret-loi no. 24 du 14 janvier 1990, MO no. 10 du 15 janvier 1990.
- 56 Décret-loi no. 100 du 14 mars 1990, MO no. 40 du 21 mars 1990.
- 57 Je tiens remercier à Timothy GARTON-ASH qui, lors d'une discussion à New Europe College, à Bucarest, le 13 mai 2005, a trouvé cette formule pour qualifier mon analyse de la révolution roumaine de décembre 1989.
- 58 La Pologne se serait particularisée dans le camp des pays socialistes justement par cette pratique de la protestation de masse comme principal moyen d'exercer une pression sur la direction politique et de défendre des intérêts collectifs ; ce trait particulier aurait reposé sur une « structure d'opportunité » spécifiquement polonaise, façonnée à long terme par la manière dont la Pologne avait organisé la déstalinisation, v. EKIERT G., KUBIK J., *Rebellious Civil Society. Popular Protest and Democratic Consolidation in Poland, 1989-1993*. p. 21.
- 59 Lettre du 19 août 1989 du Parti Communiste Roumain au Parti Ouvrier Unifié Polonais, adressée également aux autres partis communistes, invoquée par Bronislaw GEREMEK, *La Rupture. La Pologne du communisme à la démocratie*, trad. fr. Maryla Laurent, choix, notes et présentation de Georges Mink, Seuil, Paris, 1991, p. 200.
- 60 *Proclamation du Front Démocratique de Timișoara*, document cité.
- 61 *Ibidem*.
- 62 Le *Communiqué au pays du Conseil du Front du Salut National* du 22 décembre 1989, MO no 1. du 22 décembre 1989.
- 63 Dignitaire dans le Ministère des Affaires Etrangères et chef de la diplomatie roumaine dans les 1960, ambassadeur de la Roumanie en Hongrie et France, marginalisé dans les années 1980, v. PETRESCU C. « The 'Letter of the Six'. On the Political (Sub)Culture of the Romanian Communist Elite », *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, vol. V, no. 2, 2005, pp. 364-366.
- 64 Juriste et économiste, membre du PCR depuis 1943, expert économique de la Commission gouvernementale roumaine aux négociations de paix de Paris (1946-1947), haut dignitaire dans les ministères de l'Economie, de l'Industrie, du Commerce à la fin des années 1940 et au début des années 1950, président du Comité d'Etat pour la Planification (1955-1956), vice-président et premier vice-président du Conseil des Ministres (1955-1969), président du Conseil National pour la Recherche Scientifique (1967-1968), député à la grande Assemblée Nationale, membre de l'Académie Roumaine depuis 1955 et vice-président de l'Académie Roumaine (1990-1994), v. Consiliul Național pentru Studiarea Arhivelor Securității (Le Conseil National pour l'Etude des Archives de la Securitate), *Membrii C.C. al P.C.R. 1945-1989. Dictionar* (Les membres du C.C. du P.C.R. 1945-1989. Dictionnaire), Editura Enciclopedică, Bucarest, 2004, pp. 92-93.



- <sup>65</sup> Ancien ouvrier, a occupé des positions de direction au sein des structures départementales du PCR et de l'Etat, membre du Conseil d'Etat depuis 1966, v. *Ibidem*, pp. 349-350.
- <sup>66</sup> Ancien directeur de l'Ecole de la Securitate à la fin des années 1960, ambassadeur aux Nations Unies à Genève dans les années 1980, principal auteur du *Communiqué au pays* du CFSN, v. TISMĂNEANU V., *Stalinism for All Seasons: A Political History of Romanian Communism*, p. 325, n. 16.
- <sup>67</sup> Professeur à l'Académie d'Etudes Sociales et Politiques auprès du C.C. du PCR.
- <sup>68</sup> Economiste et historien, membre des Jeunesses communistes depuis 1952 et du PCR depuis 1959, enseignant de socialisme scientifique à la Faculté de Philosophie de l'Université de Bucarest et professeur universitaire depuis 1973, a occupé des positions de responsabilité dans les structures des Jeunesses Communistes et de l'organisation du PCR de la capitale (chargé de la propagande), ministre de la Jeunesse (1971-1972), Consiliul Național pentru Studierea Arhivelor Securității, *Membrii C.C. al P.C.R.*, pp. 197-198.
- <sup>69</sup> Editeur en chef du quotidien du PCR, *Scârteia* (L'Étincelle), ambassadeur à l'ONU et aux Etats-Unis dans les années 1950, tombé en disgrâce et envoyé enseigner le socialisme scientifique à la Faculté de Médecine de Bucarest à l'époque de Ceaușescu, v. TISMĂNEANU V., *Stalinism for All Seasons: A Political History of Romanian Communism*, p. 274, n. 17.
- <sup>70</sup> Le texte du *Communiqué au pays* du 22 décembre 1989, tel qu'il est paru dans *MO* comprend la liste, à l'époque ouverte, des membres du CFSN. Corneliu Mănescu, Alexandru Bârlădeanu et Silviu Brucan sont aussi trois des six signataires, tous des communistes de longue date, d'une lettre ouverte adressée le 10 mars 1989, par l'entremise de la radio BBC, à Nicolae Ceaușescu, critiquant ses politiques au nom des principes et valeurs du système, v. PETRESCU C. « The 'Letter of the Six'. On the Political (Sub)Culture of the Romanian Communist Elite », pp. 355-383.
- <sup>71</sup> V. HARDING N., « Socialism, Society, and the Organic Labour State », in IDEM (ed.), *The State in Socialist Society*, Macmillan & St Anthony's College, Basingstoke & Oxford, 1984, pp. 3-8.
- <sup>72</sup> *Ibidem*, pp. 3-6.
- <sup>73</sup> *Ibidem*, pp. 7-8.
- <sup>74</sup> V. COLAS D., « Lénine. L'Etat et la Révolution, 1917 », in CHATELET F., DUHAMEL O., PISIER E. (sous la direction de), *Dictionnaire des œuvres politiques*, PUF, coll. « Quadrige », Paris, 2001, pp. 595-610 et IDEM, *Le Léninisme*, PUF, coll. « Quadrige », Paris, 1998. V. aussi DANIELS R.V., « The State and Revolution: A Case Study in the Genesis and Transformation of Communist Ideology », *American Slavic and East European Review*, vol. 12, no. 1, 1953, pp. 22-43. Néanmoins, les perspectives de ces deux auteurs diffèrent : si pour Robert V. Daniels, *L'Etat et la Révolution* représente une « déviation intellectuelle », pour Dominique Colas, le texte, par ce qu'il dit et

par ce qu'il présuppose – l'identité « classe prolétarienne = parti communiste russe = pouvoir soviétique » – s'intègre à la fois à la situation stratégique du monde socialiste russe de 1917 et à la conflictualité intrinsèque de l'œuvre et du projet léniniste, v. COLAS D., *Le léninisme*, pp. 144-148.

<sup>75</sup> Dominique Colas montre l'importance de ce texte dans la formation des militants communistes : « *L'Etat et la Révolution* est un ouvrage institué et instituant du mouvement communiste. Sa lecture fait partie du cursus de formation des militants et des cadres, ses analyses font programme. Mais son audience ne tient pas seulement à la puissance des appareils idéologiques communistes. *L'Etat et la Révolution* est pédagogiquement construit est exposé, avec insistance et sans peur de répétitions, quelques thèses, facilement condensables en formules, selon un ordre linéaire qui permet de ne pas être arrêté par des difficultés conceptuelles ou historiques », COLAS D., « Lénine. *L'Etat et la Révolution*, 1917 », p. 595.

<sup>76</sup> COLAS D., *Le léninisme*, p. 81, v. aussi p. 258.

<sup>77</sup> Certes, Lénine n'est plus un auteur à invoquer légitimement après 1989, mais dans un texte publié six ans plus tard, Ion Iliescu se rappelle l'impacte qu'avait eu sur lui le texte de Marx sur *La guerre civile en France*, v. ILIESCU I., *Revoluție și reformă* (Révolution et réforme), Editura Enciclopedică, Bucarest, 1994, p. 38.

<sup>78</sup> Arrêté no. 120 du 8 février 1990, publié dans *MO* no. 28 du 14 février 1990.

<sup>79</sup> L'article 1 de l'arrêté no. 120 du 8 février 1990 stipule: « Afin de stabiliser et accroître l'efficacité de l'activité productive, les directions des entreprises, des instituts et autres unités économiques sont celles existantes à la date du présente arrêté. Tout changement ultérieur dans ces directions ne sera fait que par l'organe hiérarchiquement supérieur ».



## BOGDAN MINCĂ

Geboren 1974 in Bukarest

Promotion in Philosophie und Klassische Philologie,  
Albert-Ludwigs-Universität,  
Freiburg ( 2005)

These: *Poiesis. Zu M. Heideggers Interpretationen der aristotelischen  
Philosophie*

Assistent an der philosophischen Fakultät der Universität Bukarest  
Mitglied der Rumänischen Gesellschaft für Phänomenologie (SRF)

DAAD-Stipendiat in Freiburg, Deutschland, 1997  
Stipendiat der Leo Ricker Stiftung, Freiburg, 1998-2000  
LGFG-Stipendiat in Freiburg, 2001-2003

Artikel und Rezensionen, Übersetzungen aus Heidegger und Aristoteles



# MARTIN HEIDEGGERS INTERPRETATIONEN ZU ARISTOTELES

Im Folgenden wollen wir die Grundmotive, die Martin Heideggers Interpretationen zur aristotelischen Philosophie tragend bestimmen, kurz zur Darstellung bringen. Diese Interpretationen liegen uns meistens in den Vorlesungen vor, die Heidegger ungefähr in der Periode von 1921 bis 1926 in Freiburg, Marburg und dann wieder in Freiburg gehalten hat.<sup>1</sup> Ihre Bedeutung für den Ansatz und die Ausarbeitung von *Sein und Zeit* (1927) ist schwer zu überschätzen, sofern Heidegger erst durch die so genannte Destruktion der aristotelischen Philosophie die eigentliche Dimension für seine eigene, tiefgreifende philosophische Arbeit gewann: Die „Frage nach dem Sinn von Sein“ aus *Sein und Zeit* ist Heideggers Antwort auf die seit der Antike, seit Aristoteles gestellte Frage *ti to on, touto esti tis he ousia?*<sup>2</sup>, „was ist das Seiende als seiend, d.h. was ist die Seiend-heit?“ In der aristotelischen (griechisch-antiken) Bestimmung des Seins des Seienden als *Bewegung, Her-gestelltheit* und d.h. *Gegenwärtigkeit (energeia, entelecheia)* sah Heidegger die produktivste Antwort, die die ganze abendländische Philosophie bis heute auf die Frage nach dem Sinn von Sein zu geben vermochte. Diese Antwort wurde von Aristoteles mit Hilfe einer fast *phänomenologischen* Blickweise auf das Seiende gewonnen. Heideggers Interpretationen heben aber gleichzeitig *die Grenzen* des aristotelischen Seinsbegriffes hervor, indem sie zeigen, wie gerade hier, im Sein als Her-gestelltheit und Gegenwärtigkeit, die Wurzel desjenigen „vorstellenden Denkens“ gelegt wurden, das heute das *technische* Zeitalter beherrscht und gestaltet. H.-G. Gadamer faßt in einem Aufsatz über Heidegger die zentrale Bedeutung des Her-stellens für die Gestaltung der Sprache der Metaphysik und der Vernunft zusammen:

„Was aber ist vorstellendes Denken? (...) Schafft es nicht Präsenz, die plötzlich da ist, zum Greifen nah und gegenwärtig? (...) Das scheint mir

notwendig, sich klar zu machen, daß es darum geht, daß mit dieser urmenschlichen Fähigkeit des Denkens und der Sprache, Präsenz zu schaffen, eine bestimmte Denkweise, Denken des Seienden als des Seienden, verbunden worden ist, und so hat Heidegger in der Tat den griechischen Anfang gesehen. Er hat gesehen, daß darin ein Herstellen liegt. Ich habe das erst spät verstanden. (...) Wie ich jetzt aufgrund seiner späteren Vorstellungen (...) besser verstehe, meinte er damit, daß in den Begriffsworten, in denen sich das Denken sozusagen kristallisiert hat, Erfahrungen des Herstellens festgeworden sind. Dazu gehört zum Beispiel: *logos*, das Zusammennehmen und Sammeln, oder *hypokeimemon*, das, worauf man etwas auflegen kann. Diese Grundbegriffe haben dann im *logos apophantikos*, in der Aussage und in der Logik, ihre äußerste Zuspitzung erhalten und eine ganze Weltstellung des Gedankens begründet, die das geschichtliche Schicksal des Abendlandes werden sollte. Mir scheint es nicht zuviel behauptet, daß wir hier den Schicksalsweg der abendländischen Zivilisation gleichsam vorgezeichnet finden.“<sup>3</sup>

Im Folgenden wollen wir die Grundmotive der Interpretationen Heideggers zur aristotelischen Philosophie *besonders mit Blick auf das Sein als Hergestelltsein und Gegenwärtigsein* betrachten, welches unserer Meinung nach das Zentrum dieser Interpretationen bildet. Wir wählen als Leitfaden den Band 18 seiner *Gesamtausgabe, Die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Sommersemester 1924): Hier finden wir eine sehr verzweigte und trotzdem didaktisch aufgeführte, in sich systematisch zusammenhängende Analyse von Schlüsselstellen aus vielen aristotelischen Werken (*Nikomachische Ethik, Politik, Rhetorik, Metaphysik, De anima, De partibus animalium, Physik*). Diese Vorlesung ist aber keineswegs eine bloß historische und chronologische Darstellung von Aristoteles' philosophischer Entwicklung: *Destruktion* der Geschichte der Philosophie ist ein Grundmoment der phänomenologischen Arbeitsweise selbst (die anderen zwei sind: Reduktion und Konstruktion)<sup>4</sup>: Sie dient als solche einer *Gegenwart*, die eine eigene Fragehinsicht schon hat und sich der Geschichte (*ihrer* Geschichte) mit der Absicht zuwendet, wesentliche Impulse und Motive *für sich selbst* zu gewinnen.<sup>5</sup> In diesem Sinne ist Heideggers Band 18 eine *eigene* Interpretation von Aristoteles, die darauf abzielt, das Sein des Menschen als Leben, Dasein und In-der-Welt-sein *anhand von Aristoteles* zu interpretieren. Mit anderen Worten, es soll gezeigt werden, daß eine mit Blick auf das Sein des Menschen als *Dasein* und *Sein-in-einer-Welt* orientierte Frageweise in Aristoteles die Wurzel dieser Problematik zu entdecken vermag, die sonst verborgen und ungesehen geblieben wäre. Dies heißt aber nicht, daß die

Interpretation Beliebiges in Aristoteles hineindeuten könnte, um es dann wie selbstverständlich wieder herauszulesen. Wenn der eigene Ansatz ursprünglich genug ist und über eine wahre *paideia* verfügt, d.h. über eine „Sicherheit der Behandlungsart“ und ein „Offensein für den behandelten Sachgehalt“<sup>6</sup>, dann darf und *muß* sogar die Interpretation ein solches Licht auf ihr Thema werfen, das vordem Ungeahntes zutage fördert.<sup>7</sup> Für jemand, der eine „objektive“ Interpretation von Aristoteles bei Heidegger sucht, werden sich diese Schriften als extrem „subjektiv“ erweisen. Hingegen beweist *gerade der Band 18*, wie sinnlos es ist, mit Begriffen wie „Subjekt“ und „Objekt“ die griechische Philosophie verstehen zu wollen. Heidegger versucht hier zu zeigen, wie Aristoteles’ „phänomenologischer“, von allen modernen Vorurteilen noch freigebliebener Blick auf den Menschen die viel tiefere Ebene des *Seins* als Da-sein, Leben und Bezug-zur-Umwelt zu sehen vermochte und wie ihm dies im Rahmen einer umgreifenden Analyse des Seins überhaupt als Hergestelltsein und Gegenwärtigsein gelang. In anderen Vorlesungen derselben Zeit weist Heidegger auf, wie dieser Begriff des Seins später als *substantia* und *actualitas* die Metaphysik im Ganzen entscheidend prägte und zur Geburt des „Subjekts“ und „Objekts“ führen mußte.<sup>8</sup> Der aufmerksame Leser des Bandes 18 gewinnt demnach ein Doppeltes: Auf der einen Seite findet er dort eine revolutionäre Interpretation von Aristoteles, die mit dem scholastischen Aristoteles bricht; weil aber diese Interpretation aus einer *ange-eigneten* Situation der Gegenwart vollzogen ist, *expliziert sich Heidegger selbst* in dieser Interpretation. Es gibt unserer Meinung nach keine andere Schrift, die so ursprünglich und mit Aristoteles’ Begriffen das *Dasein* zur Auslegung bringt.<sup>9</sup>

Wie ist nun GA 18 angelegt, welche sind die Grundlinien der Interpretation? Von Aristoteles sind uns vor allem *Grundbegriffe* erhalten (*ousia, physis, entelecheia, energeia, dynamis* usw., siehe *Met. D*) — seine geistige Leistung bestand vor allem darin, prägende philosophische Begriffe zu schaffen. Bei Aristoteles (wie auch bei Heidegger) finden wir eine ausdrückliche Sorge um die Klarheit des Begriffs und um die darin implizierte Problematik der *Begrifflichkeit* überhaupt. Dies bedeutet, daß Aristoteles sich selbst im Klaren war über die Bedeutung der Frage nach dem Sinn der philosophischen *Sprache* (*logos horismos*) und damit der Frage nach den *Sachverhalten*, die sich in dieser Sprache zeigen können (*ousia*). Hinter diesen zwei miteinander verbundenen Fragen verbirgt sich die *Frage nach der Möglichkeit des philosophischen Verstehens überhaupt*. Heidegger will zeigen, daß die Begrifflichkeit und die Philosophie selbst

*einen Boden haben* — und dies ist das Dasein, das alltägliche Sein des Menschen als In-der-Welt-sein. Aristoteles' Schriften sollen den Beweis führen, daß auch er die Verwurzelung der Philosophie im alltäglichen Leben des Menschen (In-der-Welt-sein), d.h. in seinem „durchschnittlichen Orientiertsein“, gesehen hat *und dies mit philosophischen Mitteln bewiesen hat*, d.h. die Alltäglichkeit selbst auf Begriffe geführt hat. Es besteht hier ein eigentümlicher Zirkel, den Heidegger wie folgt ausdrückt: „Wenn die Begrifflichkeit im Dasein selbst bodenständig ist, *muß das Dasein selbst die Begrifflichkeit in gewisser Weise sein* — wobei nicht notwendig ist, daß die Begrifflichkeit als solche schon in ihren Momenten *herausgetreten* ist, sie kann *unausdrücklich* da sein. Wir wollen zunächst aufweisen, daß in der Tat im Dasein selbst die Begrifflichkeit liegt.“<sup>10</sup> „Diese Grundbegriffe kamen in der Absicht zur Sprache, daß sie zunächst dazu dienten, das Dasein sichtbar und verständlich zu machen als den möglichen Boden der Grundbegriffe selbst.“<sup>11</sup>

Band 18 ist demnach so gegliedert, daß er zunächst kurz zeigt, wie Aristoteles den Begriff selbst als *horismos, logos kath' hautō, logos ousias* versteht und wie in diesem Verständnis der Sprache ein Verständnis des *Seins überhaupt* impliziert liegt, sofern dieser ausgezeichnete *logos* immer *etwas* zur Sprache bringt und zwar die *ousia*, die Seiendheit eines Seienden: Sein als Fertigsein, Gegenwärtigsein, Hergestelltsein. Die Problematik der Bewegung wird schon hier sichtbar.

Der zweite Schritt besteht in einer Skizze des Seins des Menschen überhaupt als *zoe praktike meta logou* (Leben als Handeln und Tätigsein, das durch *logos* geführt ist), bzw. *psyches energeia kat' areten* (Sein als eigentliches In-der-Welt-sein, gegenwärtiges Da-sein). Aus diesen Definitionen hebt Heidegger die Dimension des *logos* hervor, die er als die *höchste Bestimmung des Menschen* sieht. Sie dient als Leitfaden, um die Alltäglichkeit des Menschen und d.h. sein alltägliches, primäres Orientiertsein in der Welt hervorzuheben: die *doxa*, die als solche sowohl der Grund für das alltägliche Handeln (*praxis*), als auch für die Wissenschaft (*episteme meta logou*) ist. Wo finden wir bei Aristoteles eine Auslegung der *doxa*? Die *Rhetorik* ist nach Heidegger nicht bloß eine Abhandlung über Stil und rhetorische Fertigkeiten, sondern sie ist — als Interpretation des alltäglichen Redens in der *polis* — „*die Auslegung des konkreten Daseins, die Hermeneutik des Daseins selbst*. Das ist der von Aristoteles beabsichtigte Sinn der *Rhetorik*.“<sup>12</sup> In einer beeindruckenden Analyse einiger Schlüsselstellen der *Rhetorik* zeigt Heidegger, wie weit die aristotelische Einsicht in die Problematik der



„Faktizität“<sup>13</sup> und der Hermeneutik oder Auslegung der Jeweiligkeit geht. Es wird gezeigt, daß die Rhetorik das Ergebnis einer ursprünglichen griechischen *Existenz in der Rede* darstellt: Der alltägliche Mensch, das alltägliche Leben in seiner Jeweiligkeit, ist immer ein *Miteinander-sein* der Menschen in der *polis*, das um alltägliche Probleme bekümmert ist und demnach über sie diskutieren muß. Die Rhetorik untersucht somit ein Dreifaches, das zur Modifikation jenes primären Orientiertseins des Menschen in der *polis* beiträgt (*pisteis*): 1. das Gesagte selbst (*logos*), 2. das entschlossene Auftreten (*ethos*) des Redners, der seine Zuhörer überzeugen will und 3. die Stimmungen der Hörer (*pathos*, Befindlichkeit), die entscheidend für das Annehmen oder Abschlagen des vom Redner Gesagten ist. Heidegger zeigt nun, daß diese drei Elemente Leitfäden für die Analyse des Seins des Menschen als Leben, In-der-Welt-sein sind: *logos – doxa, hexis* und *pathos*. Besonders die Problematik der Befindlichkeit ist relevant für das Erfassen der Bewegung (*metabole*), die für das menschliche Leben bestimmend ist: Im Gestimmtsein wird der Mensch aus der Fassung gebracht und muß sich wieder fassen (*hexis*), und d.h. wieder entschließen. Die Furcht (*phobos*), die in *Sein und Zeit* als Beispiel für die Problematik der Befindlichkeit fungiert, wird in der *Rhetorik* mit Blick auf den *logos* interpretiert: Die Furcht bringt den Menschen *zum Sprechen* und stellt ihn vor die Aufgabe, sich so oder so zu entschließen. Dies ist die innerste Bewegung des Menschen: durch *Entschlossenheit* zur Eigentlichkeit seines Seins zu kommen, d.h. aber aus dem gesammelten Augenblick (*kairos*) zu handeln und so eigentlich lebendig zu sein (*zoe praktike meta logou* als *psyches energeia*).

Heidegger zeigt in einem dritten und letzten Schritt, daß die oben erwähnten aristotelischen Grundbegriffe, die aus der Analyse der Alltäglichkeit des Menschen erwachsen sind, nun mit Blick auf die ausdrückliche Begrifflichkeit und ihren Boden im alltäglichen Orientiertsein wiederholt interpretiert werden müssen. „Darin zeigt sich ein *allgemeiner hermeneutischer Grundsatz*, daß *jede Interpretation erst eigentlich ist in der Wiederholung*. Erst dann kommt sie zur Herausstellung dessen, was nicht mehr da steht.“<sup>14</sup> Was ist es, das Heidegger jetzt — vorbereitet durch seine Analyse der Alltäglichkeit — imstande ist zu sehen, obwohl es „nicht mehr da steht“? Die Bewegung, *kinesis*, so wie sie von Aristoteles in seiner *Physik* zur Definition gebracht wurde. Erst jetzt, da die Grundbegriffe *ousia, logos, energeia, telos, teleion, dynamis, hexis, pathos, metabole* usw. gewonnen wurden und ihre Rolle in der Analyse des Seins des Menschen als Dasein und bewegtes In-der-Welt-sein

klargestellt worden ist, kann die Interpretation der *Physik* beginnen. Erst durch diese lange Vorbereitung ist Heidegger imstande, die *umweltlichen Wurzeln der ontologischen Problematik* in der *Physik* zu sehen und den Schritt zurück aus der zweitausendjährigen, metaphysisch-scholastischen Interpretation des Aristoteles (*substantia, actualitas, essentia, existentia* usw.) zu wagen. Es zeigt sich, daß die griechische *kinesis* nur mit Blick auf den Sinn von Sein als Hergestelltsein (*poiesis – pathesis*) und Gegenwärtigsein in ihrem Wesen verstanden werden kann. Somit kommt der in der vorläufigen Analyse der *Rhetorik* angewandte Seinssinn (Hergestelltsein, Fertigsein) zur Bewährung.

Aus dieser verzweigten Darstellung der aristotelischen Philosophie in ihren Grundlagen, so wie sie im Band 18 von Heidegger gegeben worden ist, wollen wir nur die Schlüsselstellen auswählen und konkret zeigen, wie sich die Interpretation artikuliert. Unser Blick geht, wie auch oben schon erwähnt, auf den Sinn von Sein als Gegenwärtigsein.

Der philosophische Grundbegriff begegnet „im deutlichen Erfassen des zu Erkennenden und Erkannten.“<sup>15</sup> Aristoteles' Wort dafür ist *horismos* (*Phys. A 1, Met. D 8, Met. H 1, An. post. A 2; B 3*), dazu gehört auch die Wortfamilie des Wortes *horizein, diorizein* („trennen“, „begrenzen“) und das entgegenliegende *synkechymenon*, das „Zusammengeworfene“ (*Phys. A 1*). Diese Schärfe und Klarheit (*saphes, ebd.*) ist ein für die Alltäglichkeit ungewöhnlicher Charakter des Sprechens, sofern der Alltag in einer *hyperbole kai elleipsis*, in einem „Mehr oder weniger“ sich bewegt, das Heidegger auch durch „Ausschlagen“ wiedergibt (*Eth. Nic. B 5, 1106 a 28*). Die Dimension des philosophischen Redens und Begriffs ist die *aletheia*, die Wahrheit, verstanden als Entdecktheit und Unverborgenheit der Sachen (d.h. als Zustand, in dem sie nicht mehr in die Irre führen). Hingegen hält sich der alltägliche *logos* im Reich der *doxa*, der bloßen *Orientierung* über die Welt, die als solche aber eine Tendenz auf Wahrheit (*Eth. Nic. Z 10, 1142 b 11*) aufweist. Jede Meinung ist mehr oder weniger wahr (*althes*), mehr oder weniger irrig (*pseudēs*).

Der Weg zum Verständnis des ausgezeichneten, scharfen Redens als *horismos* ist ein doppelter: 1. Was ist das *alltägliche* Sprechen, der *logos* überhaupt, woraus sich der Grundbegriff (d.h. die Definition, die das *Was* einer Sache an sich gibt) entfaltet? 2. Welchen Charakter hat das Seiende, das der *horismos* vornehmlich erfaßt? Heidegger gibt zuerst eine Antwort auf die zweite Frage, sofern sie eine erste Kennzeichnung des griechischen Sinnes von *Sein* impliziert. Anschließend wollen wir die erste Frage betrachten.

2. *Horismos* wird von Aristoteles auch als *ousias tinos gnorismos* (*An. post.* B 3, 90 b 16) verstanden, d.h. derjenige *logos*, der intentional auf die *ousia* eines Seienden geht, auf seine „Seiendheit“ (z.B. *logos ousias*, *Met.* H 1, 1042 a 17). Heidegger gibt zu Beginn seiner Vorlesung eine Interpretation von *Met.* D 8 (*ousia*) und der fünf Momente der *ousia*, die von Aristoteles dort aufgeführt werden. *Ousia* ist nach Heidegger *der Grundbegriff schlechthin*, sofern an diesem Wort besonders deutlich sowohl die alltägliche als auch die philosophische Bedeutung sichtbar werden. So heißt in der geläufigen Bedeutung *ousia* „Vermögen“, „Besitzstand“, „Hab und Gut“, „Anwesen“. „*Ousia* ist ein solches Seiendes, das *in einer betonten Weise für mich da ist*, so daß ich es brauchen kann, daß es mir zur Verfügung steht, mit dem ich tagtäglich zu tun habe...“<sup>16</sup> An der alltäglichen Bedeutung dieses Wortes wird gerade der *Da*-Charakter des Seienden sichtbar, mit anderen Worten sein ausdrückliches, *eigentliches* Sein: Anwesend-sein, Für-den-Gebrauch-verfügbar-sein, Nicht-fehlen, also Eigentlich-seiend-sein. Die terminologische Analyse des Wortes *ousia* bei Aristoteles faßt gerade diesen *Da*-Charakter des Seienden in *Met.* D 8 zusammen: 1. *hypokeimenon*, bloßes *Vor-handensein*, ohne daß der Mensch zu diesem Sein etwas beizutragen hätte und worauf sein Anwesen steht (Himmel, Erde, Land); 2. *aition enhyparchon*, das ausgezeichnete Sein dessen, was das Sein eines Seienden ausmacht im Sinne der „*Ur-sache*“ (Heidegger diskutiert hier gerade den Fall der „*Seele*“, der *psyche*, die im aristotelischen Sinne das Sein desjenigen Körpers ausmacht, der die Kraft, *dynamis*, zum Leben hat); 3. *morion enhyparchon* — der Charakter des Seienden, solche Elemente aufzuweisen, die es *begrenzen* (Fläche, Linie usw.): Heidegger hebt hier als den spezifischen Charakter der *ousia* die *Grenze* (*peras*) hervor, wodurch das Seiende in seinem Sein (verstanden hier als Aus-sehen, *eidos*) bestimmt wird: „Das ist nur möglich, weil bei den Griechen die *Grenze* ein ganz fundamentaler Charakter des Seienden ist. Die *Grenzhaftigkeit* ist ein fundamentaler Charakter des *Da*.“<sup>17</sup> 4. *to ti en einai*, „*Was-es-schon-war-zu-sein*“, ein komplexes Wort, das die *Herkünftigkeit* eines Seienden meint, d.h. dasjenige an einem Seienden, das sein „*Was*“ (*ti*) gibt und worauf eben der *horismos*, die Definition geht.<sup>18</sup> 5. Dies wird eindeutig, wenn man den fünften Charakter des Seins als *ousia* beachtet: das Gepräge (*morphe*) und das Aus-sehen (*eidos*, verbal verstanden) des Seienden. Sie heben das *Fertigsein*, d.h. das *Zu-Ende-sein* eines Seienden hervor: Das Ende (griechisch *telos*) ist immer Ende derjenigen Bewegung, wodurch ein jeweiliges Seiendes ins Sein gekommen ist. Das *eidos* ist primär *telos*, d.h. dasjenige, was ein Seiendes zu *diesem* Seienden macht:

nicht nur sein äußerer Aspekt (*schema*), sondern auch sein Werk, sein *ergon*, und damit seine Kraft, seine *dynamis*. (Vgl. weiter unten die Interpretation von *De part. an.* A 1.)

Zusammenfassend läßt sich aus der Analyse von *Met. D 8* das Sein des Seienden durch folgende Charaktere näher bestimmen: „1. primär *Gegenwärtigkeit*, *Gegenwart*, 2. das *Fertigsein*, die *Fertigkeit* — die beiden Charaktere des *Da* bei den Griechen. In diesen beiden ist alles Seiende hinsichtlich seines Seins auszulegen.“<sup>19</sup> Es handelt sich demnach um ein durch Bewegung (*kinesis*) und Zu-Ende-sein / Fertigsein (*telos*) / So-und-so-aussehen (*eidos*) bestimmtes Gegenwärtigsein. Das Wort, das beide oben genannte Charaktere des Seins zusammenfaßt, ist das *Hergestelltsein*: Darin sind sowohl das Her-in-das-*Da*-kommen und somit das Gegenwärtig-sein des Seienden zu hören, als auch das *Ins-sein-gekommen-sein* und nun *Fertig-sein*, d.h. das *Gestellt-sein*. Nachdem Heidegger eingangs den vorläufigen Sinn von Sein gewonnen hat, kommt er im Band 18 wiederholt auf die Problematik des Seins als *Hergestelltsein* zu sprechen, im besonderen im Zusammenhang der Analyse des Seins des Menschen als *agathon* (§10) und später im Rahmen der Bestimmung der *pathe*, der „*Stimmungen*“ (§19). Es zeigt sich, daß das Sein des Menschen selbst als *Hergestelltsein* von Aristoteles interpretiert wurde. Der Band 18 schließt (§§26-28) mit einer Interpretation der Bewegung als *Hergestelltsein*, *en-tel-echeia* (in der aristotelischen *Physik*), d.h. im Lichte des schon umrissenen Seinssinnes (*telos*).

An diese kurze Auslegung des Seins des Seienden knüpft Heidegger eine erste Analyse des *horismos* (§8): Indem der *logos horismos*, das philosophische Sprechen, das Seiende in seiner Herkünftigkeit und d.h. in seinem Zu-Ende-sein betrachtet, hat er die *ousia* des Seienden gefunden, seine Seiend-heit. „*Definition*“ heißt griechisch „*Begrenzung*“, weil sie all das an einem Seienden zu fassen vermag, was das *Da-sein* dieses Seienden ausmacht, seine *Gegenwärtigkeit*. Deshalb sagt Aristoteles, daß die Philosophie auf die Ursachen eines Seienden geht: Er meint damit die „*Geschichte*“ des Seienden als Unterwegssein zum Ende, *telos*, wobei *telos* hier dasselbe wie *eidos* meint.

„*Das Seiende wird an ihm selbst angesprochen auf das, von wo es herkommt, genos, und innerhalb seiner Herkunft auf das, was es ist, eidos.* Der ganze Seinszusammenhang des *genos* und *eidos* ist das *to ti en einai: ti en = genos, to einai = eidos.*“<sup>20</sup>

Was ist aber das Dasein des Menschen, wie läßt es sich philosophisch fassen? Auf diese Frage gibt uns Antwort die *Rhetorik* des Aristoteles, die an sich nichts anderes als eine Analyse des Da-seins des Menschen *in seiner Alltäglichkeit* ist.

1. Bevor Heidegger auf die Interpretation der *Rhetorik* und des alltäglichen Seins des Menschen eingeht, zeigt er vorläufig, wie Aristoteles das Sein des Menschen selbst bestimmt, damit deutlicher die Notwendigkeit einer Vertiefung seines konkreten, alltäglichen Seins zu Tage tritt. Dies geschieht in zwei Hinsichten: A. als *zoe praktike meta logou*, wobei die Problematik des *logos* und damit des Miteinanderseins-in-der-*polis* thematisch wird; B. als *energeia*, wobei die zentrale Problematik des *agathon* als *telos* ausdrücklich wird.

A. Heidegger hat darauf hingewiesen, daß bei Aristoteles die Wurzel des philosophischen *logos* (des Grundbegriffs) im alltäglichen *logos* gesucht werden müssen. Was ist nun der *logos* des Menschen? Heidegger interpretiert *Politik A 2*, wo Aristoteles die Gemeinsamkeit der Menschen in der *polis* auf eine Gemeinsamkeit des „Zuträglichen und Abträglichen“ (*sympheron kai blaberon*, 1253 a 14 sq.), des „Gehörigen und Ungehörigen“ (*dikaion kai adikon*), die als solche durch den *logos*, durch die Sprache, getragen werden, zurückführt. Heidegger setzt einen besonderen Nachdruck auf das *deloun* (ebd.), das „Offenbarmachen“ und „Aufzeigen“ des *logos*. Durch den *logos* begegnet die Welt für den Menschen — und zwar *in einer bestimmten Hinsicht*, weil der *logos* bei Aristoteles als *legein ti kata tinos* (vgl. etwa *de int.* 17 a 20 sqq.) bestimmt wird: etwas *als* etwas bestimmen, d.h. als Zuträgliches oder Abträgliches, etc. Dies zeigt außerdem, daß das Seiende nicht „objektiv“ für den Menschen da ist, sondern ihn mit seiner Anwesenheit *angeht* (sei es auch in der Weise der Belanglosigkeit). Dies führt uns auf die Bedeutung des Seienden als *ousia*, als „Habe“, zurück. Die Dinge sind gehabt (d.h. stehen zur Verfügung) oder sie werden vermißt (*apousia*) oder sie sind belanglos. Heidegger zeigt somit, daß die Bestimmung von „Objektivität“, „Realität“, „Wirklichkeit“ erst eine spätere, deduzierte Interpretation des Seins der Welt darstellt. Der *logos*, das Etwas-als-etwas-nehmen, ist neben *aisthesis* (direkte Wahrnehmung des Hier-und-Da-seienden) und *nous* (höchste Art der Wahrnehmung der Welt im Ganzen, des Seienden als solchen in seinem Sein) die Weise, in welcher das Leben (*zoe*) des Menschen für seine eigene Welt „aufgeschlossen, geweckt“ ist und somit das Seiende der Welt „entdeckt, aufgedeckt“ wird. (Wir finden hier die ganze Dimension der primären *Erschlossenheit* des Daseins aus *Sein und*

*Zeit* (§44.) Der primäre Charakter des Seienden, den die Erschlossenheit des Menschen freigibt, ist das „Beiträgliche“, das *sympheron*, das „Zu-etwas-gut-sein“, *agathon*. In diesem Zusammenhang gehört die *praxis*, die jeweilige Handlung des Menschen, die Heidegger hier bezeichnenderweise mit „Etwas-zu-seinem-Ende-Bringen“ oder noch einfacher mit „Besorgen“<sup>21</sup> wiedergibt. Darin hören wir das *telos*, das Ende, woraufzu das Besorgen geht, worauf sie aus ist (*orexis*). Ein Aussein-auf... ohne Ende ist für Aristoteles „leer und sinnlos“ (*kene kai mataia*, *Eth. Nic. A 1*, 1094 a 21). Der *logos* hat den Charakter des *logizesthai* (ebd. Z 2, 1139 a 13), des Zur-Sprache-bringens (sei es mit sich selbst, sei es mit Anderen), d.h. der Art und Weise, wie ein Besorgen konkret zu Ende geführt werden soll. Nur durch den *logos* kann der Mensch zu einer Sicht (vgl. *Sein und Zeit*: die Umsicht) der konkreten Lage, in der er jedesmal zu handeln hat, kommen. Auf die darin implizierte Problematik des *kairos*, des Augenblicks, werden wir weiter unten kurz eingehen, im Rahmen des Unterschiedes, der zwischen *doxa* (dem bloßen Orientiertsein über alles, was ist) und *proairesis* (dem entschlossenen Blick auf die eigene Handlung) besteht (*Eth. Nic. G 4*).

Inwiefern gründet das Miteinander-sein-in-der-*polis* im *logos*, so daß der Mensch von Aristoteles in der *Politik* ein *zoon politikon* genannt wird (1253 a 3)? Heidegger zeigt, daß dies in der Struktur des *logos* selbst verborgen liegt, sofern der *logos* die *Jeweiligkeit* eines Beiträglichen aufzeigt: Das, was *jetzt und hier* für mich sich als beiträglich erweist, erweist sich gleichzeitig auch *für andere* beiträglich, oder sogar abträglich: Das Jetzt-und-Hier, das Eine, gibt es nur in einem Miteinander, in einem Zusammenhang, in einem Vielen. Das Beiträgliche steht niemals allein da, sondern befindet sich in einer Gemeinsamkeit, d.h. in einer Mannigfaltigkeit, es ist in einer *koinonia* eingebunden. Die *polis* ist die Gemeinsamkeit der beiträglichen und abträglichem Dinge — die eigentliche Art des *logizesthai*, des Beratens, wie man etwas zu Ende führt, ist das gemeinsame Beraten (woraus dann die Rhetorik entstanden ist). Es ist also klar, warum das Sein des Menschen von Aristoteles in der *Eth. Nic. A 6* als *zoe praktike tis tou logon echontos* (1098 a 3 sq.) bestimmt wird.

B. In einem zweiten Anlauf zeigt Heidegger, inwiefern das oben umrissene Sein des Menschen von Aristoteles *auch als ein Zu-einem-Ende-Sein und somit als ein besonderes Hergestelltsein interpretiert wird* — dies dient Heidegger als Beweis, daß Aristoteles selbst die Frage nach dem Sinn des Menschen *im Rahmen einer*

*ontologischen Untersuchung* zu beantworten versucht: Der Mensch selbst hat eine Weise, am Werke zu sein (*ergon*) — und was ist dann sein „Ende“? Entscheidend ist hier die Problematik des *agathon* als *telos*, das Heidegger als wesentlich zum Handeln des Menschen, d.h. zur *praxis* gehörend aufgewiesen hat. In einer Interpretation von *Eth. Nic. A 1* zeigt Heidegger, daß nach Aristoteles das menschliche Handeln innerhalb der Mannigfaltigkeit des Miteinanderseins stattfindet, wo es eine gewisse Hierarchie von Enden, *tele* gibt. Die Frage geht hier nach dem *telos* des Menschen als solchen, d.h. nach dem *telos di' hauto*, das *anthropinon agathon*, das alle anderen Enden umgreift und gemeinhin *eudaimonia* genannt wird. Gibt es überhaupt ein solches Ende, und wenn ja, welche sind seine Charaktere? Die Existenz eines solchen „höchsten Endes“ ergibt sich gerade aus der Idee des Endes, *telos*: So wie eine jeweilige Handlung ein Ende braucht, das sie erreichen will, so muß auch die Mannigfaltigkeit der Besorgungen in der *polis* ein Ende haben — sie muß *begrenzt* sein und *umwillen* dieses letzten Endes da sein. (Wir treffen hier auf einen anderen Grundbegriff von Aristoteles, auf das *peras*: die Grenze, die Heidegger neben *telos* und *eidos* als konstitutiv für das Sein des Seienden ansieht.)

Um die Problematik des *telos* besser in den Griff zu bekommen, interpretiert Heidegger *Met. D 16* über *teleion*, lat. *perfectum*. Das Ende, das ein Seiendes in seinem Fertigsein bestimmt, ist demnach nicht zuerst das, was das Verschwinden eines Seienden mit sich bringt, sondern dasjenige, was *das eigentliche Da*, seine volle Gegenwärtigkeit ausmacht: „Das *telos* ist so, daß es das Seiende in seiner Gegenwärtigkeit hält. Der Sinn von Sein ist durch dieses Gegenwärtigsein bestimmt.“<sup>22</sup> Heidegger fügt hinzu: „Mit der Diskussion des *teleion* bekommen wir ein Fundament für die Erörterung des *Fundamentalbegriffes der aristotelischen Lehre vom Sein, der entelecheia*.“<sup>23</sup> *Entelecheia*, den Grundbegriff in der Definition der Bewegung, übersetzt Heidegger mit „Gegenwärtigkeit“, d.h. „Innehaben-des-eigentlichsten-Endes“. Was ist nun das höchste „Gute“, worauf der Blick des Menschen gerichtet ist, was macht am meisten den Menschen zum Menschen? Ist dies ein beliebiger Gegenstand, ein anderes Ende außerhalb seiner selbst? Wenn die aristotelische Bestimmung des Menschen die *zoe praktike meta logou* war, dann ist das *ergon*, das Werk des Menschen als solchen, dieses *ergon* selbst, d.h. die *energeia*, das Am-Werke-sein selbst und nichts anderes (*Eth. Nic. A 6, 1098 a 12 sqq.*): „Am Ende ist dies *telos das Dasein selbst*. Das Sein, worauf es *letztlich ankommt*, kann für das Dasein nur *sein Sein* sein, so daß sich

hier eine fundamentale Bestimmung des Daseins zeigt: *ein solches Seiendes, in dessen Sein es ausdrücklich oder unausdrücklich auf sein Sein ankommt.*"<sup>24</sup> Die *praxis meta logou* selbst, das „eigentliche in der Besorgung Leben und Aufgehen“<sup>25</sup> ist das *agathon* des Menschen, d.h. das, worumwillen er als Mensch ist.

Nachdem Heidegger — im Ausgang von der Problematik der aristotelischen philosophischen Grundbegriffe — kurz die ontologischen Grundelemente der aristotelischen Interpretation des Menschen (*logos*) dargestellt hat und den griechischen Sinn des Seins überhaupt als Gegenwärtigsein und Hergestelltsein (*ousia* und *kinesis*) umrissen hat, geht er dazu über, das Dasein des Menschen hinsichtlich der Möglichkeit des *Miteinanderseins* (und zwar am Leitfaden der aristotelischen *Rhetorik*) zu interpretieren. Wenn der philosophische *logos* nur die *radikale* Art des menschlichen Daseins ist, mit seiner Welt zu sprechen und die eigentliche Zugangsweise zum Seienden selbst das Sprechen als *horismos* ist<sup>26</sup>, dann muß die Frage nach dem *Boden* dieses eigentümlichen Sprechens gestellt werden: *Was ist das konkrete, alltägliche, un-radikale Dasein des Menschen, woraus dann die Philosophie erwächst?* Dies heißt aber nichts anderes, als die Frage nach dem Sein des Menschen in der Welt zu stellen, sofern sich das Sein des Menschen als *sprechendes Leben* (Handeln) erwiesen hat: *zoe praktike meta logou*. *Logos* ist aber *Miteinandersprechen* über dieselbe mitgeteilte Welt und insofern *Sich-selbst-Aussprechen* eines jeden Menschen in der *polis* über das Alltägliche, Beiträgliche und Abträgliche. Die Welt wird zunächst als eine *konkrete*, immer als *so-und-so-besorgte* gesehen, in eine bestimmte Hinsicht gestellt, auf ein jeweiliges Ende (*telos*) hin ausgelegt. Die Gemeinschaft der Enden macht das *Miteinandersein* in der *polis* aus, der *logos* dient zunächst dem gemeinsamen Beraten über das mitgeteilte „Gute“. „Es steht zur Frage: *In welcher Weise ist das legein die Grundbestimmung des Daseins selbst in der konkreten Weise seines Seins in seiner Alltäglichkeit?*“<sup>27</sup> Die Struktur des *logos* bei Aristoteles wurde von Heidegger als das *legein ti kata tinou* bestimmt, als „etwas über etwas sagen“, kurz: „etwas als etwas aus-legen“. Dies entspricht der primären *Jeweiligkeit* des alltäglichen Daseins des Menschen in der veränderlichen Welt: Etwas wird immer in eine bestimmte Hinsicht gestellt, so und so verstanden, zu diesem oder jenem Ende beiträglich. Die primäre Art des Menschen, als *Leben in einer Welt zu sein*, ist, sie (und sich selbst) *auszulegen*, griechisch *hermeneuein*. Diese immer schon aktive *Ausgelegtheit* der Welt nennt Heidegger *Entdecktsein*, das Sein



des Menschen innerhalb der entdeckten Welt nennt er *Orientiertsein* — es ist durch das Sprechen getragen, bereichert, weitergegeben. Im Miteinandersprechen lebt die primäre Ausgelegtheit — die Rhetorik (und damit auch die aristotelische *Rhetorik*) ist „nichts anderes als die Disziplin, in der die Selbstausslegung des Daseins ausdrücklich vollzogen ist. *Die Rhetorik ist nichts anderes als die Auslegung des konkreten Daseins, die Hermeneutik des Daseins selbst.*“<sup>28</sup> In der *Rhetorik* begegnen wir der exponierten (wenngleich nicht philosophisch rigorosen) Auslegung der Alltäglichkeit — durch die Analyse dieses Buches erhofft sich demnach Heidegger einen Einblick in die erste Darstellung jener eigentümlichen Jeweiligkeit, die das Sein des Menschen und das Sein der Welt selbst kennzeichnet, bevor sich daraus die Philosophie als ein ausgezeichnetes Erfassen des Seienden als solchen (abgesehen von seiner Jeweiligkeit) entfaltet hat. Die Analyse der Jeweiligkeit gibt uns somit die begriffliche Erfassung des *Da-seins des Menschen als In-der-Welt-sein*. Die Grundbegriffe, die daraus erwachsen werden, sind *doxa* (Orientiertheit, Ausgelegtheit, Man), *hexis, proairesis* (Entschlossenheit), *kairos* (Augenblick) und *pathos* (Befindlichkeit). Diese Worte gehören zum Grundvokabular von *Sein und Zeit*.

Heidegger interpretiert die aristotelische *doxa*, die üblicherweise als „Meinung“, „Ansicht“ übersetzt wird, als primäres Orientiertsein des Menschen in der Welt: Die Rhetorik stellt die Regel für die Ausbildung und die Veränderung dieses Orientiertseins: *esto de rhetorike dynamis peri hekaston tou theoresai to endechomenon pithanon* (*Rhet. A 2, 1355 b 25 sq.*), „*rhetorike* ist die Möglichkeit, am jeweils Gegebenen zu sehen das, was für eine Sache, die Thema der Rede ist, spricht, jeweils zu sehen das, was für eine Sache sprechen kann.“<sup>29</sup> Das Schlüsselwort in dieser Definition ist das *pithanon*, d.h. das, was „für eine Sache spricht“. Daraus liest Heidegger die Problematik der „Umständlichkeit“ der Welt, worauf sich die *Rhetorik* bezieht: Es geht hier nicht (wie in der Philosophie) um die Sache selbst, sondern um die *Sachlage*, d.h. „die Umstände hinsichtlich einer bestimmten Beiträglichkeit, *sofern sie für etwas sprechen können...*“<sup>30</sup> Die Welt hat den Charakter des „Mehr oder minder“, sofern die jeweiligen Interessen des Menschen immer so oder anders ausfallen. Aristoteles zählt drei Elemente auf, die in einer Rede die Rolle des „Dafürsprechens“ haben (*pisteis*): 1. der *logos* selbst, die Rede; 2. das *ethos*, die Haltung des Redners, wodurch sein Entschlossensein (*proairesis*) für die jeweilige Sache sichtbar wird, 3. das *pathos*, die Befindlichkeit der Hörer: Der Redner muß auf die Stimmungen Rücksicht nehmen, sofern

sie die Aufnahme seiner Rede beeinflussen. Diese drei Elemente geben den Leitfaden für Heideggers Analyse des Daseins des Menschen als In-der-Welt-sein bei Aristoteles. Die dreiteilige Struktur spiegelt eigentlich die Struktur des *logos* selbst wider, sofern jede Rede für den phänomenologischen Blick drei Elemente aufweist: Es wird von einem Sprechenden zu einem Hörenden etwas gesagt (*Rhet. A 3, 1358 a 37 sqq.*).

1. Als erstes interpretiert Heidegger die Rede selbst, den *logos rhetorikos*. Wir zeigen nur kurz die Grundelemente seiner Interpretation. Entscheidend für die Analyse des alltäglichen *logos* ist der Hörer selbst, wonach sich drei Arten von Sprechen aufweisen lassen: das beratende Sprechen (*symboleutikos*), die Gerichtsrede (*dikanikos*), die Lobrede (*epideiktikos*) (*Rhet. A 3, 1358 b 7 sq.*): Das erste geht über das Beiträglich und das Abträglich (*sympheron, blaberon*), das zweite über das Gehörige und Ungehörige (*dikaion, adikon*), das dritte über das Schöne und das Häßliche (*kalon, aischron*) (ebd., 1358 b 20-29). Diese Gegenstände zeigen gerade die „Umständlichkeit“ der Welt auf, mit anderen Worten den Charakter des Ausschlagens, des „Mehr oder minder“ der Umwelt des Menschen.<sup>31</sup> Diese „Beweglichkeit“ wird von Aristoteles auch im Hinblick auf die *Zeit* ausdifferenziert, sofern die Beratung auf Zukünftiges, die Gerichtsrede auf Vergangenes und die Lobrede auf Gegenwärtiges geht (ebd., 1358 b 13-18).

Heidegger analysiert anschließend die Eigentümlichkeit der rhetorischen Rede bei Aristoteles, insbesondere die Redensart der *enthymema*, die dem alltäglichen Charakter ihres Gegenstandes entspricht (*Rhet. A 2, 1356 b 3*): „*Enthymeisthai* ist: »sich etwas zu Herzen nehmen«, »bei sich etwas erwägen«, »überdenken« (...). *Enthymema* wird angewandt auf ein bestimmtes *legein*, das in sich selbst die Abzweckung hat auf ein Besorgen, ein Reden mit den Anderen über etwas, in dem es seiner eigentlichen Tendenz nach auf Besorgen ankommt.“<sup>32</sup> Worauf geht also der *logos rhetorikos*, wie sieht das Seiende aus, das er gemäß seiner aufdeckenden Struktur zum Sehen bringt? Aristoteles bestimmt dieses Seiende als *endechomenon* (ebd., 1357 a 13 sqq.), d.h. als etwas, das „im nächsten Moment schon anders ist, nicht mehr so, wie es schon war.“<sup>33</sup> Die Aufzeigungsfunktion dieses eigentümlichen *logos* hat insofern einen Bezug zur Wahrheit, als der *logos auf Wahrheit aus ist*, d.h. die Tendenz auf Wahrheit innehat. Trotzdem ist das aufgezeigte Seiende kein *alethes*, kein „Wahres“, sondern nur ein *endoxon*, ein „Irgendwie-Gemeintes“, und zwar eines, das das Zuträgliche, Abträglich,

Gehörige usw. betrifft.<sup>34</sup> Im *endoxon* steckt die *doxa*, das primäre und alltägliche Orientiertsein über die Umwelt. Heidegger gibt hier eine ausgedehnte Analyse der *doxa* bei Aristoteles (*Eth. Nic.* Z 10 und G 4; *De anima* G 3), auf die wir nur kurz eingehen, weil sie dasjenige Phänomen ist, an dem das griechische Verständnis der *Alltäglichkeit* abgelesen werden kann. Gleichzeitig ist sie *der Boden* für das theoretische Sprechen.

Aristoteles gewinnt die Charaktere der *doxa*, indem er sie anderen verwandten Phänomenen gegenüberstellt: in *Eth. Nic.* Z 10 dem bloßen Suchen (*zetesis*) des *bouleuesthai*, des Beratens, und dann der Wissenschaft (*episteme*); in *De an.* G 3 dem bloßen Sichvergegenwärtigen von etwas (*phantasia*). Wir zeigen nur die Resultate der heideggerschen Analyse: Die *doxa* ist kein Suchen mehr, sondern ein gewisses Ja-sagen, ein Gestelltsein zu einer Sache, aber sie unterscheidet sich von der Wissenschaft, sofern sie bloß die Tendenz auf Wahrheit hat (*orthotes*, „Richtigkeit“, *Eth. Nic.* 1142 b 11). In diesem Sinne gehört wesentlich zur *doxa* die *Möglichkeit* des Irreführens, des *pseudos*, welches der *phantasia* nur im zufälligen Sinne zukommen kann (*De an.*, 428 a 18 sqq.). Denn „die *doxa* ist so charakterisiert, daß mir etwas präsent ist im Charakter des als so und so, d.h. es ist besprochen.“<sup>35</sup> Diese Möglichkeit des Wahr- oder Falsch-seins zeigt die wesentliche Verwandtschaft der *doxa* mit dem *logos*.

Eine andere Parallele, und zwar mit der *proairesis*, mit der Entschlossenheit, wirft ein schärferes Licht auf die *doxa* (*Eth. Nic.* G 4). Aristoteles grenzt die *doxa* von der *proairesis* in mehreren Punkten ab: Die *doxa* richtet sich auf alles (*panta*), d.h. sowohl auf Seiendes, das beiträglich ist oder nicht, als auch auf Seiendes, das immer so ist, wie es ist (also auf den Boden für die Wissenschaft); darüber hinaus geht die *doxa* auf Wahres und Falsches, d.h. auf Seiendes so, wie es an sich *ist*; ferner ist die *doxa*, die ich habe, nicht entscheidend für mein eigenes Sein, für meine Haltung; ferner tendiert die *doxa* dazu, ein *aletheuein* zu sein, ein einfaches Betrachten des Seienden so, wie es an sich ist; die *aletheia*, die Wahrheit ist in diesem Sinne die *Eigentlichkeit* der *doxa*; die *doxa* richtet sich auf das, was wir noch nicht richtig wissen. Was ist dagegen die *proairesis*, das Entschlossenein, eine Handlung zu ihrem Ende zu führen? Sie richtet sich nur auf *ta sympheronta*, auf das Beiträglich für eine bestimmte Handlung; sie sieht demnach nicht das Seiende als Wahres / Falsches, sondern nur als *prakton agathon*, als ein Zu-machendes; somit betrifft die Art und Weise, worüber ich mich

entschließe und wie ich mich entschließe, meine eigene Haltung in der Welt und gegenüber anderen; das Entschlossensein setzt ein Greifen und Zugreifen (*-hairesis*) bzw. ein Abstandnehmen von einer Sache voraus; die Eigentlichkeit der *proairesis* ist das angemessene Überlegen. (Bei Aristoteles ist dies auch ein gewisses Entdecken, ein *logizesthai*, sofern das richtige Sich-entschließen selbst ein *sylogismos* und somit ein Aufzeigen der zu-vollziehenden Handlung ist. In diesem Sinne hat auch die *proairesis* eine Richtigkeit, eine *orthotes*, die Aristoteles in *Eth. Nic. Z 1, 1138 b 29* auch als *orthos logos* bezeichnet.<sup>36</sup>) Endlich geht die *proairesis* auf das, was wir am besten wissen, weil es uns direkt betrifft. Zusammenfassend läßt sich Folgendes sagen: Die *proairesis* ist diejenige Orientierung, die der Mensch über seine eigenen Handlungen gewinnt; sie hängt mit der *phronesis* zusammen, die eine besondere Art des *aletheuein* ist, des Entdeckens des Seienden der Welt *in Hinsicht auf das Handeln*, und zwar auf das, was für die Handlung beiträglich oder abträglich ist (*Eth. Nic. Z 5; 8-13*).

Im Gegensatz dazu ist die *doxa* dasjenige Orientiertsein in der Welt, „wie das menschliche Dasein *zunächst seine Welt durchschnittlich da hat*, wie im Dahaben der Welt die Orientiertheit ist.“<sup>37</sup> Heidegger hebt somit folgende Charaktere der *doxa* hervor: 1. die *doxa* wird immer auch von anderen gehabt — sie trägt somit die Entdecktheit des Miteinanderseins, die immer die primäre Entdecktheit der Welt ist, die der *logos* mit sich bringt (*zoon logon echon* als *zoon politikon*); 2. die *doxa* geht auf *ta panta*, auf alles, was ist — mithin nicht nur auf das, was für mich jetzt und hier von Bedeutung ist (*ta prakta*), sondern auf die ganze Welt, in die das *prakton* einbezogen ist; 3. die *doxa* ist ein Vertrautsein bezüglich des *nächsten* Aspekts der Welt, sofern die *doxa* ein Gestelltsein zum Seienden der Welt ist; 4. bei der *doxa* (anders als bei der Wissenschaft) ist entscheidend, *wer* sie hat und vorträgt — gerade in dieser Herrschaft des Redners (vgl. weiter unten das *ethos*) liegt nach Heidegger die Wurzel der eigentümlichen Herrschaft und Hartnäckigkeit der *doxa*, die er terminologisch in *Sein und Zeit* durch „das Man“ gefaßt hat. Alle diese Charaktere zeigen, daß die *doxa* das durchschnittliche, alltägliche Orientiertsein des Miteinanderseins des Menschen ist. Sie hat eine eigentümliche Kraft (*dynamis*) des *Anderseins*, sofern sie als Ansicht immer die *Revision* erlaubt: „Dadurch wird in das Miteinandersein die Möglichkeit gebracht, ein *Gegeneinandersein* zu sein (...): die Grundmöglichkeit des *Gegeneinandersprechens*.“<sup>38</sup> Die *doxa* entspricht am meisten der Veränderlichkeit und Beweglichkeit der Umwelt, und

die *Rhetorik* ist gerade die „Kunst“, auf dem Boden dieser Veränderlichkeit überzeugende Argumente, *logoi*, die für oder gegen eine „praktische“ Sache sprechen, auszubilden.

2. Das zweite Moment, das zur Struktur des Miteinanderredens gehört, ist das *ethos* des Redners, seine Art, aufzutreten (*Rhet.* B 1). Somit kann der Redende *mit sich selbst* für eine Sache sprechen. Heidegger behandelt dieses Moment knapp, weil die primäre Struktur des *ethos* das Entschlossenein ist, die *proairesis*, worüber schon beim *logos rhetorikos* gehandelt wurde und worüber Heidegger die Gelegenheit haben wird, bei der Analyse des 3. Momentes der *Rhetorik*, bei den *pathe*, zu handeln.

„Das *ethos* ist nichts anderes als die Art und Weise, in der sich offenbart, was der Redende will, das Wollen im Sinne der *proairesis* zu etwas. (...) In solchen Reden, in denen es ihrem Sinn nach nicht darauf ankommt, zu etwas entschlossen zu sein oder die anderen zu einem bestimmten Entschluß zu bringen, gibt es kein *ethos*. Vielmehr kommt es hier auf die *dianoia* an: das, was nötig ist, um etwas hinsichtlich seines Sachcharakters aufzeigen zu können.“<sup>39</sup>

3. *Pathos* ist das dritte Moment des Miteinanderseins des Menschen in der Welt, das die *Rhetorik* behandelt (B 2-11): Damit ist die Befindlichkeit des Menschen gemeint, sein jeweiliges So-oder-so-gestimmt-sein, das in entscheidender Weise die *krisis* („Entscheidung“, B 1, 1378 a 20) und d.h. die *proairesis* („Entschlossenheit“, vgl. *Eth. Nic.* B 4) des Hörers beeinflusst. Heidegger gibt gleich zu Beginn seiner Interpretation den Horizont dieser wesentlichen Problematik: *Eth. Nic.* B 4, 1105 b 19 sqq.: *epei oun ta en te psyche ginomena tria estin, pathe dynamis hexeis, touton an ti eie he arete*. Die *psyche* übersetzt Heidegger ganz eigentümlich mit: „*ousia* eines *zoon*, sie macht das Sein desjenigen Seienden aus, das charakterisiert ist als In-seiner-Welt-Sein.“<sup>40</sup> Hiermit wird erneut die *ontologische* Dimension seiner Interpretationen zu Aristoteles deutlich. Dieses Sein ist durch das *Werden*, *gignesthai*, charakterisiert, zu welchem selbst drei Momente gehören: 1. die *dynamis*, die *Möglichkeit*, so oder so gestimmt zu sein; 2. *pathos*, Weise des Gestimmtseins und somit des Aus-der-Fassung-kommens; 3. *hexis*, Sich-wieder-fassen-und-somit-entschlossen-im-Augenblick-sein. Der Zusammenhang der *hexis* und des *pathos* macht die Problematik der *proairesis* und der *arete* bei Aristoteles aus, d.h. die Art und Weise des Menschen, *eigentlich* zu sein. „Das Aus-einer-bestimmten-Verfassung-

in-eine-andere-Kommen betrifft primär die Weise der Stellungnahme zur Welt, des Seins-in-der-Welt. Hierin liegt die Möglichkeit und die Gefahr der Verschiebung der Verhältnisse. Die rechte Verfassung ist nichts anderes als das rechte In-der-Welt-sein als Verfügen über sie."<sup>41</sup> Heidegger zeigt, daß *pathos* und *hexis* eigentlich wesentliche Begriffe des Seins selbst sind und in die aristotelische Interpretation der Bewegung, der *kinesis* gehören. Gegen Ende dieses Aufsatzes wollen wir zeigen, wie Heidegger in besonderer Weise die Bedeutung des Bezuges *poiesis – pathesis (pathos!)* für die Definition der Bewegung hervorhebt. Die *hexis* und das *echein* gehören ihrerseits in die Kategorien. So artikuliert sich Heideggers Interpretation in zwei Abschnitten: A. die Auslegung der *hexis* und des *echein* und dann B. die Auslegung des *pathos*, mit dem Beispiel der Furcht (als derjenigen Stimmung, die am meisten zum Sprechen bringt.)

A. Um den ontologischen Boden für das Verstehen der *hexis* zu bereiten, interpretiert Heidegger *Met. D 23* über *echein*. Folgendes ergibt sich: „Diese vier Arten von *echein* kennzeichnen das Seiende immer im Seinscharakter des *Ausseins auf eine bestimmte Seinsmöglichkeit* oder seiner Negation, was aber im Sinne der Negation dasselbe ist: des *Abhaltens davon, eigentlich zu sein, wie etwas sein möchte*."<sup>42</sup> Das wichtigste Moment hier ist das *Haben* und *Gehabtwerden*, und *hexis* ist das eigentliche Gegenwärtigsein des *Habens* als solchen.<sup>43</sup> Die *hexis* gehört somit in die Auffassung des Seins als *Bewegung*, sofern die Eigentlichkeit selbst als ein vollendetes *Haben (teleion)* ausgelegt ist: Das, was eine *Möglichkeit* zu sein hat (*dynamis*) und über sie auch verfügt, befindet sich in der *hexis*, in der Eigentlichkeit seines Seins, *en-tel-echeia* — mit anderen Worten, es *hat sein telos* inne. Das Wesen des Menschen selbst wurde von Aristoteles als *zoe praktike* definiert: Die *praxis*, die Handlung, ist charakterisiert durch die *arete*, die hier von Aristoteles nicht irgendeine „Tugend“ genannt, sondern bezeichnenderweise als *hexis proairetike (Eth. Nic. B 6, 1106 b 36)* definiert wird, als „entschlossenes Gefaßtsein“. Worauf bezieht sich das *Haben* und *Greifen*, die *-hairesis* in der *pro-airesis*? Heidegger schreibt: „Die *hexis* also als eine Seinsmöglichkeit, die *in sich selbst auf eine andere Möglichkeit bezogen* ist, auf die Möglichkeit meines Seins, daß *innerhalb meines Seins etwas über mich kommt, das mich aus der Fassung bringt*."<sup>44</sup> Was ist dies, das mich aus der Fassung bringen kann? Nichts anderes als das *pathos*, die Stimmung. Erst jetzt wird sichtbar, warum Heidegger einen solchen Nachdruck auf die *hexis* gelegt hat: Indem das *pathos* die Fassung des Menschen betrifft und somit sein Sein selbst als *zoe praktike*, gehört das

pathos selbst in die ontologische Dimension der Problematik: „Die *pathe* können *gehabt* werden, im *Haben* liegt eine Beziehung auf das Sein. Mit der Orientierung der *pathe* auf die *hexis* werden die *pathe* selbst orientiert auf das Dasein als Sein.“<sup>45</sup> Damit macht Heidegger einen entscheidenden Schritt weg von der traditionellen Auffassung der „Affekte“ und von dem unlösbaren Problem des „Körperlichen“ und des „Seelischen“. Es ist kein Zufall, daß Heidegger in diesem Zusammenhang der Darstellung der aristotelischen Auffassung der *pathe* einen langen Paragraphen (§19) seiner Vorlesung der Analyse der *psyche*, der „Seele“ widmet, die er direkt als eigentliches *Sein* des Menschen im Sinne des Daseins und In-der-Welt-seins auslegt.

Uns steht leider nicht genügend Platz zur Verfügung, um Heideggers Interpretationen der *arete* (Eigentlichkeit), der *mesotes* (Die-Mitte-Halten), des *kairos* (Augenblick) und damit der *praxis* selbst ausführlich darzustellen (§17; *Eth. Nic.* B 1-6). Nur Folgendes sei bemerkt: Die *hexis* hilft uns, das Dasein schärfer in seiner Jeweiligkeit zu fassen, sofern die *hexis* das Gefäßtsein des Menschen *im Bezug auf den Augenblick* der Handlung meint.<sup>46</sup> Die Jeweiligkeit unterstreicht den *zeitlichen* Charakter des Seins des Menschen — hier weist Heidegger den Begriff der *Lage* und der *Situation* auf, die durchgemacht werden muß, so daß die *hexis* immer ein *gegenwärtiges* Haben ist, ein „Gegenwärtigsein in der vollen Gegenwart der betreffenden Situation“<sup>47</sup>. Hier ist der Ansatzpunkt für das Verständnis des *Augenblicks*, des *kairos*, welcher in *Sein und Zeit* die eigentliche Gegenwart ausmacht. Das Hauptelement in der Handlung ist die *proairesis*, der recht gefaßte Entschluß, welcher selbst ein Entdeckthaben aller Strukturmomente der Lage voraussetzt, ein gewisses *aletheuein*, das selbst vom *logos* regiert wird.<sup>48</sup> So wie die Lage jeweils eine andere ist, so ist das Fassen des Entschlusses „augenblickhaft“. Das Sich-fassen-können für den Augenblick, die *arete*, hat selbst einen Bezug zum Öfter der *Wiederholung*, sofern die Dimension der Handlung durch das *ethos*, die Gewöhnung bestimmt wird (*Eth. Nic.* B 1, 1103 a 17). Die Handlung ist somit der Ort, wo jede Routine, d.h. das undifferenzierte Immersein, ausgeschaltet ist. „Das Öfter ist gerade dasjenige, was die Zeitlichkeit des Daseins charakterisiert. (...) Es sind im Dasein des Menschen, als bestimmt durch die *Geschichtlichkeit*, ganz andere Zeitzusammenhänge zu sehen, denen gegenüber die übrigen Zeitbestimmungen versagen.“<sup>49</sup> Wir treffen also in Heideggers Interpretationen zu Aristoteles auf wesentliche Hinweise für das Verständnis der Zeitlichkeit des Daseins aus *Sein und Zeit*.

B. Dadurch, daß die *pathe* von Aristoteles als zum *Sein* des Menschen gehörig, d.h. als Gefäßtsein-im-Augenblick (*hexis*), verstanden werden, können sie nicht bloß als körperliche Erscheinungen verstanden werden. Eine Lektüre von Aristoteles' *Met.* D 21 über das *pathos* gibt Heidegger die Orientierung über die weitere *ontologische* Auslegung, und zwar die *Bewegung* als Unterwegs-zu-seinem-*telos*: *Pathos* ist im Allgemeinen das Beschaffensein eines Seienden, das die Möglichkeit bietet, in ein anderes Beschaffensein umzuschlagen (*metaballein*, *metabole*). Im Falle des Menschen nennt Heidegger *pathos* „das Je-und-je-sich-so-Befinden“, worin die *Befindlichkeit* aus *Sein und Zeit* hörbar ist. Entscheidend ist hier die Nuance des In-eine-Befindlichkeit-*kommens*, d.h. die Bewegung selbst. Heidegger zeigt, daß dieses „Kommen“ zwiefältig sein kann, und zwar 1. abträglich, sofern ich durch das Umschlagen die gewonnene Fassung verliere (z.B. Furcht als *tarache*, *Rhet.* B 5, 1382 a 21); und 2. „rettend“, sofern ich erst so meine eigentliche Fassung erreiche, in ihren Besitz komme. Diese letzte Möglichkeit ist nichts anderes als das höhere Sein als *energeia* (vgl. *De anima* B 5, 417 b 2 sq.). Von hier aus wird verständlich, daß Heidegger die *hexis* „nichts anderes als ein Wie des *pathos*...“<sup>50</sup> nennt.

Den größten Teil seiner Auslegung der Problematik der *pathe* widmet Heidegger der Frage nach der richtigen Auffassung des Bezuges Seele – Körper, *psyche* – *soma*, so wie er von Aristoteles in *De partibus animalium* A 1 dargestellt wird. In dieser Auslegung gipfelt Heideggers Versuch, in der aristotelischen „phänomenologischen“ Interpretation des Seins des Menschen die unausdrückliche Auffassung des menschlichen Lebens als Dasein und In-der-Welt-sein ans Licht zu bringen. Denn *pathe* sind weder Weisen, in denen die Seele allein mitgenommen wird, noch Weisen, in denen der Leib allein mitgenommen wird, sondern *Weisen, in denen ein Lebendes mitgenommen wird*.<sup>51</sup> Das ganze Sein des Menschen muß als das *leibmäßige In-der-Welt-sein* des Menschen aufgefaßt werden.<sup>52</sup> Die Art und Weise, wie Aristoteles das Sein der *pathe* untersucht, ist eng verbunden mit der zentralen Problematik des *eidos* und der *hyle*, des Aussehens und des Materials. „Das Ansprechen dieses Phänomens, soll es die *pathe* in dem, was sie sind, treffen, muß gehen auf das, woraus sie sind, worin sie sich befinden. Ihre *hyle* ist nichts anderes als das *soma*, die Leiblichkeit des Menschen.“<sup>53</sup> Im Grunde genommen geht die Frage auf die richtige, *sachgemäße* Auffassung des Lebens, des lebendigen Leibes. Was ist das Lebendige, wie läßt sich sein Sein sachgemäß erfassen? Heidegger formuliert Aristoteles' Antwort in *De part. an.* A 1 wie folgt:



„Das *Sein der Natur* ist in seinem Aussehen bestimmt nicht einfach durch die *hyle*, sondern *primär durch das Bewegtsein*.“<sup>54</sup> Was macht das Aussehen des *soma* aus? Nicht nur sein äußeres Gebilde (*schema*), sondern zuerst sein *ergon*, d.h. seine Art, am Werke zu sein, und seine *pathe*, seine Beschaffenheiten und Befindlichkeiten. Die *pathe* erweisen sich als *eide* des Körpers. Es muß demnach *zuerst* die Frage nach dem *ergon* des Lebens gestellt werden: Sie sind primär eine „Bestimmung des Lebenden bezüglich des In-seins in der Welt. (...) Das *eidōs* der *pathe* ist ein Sichverhalten zu anderen Menschen, ein In-der-Welt-sein. Von daher ist die *hyle* der *pathe* erst eigentlich erforschbar.“<sup>55</sup>

Heideggers Analyse von *De part. an. A 1* ist sehr ausführlich und verzweigt, wir zeigen hier nur das Wesentliche. Die führende Frage des Kapitels ist: Woraus bestimmt sich das Lebende, in welcher Hinsicht nehmen wir es *zuerst*, um seinem Sein gerecht zu werden, d.h. welches ist das erste Inwiefern, die erste *arche* des Lebenden (639 b 11 sqq.)? Mit anderen Worten, von wo aus nehmen wir ein Seiendes als ein Lebendes? Der Horizont ist hier der *logos*, alles spielt sich im Rahmen des Etwas-als-etwas-aufnehmens. Aristoteles sagt nun, daß wir am meisten wissen, was eine Sache ist, wenn wir auf das *hou heneka*, das Weswegen, d.h. aber auf das *telos* einer Sache schauen. *Telos* meinte (wir erinnern uns an Heideggers ontologische Auslegung von *Met. D 16*) das Fertigsein einer Sache, d.h. dasjenige an ihr, das sie zur eigentlichen Gegenwart brachte und sie darin erhielt. „Wenn etwas in seinem Fertigsein angesprochen wird, gibt es den rechten Anspruch.“<sup>56</sup> Hiermit besteht ein wesentlicher Zusammenhang: *logos – hou heneka – telos* (639 b 14 sqq.; b 27). Wo wurde dieser Zusammenhang als solcher zuerst sichtbar für die Griechen? Heideggers grundlegende Antwort lautet: bei der *techne*, bei der *poiesis*. Darin zeigt sich am klarsten der leitende griechische Sinn von Sein als Hergestelltsein, Zu-Ende-gekommen-sein, Gegenwärtigsein, Da-sein (*ousia*). Dieser Seinssinn wurde maßgeblich sowohl für das vom Menschen Gemachte, als auch für die Natur, als auch für das ewige Seiende, die *aei onta* (Himmel, Sterne, die Welt im Ganzen). Indem Aristoteles das Sein als *kinesis* versteht, bringt er am klarsten das Her-gestellt-sein zum Ausdruck. In *De part. an. A 1* zeigt demnach Aristoteles, daß auch das Leben als ein solches Gegenwärtigsein, Hergestelltsein interpretiert werden kann. Die *ousia* und d.h. das *telos*, das Sein des Lebenden als Gegenwärtigsein, ist zuerst die *psyche* selbst (641 a 23 sqq.), nicht das *soma*. *Das Lebende ist, um zu sein, d.h. um zu leben, und deshalb stellt es sich einen Leib zur Verfügung.*

Wir zeigen kurz, wie Heidegger die *poiesis* bei Aristoteles paradigmatisch interpretiert<sup>57</sup>: Jedes Zeug hat ein Aussehen, *eidos*, und besteht aus einem Stoff, *hyle*. Die Herstellung eines Werkes wird gemäß dem Satz vollzogen: *Wenn* das und das hergestellt werden soll, *dann* muß die Herstellung diese spezifische Schritte durchlaufen, *dann* muß dieser Stoff (und nicht jener) zur Verfügung stehen, usw. Die Verfügbarkeit des Stoffes bestimmt sich aus dem endlichen Aussehen, *eidos*, des Zeugs — und diese ist nichts anderes als das *telos*, das Weswegen des Zeugs. Der *logos* des Herstellers entdeckt das *eidos* und das *telos* des Seienden und greift somit auf das vorliegende Material zu. Der Zusammenhang *logos – eidos – telos* hat demnach eine *regelnde, sammelnde, führende* Funktion im Prozeß des Herstellens. Aber eine Führung führt immer *etwas* anderes als sich selbst, und dies ist das Material, welches *dadurch* zu einem Unregelmäßigen, (noch) Ungebildeten wird. Es handelt sich hier um den wesentlichen Bezug *kath' hauto – kata symbebekos*, welcher selbst (wie wir weiter unten zeigen werden) im primären Bezug *poiesis – pathesis* gründet.

Aristoteles zeigt nun, daß diese eigentümliche Bewegung, das Unterwegssein zum *telos*, auch und besonders im Falle der *physis*, des Lebens, offenbar ist (639 b 19 sqq.). In Heideggers Worten: „Der Grundtatbestand, der den Sinn von *physis* als eine Weise des Daseins charakterisiert, ist *ein Fertigseiendes, in welchem Fertigsein, Gewordensein es aufgehoben ist in seinem Herkommen aus... als Sichherstellendes.*“<sup>58</sup> Das *telos* des Lebenden ist, sich selbst her-zu-stellen, d.h. *von sich aus* gegenwärtig da zu sein in seinem Ende. Es ist demnach verfehlt, beim Lebenden *zuerst* auf den Stoff (die *hylische arche*, den Leib, 640 b 5) zu schauen, so wie es die ersten Philosophen gemacht haben — man muß vielmehr auf die *Bewegung* des Lebenden schauen. Die sachgemäßen Bestimmungen des Leibes (sein *eidos*) sind demnach die Kraft, Leben zu tragen (*dynamis*), und die Leistung (*ergon*, 641 a 1): „Die Hand ist erst Hand als lebende, sofern sie greifen und fühlen kann, und eine so seiende Hand verlangt, daß ihre *hyle* eine *bestimmte* ist, daß sie *organisiert* ist, *charakterisiert durch das bestimmte Sein des Könnens.*“<sup>59</sup> Der Stoff einer Hand ist das Fleisch, *sarx*.

Diesen von Aristoteles herausgestellten Charakter des Lebens, d.h. des lebenden Stoffes, eine Kraft zu haben und damit auch „Fertig-zu-sein“ als Dasein und Wirken, nennt Heidegger das *Dabei-sein*, das *In-sein* als *In-der-Welt-sein*. Hinter dieser Bezeichnung steckt die Problematik der *Intentionalität* des Lebens, insofern die Welt dasjenige Seiende ist, zu

dem sich das Lebende immer so oder so verhält, *bei dem es immer schon ist* (vgl. das *pros allela* in *De part. an.* A 1, 641 b 2). Die Intentionalität bildet die spezifischen Seinsmöglichkeiten der Pflanze als bloßes Wahrnehmen der Welt (*aisthesis*), des Tieres als Sich-in-der-Welt-bewegen (*phora*) und des Menschen als Die-Welt-im-Ganzen-bedenken (*nous*). Diese Möglichkeiten können *als solche* nur dann untersucht werden, wenn sie *im Vollzug* sind, d.h. in *energeia*. In *De anima* A 1 und B 4 diskutiert Aristoteles die Frage, wie dieser Vollzug untersucht werden kann, und zwar nur durch die Analyse des *antikeimenon* (*De an.*, 402 b 15), d.h. desjenigen Seienden, das dem Lebewesen entgegenliegt, sofern dieses selbst *bei ihm* sich aufhält. Damit zeigt Heidegger, daß Aristoteles die Intentionalität als Sein-in-einer-Welt, als Sein-beim-Seienden schon erblickt haben muß und sie (gemäß des führenden Seinssinnes der Griechen als *ousia*, Dasein als Gegenwärtigsein) als *energeia* verstanden hat, Lebendigsein-im-Vollzug.<sup>60</sup> (Über die ausgezeichnete Möglichkeit des *nous* beim Menschen vgl. das Ende unseres Aufsatzes.)

Die *pathe*, die Stimmungen, sind „*Weisen des Mitgenommenwerdens hinsichtlich des In-der-Welt-seins*, durch die *pathe* werden die Möglichkeiten des Sichorientierens in der Welt wesentlich bestimmt.“<sup>61</sup> Es ist also klar, welche fundamentale Rolle die Stimmungen als Befindlichkeit in der Analyse des Seins des Menschen bei Aristoteles spielen. Durch eine anschließende Analyse der Problematik der *hedone* und *lype* (*Eth. Nic.* K 1-5) und der Stimmung der Furcht (*phobos* in *Rhet.* B 5) zeigt Heidegger, daß die *pathe* Grundbewegtheiten des menschlichen Daseins sind: Die Befindlichkeit (vgl. die zentrale Rolle, die sie in *Sein und Zeit* im Rahmen der „Geworfenheit“ des Menschen spielt) ist „*die Weise des Sichhabens eines Daseins*“<sup>62</sup>. Damit meint Heidegger das „*Mitdasein des Daseins selbst*“ (ebd.): die Befindlichkeit ist eine ganz unartikulierte und deshalb *un-reflektierte* Weise, sich selbst zu *wissen und zu haben*, also (neben dem Entwurf) eine primäre Weise, *da zu sein*. Dieses Haben seiner selbst als *Da-sein* kann sehr dunkel (in der Furcht, Angst, Trauer, usw.) oder sehr hell und gehoben (Freude, Liebe) sein. „*Sofern die pathe nicht nur ein Annex der psychischen Vorgänge sind, sondern der Boden, aus dem das Sprechen erwächst und in den hinein das Ausgesprochene wieder wächst*, sind die *pathe* ihrerseits die *Grundmöglichkeiten, in denen das Dasein sich über sich selbst primär orientiert, sich befindet*.“<sup>63</sup> Der sachliche *logos* der Wissenschaft erweist sich dann nur als ein Zurückstellen dieser immer schon so oder so gefärbten Weise, die Welt primär zu sehen.

Wir verfolgen nicht weiter die heideggersche Analyse der Bewegung, so wie sie von Aristoteles in den ersten drei Büchern der *Physik* (*Phys.* A, B und G 1-3) definiert wurde. Heidegger interpretiert die Bewegung *vor dem Hintergrund* der langen Darstellung des Seins des Menschen als Dasein, Gegenwärtigsein in seiner Welt. Die ausführliche Interpretation der *Rhetorik* hatte Heidegger die Einsicht in die Problematik der Alltäglichkeit und der durchschnittlichen Orientierung (*doxa*) bei den Griechen ermöglicht. Die Definition der Bewegung lautet in *Phys.* G 1: *he tou dynamei ontos entelecheia, he toiouton* (201 a 10 sq.), „Die Bewegung ist die *entelecheia*, Gegenwart des Daseienden, als des Daseinkönnenden, und zwar die Gegenwart, sofern es da sein kann.“<sup>64</sup> Heidegger interpretiert die Grundbegriffe *dynamis*, *energeia* und *entelecheia* und zeigt, daß sie von Aristoteles (zusammen mit den Kategorien) aus einer Analyse des *hergestellten*, anwesenden, verfügbaren, umweltlichen Seienden gewonnen wurden — insofern es vom Menschen im *logos* angesprochen wird, d.h. von seinem *telos* (*hou heneka*, Worumwillen) her betrachtet wird. Hier ist der richtige Ansatz, um die Kategorien bei Aristoteles zu interpretieren. Die primär *poietisch – pathetische* Dimension des bewegten Seienden wird besonders in der dritten Definition der Bewegung aus *Phys.* G 3 sichtbar: [*entelecheia*] *he tou dynamei poietikou kai pathetikou, he toiouton* (202 b 26 sq.): Die Bewegung ist die (gemeinsame, unzertrennliche) Gegenwärtigkeit von zwei Seienden, und zwar eines Seienden, das herstellen (*poiein*) kann, und eines Seienden, das entsprechend hergestellt werden (*paschein*) kann. Diese Analyse des Bezuges *poiesis – pathesis* bekräftigt Heideggers These, daß der ursprüngliche Sinn des Seins bei den Griechen *das Gegenwärtigsein als Hergestelltsein* ist, d.h. *die kinesis, die Bewegung-unterwegs-zu-einem-telos*.

Zum Abschluß unseres Aufsatzes wollen wir kurz zeigen, welches die Richtlinien der heideggerschen Interpretation des *nous* bei Aristoteles sind, weil hier die aristotelische Auffassung des Seins des Menschen ihren Gipfel erreicht. In diesem Sinne hilft die *nous*-Problematik, den ganzen Horizont der *Rhetorik* zusammenzufassen.

Aristoteles hat den *nous* besonders in *De anima* G 4-5 behandelt. Die Ansätze der Problematik sind aber schon in A 1 zu finden, wo Aristoteles eingangs die Frage diskutiert, inwieweit es *pathe* des ganzen Menschen gibt und inwieweit es nur *pathe* der Seele allein gibt (403 a 3 sqq.) Was ist die Seele, was ist der Mensch selbst? In der Analyse von *De part. an.* A 1 hatte Heidegger gezeigt, daß die *pathe* eine Bestimmung des Leibes (*soma*) sind, der als solcher die Kraft zum Leben hat: Der Vollzug dieser

Kraft, die *entelecheia he prote somatos physikou dynamei zoen echontos* (*De an.* B 1, 412 a 27 sq.), ist das Leben selbst. Die *psyche* ist nach Heidegger nichts anderes als das vollzughafte Sein des Lebenden in seiner Welt. Unter den vielen Seinsmöglichkeiten der Seele, d.h. also der Intentionalität des Menschen (Wahrnehmung, Ernährung, Fortpflanzung, räumliche Bewegung, Denken), bestimmt Aristoteles den *nous* als die höchste. In Heideggers Analyse ist das Wesen des Lebens durch Erschlossenheit charakterisiert — dies wird an der zu Beginn der Vorlesung interpretierten Stelle aus *Pol.* A 2 ersichtlich<sup>65</sup>. Die Frage ist dann die folgende: „ob das Sein des Menschen als Die-Welt-aufgeschlossen-Dahaben, Entdecktheit, Aufgeschlossenheit des Seins-in-der-Welt, ob und wie diese durch den *nous* bestimmt werden...“<sup>66</sup> Mit anderen Worten, wie sieht Aristoteles diese besondere Art der Aufgeschlossenheit, die der *nous* im Menschen mit sich bringt?

Die Gegenwärtigkeit des Leibes als Seele und somit alle *pathe*, die die Befindlichkeit des Menschen ausbilden, zeigen die *jeweilige, konkrete* Aufgeschlossenheit des Menschen für seine Umwelt. Die Problematik der *hexis* und der *arete* hat bewiesen, daß dieses jeweilige Sein vom Menschen *gehabt* werden kann, so daß der Mensch eigentlich, d.h. entschlossen, sich im Augenblick verhalten kann. Das Eigentümliche des *nous* ist aber, wie Aristoteles zeigt, daß sein Gegenstand nicht dieses oder jenes Seiende innerhalb der Welt ist, *sondern alles, was irgendwie ist, ta panta* (*De an.* G 4, 429 a 18). „Diese Universalität der Erfassungsmöglichkeit ist etwas, das mit dem konkreten Sein des Menschen, das immer jeweilig ist, nicht in eins zu bringen ist.“<sup>67</sup> Deshalb stellt sich Aristoteles in *De an.* A 1 die Frage, ob der *nous* nicht ein *idion tes psyches* sei, d.h. eine solche Seinsmöglichkeit, die gewissermaßen *über das Sein des Menschen (psyche)* hinauswächst und somit nicht mit dessen Leiblichkeit und seiner Befindlichkeit (*pathe*) zusammengebracht werden kann. Aristoteles' Bemerkungen zum *nous* in *De an.* G 4-5 sind leider bruchstückhaft, der Text ist korrupt. Heidegger liest aus diesem Text Folgendes heraus: Der *nous* hat bei Aristoteles einen *doppelten* Charakter, so daß Aristoteles von einer *poietischen* und einer *pathetischen* Dimension des *nous* reden kann.<sup>68</sup>

Zuerst der *nous pathetikos* (430 a 24). Das Pathetische des menschlichen *nous* liegt im Angegangenwerden (*pathos*) des Vernehmens durch die Welt, durch das Entdeckte. Aristoteles spricht in *De an.* G 5 von einem solchen *nous, toi panta ginesthai* (430 a 14 sq.), „das alles wird“: Alles, was zu ihm kommt und von ihm wahrgenommen wird, macht

ihn sich selbst ähnlich. In diesem Sinne ist der pathetische *nous* wie die *hyle*, die in Möglichkeit das *eidos* trägt, das es noch nicht ist. Sobald das Vernehmen nicht mehr durch die Welt angegangen wird, ist es auch nicht mehr im Vollzug da, sondern nur in der Möglichkeit.

Dies ist aber nur deshalb möglich, schreibt Heidegger, weil das Vernehmen *entdek-kend* und *sichtgebend* ist — d.h. *poietisch*, *poietikon*, und verantwortlich, *aition* (430 a 12). Nach Aristoteles ist dieser „aktive“ *nous* derjenige, *toi panta poiein, hos hexis tis, hoion to phos* (430 a 15). Heidegger übersetzt: „Das Vernehmen stellt *alles* her als ein Verfügenkönnen [als ein Haben, *hexis*] darüber, und zwar so wie das Licht. Der *nous* gibt überhaupt Sicht, ein Etwas, ein »Da«.“<sup>69</sup> Und ein weiteres Zitat: „...dieses Angegangenwerden von dem Entdeckten gründet in einem *Überhaupt-Entdeckthaben* und *-Entdecktsein*, d.h. einem Entdecken, Sichtgeben *als solchen*.“<sup>70</sup> Dieser *nous* muß demnach *apathes* und *amiges* sein (430 a 18): Er leidet nichts durch das Entdeckte und mischt sich deshalb nicht mit seinem intentionalen Gegenstand — weil er ontologisch *früher* als dieser ist, so wie die *energeia* früher als die *dynamis* und das *eidos* früher als die *hyle* ist. Das Poietische des *nous* (das Entdeckendsein) kommt vor dem Pathetischen (dem Angegangenwerden), ist aber in seinem Sein auf dieses letztere angewiesen.

In diesem primär poietischen Charakter des Vernehmens liegt nach Heidegger der Grund, warum der Sinn des Seins als Hergestelltsein die Dimension des Gegenwärtigseins in sich trägt: Das Sein des Menschen selbst ist vom Herstellen her gesehen worden, sein Gegenwärtigen wurde von Aristoteles als ein poietisch-pathetisches Vernehmen interpretiert, d.h. selbst im Rahmen der ausgezeichneten Bewegungsweise des Herstellens und mithilfe der Termini, die aus der Analyse des Herstellens erwachsen sind. In diesem Sinne ist der *nous* „*die poiesis* in einem ausgezeichneten Sinne“<sup>71</sup>, sofern er Sicht gibt, d.h. das Sein des Seienden entdeckt und somit vernehmend das Seiende in die Gegenwart her-stellt. Der *nous* ist die Gegenwart des Entdeckten, mit anderen Worten *all* dessen, was irgendwie ist. Heidegger hat somit gezeigt, wie Aristoteles die dem Menschen eigentümliche Seinsweise, den *nous* selbst, aus einem „herstellerischen“ Horizont bestimmt: Das, was ist, ist gegenwärtig durch die Gegenwärtigung des Menschen — welche Gegenwärtigung selbst immer auf ein gegenwärtiges Seiendes angewiesen ist.

Der Mensch hat zwar Anteil am *nous*, welcher ihm *alles* eröffnet, was irgendwie am Sein teil hat. Auf der anderen Seite bleibt der Mensch auf

das Konkrete und Jeweilige hin orientiert — insofern ist sein *nous* nur ein *dia-noeisthai*, d.h. aber ein *logos*. Der *logos* ist dadurch charakterisiert, daß er immer etwas *als etwas* dem Menschen gibt, eröffnet. Wie erklärt Heidegger die Tatsache, daß Aristoteles und die Griechen letztendlich den Menschen als ein auf das Konkrete hin orientiertes Lebewesen gesehen haben? Die Grundbewegtheit des Menschen, sein Zugang zur Welt (sein „Entwurf“, würde es in *Sein und Zeit* heißen) ist immer durch die Befindlichkeit charakterisiert (mit *Sein und Zeit*, durch die „Geworfenheit“): „Die Befindlichkeit ist einmal charakterisiert als »Zugehen«, »Zugreifen« (...); oder ein solcher Charakter, daß die Befindlichkeit vor dem Dasein »zurückgreift«, gewissermaßen »flieht«. Dies ist in der *hedone* [Freude] bzw. *lype* [Schmerz] gegeben. (...) *Hairesis* [Zugreifen] und *phyge* [Wegfliehen] sind die *Grundbewegtheiten des Daseins*. Es ist kein Zufall, daß *hairesis* und *phyge* da auftreten, wo es sich um die letzte ontologische Interpretation des Daseins handelt [*De an.* G 7, 431 a 9 sqq.]“<sup>72</sup> Diese zwei Möglichkeiten sind es, die den Menschen dazu bringen, die Welt *als* Gutes und Schlechtes (*sympheron, blaberon*), Gerechtes und Ungerechtes (*dikaion, adikon*), Schönes und Häßliches (*kalon, aischron*) zu betrachten.

Aber auch die Wissenschaft ist eine Möglichkeit des Menschen — sie gründet ihrerseits in jenem Sachverhalt, daß der *nous* des Menschen auf *alles* geht, was es irgendwie gibt, und ihm erlaubt, über alles eine Meinung zu haben, eine *doxa*. Die *Rhetorik* ist nur die Kunst, eine jeweilige Meinung als Meinung zu betrachten und sie somit zu verändern, ohne den Bereich der drei oben genannten Dualitäten zu verlassen. Die *Rhetorik* beschränkt sich auf das Konkrete. Die Philosophie ihrerseits bildet die *doxa* aus, sie geht auf *das immer Wahre und das immer Irrige*.

## NOTES

- 1 Die wichtigsten Texte, in denen Heidegger seine Interpretationen zu Aristoteles vollzogen hat, sind die folgenden (chronologisch nach Entstehungsdatum aufgeführt; alle Schriften sind, mit Ausnahme des zweiten Titels, in der *Gesamtausgabe* [GA] der Werke M. Heideggers bei V. Klostermann in Frankfurt/Main erschienen): GA 62, *Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (1922; ersch. 2005); *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (1922; ersch. 2002 bei Reclam, Stuttgart); GA 17, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923-24; ersch. 1994); GA 18, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924; ersch. 2002); GA 19, *Platon: Sophistes* (1924-25; ersch. 1992); GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925-26; 2. Aufl. ersch. 1995); GA 22, *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (1926; ersch. 1993); GA 24, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927; 3. Aufl. ersch. 1997); GA 31, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1930; 2. Aufl. ersch. 1994); GA 33, *Aristoteles, Metaphysik Theta 1-3* (1931; 2. Aufl. ersch. 1990); und in GA 9, *Wegmarken* (2. Aufl. ersch. 1996), der Aufsatz: „Vom Wesen und Begriff der *Physis*“ (1939).
- 2 *Met. Z 1, 1028 b 4.*
- 3 H.-G. Gadamer, *Ges. Werke* Bd. 3, S. 424.
- 4 Vgl. GA 24, SS. 26-32.
- 5 Vgl. hier M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Stuttgart, Reclam, 2002, SS. 8-12.
- 6 GA 18, S. 209.
- 7 Dies meint Heidegger, wenn er in einer anderen Aristoteles-Interpretation schreibt: „Jede Interpretation muß (...) ihren thematischen Gegenstand *überhellen*. Er wird erst angemessen bestimmbar, wenn es gelingt, ihn nicht beliebig, sondern aus dem zugänglichen Bestimmungsgehalt seiner her ihn zu scharf zu sehen und so durch Zurücknahme der Überhellung auf eine möglichst gegenstandsangemessene Ausgrenzung zurückzukommen.“ (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Stuttgart, Reclam, 2002, S. 39) In diesem Zusammenhang gehört auch Gadamers wiederholt in seinen Aufsätzen über Heidegger vorkommende Interpretation des platonischen Prinzips aus dem *Sophistes* (246 d): „man muß den Gegner stärker machen“ (*Ges. Werke* Bd. 3, S. 199).
- 8 Vgl. etwa GA 24, insbes. §§10-12 u. §§14-15.
- 9 Diese *Nähe* Heideggers zu Aristoteles sollte aber nicht mißverstanden werden. H.-G. Gadamer schreibt Folgendes über diese doppelte Blickweise in Heideggers Interpretationen zu Aristoteles: „In seinem damaligen Zugang zu Aristoteles' Denken zeichnet sich bereits vor, wie sich im ganzen sein Umgang mit der Geschichte der Philosophie gestalten sollte: in kritischer Absicht, aber zugleich in intensiver phänomenologischer Erneuerung,



Destruktion und Konstruktion in einem.“<sup>10</sup> (Ges. Werke Bd. 3, S. 299) Diese *Ambivalenz* blieb aber den damaligen Zuhörern seiner Vorlesungen eher verborgen, sofern Heidegger mit Aristoteles eine Art „Horizontverschmelzung“ betrieb: „Aristoteles wurde einem derart auf den Leib gerückt, daß man zeitweise jeden Abstand verlor und nicht einmal realisierte, daß Heidegger sich nicht selber mit Aristoteles identifizierte, sondern am Ende auf einen eigenen Gegenentwurf zur Metaphysik zielte.“ (Ges. Werke Bd. 3, S. 286)

- 11 GA 18, S. 271.  
 12 GA 18, S. 270.  
 13 GA 18, S. 110.  
 14 Dieser frühe Begriff Heideggers findet in GA 18 keinen Gebrauch mehr.  
 15 GA 18, S. 270.  
 16 GA 18, S. 336.  
 17 GA 18, S. 25.  
 18 GA 18, S. 31.  
 19 *Met. Z 4*, 1029 b 13 sqq. Vgl. Heideggers Interpretation zu dieser Stelle in  
 GA 17, S. 23 f.  
 20 GA 18, S. 35.  
 21 GA 18, S. 283 f.  
 22 GA 18, S. 58.  
 23 GA 18, S. 93.  
 24 GA 18, S. 85.  
 25 GA 18, S. 95.  
 26 GA 18, S. 100.  
 27 GA 18, S. 40.  
 28 GA 18, S. 114.  
 29 GA 18, S. 110.  
 30 GA 18, S. 114.  
 31 GA 18, S. 116.  
 32 GA 18, S. 125.  
 33 GA 18, S. 128.  
 34 GA 18, S. 132.  
 35 Über das *endoxon* und das „dialektische“ Sprechen, vgl. *Top. A 1*, 100 a 29  
 sq.; 100 b 21 sqq. Vgl. Heidegger, GA 18, S. 130: „Die *rhetorike* hat  
 Verwandtschaft mit dem *syllogismos* der *dialektike*, sofern die *endoxa* hier  
 ganz bestimmt sind.“  
 36 GA 18, S. 143.  
 37 Vgl. darüber die Interpretationen Heideggers in GA 19, SS. 149-151.  
 38 GA 18, S. 149.  
 39 GA 18, S. 138.  
 40 GA 18, S. 169.  
 41 GA 18, S. 168

- 42 GA 18, S. 170 f.  
43 GA 18, S. 174.  
44 GA 18, S. 175.  
45 GA 18, S. 176.  
46 GA 18, S. 177  
47 GA 18, S. 180.  
48 GA 18, S. 181.  
49 Vgl. Heideggers ausführliche Interpretationen des *aletheuein* der *phronesis* in GA 19, §22.  
50 GA 18, S. 191.  
51 GA 18, S. 184.  
52 Vgl. das Ende unseres Aufsatzes über die Problematik des *nous* und die Frage, in welchem Bezug das reine Denken des Menschen mit der Leiblichkeit des Menschen bei Aristoteles steht.  
53 GA 18, S. 199.  
54 GA 18, S. 293.  
55 GA 18, S. 205.  
56 GA 18, S. 206 f.  
57 GA 18, S. 213.  
58 Diese Interpretationen sind außer GA 18, S. 214 f., SS. 219-223, SS. 227 f., auch in: GA 24, §11 b), GA 33, §14 b) zu finden.  
59 GA 18, S. 224.  
60 GA 18, S. 233.  
61 GA 18, S. 234 ff.  
62 GA 18, S. 242.  
63 GA 18, S. 246.  
64 GA 18, S. 262.  
65 GA 18, S. 313.  
66 GA 18, S. 52.  
67 GA 18, S. 200.  
68 GA 18, S. 207.  
69 GA 18, S. 325 f. u. S. 390 f.  
70 M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Stuttgart, Reclam, 2002, S. 51.  
71 GA 18, S. 391.  
72 GA 18, S. 391 f.  
73 GA 18, S. 247.

## BIBLIOGRAPHIE

Wir haben in der Endnote 1 die Werke Heideggers aufgezählt, auf die wir in diesem Aufsatz zurückgegriffen haben. Auf eine Aufzählung der aristotelischen Schriften, die für Heideggers Interpretationen zu Aristoteles von Bedeutung sind, wird hier wegen Platzmangels verzichtet.

- BRAGUE, R., „La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec“, in MARION, J.-L. & BIEMEL, W. (eds.), *Phénoménologie et métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1984
- BROGAN, W., „The place of Aristotle in the Development of Heidegger's Phenomenology“, in KISIEL, Th. & VAN BUREN, J. (eds.), *Reading Heidegger from the start: essays in his earliest thought*, State University of New York Press, Albany, 1994
- ELLIOTT, B., „Heidegger and Aristotle on the finitude of practical reason“, in *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 31, No. 2, May 2000
- GADAMER, H.-G., *Gesammelte Werke*, Band 3: *Neuere Philosophie: Hegel, Husserl, Heidegger*, Mohr, Tübingen, 1987
- KONTOS, P., „L'éthique aristotélicienne et le chemin de Heidegger“, in *Revue philosophique de Louvain*, 95/1997
- MCNEILL, W., *The glance of the eye: Heidegger, Aristotle, and the ends of theory*, State University of New York Press, Albany, 1999
- TAMINIAUX, J., *Lectures de l'ontologie fondamentale : essais sur Heidegger*, J. Millon, Grenoble, 1989
- SHEEHAN, Th., „*Hermeneia* and *Apophansis*: The early Heidegger on Aristotle“, in VOLPI, F. (ed.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Acad. Publishers, Dordrecht, 1988
- VAN BUREN, J., „The Young Heidegger, Aristotle, Ethics“, in DALLERY, A. B., *Ethics and danger: essays on Heidegger and Continental thought*, State University of New York Press, Albany, 1992
- VIGO, A. G., „Wahrheit, Logos und Praxis. Die Transformation der aristotelischen Wahrheitskonzeption durch Heidegger“, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 1/1994
- VOLPI, F., *Heidegger e Aristotele*, Daphne Editrice, Padova, 1984
- VOLPI, F., „*Dasein* comme *praxis*: L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote“, in VOLPI, F. et al. (eds.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Acad. Publishers, Dordrecht, 1988
- VOLPI, F., „*Being and Time*: A »Translation« of the *Nicomachean Ethics?*“, in KISIEL, Th. & VAN BUREN, J. (eds.), *Reading Heidegger from the start: essays in his earliest thought*, State University of New York Press, Albany, 1994





## MIHAELA MUNTEANU

Born in 1977, in Botoșani

Ph.D. candidate, Academy of Economic Studies, Bucharest

Dissertation: *Towards a Postmodern Accounting Theory: A Semiotic Perspective on Financial Accounting Report*

Assistant Professor, Academy of Economic Studies, Bucharest

Associate Professor, Media University, Bucharest

Research Scholarship, University of Geneva, Switzerland, 2001

Participation in national and international conferences, symposia, seminars  
Several studies and articles on accounting theory and international accounting



# TOWARDS A POSTMODERN ONTOLOGY AND EPISTEMOLOGY OF ACCOUNTING INFORMATION

## 1. Introduction

During the last half of the century, but especially in the past twenty years, several social theorists have seriously questioned the fundamental presuppositions underlying the so-called “modern” society. J. Derrida, M. Foucault, J. Baudrillard, F. Lyotard and others have claimed that the modernistic thinking rooted in the Enlightenment project – the cradle of the modern society – is obsolete and should be replaced with another way of seeing the world, postmodernity.

The philosophy of language has cast the most serious doubts on modernity: postmodern authors reject the idea that language is a transparent medium used for reflecting reality. This led to theories of a “crisis in representation”, an era dominated by “simulacrum” and “hyperreality”.

As it is often said in elementary text books, accounting is the *language of business*; accounting is by definition a communicative action – a service that is intended to present a *true and fair view* on the financial position, performance and changes in financial position of an enterprise that is useful to a wide range of actors in making economic decisions.

That accounting is about representing reality is easy to see, since concepts like *representation faithfulness, truth, reality* are embodied within accounting standards and conceptual frameworks of accounting. Consider for instance the terms used by the International Accounting Standards Board <sup>1</sup> when talking about accounting information and financial statements. (The IASB is an international standardization body which has the mission of prescribing how financial statements should be prepared, how transactions and events should be accounted for, in other words, how reality should be represented.)

Information has the quality of reliability when (...) can be depended upon by users to **represent faithfully** that which it either **purports to represent** or **could reasonably be expected to represent**. (...) If information is to represent faithfully the transactions and other events that it purports to represent, it is necessary that they [be] accounted for and presented in accordance with **their substance** and **economic reality** and not merely their legal form" (IASC 2000, Framework for preparation of financial statements par.31 and 35, emphasis added).

"Financial statements are a structured financial **representation** of the financial position of and the transactions undertaken by an enterprise."  
(IASC 2000, IAS 1 Presentation of financial statements par.5, emphasis added).

In light of postmodernist claims, it is only natural to wonder whether accounting is nowadays really going through a crisis of representation. What stands for truth – true and fair view, representation faithfulness – anymore from a postmodern perspective? Should we draw on postmodern theories and reconsider our way of understanding accounting?

To address such general issues our analysis will focus on the ontological and epistemological presuppositions underlying accounting standards and on how such presuppositions can hold to a postmodern critique. This end will be pursued by employing a semiotic perspective on accounting, namely accounting information will be depicted as text using Saussure's semiotic concepts of signifiers (word written or spoken), signifieds (the image recalled by each signifier in our mind), signs (signified-signifier pairs) and referents (objects designated by signs). This approach will facilitate a discussion about the ontological assumptions of accounting by concentrating on referents, and explore the epistemological presuppositions by focusing on the relation between signs (signifiers-signifieds) and referents.

Using this general background as a first step, the article will draw on Frege, Strawson and Searle' theoretic in order to discuss the ontology of accounting information with an emphasis on the ontological status of value. And then, Derrida's concepts of "metaphysics of presence" and "difference" will be employed for a postmodern critique.

In the end, the article will discuss the epistemological problem in accounting, trying to establish whether the present conception of truth should be abandoned taking into account the postmodern claims.



## 2. Framing the problem

In order to see whether accounting is going through a “crisis of representation”, we shall focus on what is represented by accounting information and try to describe, from a philosophy of language perspective, how accounting signs relate to the world and how the credibility of accounting information is assessed by users of financial statements.

In doing so, a semiotic perspective on accounting will be deployed, namely accounting information will be depicted as text using Saussure’s semiotic concepts of signifiers, signifieds, signs and referents.

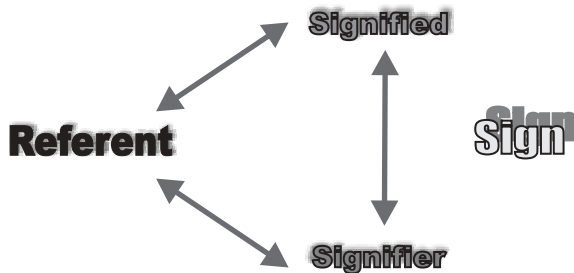


Fig.1 Saussure’s semiotic concepts

Using these concepts we can understand the classical way in which language is thought of, that is, as an upper structure to an extralinguistic reality. Actually, we can call this the *modern perspective on language* which embraces both **external realism** (the system of referents is seen as independent of the system of signs; the reference exists independently of the sign that designates it), and **correspondence theory of truth** (a sentence will be accepted as true only by means of correspondence between signs and reality).

If we analyze accounting standards from a linguistic perspective, we can easily acknowledge that this is the way accounting is understood nowadays. This modernistic approach is the “official” perspective which is put forward by various standardization bodies, used for legitimating new standards or settling various accounting controversies.

Thus financial statements are defined as “a structured financial **representation** of the financial position of (...) an enterprise” (IAS 1, par.5), in other words, there is an extra linguistic category (independent of accounting signs): the **financial position** of an enterprise (the **reference**), which is being depicted by accounting information that are comprised in financial statements (the **signs**). This idea is very well explained by FASB in its conceptual framework (CON 3<sup>2</sup>, par. 6), which says that

The items that are formally incorporated in financial statements are **financial representations** (*depictions in words and numbers*) of certain resources of an entity, claims to those resources, and the effects of transactions and other events and circumstances that result in changes in those resources and claims. That is, **symbols** (*words and numbers*) in financial statements stand for cash in a bank, buildings, wages due, sales, use of labor, earthquake damage to property, and a host of other economic things and events pertaining to an entity existing and operating in what is sometimes called the “**real world**” (emphasis added).

The reliability of accounting information is judged by success in achieving a representation faithful to what the information purports to represent, namely: economic reality. In other words, standardization bodies understand truth in terms of a correspondence between what is said about facts and the facts themselves, since users of accounting information will believe what is being said in financial statements based on their ability to provide a faithful representation of economic reality. And there is a clear statement attesting the fact that *correspondence theory of truth* is the accepted theory, as FASB (CON 2<sup>3</sup>) defines representational faithfulness as “correspondence or agreement between a measure or description and the phenomenon that it purports to represent”.

Those that certify the truthfulness of accounting information are the auditors, which, after a thorough verification of the correspondence between reality and what is being reported, issue an opinion in order to support or undermine the reliability of financial statements using a very well-known expression: “in our opinion, the audited financial statements **present fairly** (or do not present fairly) the financial position and performance of the enterprise.” Hence, using Saussure’s concepts, it is easy to see that accounting is understood by all its constituents as a representation of real phenomena.

The new insight brought by Saussure to the “classical” perspective was to expose the arbitrary relationship between the sign and the referent.

In other words, opposite to the Greek philosophers' belief<sup>4</sup>, there is no causal relation between the signs and the objects from reality. Accordingly, meaning is not *substantial* (it is not an intrinsic property of the sign), but *differential* (meaning is understood by differentiating signs within a system of language). We understand meaning not because the sign can instantiate the reference, but because signs can be differentiated within a system of language (for example, we understand "cat", because we distinguish it from "bat" or "rat").

Thus, Saussure made way for a radical perspective adopted by poststructuralist theories: since meaning is understood by differentiating signs within a system of language, then reference is absent from the communicative act. Therefore, privileging reality to represent and define truth as the correspondence between signs and reality is an idea without content.

The only attempt to discuss the ontology and epistemology of accounting information from a postmodern perspective has come from a group of Canadian professors (Macintosh et al., 2000). Actually, Macintosh et al. have tried to discuss the *ontological status* of accounting information drawing on Baudrillard's orders-of-simulacra theoretic. They questioned not only the nature of the reality accounting figures that are supposed to represent (physical reality, socially constructed reality), but the very existence of a reality to be referred to at all. In their analysis they tried to demonstrate that accounting concepts such as income and capital no longer reflect "any objective reality but instead circulate (...) in a 'hyperreality' of self-referential models".

Although the research of Macintosh et al. (2000) has cast new and interesting lights upon the ontological problem in accounting drawing on Baudrillard's theoretic, the authors of the article did commit some fallacies when discussing the issue. The most important fallacy was not realizing that accounting information is in fact compounded of two signs – one that stands for the company's resources or sources of resources (e.g. assets: buildings, equipment, raw materials or owner's equity: capital, income) and one that stands for the value of those items (numerical signs e.g. \$100). So, they could not see that the hyperreality examples that they found were not in fact linked to the capital or income signs, but actually to the valuation of those objects.

This drawback of Macintosh et al. (2000) article has also been noticed by Mattessich (2003) who dismissed the issue by arguing that the problem of accounting valuation is methodological, not ontological. But is

valuation in accounting a methodological and not an ontological problem? After brushing up on the theories provided by the philosophy of language on this matter – we think not. At least, we think that there is much to be said about this subject before dismissing it.

Therefore, this article will develop a deeper analysis of accounting language – beyond Saussure’s general background – seeing accounting information disclosed in financial statements as propositions compound of two items:

- a **subject concept**: that claims something is affirmed (or predicated) – in this case the elements of financial statements (fixed assets, capital, income etc.); and
- a **predicate concept**: that describes the subject, the properties ascribed to the subject – in this case the values ascribed to the elements of financial statements.

This approach is will facilitate a discussion on predicate expressions, that is, in what accounting is concerned, a discussion on the ontological status of value.

### 3. The ontological problem in accounting

The ontological problem in accounting is not a new one, as several authors have tried to understand what “economic reality” might be. But the perspectives adopted were almost all modern, and focused only on the ontological status of objects and not of their properties. In other words, no other texts engaged in a deeper analysis of accounting information, namely they did not see accounting information as propositions. Discussions concerned the ontological status of subject concepts (whether they refer to non-linguistic objects or not) and not around the ontological status of predicate concepts (that is, whether properties of objects exist).

In addition, the debates focused only on the nature of the reality that is to be represented by accounting information – physical reality, socially constructed reality – going from a limited ontology of external realism, which accepts only the existence of physical reality, to social constructivism, which makes an ontological commitment to socially-constructed objects.

Positions in favor of realism can be found in Heath (1987):

Although the accounting concept of income is a model of real-world events, income does not exist in the real world any more than a family with 1.6 children exists in the real world. Both exist only in our minds. They are intangible concepts or abstractions.

and Schuetze (2001):

I think that we should account for real things such as trucks, not abstract future economic benefits.

In these cases, the authors make an ontological commitment only to physical objects, such as “trucks”, but to other items constructed by human mind, such as “income” or “economic benefits.” These abstractions exist not “in the real world”, but “in our minds”. Some of these texts (Schuetze 1993, 2001) contain an incentive for change in accounting theory in the sense of eliminating abstractions from the accounting sphere, so that the ontological presuppositions underlying accounting standards could hold.

Other authors (Hines, 1988; Mattessich, 1991, 1995, 2003; Shapiro, 1997, 1998; Archer and Alexander, 2003; Mouck, 2004) think that socially constructed objects should not be excluded from reality just because they are dependent on human mind. In support of this idea, Mattessich (1991, 1995, 2003) upholds an original ontological model – “the onion model of reality” – inspired by ontological theories of Hartman, Campbell, and Lorenz:

This model depicts reality as a structure of four layers “depended on and inclusive of each other, like those of an onion (...):

1. *Physical-chemical reality*: consisting of fields of forces, quarks, electrons, etc., and on higher sublevels, atoms, molecules, amino acids, proteins and so on. (...)
2. *Biological reality*: it manifests itself in DNA molecules and the criteria of life, as well as in its emergent properties, as empirically evidenced in modern botany and zoology. (...)
3. *Mental reality* (of humans): it is characterized by psychological and quasi-mental phenomena, such as having preferences, intentions, pleasure or pain, etc. (...)
4. *Social reality*: it exists wherever groups of animals or humans generate social properties, which on the higher sub-levels become moral, economic, legalistic and similar properties” (emphasis added).

According to this model, socially constructed objects, such as “income”, “liabilities” or “capital” are not excluded from reality as in this ontological model “[t]he economic and legal relations of ownership and debt claims are as empirically real on [the social] level as is an atom on the physical level, or as are pain and preferences on the mental level.” Hence, both physical and social objects are real, albeit different in nature, since they belong to different layers of reality.

Shapiro (1997), Archer and Alexander (2003) and Mouck (2004) do not try to develop their own ontological model, but consider Searle’s (1995) ontological theory in order to support the reality of socially constructed objects. Searle’s (1995) theoretic starts by making an ontological commitment to physical objects (brute facts), and then, based on the concept of “intentionality” explains how social objects come into being. According to Searle (1995), people have the *ability to share beliefs or desires* – termed “*collective intentionality*” – that in certain conditions can give rise to a specific type of social facts, namely, *institutional facts*. More exactly, *institutional facts* come into being by ascribing a *status function* to a physical object (*brute fact*) by means of *collective intentionality*. This is done by an assertive utterance in the form of “X counts as Y in the context C” (where X is the brute fact and Y is the institutional fact). For example: “Bills issued by the Bureau of Engraving and Printing (X) count as money (Y) in the United States (C)”.

This model can be further developed, since an institutional fact can play the role of “X” in creating a new institutional fact. But institutional facts ultimately depend on brute facts, as there must be a physical object to start the construction of social reality. In Searle’s (1995) terms, brute facts have logical priority over institutional facts.

This rationale is used in accounting to describe how accounting concepts are socially constructed:

By virtue of collective intentionality, ownership claims, income, and other conceptual objects of accounting can, under appropriate conditions, be *institutional facts*. (Archer and Alexander, 2003)

Mouck (2004) prefers Searle’s (1995) ontological model to that advanced by Mattessich (1991, 1995, 2003) because it identifies very important characteristics of brute facts and social facts. Namely, whereas brute facts are *ontologically objective* – that is, they exist independently of human’s mind; social facts are *ontologically subjective* – meaning,

they cannot exist in the absence of human thought. Moreover, Searle's (1995) model explains that institutional facts, although *ontologically subjective* (as they require human practices to sustain their existence), they are *epistemologically objective*, meaning they have an effect that is universally agreed upon. That is because, being inter-subjectively constructed by means of collective intentionality, institutional facts become objectified; in other words, they are not dependent on a particular human being's attitude towards them.

Mattessich's "onion model of reality", as presented in Mattessich (1991), is not adequate because it fails to distinguish between the epistemologically subjective and the epistemologically objective aspects of social reality. (Mouck, 2004)

Based on Searle's (1995) model, Shapiro (1997) defines the ontological presupposition of accounting as *external realism*<sup>5</sup>:

External reality exists independently of the financial statements that attempt to represent it. Social phenomena are ontologically subjective but just as real as ontologically objective physical phenomena.

In doing so, Shapiro (1997) not only makes an ontological commitment to socially constructed objects, but describes reality (physical objects or socially constructed objects) as independent of the financial statements that try to represent them. In other words, accounting signs refer to a non-linguistic object.

This presupposition is attacked by Archer and Alexander (2003), who argue that socially constructed objects are not externally real. But the argument is based on a misinterpretation of Searle's theoretic on the one hand, and of Shapiro's position on the other. Here is Archer and Alexander (2003) understanding of Searle's theory:

Searle's position is that (a) under appropriate conditions a firm's profit becomes (is objectified as) an <<institutional fact>>, but also (b) this does *not* mean that profit is real, or has a realworld referent, in the *external realist* sense of existing *independently* of the collective representations which lead under appropriate conditions to its objectification. (...) Searle does not consider "institutional facts" to be "externally real."

The argument is fallacious because it states that because profit is dependent of the collective representations which led to its creation as an institutional fact, it has no “real-world referent”. But this is not exactly what Searle is advancing.

It is true that Searle defines *external reality* as a presupposition according to which the world exists independently of our representations. But in order for a representation to have an independent referent, it is not necessary for that referent to be independent of all representations. More exactly, institutional facts – although ontologically subjective – as they come into being by means of collective intentionality, become objectified, meaning they are independent of any particular attitude towards or representation of them. A particular representation of an institutional fact assumes a real-world referent, much as the representation of a physical object. As Searle (1995) put it,

Talk of money and marriages is talk of publicly accessible reality, and such phenomena are “*representation independent*” in the sense that this twenty dollar bill or this marriage between Sam and Sally exists independently of your or my representations of it. (...) “You owe me five dollars” presupposes an *independently existing reality* as much as does “Mt. Everest has snow and ice near the summit.” (emphasis added)

Accordingly, it is right for Shapiro (1997) to say, based on Searle (1995), that external reality (i.e. economic reality) is independent of the financial statements that try to represent it. It may not be independent of all representations (for example, of the FASB position on what is an asset or a liability), but being objectified by means of collective intentionality, it is independent of the accounting information that tries to represent it. And Shapiro (1997) did not claim independence from all representations, just from “the financial statements that attempt to represent it.”

Based on this misunderstanding of Searle’s theory, Archer and Alexander (2003) refute *external realism* as being a suited ontological presupposition for accounting and financial reporting, joining Hines (1988) in support for *social constructivism*. Accordingly, reality is comprised of both physical and socially constructed objects, but this reality is not external to representations but constructed by representations. Archer and Alexander (2003) draw on Putnam (1981) in order to define this ontological presupposition that they advance for financial reporting, terming it *internal realism*:



[T]he objects of accounting do not exist independently of a conceptual scheme that relates accounting concepts to each other and to their empirical referents. But this does *not* mean that such objects are not real. The objects of accounting are part of an *economic reality* that is *socially* (i.e. *intersubjectively*) constructed and objectified by virtue of *collective intentionality*.

In doing this, Archer and Alexander (2003) argue not with Shapiro (1997), but actually with Searle (1995), albeit they don't seem to realize it, as they use Searle's theoretic in order to support *internal realism*, while Searle explicitly supports *external realism* as the background premise of his theory in particular and of all speech acts in general. By "internal realism" Archer and Alexander (2003) do not say that accounting concepts have no "empirical [real] referents", but just that these objects/empirical referents are socially constructed, being dependent on collective representations. Only Macintosh et al. (2000), adopting a postmodern perspective, explicitly denies that accounting concepts have real-world referents, claiming that they "instead circulate (...) in a 'hyperreality' of self-referential models".

To sum up, the main debate concerning the ontological problem in accounting has focused only on the ontological status of objects (e.g. assets, liabilities, income etc.) that are represented by financial statements without considering a deeper analysis of accounting information. That is, there has been no interest in seeing accounting information as propositions compound of a subject concept (the objects represented in financial statements) and a predicate concept (the value of those objects). The ontological status of value appeared only accidentally in these debates, as in Mattessich (2003) – when the problem was refuted as being a methodological problem, or as in Macintosh et al. (2000) – when the authors confused recognition with valuation matters.

Given the situation, in the next paragraphs we shall focus on predicate expressions discussing the ontological presuppositions that can be adopted in accounting.

Analyzing accounting information as propositions composed of a subject concept and a predicate concept, there are three ontological positions that can be adopted:

<b>Modern theories</b>	<b>Realism</b>	Both subject and predicate expressions have an extralinguistic reference. Both objects and their properties exist.
	<b>Nominalism</b>	Only subject expressions have an extralinguistic reference, not predicate expressions. Only objects exist, not their properties.
<b>Postmodern theories</b>	The problem of reference is an idea without content. There is nothing outside of the text <sup>6</sup> .	

**3.1. Modern theories of language and accounting representations<sup>7</sup>**

**a) Frege’s realist theory**

One of the most influential theories in philosophy of language was advanced by Frege, who held that both subject and predicate expressions have an extralinguistic reference. But, while subject expressions refer to an *object*, predicate expressions refer to a *concept*. For example, in the sentence “Mathew is young”, there is something that stands for “is young”, as Mathew stands for “Mathew”, namely the “concept of youth”.

To return to accounting, if we consider a sentence from a set of financial statements, for example “Company X’s fixed assets are in amount of \$900,000”, the predicate expression “are in amount of \$900,000” will refer to the concept “value \$900,000”.

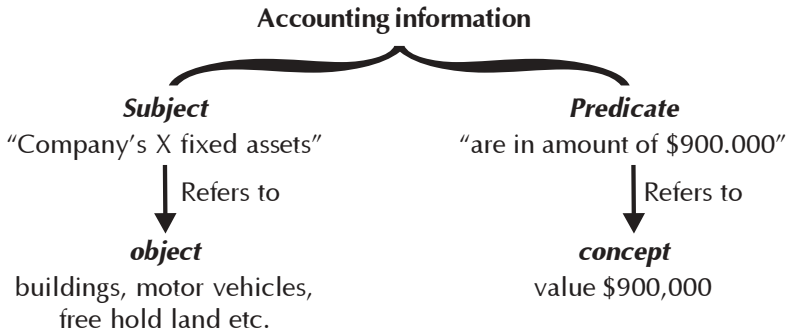


Fig. 2: Frege’s ontological model adapted from Searle (1969)

But what does this concept of “value \$900,000” represent? Because, if we intuitively accept that fixed assets refer to real world objects such as trucks and buildings, it is difficult to comprehend the reference for the predicate expression “are in amount of \$900,000”. The answer to this question is, according to Frege, that the concept “value \$900,000” designates the class of real world objects which worth \$900,000.

What Frege tried to do, Searle (1969) explains, is to justify the existence of the properties of an object by extending the rationale used for referential expressions ( in German, *Eigenname*) to predicate expressions. Hence, if the purpose of a subject expression is to designate an object, the purpose of a predicate expression should be that of designating a property of the object.

Frege’s attempt to identify a nonlinguistic item – the properties of things – which predicate expressions should refer to, was, according to Searle (1969), very hard to sustain because Frege tried to force an analogy between things that share no common features. Hence, while subject expressions designate a particular reference, predicate expressions designate a very peculiar reference that can only be understood in the context of a class of real world objects that have the same property: e.g. we understand “youth” to refer to people who share this characteristic; we understand “value \$900,000” to refer to a class of objects valued at \$900,000.

The ontological position adopted in accounting can be circumscribed to this realist theory, as FASB defines representational faithfulness as “correspondence or agreement between a *measure* or *description* and the phenomenon that it purports to represent” (emphasis added). And measures and descriptions can only be advanced by means of predicate expressions.

### **b) The nominalist theory and the existence of universals**

The controversy concerning the existence of properties is not a new one. Actually it is a very old debate which was carried around the concepts of *particulars* – things, objects, particular entities designated by signs, and *universals* – properties of things, general entities that can be ascribed to more than one object/thing/particular entity.

In this debate, realist theories that support the existence of both particulars and universals were opposed by nominalist theories which reject any ontological commitment to entities that don’t have a particular character. Hence, only particulars exist, not universals – this ontological

position being supported by explanations such as: universals are concepts, they are predicates, and what is predicated about an object cannot be an object.

In what accounting is concerned, the only explicit position in favor of a nominalist theory is taken by Mattessich (2003), which upholds that valuation in accounting is not an ontological but a methodological issue.

Frege's realist theory on the one hand, and the nominalist theory on the other, are obviously in conflict. While Frege tries to force an analogy between subject and predicate expressions, the nominalist theories insists on the differences between particulars and universals, thus on the need of giving them a different ontological status.

**c) Strawson's theory and the reconciliation between realist and nominalist positions**

Strawson advances a theory trying to reconcile the two opposing ontological positions. According to Searle (1969), Strawson attempts to avoid Frege's contradictions by employing less radical terms. Thus, Strawson says that both subject and predicate expressions *identify extralinguistic entities or terms*. However, while the extralinguistic entity identified by a subject expression is a particular, the one identified by a predicate expression is a universal.

In our example, the expressions "Company's X fixed assets" and "are in amount of \$900.000" will both identify extralinguistic entities: the former will identify particular objects belonging to the company (trucks, buildings), and the latter their property (having a value of \$900,000).

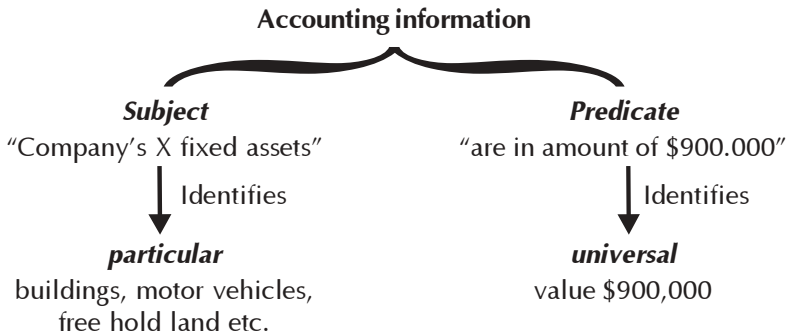


Fig. 3: Strawson's ontological model adapted from Searle (1969)

Searle (1969) argues that Strawson tries to avoid Frege’s contradictions by employing the apparently neutral term “*identify*”. But as Searle (1969) explains, Strawson does not say anything different from Frege: claiming an expression *identifies* or *refers to* an extra-linguistic object are actually the same thing.

**d) Searle’s theory on predicate expressions**

Searle (1969) considers that Strawson’s position is wrong, arguing that universals are not extralinguistic entities, their existence being dependent on their meaning and not on their reference.

(T)he existence of a universal follow(s) from the **meaningfulness** of the corresponding general term or predicate expression. (...) Entities such as universals **do not lie in the world**, but in our mode of representing the world, **in language** (emphasis added).

Thus, Searle (1969) does not make an ontological commitment to properties of things, the only entities accepted in his ontological model are objects/particular entities/things. The difference between subject and predicate expressions concerns their different functions: while subject expressions serve to identify an object from reality, predicate expressions serve to describe the identified object.

If we were to adopt this position in accounting, then valuation would not be an ontological problem. In other words, when measuring assets, liabilities, owner’s equity, accountants should not be concerned with identifying a real-world entity: a property of those objects, that is, their value.

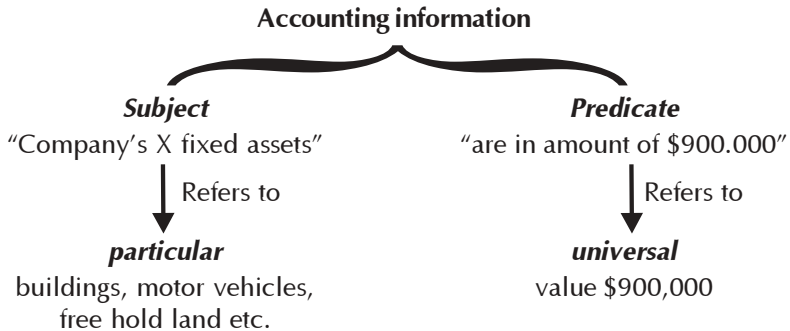


Fig. 4: Searle’s ontological model (adapted from Searle (1969))

This ontological position raises a number of questions. Hence, while the recognition problem is solved, as accountants will try to identify the real world objects to be presented in financial statements, and the reliability of their presentation will be judged based on the correspondence between what is being disclosed and reality, the measurement of those objects will still be an issue. In other words, after identifying the real-world object (e.g. the company's buildings), how should the users of accounting information judge the truthfulness of any statement concerning the valuation of those objects? Thus, an epistemological issue is raised, as correspondence theory of truth cannot be deployed anymore, as there is no ontological commitment to properties of things.

However, later on, Searle seems to abandon this perspective: in 1995 he is talking about the ontological status of properties – as he classifies them in terms of characteristics that are ontological objective (*intrinsic to nature*) or ontological subjective (*observer-relative*).

It is (...) an *intrinsic feature* of the object in front of me that it has a certain mass and a certain chemical composition. (...) All these features are intrinsic. But it is also true to say of the very same object that it is a screwdriver. [This] feature of the object (...) is *observer or user relative* (emphasis added).

In these terms, we can think of value as an *observer-relative feature* of the objects, as it cannot exist independently of human thought. But although ontologically subjective, value can be epistemologically objective when it does not depend on a particular attitude of a human being, but it is the result of collective intentionality. For example, the market value of a building depends on the demand and supply forces that operate on the market, thus being independent of any particular attitude of an economic agent.

Accordingly, value, although dependent on our representations, becomes independent of any particular representation when objectified by means of collective intentionality; in Shapiro's terms, it becomes "independent of the financial statements that attempt to represent it". Accordingly, the correspondence theory of truth can still hold, as users of accounting information can think of value as a real feature of the object that accountants try to describe.

Unfortunately, accounting does not deal only with *objective values*, i.e. market values. As sometimes there are assets that have no market values, as there is no demand or supply for them (for example, a very

particular asset that can only be used by a specific enterprise without major modifications being made). In these cases, accountants will disclose a *subjective value* based on the utility of that asset to the enterprise, which is determined, as Ionașcu (2003) put it, not by the “invisible hand of the market”, but by the “visible hand of the manager.”

In such cases, value cannot be regarded as independent of the financial statements that disclose it, hence, the epistemological problem still remains.

### **3.2. Postmodern theories of language and accounting representations**

In contrast to modern theories, which consider *reference* a very important ingredient in defining meaning and truth, postmodern theories reject anchoring speech in an extralinguistic structure, considering such an attempt to ground the discourse as being the main source of contradictions in any system which embraces this approach.

Postmodernism brought Saussure’s structuralist theoretic to its logical conclusion. As Saussure demonstrated that the relationship between signs and references is arbitrary and that meaning is not *substantial* but *differential* – meaning is understood by differentiating signs within a system of language, then the reference is absent from the communicative act. Therefore, we have no reason for privileging reality to representation, or for defining truth as correspondence between signs and reality.

#### **a) Derrida and the “metaphysics of presence”**

According to Derrida (1967a/1976), the whole modern thinking is rooted in what he calls the “metaphysics of presence”. This expression characterizes all attitudes which assume that there is something *present* when we speak – a real world outside language – which we try to represent by means of language. We assume that there is a present, real object, which we then differentiate from other present, real objects with the use of signs within a system of language.

But Derrida (1972/1982) argues that we have no reason for privileging reality to representation, as we can only understand something through “difference” (French: *différance*), a concept invented by Derrida in order to signify both the *spatial* and *temporal* characteristics of language. Both terms come from the French word “différence”, derived in turn from the verb “différer” which means both to *differ* and to *defer*:

the word *différence* (with an e) can never refer either to differer as temporization or to *differends* as *polemos*. Thus the word *différance* (with an a) is to compensate economically - this loss of meaning, for *différance* can refer simultaneously to the entire configuration of its meanings.

Thus, by means of representation we identify an object, and this identification cannot be done unless we have already a system of language that we use to differentiate this object from others. This means ascribing words/concepts/signs to objects. In order to understand something as being real or present we have to use words/concepts. We can communicate and understand the world only by means of representations. Thus, we should not start our way of thinking with reality, but with representations. But if we start with representations, then there is no way out of this system of differences. As Derrida (1967b) explains, inside a system of language any sign is understood by means of other signs, and the latter signs are understood by the use of others (just like looking up a word in a dictionary). There is no possibility of ever getting outside language in order to ground our discourse on a nonlinguistic entity, termed the “transcendental signified”.

Therefore, Derrida argues, signs can never be fully present, as the meaning of one sign is dependent on the meaning of others in a chain of “infinite substitutions”. A sign encompasses both anticipations of future meanings and *traces* of past ones, thus, being never fully present.

Accordingly, signs are *differential* (trapped in a system of differences, i.e. in language) and *temporal* (as their meaning is an anticipation and a trace of past meanings), being actually a very brutal description of our experiences. Hence, although signs are necessary in order to understand the world, they can never be brought to full presence, being, in a certain degree, absent.

In these terms, Derrida deconstructs our traditional way of thinking – the metaphysics of presence – arguing that we have no legitimacy in privileging presence/nonlinguistic reality to representation.

### **b) Baudrillard and the “orders-of-simulacra” theory**

Like Derrida, Baudrillard (1994) analyzes the relationship between signs and references, trying to demonstrate that signs have slipped free from their references (like they were ever bound to them, Derrida would say) and that they presently circulate in “hyperreality”, that is, in a realm of self-referential models.



To demonstrate this phenomenon, Baudrillard deploys a genealogical epistemology, by means of which he identifies four *eras of the sign*, each of them characterized by a specific sign-reference relationship:

- the Feudal Era, in which the sign is a faithful and transparent reflection of a profound reality;
- the *Order of the Counterfeit* – from Renaissance to the Industrial Revolution, in which the sign masks and denatures reality;
- the *Order of Production* – the industrial era, in which the sign masks the *absence* of any profound reality; and
- the *Order of Simulation* – present time, in which the sign has no connection to reality whatsoever, being pure simulacrum.

In order to prove that signs have slipped free from their references, Baudrillard paradoxically needed to ground his theory in reality: in the Feudal Era the signs faithfully represent a profound reality).

Macintosh et al. (2000) which use Baudrillard's genealogy to prove that accounting signs of income and capital have no reference in reality, explicitly acknowledge this drawback:

We do (...) fully recognize[e] that (...) anchoring the sign-referent relationship is problematic and cannot be <<grounded>> except by recourse to the very epistemological and ontological suppositions that we eschewed at the outset.

But, as Derrida argues, such a perspective, adopted for methodological reasons, although not wrong, is insufficiently radical for the analysis of the sign-reference relationship, being misleading and continuing to center the discourse in the *metaphysics of presence*. As far as Macintosh et al. (2000) are concerned, Derrida was right. Although they acknowledged that they anchoring their theory in reality for methodological reasons for which they had no epistemological justification, just as Derrida warned, their theory could not go beyond the metaphysics of presence.

Thus, after they tried to demonstrate that accounting signs of income and capital have no reference in reality, they began to contradict Baudrillard's theoretic, arguing that, at present, there are still accounting signs (such as fixed assets) which, just as in the Feudal Era, are a faithful representation of reality.

The previous sections of the paper erect a platform for critically engaging Baudrillard from an accounting perspective. (...) Many accounting signs today still have (...) a one-to-one correspondence with real objects. These include balance sheet accounts for physical objects like land, buildings, plant and equipment and inventory. Moreover, accounts receivable or payable, long term debt and sales retain a reasonable measure of transparency with underlying events, transactions and social obligations.

This is not a postmodern ontological position.

In addition, although their purpose was to analyze the accounting signs of income and capital, what they actually did was to analyze the value of those items. And this is because they did not realize that accounting information is in fact compounded of two signs: one that stands for the company's resources or sources of resources (e.g. assets such buildings, equipment, raw materials or owner's equity: capital, income) and one that stands for the value of those items (numerical signs e.g. \$100). So, they could not see that the hyper-reality of their examples was not in fact linked to the capital or income signs, but actually to the valuation of those objects.

Had they acknowledged the two components of accounting information, we might think that they would have adopted Searle's (1969) ontological model – as they seem to believe both in the existence of physical reality (e.g. land, buildings, plant and equipment) and of socially constructed reality (e.g. social obligations). But they think that value has no real-world referent.

From our perspective, Derrida's theory is superior to Baudrillard's as it demonstrates in a *reductio ad absurdum* argument the impossibility of a *metaphysics of presence*. Opposite to Baudrillard which employs a realist strategy (he grounds his theory in reality, assuming that in the Feudal Era the signs faithfully represent reality), Derrida (1967a) advances "deconstruction" as a tool for critical analysis which aims at exposing internal contradictions and untenable assumptions.

Therefore, in the next paragraph we shall try, based on Derrida's theoretic, to perform a deconstruction of the accounting valuation model.

### ***3.3. Deconstructing the accounting valuation model***

The accounting valuation model is centred on the neoclassical marginalist theory of value, which upholds that the source of value is the

utility of the commodities – given by the subjective preferences of the buyers.

This way of understanding value is just one of other possible ways and can only be grasped in the specific conditions of capitalism. As Tinker (1982) argued, accountants just take for granted this way of understanding value as if it were the only possible way, as though laws of supply and demand were similar to physical laws. Actually, this valuation model is historically and socially contingent, based on certain rules of distribution that can only be accepted in a capitalist society. In other words, this model assumes that value can be derived from all production factors (labor, land, capital); accordingly, such a model can only be accepted in a certain type of economy,<sup>8</sup> the capitalist economy, which grants to a social class that is not directly involved in production the right to share the surplus value.

Letting aside the historical and social contingency of the valuation model, we shall try to demonstrate that anchoring values in an extralinguistic reality – the utility of commodities – is an idea without content. As we discussed previously, the ontological presupposition underlying accounting standards is *external realism*, the rules making bodies making an ontological commitment both to objects and to their properties. Hence, value is seen as a property of things which describes their utility, and the truthfulness of accounting information is judged by means of correspondence between accounting representations – descriptions/measures – and the phenomenon that they purport to represent.

But anchoring the valuation model in a metaphysics of presence has no legitimacy, since – according to Derrida – we can only have something through *differance*. In other words, value, like any other concept, is differential and temporal; a concept which can never be brought to full presence.

**a) Value as *differance***

- **A static perspective on economy and the linguistic spatiality of the concept of value**

To understand the linguistic spatiality of the concept of value, we first employ a static perspective on the economy. This approach is justified since the marginalist theory of value, as it was initially developed by Jevons (1871), was inspired by Static Mechanics in order to explain economy's tendency towards equilibrium.

The value of goods and services is defined by means of their contribution to satisfying the utility of the consumers, whether end consumers or intermediate consumers/business enterprises, which act individually and independently with absolute rationality for the maximization of their utility on a market that tends to equilibrium. At equilibrium, every individual acting on the market has maximum utility, and any action that he/she would take as opposed to the equilibrium trend means a decrease in his/her utility.

A static perspective on the economic system would describe it as reaching an equilibrium status at a moment in time. In this perspective, the value of a commodity (asset/liability) presented in the financial statements – i.e. the market value – describes the utility of the commodity. This a real-world feature of goods, an observer-related feature, to use Searle's (1995) terms, since utility is given by the subjective preferences of the individuals acting on the market. Moreover, at equilibrium the value of the goods will depict their maximum utility.

But it is futile to privilege an extralinguistic entity (the utility of commodities) to accounting signs (the values disclosed in financial statements), as the meaning of value is not understood in connection to its reference (the utility of goods), but by differentiating it in a system of language. In other words, the meaning of value is not substantial (intrinsic to the sign), but differential (localized in a system of language). In a sentence like "Company X's fixed assets are in amount of \$900,000" nobody would understand what "\$900,000" meant, unless there were already a valuation system which differentiated utilities of commodities.<sup>9</sup> Accordingly, the value ascribed to a commodity can only be understood as part of a structure, only in connection to other signs, which are then understood by the use of other signs without any possibility of ever escaping language in order to refer to an extralinguistic reality.

- **A dynamic perspective on economy and the temporality of the concept of value**

A static perspective on economy is just an approximation, because – as most of the neoclassic theoreticians agree – equilibrium is just a trend. A dynamic approach will allow a description of an economic system passing from an equilibrium status to another. Thus, the context in which value is understood is continuously changing, for example, the volatility of securities on the stock exchange reflects the day-to-day or even hour-to-hour changes in the willingness of investors to hold particular

stocks. Utilities are not constant in time, since value is a mixture of utilities anticipated and past, without being able to fully instantiate its presupposed reference.

In conclusion, the concepts of value assigned to the elements of financial statements are (like any other concepts) spatially localized in a system of language and time. They can never be brought to full presence; they are, to a certain degree, absent.

Although we said that the theory of value underlying accounting standards is contingent and can be very well replaced by another theory, holding on to the pretence that accounting information refers to an extralinguistic entity would still be untenable. For example, if the neoclassical theory of value were replaced by the labor theory of value, then, following *mutatis mutandis* the same rationale, we would get to the same result: the value of a commodity can not be understood in connection to a nonlinguistic entity, whether that entity is the utility of goods, or, as Ricardo would say, the socially necessary labor for the production of that commodity.

#### **b) Financial accounting valuation and the “metaphysics of presence”**

In order to expose more untenable positions concerning valuation matters, let us consider a broader perspective on the financial accounting valuation model.

First of all, what is the purpose of valuation in financial accounting? But why are we employing the term *financiar*? No definitions of financial accounting ever consider this explicitly; they just underline the distinction between the purpose of financial accounting (to disclose information to external parties such as investors, creditors, employees, suppliers, customers etc.) and the purpose of managerial accounting (to disclose information for internal users; i.e. the managers of the company).

But if the user of accounting information (internal vs. external) is the criterion used for this classification, then the terms used for defining the classified categories (financial vs. managerial) is not justified. Then again, if the classification were based on the type of information supplied by these two activities – *financiar* vs. *non-financiar* information (that is, monetary measurements or not), then the classification would still lack justification, since both types of accounting provide information that is mostly financial in nature.

The dilemma is solved once we employ a historical perspective of accounting, and we acknowledge that financial accounting came into being when the enterprise became independent of its owners. More exactly, financial accounting came into being when the economic activities began to require funding that exceeded the financial resources of just one investor, or of a small group of investors. This is the moment when anonymous companies appeared – companies owned by a large number of investors which, for this reason, had to abandon the management of their resources. Although estranged from the company they owned, they were nevertheless entitled to know whether their resources were managed efficiently in order to decide whether they should maintain their investment and claim a part of the profit, or whether they should relinquish it and invest in a more profitable company.

Accordingly, the term *financial* is employed because the purpose of organizing this type of information system (i.e. financial accounting) is to supply information in order to assist decision-making on the *financial* market<sup>10</sup>. Thus, the implicit presupposition that underlines accounting standards is that financial accounting intermediates between the enterprise and the financial market; managers communicate with investors via financial statements.

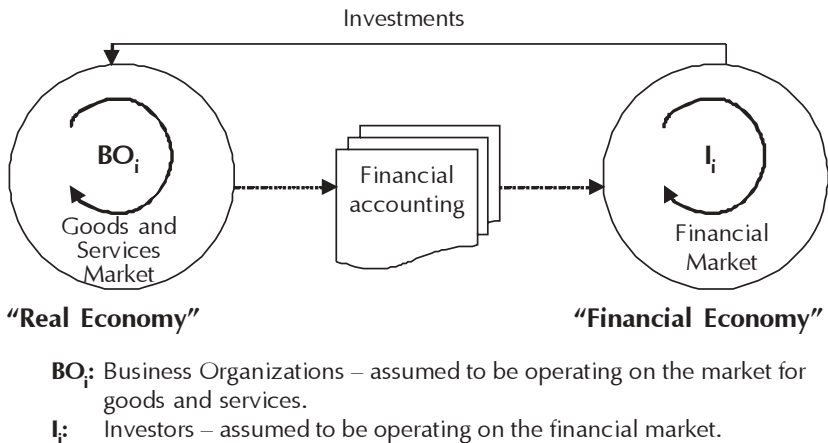


Fig. 5: Financial accounting as link between “real” and “financial” economy

In order to understand better how financial accounting is perceived, we shall focus on these two levels of analysis: the financial market level on the one hand, and the business organizations level on the other.

Firstly, the financial market is the market where all sorts of financial instruments can be traded. According to finance theory, people engage in transactions on financial markets in order to maximize their *wealth*. This contrasts with the market for goods and services, where people enter in order to satisfy their needs; in economic terms, to maximize their *utility*. But though the two markets have different purposes, McGoun (1997) argues that the notions of wealth and utility become equivalent once we accept that money (wealth) can buy happiness (utility). This statement is justified as by use of money people can buy things in order to satisfy their needs, thus wealth maximization implies utility maximization.

Following this rationale, the next step would be to acknowledge that money (wealth) is needed only to ensure satisfying needs by means of goods and services. Cases when money itself is the source of happiness form an exception, but these behaviours are considered aberrant in finance theory. (Money does not offer utility directly, but indirectly through goods and services). Accordingly, as McGoun (1997) put it:

In both our scholarship and our society, we are wedded to the notion that the financial economy (of money) exists for, refers to, and is meaningless without the so-called real economy (of things).

Secondly, in what business organizations are concerned, a common presupposition is that they operate in the real economy, in that they came into being in order to provide goods and services that will satisfy the needs of different consumers.

As financial economy cannot exist without the real economy, the valuation of money will need to refer to the market for goods and services. Thus, financial accounting will be the link between the real and the financial economy. Financial accounting will supply information in order to support securities valuation on stock exchanges.

Privileging the *real* economy over the financial economy enters the logic of metaphysics of presence: first we have business organizations operating in the real economy, then we have the stock exchange, where securities need to be valued (represented in terms of money); we assume

that there is something real (the companies' performance on the market for goods and services) which will be referred to by stock prices.

But the description we provided is quite a rough representation of what really happens, since business organizations do not operate only in the real economy, but also intervene substantially on financial markets. This happens, for example, when companies act like investors on the securities market purchasing stock as short term or long term investment. In these cases, the accounting valuation model becomes self-referential: in order to value securities on the financial market, accounting valuation (the valuation of a company's performance) is taken into account; but accounting valuation was previously influenced by financial market valuations, as securities prices were taken into account when the company's performance was assessed.

Macintosh et al. (2000) identified this phenomenon in accounting for financial instruments, although they considered it to be linked to the sign of "income".

(N)either the accounting sign nor the financial market sign appear to be grounded in any external reality. Instead, each model appeals to the other model for the only "reality check" available. Accounting signs model market signs, which in turn model accounting signs. Thus, in the hyperreal financial economy of simulation, the difference between the sign and the referent implodes. The signs become images of themselves in an imbroglio of ungrounded, self-referential simulation (...).

We do not agree that these examples expose the sign of "income" as being self-referential, but actually form the valuation model in financial accounting.

#### **4. The epistemological problem in accounting**

As we tried to demonstrate, privileging reality to representation is an idea without content in a postmodern perspective, Accordingly, defining truth in accounting as correspondence between accounting signs and reality should be abandoned and replaced with a "weaker" epistemological position.

The correspondence theory of truth is still problematic in accounting even for those authors, such as Shapiro (1997), who uphold external realism



as an ontological presupposition. Employing a deeper analysis of accounting information, we tried to show that in what valuation is concerned, sometimes accounting deals with subjective values, which, in Searle's (1995) terms, are not "epistemologically objective". If values are not "epistemologically objective", then they are not independent of the financial statements that try to represent them, thus correspondence theory of truth cannot be deployed anymore, as by no means someone can appeal to a "reality check".

Archer and Alexander (2003), who relinquish "external realism" as being a suitable ontological presupposition for accounting and financial reporting, draw on Putnam<sup>11</sup> (1981) and Rorty (1991) to advance a *coherence theory of truth*. According to this theory, truth is not conceived of in terms of correspondence with reality but is more a matter of consensus inside a community:

Truth, in an internalist view, is some sort of (idealized) rational acceptability - some sort of ideal coherence of our beliefs with each other and with our experiences *as those experiences are themselves represented in our belief system* —and not correspondence with mind-independent or discourse-independent "states of affairs" (Putnam, 1981).

In our opinion, abandoning *correspondence theory of truth*, and replacing it with *coherence theory of truth* offers but a partial solution, as we think that the issue actually rests in our current understanding of accounting and financial reporting.

So, first of all, we think that we should abandon our current perspective on accounting in favor of a more comprehensive one. More exactly, as Patz (2001) put it, understanding accounting as information, or as an information system, is the contemporary "mainstream perspective." In this perspective, accounting is seen as a *neutral* instrument intended to provide information in order to support investor's decision-making process, in the terms employed by finance theory: to ensure the efficiency of capital markets<sup>12</sup>.

This perspective on accounting, we dare to say, is a modern perspective, as accounting is described as a *neutral* information system. But accounting is not at all neutral and this is something proven by numerous empirical studies published in the most prestigious research journals. These studies demonstrated that accounting policies have important economic consequences on distribution of wealth and risks

among different constituents of accounting sphere. Thus, we think that the accounting phenomenon should be thought of in a comprehensive perspective, taking into account ethical, political, sociological, and cultural factors. We think that the economic consequences of accounting information should be taken into account when defining the objective of financial reporting.

Therefore, we support substituting the current objective of accounting and financial reporting – *decision usefulness* – with *economic consequences*. This objective – put forward by Zeff (1978) – assumes that the main purpose of accounting and financial reporting should be the triggering of desirable socio-economic consequences, and, of course, avoiding undesirable consequences.

Accordingly, the truthfulness of financial reporting should not be judged based on their correspondence to economic reality, but based on the consequences they can bring about when influencing the decision-making process. In that, we advanced James's *pragmatic theory of truth*, which in our opinion suites best accounting, which is a pragmatic human activity *par excellence*.

## 5. Summary and conclusion

The purpose of this article was to discuss the ontological and epistemological presuppositions underlying accounting standards and to see whether they can hold to a postmodern critique. After a critical review of the ontological positions advanced in accounting, a deeper analysis of accounting information was put forward in order to avoid confusing recognition with valuation matters. This approach facilitated a discussion about the ontological status of value taking into account both modern and postmodern positions. Modern theories, which are grounded in reality in order to define meaning and truth, were opposed to postmodern ones, which uphold that the problem of reference is an idea without content.

In conclusion, taking into account the postmodernist claims, the *correspondence theory of truth* was abandoned (as there is no "reality-check" available) in favor of a "weaker" epistemological position, namely the *pragmatic theory of truth*. This epistemological position is considered to be best suited for the accounting domain, since accounting is above all a human practice that has very important economic, social and political consequences.

## NOTES

<sup>1</sup> International Accounting Standards Board (IASB) has the mission of harmonizing the accounting standards issued by standardization bodies operating in various countries (for instance, in USA: Financial Accounting Standards Board (FASB), in UK: Accounting Standards Board (ASB), in France: Conseil National de la Comptabilité (CNC) etc.) due to the economic globalization.

In what concerns the need for accounting standardization, this is directly linked to the role played by accounting information in society. That is, accounting plays a very important role in the distribution of wealth in society, since decisions are made based on accounting information and as, of course, different information can lead to different decisions. Accordingly, there was a need for standardization of accounting practices, in other words: there was a need for a normative framework prescribing how accounting information should be prepared and disclosed.

These normative frameworks, in their advanced forms, such as those issued by FASB, IASB, or ASB, are compound of a *conceptual framework* on the one hand and of *accounting standards*, on the other. The conceptual framework is a meta-theory which defines the objective of financial statements, the users of accounting information, and the fundamental concepts of accounting. Based on the conceptual framework, accounting standards are issued concerning particular topics such as accounting for leases, inventories, fixed assets etc. in order to guide accounting practice.

<sup>2</sup> Concepts Statement No. 3 *Elements of financial statements of business enterprises*, [www.fasb.org/st](http://www.fasb.org/st)

<sup>3</sup> Concepts Statement No. 2 *Qualitative characteristics of accounting information*, [www.fasb.org/st](http://www.fasb.org/st)

<sup>4</sup> Plato in his dialog "Cratylus" (Platon, 2002) builds up a set of etymologies trying to argue that there is a causal relation between the sign and the reference, therefore, meaning is intrinsic to the sign, the perception of the sign being thus enough for the understanding of meaning.

<sup>5</sup> Actually the *external realism* advanced by Searle is a reconstructed/extended version of the limited ontology of external realism, comprising both physical and socially constructed objects.

<sup>6</sup> Derrida (1967a).

<sup>7</sup> The analysis of modern theories of language is based on Searle (1969).

<sup>8</sup> Advancing an etymology of the word *economy*, Derrida (1991/1994) shows that the meaning of the word encompasses accepting a set of norms of distribution and partition: *oikonomos* – the manager of the household being derived from *oikos* (household, property, family), but also from *nomos* (laws/rules in general) which comes from *nemein* (laws of distribution) and *moira* (laws of sharing/participation).

<sup>9</sup> When Saussure tried to demonstrate how language works, he compared the meaning of words with the value of goods in economy, showing that a coin of 10 francs has value only in connection to other coins from the same monetary system (e.g. 10 coins of one franc) or to goods and services that it can acquire.

<sup>10</sup> It is true that other external parties use the information provided by financial accounting, but they do it only in a residual way, as “the main economic actor” – as Zambon (2000) put it – the one that induces the logic of this type of information system – is the investor/the owner of the company. Even accounting systems (such as the international accounting system) which define on the conceptual level that the purpose of financial statements is to provide information for a large category of users, they do it only to say that other external parties, besides the investors, can use accounting information, but the logic employed for valuation is one profoundly influenced by the financial market.

<sup>11</sup> Quoted by Archer and Alexander (2003).

<sup>12</sup> Patz (2001), adopting a historical perspective, explains that the information paradigm replaced the measurement paradigm, in which accounting was thought of in terms of an instrument of representing reality. The measurement paradigm was abandoned once it was acknowledged that representing reality is not a purpose *per se*, but is subordinated to another purpose, namely satisfying the information needs of investors.

## REFERENCES

- ARCHER, S., D. ALEXANDER, "On economic reality, representational faithfulness and the <<true and fair override>>", *Accounting and Business Research*, Vol. 33, No. 1, 2003
- BAUDRILLARD, J., *Simulacra and simulation*, University of Michigan Press, Michigan, 1994
- BAUMAN, Z., *Etica postmodernă*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2000
- BLAUG, M., *Teoria economică în retrospectivă*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1992
- DECHOW, P. et al., "Economic consequences of accounting for stock-based compensation", *Journal of Accounting Research*, Vol. 34, Supplement, 1996
- DERRIDA J., *Diseminarea*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1997
- DERRIDA, J., *Given time: I. Counterfeit money*, University of Chicago Press, Chicago, 1994 (original version: *Donner le temps: I. La fausse monnaie*, Editions Galilee, Paris, 1991)
- DERRIDA, J., *Of grammatology*, Johns Hopkins Press, London, 1976 (original version: *De la grammatologie*, Editions de Minuit, Paris, 1967a)
- DERRIDA, J., *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, Paris, 1967b
- DERRIDA, J., *Margins of philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1982 (original version: *Marges de la philosophie*, Editions de Minuit, Paris, 1972)
- FELEAGĂ, N., I. IONAȘCU, *Tratat de contabilitate financiară*, Vol. I, Ed. Economică, București, 1998
- FLONTA, M. et al., "Teoria cunoașterii – teme – texte – literatură", Ed. Universității din București, București, 1999
- FREGE, G., *Fundamentele aritmeticii. O cercetare logico-matematică asupra conceptului de număr*, Ed. Humanitas, București, 2000
- HARVEY, D., *Condiția postmodernității: O cercetare asupra originilor schimbării culturale*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2002
- HEATH, L C, "Accounting, communication and the Pygmalion Syndrome", *Accounting Horizons*, No. 1, 1987
- HINES, R, "Financial accounting: in communicating reality, we construct reality", *Accounting, Organizations and Society*, Vol. 13, Issue 3, 1988
- IONAȘCU I., *Dinamica doctrinelor contabilității contemporane: Studii privind paradigmele și practicile contabilității*, Ed. Economică, București, 2003
- JEVONS, W.S., *Theory of political economy*, London, 1871
- LYOTARD, J-F., *Condiția postmodernă*, Ed. Idea Design & Print, Cluj, 2003
- MACINTOSH, N.B. et al., "Accounting as simulacrum and hyperreality: perspectives on income and capital", *Accounting Organizations and Society*, Vol. 25, Issue 1, 2000
- MACINTOSH, N.B., T. SHEARER, "The accounting profession today: a poststructuralist critique", *Critical Perspectives on Accounting*, Vol. 11, Issue 5, 2000

- MATTESSICH R., "Social reality and the measurement of its phenomena", *Advances in Accounting*, Vol. 9, 1991
- MATTESSICH, R., *Critique of accounting. Examinations of the foundations and normative structure of an applied discipline*, Quorum Books, London, 1995
- MATTESSICH, R., "Accounting representation and the onion model of reality: a comparison with Baudrillard's order of simulacra and his hyperreality", *Accounting Organizations and Society*, Vol. 28, Issue 5, 2003
- MCDERMID, D., "The Real World Regained? Searle's External Realism", *Kriterion*, No. 18, 2004
- MCGOUN, E., "Hyperreal finance", *Critical perspectives on accounting*, Vol. 8, Issues 1-2, 1997
- MORGAN, G., "Accounting as reality construction: towards a new epistemology for accounting practice", *Accounting, Organizations and Society*, Vol. 13, Issue 5, 1988
- MOUCK T., "Institutional reality, financial reporting and the rules of the game", *Accounting, Organizations and Society*, Vol. 29, Issues 5-6, 2004
- MUNTEANU M., "Cunoașterea în contabilitate între doxa și episteme. O perspectivă p(a)ra(di)gmatică", *Contabilitatea, expertiza și auditul afacerilor* Nr. 8,9, 2002
- NAPIER, C., M. POWER, "Professional research, lobbying and intangibles: a review essay", *Accounting and Business Research*, Vol. 23, No. 89, 1992
- PLATON, *Opere Complete*, vol II, Ed. Humanitas, București, 2002
- PATZ, D., "Accounting research", <http://depatz.bus.okstate.edu>, 2001
- POWER, M., "Imagining, measuring and managing intangibles", *Accounting, Organizations and Society*, Vol. 26, Issues 7-8, 2001
- RORTY, R., *Obiectivitate, relativism și adevăr. Eseuri filosofice*, Vol. 1, Ed. Univers, București, 2000 (original version: *Objectivity, relativism and truth: Philosophical Papers*, Vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, 1991)
- SAUSSURE, F. de, *Curs de lingvistică generală*, Ed. Polirom, Iași, 1998
- SCHUETZE, P.W., "What is an asset?", *Accounting Horizons*, Vol. 7, No. 3, 1993
- SCHUETZE, P.W., "What are assets and liabilities? Where is true north? (Accounting that my sister would understand)", *Abacus*, Vol. 37, No. 1, 2001
- SEARLE J.R., *Speech acts. An essay in the philosophy of language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969
- SEARLE, J.R., *The construction of social reality*, Penguin Group, London, 1995
- SEARLE, J.R., *Mind, language, and society: philosophy in the real world*, Basic Books, New York, 1998
- SHAPIRO, B.P., "Objectivity, relativism, and truth in external financial reporting: what's really at stake in the disputes?" *Accounting, Organizations and Society*, Vol. 22, Issue 2, 1997
- SHAPIRO, B.P., "Toward a normative model of rational argumentation for critical accounting discussions", *Accounting Organizations and Society*, Vol. 23, Issue 7, 1998

- TINKER, T. et al., "The normative origins of positive theories: ideology and accounting thought", *Accounting Organizations and Society*, Vol. 7, Issue 2, 1982
- ZAMBON, S., L. ZAN, "Accounting relativism: the unstable relationship between income measurement and theories of the firm", *Accounting Organizations and Society*, Vol. 25, Issue 8, 2000
- ZEFF, S.A., "The rise of economic consequences", *Journal of Accountancy*, 1978
- \*\*\* FASB Pronouncements, [www.fasb.org/st](http://www.fasb.org/st)
- \*\*\* *Filosofia Americană, Vol. 1, Filosofia americană clasică*, Ed. All Educațional, București, 2000
- \*\*\* *Standardele internaționale de contabilitate*, Ed. Economică, București, 2000







## ALIN TAT

Né en 1975 à Cluj

Docteur en philosophie, Université de Cluj, Faculté de philosophie (2002)  
Thèse : *Le statut de la philosophie chez Saint Augustin*

Maître-assistant, Université de Cluj, Faculté de théologie grecque-catholique

Bourse SAFE à l'Ecole Normale Supérieure de Fontenay-Saint Cloud  
(1996-1998)

### Livres :

*Etudes thomistes*, Ed. Viața Creștină, Cluj, 2001

*Sfântul Augustin și filosofia* (Saint Augustin et la philosophie),  
Ed. Galaxia Gutenberg, Cluj, 2002

*Lecturi contra note. De la sfântul Augustin la Omul recent*  
(Lectures contre notes. De Saint Augustin à l'Homme récent),  
Ed. Galaxia Gutenberg – Napoca Star, Cluj, 2003

*Verus philosophus est amator Dei. Investigații filosofico-teologice*  
(*Verus philosophus est amator Dei. Investigations philosophico-théologiques*),  
Ed. Galaxia Gutenberg – Napoca Star, Cluj, 2004



# LA THEOLOGIE VUE D'AILLEURS : DEUX CAS PHILOSOPHIQUES

## I.

Etienne Gilson, membre de l'Académie Française, connu surtout comme spécialiste de l'œuvre de saint Thomas d'Aquin et protagoniste de la querelle des années 30 autour de « la philosophie chrétienne », est aussi auteur d'importantes études sur Augustin, Bernard de Clairvaux, Héloïse et Abélard, Bonaventure, Duns Scot, Dante. Une classification systématique<sup>1</sup> des thèmes de son œuvre voit le philosophe penché sur les « constantes philosophiques » de l'être et du langage, « les métamorphoses de la cité de Dieu », l'art et la littérature, « la peinture et la réalité », les preuves de l'existence de Dieu, mais aussi sur l'athéisme et les espèces biologiques « depuis Aristote jusqu'à Darwin ... et retour », « la poétique des arts majeurs », « la société de masse et sa culture ».

Afin d'illustrer la relevance théologique du discours gilsonien, nous proposons ici le parcours de quelques passages significatifs de l'autobiographie intellectuelle de ce penseur, *Le philosophe et la théologie*<sup>2</sup>. Un détail de l'histoire de ce livre nous semble intéressant à retenir : invité en 1959 à contribuer avec ses collègues à la collection *Les quarante* avec un recueil de mémoires, Gilson refuse d'abord d'y participer jugeant que la recherche menée toute sa vie sur la théologie ne convenait pas à une telle collection. Par la suite il a reconsidéré cette position en y publiant justement ses réflexions philosophiques sur la théologie. Depuis sa principale thèse de philosophie, *La liberté chez Descartes et la théologie*, parue en 1913 jusqu'à son importante autobiographie intellectuelle de 1960, Gilson ne s'est pas lassé de questionner et d'approfondir la question de la théologie. En se remémorant ce parcours de presque un demi-siècle, l'auteur revient sur les résultats de ses premières recherches afin d'expliquer l'intérêt ultérieur qu'il leur a porté aussi bien que son tournant vers les études de philosophie

médiévale : « Les conclusions en furent pour moi surprenantes. C'est pour les besoins de ce travail, en remontant de Descartes vers ce que je supposais être les sources médiévales de sa doctrine, que je pris contact pour la première fois avec saint Thomas d'Aquin et d'autres théologiens scolastiques. Une grande quantité de notions et de conclusions étaient passées de leurs doctrines dans celle de Descartes, mais le mot « source » décrit mal la situation. Rien ne s'était vraiment écoulé de la théologie scolastique dans la philosophie cartésienne. Plutôt que d'y remonter comme à une source, Descartes avait exploité la scolastique comme une carrière. A mesure que le travail avançait, j'éprouvais une désolation intellectuelle croissante à voir quel pauvre résidu le cartésianisme avait conservé des positions philosophiques dont la justification plénière ne se trouvait pas chez lui, mais dans les théologies scolastiques. De la scolastique à Descartes, la perte de substance métaphysique me semblait immense »<sup>3</sup>.

La pensée gilsonienne exprime – au-delà de la préférence de l'auteur pour une époque philosophique – une certaine évaluation du sérieux et de la rigueur spéculatifs médiévaux, ce qui vient contredire les idées préconçues – véhiculées par un historien de la taille d'Émile Bréhier –, qui dominaient l'Université Française ; conformément à cette logique, tout discours rationnel depuis les Grecs anciens jusqu'à Descartes aurait été aboli et par conséquent, du point de vue philosophique, cette époque devrait être passée sous silence. Gilson s'oppose à cette thèse. Les deux volets de son argumentation prouvent que la scolastique est encore plus riche en substance métaphysique que ces temps modernes empreints de cartésianisme. Cette position fait fruit tout d'abord dans une première série de monographies, qui recouvre son travail de plusieurs décennies depuis la première édition du *Thomisme. Introduction au système de Saint Thomas* (Strasbourg, 1919) et jusqu'à Jean Duns Scot. Dans *l'Introduction à mes principes philosophiques fondamentaux* (Paris, 1952), Gilson s'appuie sur des exemples de *philosophie médiévale* pour essayer, dans une seconde démarche, une unification thématique de cette diversité par le biais du syntagme *philosophie chrétienne*. Quelques travaux à caractère de synthèse reprennent l'effort herméneutique afin de préciser *l'esprit* de la philosophie médiévale, sensible dans chaque cas particulier. L'unité *de facto* n'appartient pas autant à la doctrine professée qu'à la religion chrétienne embrassée par Étienne Gilson. Le concept théologique recherché passe donc, même dans son hypostase scolastique privilégiée, par un moment de multiplicité, qui est aussi celui du débat argumentatif :

« Il était (...) évident que bien qu'ils aient mis en œuvre des philosophies différentes, qui expliquent d'ailleurs que leurs théologies soient différentes, ces maîtres tenaient pour accordée la vérité de la révélation chrétienne reçue par la foi. Ils rejoignaient donc la même vérité religieuse par des voies diverses, et cet accord fondamental contribuait à conférer une sorte d'unité à l'ensemble de ces doctrines, non seulement dans la lettre des conclusions, mais dans l'esprit de la recherche. Si l'on s'interroge sur la cause de cet accord, la seule concevable est leur caractère chrétien. Différentes comme philosophies, car leur commun aristotélisme y recouvrait mal de profonds désaccords, ces doctrines étaient unies par l'esprit chrétien dont elles étaient animées. Ce qu'elles avaient d'unité leur venait, quant à la forme, de la technique aristotélicienne dont toutes faisaient usage, mais, quant au fond doctrinal, de la religion plutôt que de la philosophie. Une formule oubliée s'offrit d'elle-même pour en parler ; l'esprit de la philosophie médiévale était celui de la *philosophie chrétienne* » (PT, pp. 194-195).

Le parcours de certaines notices autobiographies gilsoniennes nous offrira une approximation du thème théologique. Afin de clarifier le statut épistémologique de la discipline, l'auteur fait encore une comparaison avec la philosophie :

« On ne peut pas interpréter une théologie comme si c'était une philosophie, mais la manière d'étudier chez un théologien et ce qu'il appelle théologie est la même que celle d'étudier comment un philosophe conçoit la philosophie. Il m'apparut donc un jour nécessaire d'examiner de plus près la notion de ce que saint Thomas lui-même nommait « théologie » et le premier résultat de cet effort fut de dissiper une illusion répandue touchant la nature vraie de cette discipline » (PT, p. 108)

Entre les deux *sciences* il y a un rapport analogique, ce qui suppose autant de ressemblances – dans la relation que chacune entretient avec l'objet investigué – que de différences telles que celle concernant les sources gnoséologiques des deux cas. Aussi doit-on remarquer la place privilégiée occupée par la doctrine thomiste, cette fois-ci dans son rapport à la rigoureuse définition des termes et à la cartographie sous-jacente des réalités étudiées.

En tant que discipline scientifique *sui generis*, la théologie ne peut pas se passer de l'instrument que le corpus aristotélicien met à sa disposition et qui au XIIIe siècle est imposé comme standard de rigueur épistémique. C'est dans ce contexte que Gilson met en question le statut de la *théologie scolastique* :

« On pense communément, ou du moins on le dit, que toute conclusion dont les prémisses sont connues dans la seule lumière de la raison, est nécessairement philosophique. Et cela est vrai, mais on ajoute aussitôt que, puisque ce genre est philosophique, il ne saurait trouver place en théologie. Une autre manière d'exprimer la même idée est de dire que toute conclusion théologique suit d'un syllogisme où l'une au moins des prémisses est tenue par la foi. Cette manière d'entendre la théologie est vraie dans ce qu'elle affirme, mais insuffisante dans ce qu'elle nie. Il est exact que la matière de la théologie surnaturelle soit le révélé proprement dit, c'est-à-dire ce dont la connaissance n'est accessible à l'homme que par voie de révélation. Or, le révélé comme tel ne peut être reçu que par la foi. On a donc raison de dire que tout raisonnement théologique argumente à partir de la foi, et par conséquent, n'est valide que pour des esprits qui adhèrent à la foi. Mais ce n'est pas toute la question car de ce qu'une conclusion de foi ne puisse appartenir à la philosophie, elle ne suit pas qu'une conclusion purement rationnelle ne puisse appartenir à la théologie. Tout au contraire, il est de l'essence même de la théologie de type scolastique qu'elle fasse largement et librement appel au raisonnement philosophique. C'est parce qu'elle est une théologie scolastique, mais c'est par l'usage caractéristique qu'elle fait de la philosophie qu'elle est (soit) une théologie *scolastique* » (PT, pp. 108-109)

La théologie scolastique est un volet particulier des théologies chrétiennes possibles pour laquelle le dialogue avec la philosophie ne se déroule pas seulement par *courtoisie*, et donc d'une manière purement formelle. Elle se place au niveau constitutif de la rationalité théologique elle-même, là où le révélé entame le premier contact avec la pensée humaine, qui le portera. Gilson touche ici une autre importante option philosophique et théologique, qui lui a souvent été attribuée et reprochée lors des débats qui l'ont opposé aux rationalistes. Il s'agit du statut intermédiaire des propos rationnels de provenance non philosophique. Dépourvue de cette présomption spéculative, toute la démarche de légitimation de la philosophie chrétienne se voit, techniquement, sans fondement.

On a souvent interrogé le paradigme thomiste et généralement celui scolastique au sujet de l'immixtion de la philosophie dans le périmètre de la foi, territoire par excellence apophatique. C'est la solution de l'analogie entre le niveau humain et celui proprement dit divin, qui assure le respect de la transcendance ; elle garantit la participation de l'intellect créé au savoir et l'infaillibilité ultime du divin :

« Si, dit-on, la théologie est vraiment une science divine, où l'on ne parle jamais de rien qui ne soit Dieu ou ne soit connu dans une participation à la science de Dieu (celle que Dieu lui-même possède, ou qu'il est), comment les théologiens scolastiques osent-ils en compromettre la transcendance en y mêlant des connaissances accessibles à la lumière naturelle de la raison ? La réponse à cette difficulté se tire du principe même dont elle s'inspire. Rien n'échappe à la science qu'à Dieu de lui-même. En se connaissant, il connaît pareillement tout ce dont il est ou peut être cause. Participation humaine de cette science divine, et, proprement, son analogue, il faut que notre théologie soit capable d'inclure dans sa connaissance de Dieu celle de la totalité de l'être fini, en tant qu'il dépend de Dieu, et, par là, la totalité des sciences qui s'en partagent la connaissance. Elle les revendique pour siennes comme incluses sous son propre objet. La connaissance qu'elle en prend, si elle les connaît comme incluses sous la science divine, ne la naturalise pas plus que la science que Dieu à des choses ne compromet sa divinité. Il n'est pas nécessaire qu'une théologie soit « scolastique », mais elle peut l'être et sa possibilité comme telle n'a de sens qu'à partir de cette position fondamentale : tout peut être inclus dans une théologie de ce genre, et sans qu'elle cesse d'être une, parce qu'elle « est comme une sorte d'empreinte en nous de la science divine, loi une et simple de tout ». La théologie est donc au sommet de la hiérarchie des sciences, d'une manière analogue à celle dont Dieu est le sommet de l'être » (PT, p. 111)

**Le rapport philosophie-théologie.** Dans son spécifique, la doctrine scolastique entretient une relation privilégiée avec les disciplines philosophiques. Les volets de la *doctrine sacrée* tissent une mosaïque de rapports avec les autres sciences de l'esprit. Ainsi la théologie spéculative favorise nécessairement un dialogue toujours renouvelé avec les diverses philosophies qui lui sont contemporaines. Le concept gilsonien de la théologie revendique le même statut réflexif :

« Il ne peut y avoir de théologie *scolastique* sans philosophie. Les théologies de ce genre se diversifient même en raison des philosophies diverses dont elles empruntent les techniques. Sans Plotin, pas de théologie augustinienne ; pas de théologie thomiste sans Aristote ; il arrive toujours que, pour les engager à son service, la théologie interprète, redresse et parfait les philosophies auxquelles elle fait appel ; ce faisant, elle produit de la philosophie et parfois de la meilleure, mais elle-même ne crée pas ces philosophies, elle les trouve toutes faites et se contente de les mettre à profit » (PT, p. 126)

Selon cette interprétation, l'histoire de la philosophie – ou plus précisément celle de la métaphysique, comme porteuse d'options rationnellement ultimes devient un critère relevant aussi en matière de théologie. On est devant une double histoire des idées, dans laquelle les conclusions de la philosophie occupent un premier niveau alors qu'à un second on retrouve les mêmes résultats mais qui, cette fois-ci, portent l'empreinte de la nouvelle source gnoséologique, qui est la révélation. Dans ces circonstances, le pari gilsonien signifie la reprise de la métaphysique aristotélicienne en théologie chrétienne, tout en reconnaissant les limites scientifiques proprement dites que le corpus aristotélicien comporte.

L'option exprimée par l'auteur doit être placée dans le contexte de la tradition ecclésiastique : celui d'un magistère pour ce qui est de la foi. En tant que prémisses herméneutiques implicites, c'est justement cette tradition qui constitue probablement une différence significative entre la théologie et la philosophie :

« D'abord, telle qu'elle est constituée, la théologie n'est pas l'œuvre d'un homme, mais de l'église, et il n'est pas de particulier qui puisse, sans une extrême témérité, entreprendre de la réformer. La théologie est faite de la parole divine, des articles de foi, des dogmes qui les explicitent, des décisions conciliaires et des interprétations qu'en ont données les grands théologiens, quand elles sont approuvées par l'église (...) Il s'agit là de définir la foi de l'église, qui est sa vie même. En le faisant, l'église n'entend canoniser aucune philosophie particulière, elle veut seulement définir en termes d'une rigueur parfaite la vérité qu'elle croit et, par là même, éliminer toute erreur contraire » (PT, p. 136)

L'académicien français signale aussi une autre note qui distingue la démarche théologique de celle philosophique : l'angle ou la perspective dont l'on observe. En analysant – à travers les trois des onze chapitres du livre – le cas de son maître, Bergson, Gilson remarque la symétrie inverse des deux approches.

Ce geste clarifie le niveau ontologique atteint par les deux démarches et, implicitement, les limites théologiques du discours philosophique. Le Dieu de la raison et de l'expérience naturelle s'offre comme un préalable. Il a un rôle propédeutique dans l'initiation proposée dans le registre d'une foi fondée sur la révélation :



« C'est le théologien qui procède de Dieu aux créatures, imitant en cela la connaissance que Dieu lui-même en a. Le philosophe procède au contraire vers Dieu à partir des choses et, comme philosophe, il ne se sent autorisé à rien dire de Dieu invisible que ce qu'il peut en apprendre par cette voie (...) Bergson a scrupuleusement suivi cette voie, et cela sans aucun mérite de sa part puisqu'il n'en connaissait pas d'autre. N'ayant à se protéger contre aucune révélation ni foi religieuse, il a fait son métier de philosophe aussi tranquillement qu'Aristote avait fait le sien dans le même état d'ignorance originelle à l'égard des décisions prises au Latran ou au Vatican. Assurément, sa philosophie n'atteint pas le Dieu de la théologie chrétienne, mais celle d'Aristote ne l'atteignait pas non plus. Imaginer le contraire est céder à une illusion répandue, ce n'en est pas moins une illusion » (PT, p. 162)

**De la mystique et encore de la métaphysique.** En faisant référence à l'étude de Bergson sur *Les deux sources de la morale et de la religion*, Étienne Gilson parvient à traiter de la mystique et de la façon dont la philosophie de la foi peut aborder un tel sujet. Tel que le passage suivant le démontre, selon l'auteur, la méthode phénoménologique a un statut neutre dans l'investigation poursuivie par le philosophe de la foi. Cependant, les décisions ultimes de celui-ci se situent au niveau des principes métaphysiques, qui orientent sa recherche :

« Le mystique chrétien lui-même tient sa propre vie spirituelle pour l'œuvre en lui de la grâce ; s'il se trompe, le philosophe qui la soumet à son examen n'a pour objet qu'une illusion sans intérêt autre que psychologique, mais s'il a raison, c'est de l'ordre surnaturel et de la grâce même que toute étude objective de ces faits doit prendre son point de départ » (PT, p. 181)

Bergson est souvent comparé à un Aristote postérieur à l'apparition du christianisme, qui applique les méthodes de la recherche naturelle dans le domaine énigmatique et surnaturel de la mystique. D'abord acceptée, la démarche bergsonienne se voit désavouer avec l'extrapolation de ses intuitions dans le domaine du religieux chrétien :

« Le génie, même servi par une immense étude et conduit par la sympathie la plus généreuse, ne suffit pas à faire qu'une théologie naturelle de la vie surnaturelle soit possible. Les théologiens qui le lui ont dit ont eu entièrement raison. En tant qu'elle prétend s'appliquer aux mystiques chrétiens, la mystique de Bergson est une fausse mystique. Il est remarquable que lui-même ne s'en soit jamais douté. Fidèle à l'esprit de sa philosophie, être

« un évolutionnisme vrai, et par conséquent le vrai prolongement de la science », il n'a pas compris qu'une mystique naturelle chrétienne était une contradiction dans les termes. On peut prolonger aussi loin qu'on voudra la science de la nature, elle ne rejoindra jamais le surnaturel » (PT, p. 182).

Le concept de surnaturel, qui n'est pas spécifique à la philosophie, constitue pourtant – dans la vision de Bergson – une condition *sine qua non* pour une juste philosophie de la foi, applicable aussi bien au christianisme. Pour le penseur français, cette perspective théologique et philosophique devrait se retrouver dans la tradition scolastique. Maintes fois d'ailleurs Gilson met en garde ses lecteurs sur les dérives spéculatives de certains auteurs néoclassiques incapables de comprendre correctement les principes métaphysiques de la doctrine thomiste. C'est le retour aux sources qui assure le remède certain contre cette maladie herméneutique ; ceci se fait en passant par la consultation et l'examen attentif du corpus thomiste tout en évitant, au moins provisoirement, les commentaires scolaires. Ici encore la philosophie a paradoxalement joué un rôle important dans l'éveil du sommeil positiviste et l'orientation vers une vigilance métaphysique, attestée dans les distinctions thomistes :

« Sous le nom d'intelligence, Bergson avait simplement fait le procès de la raison, et même d'une raison sevrée de l'intelligence. C'est de ce temps-là que datent les premiers pas faits par certains thomistes sur la voie du retour à l'intelligence telle que le Maître (Thomas d'Aquin) lui-même l'a comprise (...) Les néo-scolastiques aussi avaient perdu le sens de cette notion maîtresse : à l'intellectualisme de saint Thomas, ils avaient substitué leur propre rationalisme. La redécouverte du sens authentique du mot 'intellect' dans la doctrine du maître ouvrait une voie nouvelle vers une notion de la connaissance plus souple et plus riche que celle qu'avait critiquée Bergson. Car il est trop vrai qu'un certain rationalisme ennemi de l'intellect est caractérisé par une incompréhension naturelle de la vie, et celui qui s'opposait à Bergson était un bon exemple, mais l'intelligence est autre chose. Elle est la lumière simple de l'intellect qui, pour passer entre les choses, se diffracte en raisons » (PT, pp. 186-187).

La métaphore de l'intellect qui se diffracte en raisons répond elle aussi à l'intuition bergsonienne à laquelle elle oppose un nouveau concept de l'intelligence.

Le deuxième principe métaphysique, redécouvert grâce à la fréquentation assidue du texte thomiste, est celui de l'esse, dans son acception théologique. Gilson offre ici son propre concept de

l'existentialisme tout en soulignant aussi le rôle éclaircissant et par là même prophétique de la perspective théologique thomiste :

« En fait, d'une théologie qui a dépassé d'emblée ce que peut dire de l'être et de Dieu toute philosophie future. Mais ceci n'est vrai que du Dieu de saint Thomas, que sa transcendance absolue dans l'ordre de l'être pose une fois pour toutes au-delà de toute limite concevable. Les théologies naturelles du présent et de l'avenir peuvent être certaines qu'en atteignant son terme, chacune d'elles verra encore devant soi cette colonne de lumière, elle lui offrira seulement quelque chose de plus à éclairer » (PT, p. 188).

Au-delà de la nuance rhétorique de ce passage, l'on ressent l'attachement de Gilson à une manière de penser, sinon à la tradition supposée de la transmettre. Pour l'auteur, la théologie est scolastique – c'est-à-dire dans un dialogue nécessaire avec la philosophie – et, même plus, elle est thomiste. Le concept gilsonien de la théologie se veut une actualisation de celui thomiste.

**Une notion-clef : la métaphysique.** Le genre d'affirmation que l'on a rencontrée dans le passage cité ci-dessous se répète aussi dans le chapitre qui traite explicitement la question largement analysée de la *philosophie chrétienne* :

« Les catholiques dont la pensée fut aux prises avec ces difficultés pendant la première moitié du XXe siècle, conservent surtout le sentiment d'avoir vécu dans une extrême confusion. Une notion-clef leur manquait, celle de théologie » (PT, p. 191).

L'oubli métaphysique des institutions thomistes semble être, dans l'opinion de l'auteur, l'une des conditions nécessaires, qui ont permis de surgir de la crise moderniste. C'est un concept insuffisant ou même inexact de la théologie naturelle, avec des conséquences – théoriques – dans la façon dont l'on conçoit le rapport entre la philosophie et la théologie. Dans un ordre plus pratique, il laisse transparaître la manifestation d'une immense sympathie pour l'idéalisme de la philosophie récente.

Gilson fait référence à l'importance philosophique eue par l'encyclique *Aeterni Patris* du pape Léon XIII. A la lumière de ce document, le mystère de la philosophie repose sur la juste maîtrise de la raison naturelle, qui nous conduit aux conclusions ultimes, à la théologie naturelle :

« Le corps de l'encyclique est donc une histoire de l'usage que les Pères et les écrivains ecclésiastiques ont fait de la philosophie. Dès les premiers siècles de l'église, pour aider à la propagation de la foi il a fallu d'abord en établir les préambules, c'est-à-dire, celles des vérités salutaires que la raison naturelle est capable de connaître. L'ensemble de ces vérités constitue ce que beaucoup de théologiens, philosophes ou maîtres en philosophie scolastique appellent aujourd'hui la « théologie naturelle » de saint Thomas d'Aquin » (PT, p. 203).

Gilson renforce le rôle de la philosophie à l'intérieur de l'expression *philosophie chrétienne*, syntagme aux résonances dans l'encyclique que nous avons mentionnée. Le rapport philosophie-théologie transparaît d'une très subtile analyse de certains passages difficiles :

« Puisqu'il a été question du latin des encycliques, notons que, jusqu'à présent, le texte a réussi ce tour de force de ne pas qualifier l'exercice de la raison dont il s'agit. On ne l'a nommé ni théologie, ni philosophie, ni même philosophie chrétienne. Il y a une philosophie, mais ce n'est pas d'elle qu'il est ici question. La *philosophia* étant ce dont la raison dont on parle fait usage aux fins de la révélation, cet usage même n'est, de soi, ni révélation ni philosophie. C'est, dit notre latin, l'usage correct de la philosophie, *rectum philosophiae usum*. C'est encore un certain genre, une certaine manière de philosopher, *hujusmodi philosophandi genus* ; ce peut être même quelque chose de malaisément traduisible en français mais si clair en latin : un certain *philosophandi institutum*, l'entreprise délibérée de philosopher de cette manière. Quelque nom qu'on choisisse, il s'agit toujours d'une raison qui philosophe en liaison intime avec la foi, dans un échange mutuel de bons offices » (PT, p. 206).

La raison ne peut pas être l'apanage exclusif de la philosophie car la théologie développe, à son tour, un type de *rationalité* fondée sur l'emploi du même instrument. C'est à l'interface de ces deux disciplines que Gilson identifie un possible espace de rencontre, qui reviendra à la *philosophie chrétienne*. Un long fragment de ce livre vient illustrer et légitimer ce nouvel usage de la philosophie :

« Ainsi comprise, cette manière de philosopher déborde de toutes parts les limites traditionnellement imposées à la philosophie pure et simple. Sans cesse attentive à la parole de Dieu, la raison y conduit le philosophe jusqu'au bord de la foi; elle prouve en effet qu'il est raisonnable pour l'homme de soumettre son intelligence et son jugement à l'autorité de

Dieu (...) Mais ici cette manière de philosopher s'arrête; elle n'ira pas plus loin, parce que ce qui est au-delà excède les prises de la raison. C'est alors la théologie qui commence, mais la philosophie peut encore y rendre service. C'est avec son aide et en utilisant ses méthodes que la théologie sacrée acquiert la nature, la structure et l'esprit d'une véritable science, c'est-à-dire d'un corps de conclusions déduites de principes. La raison va plus loin. Elle procure une connaissance plus exacte et plus riche des choses de la foi. Elle permet une intelligence un peu plus claire des mystères eux-mêmes, comme en témoignent Augustin et les autres Pères, récompense précieuse d'une vie sainte et du zèle pour la foi joint à un esprit orné des disciplines philosophiques. Pour conclure, rappelons les innombrables services rendus à la théologie par la raison en l'aidant à préserver dans sa pureté le trésor des vérités révélées et en réfutant les erreurs de ceux qui l'attaquent. Assurée que tout ce qui contredit la parole de Dieu est faux, la raison puise dans cette certitudes courage et inspiration pour retourner contre les adversaires de la foi leurs propres armes, tant est grande l'efficacité de cette manière de philosopher » (PT, pp. 207-208)

***Philosophia christiana.*** Le nouvel ordre disciplinaire, proposé par Gilson alors qu'il suit le commentaire de l'écrit pontifical, n'invalide pas les autres manières de pratiquer la philosophie. L'auteur français souligne cependant la légitimation de *genus philosophandi* propre à une certaine tradition thomiste, qu' *Aeterni Patris* se limite à replacer dans un contexte différent. Nous nous attarderons sur ce même chapitre du livre, qui nous semble décisif pour la perspective de notre étude :

« Pourquoi nommer *genus philosophandi* un usage de la raison qui s'écarte à ce point de celui qu'en font habituellement les philosophes? Simplement parce que ce dont la raison y fait usage est en effet la philosophie. C'est bien elle, la *philosophia*, qui portera tous ces fruits pourvu qu'elle accepte le contrôle de la théologie et accueille les enseignements de la révélation. En tout ce qui relève de sa compétence, que la philosophie suive donc sa propre méthode, use de ses principes propres et de ses procédés de démonstration, sans pourtant, même alors, prétendre audacieusement se soustraire à l'autorité divine, car c'est cette autorité qui la garantit le plus sûrement de l'erreur et l'enrichit de connaissances multiples » (PT, pp. 208-209)

La philosophie chrétienne est une façon de pratiquer la philosophie ou bien une manière – légitime, tout comme les autres, mais spécifique à la tradition thomiste – de se servir de la raison dans un sens religieux.

La juxtaposition de la recherche rationnelle et de l'*ethos* chrétien ne doit pas être, en principe, impossible car l'exploration d'une source de savoir supra rationnel, la révélation, est à son tour *génératrice de raison*.

Il nous semble pertinent de remarquer que dans la genèse gilsonienne du thème de la *philosophie chrétienne* cette importante encyclique ne joue aucun rôle puisque – selon les témoignages autobiographiques de l'auteur – il ne l'a lue que plus tard et, donc, les conclusions similaires de ces deux démarches doivent être expliquées par la similitude des prémisses et de la manière de raisonner et non pas par une influence directe.

Les disputes portées autour du concept de philosophie chrétienne sont placées dans un contexte autre que celui de la fin du XIXe, même si l'atmosphère positiviste ou la propension vers l'idéalisme peuvent encore être repérées dans les cercles des philosophes et des historiens de la philosophie :

« On voit comme étaient loin de compte, ceux qui, philosophes ou théologiens, disputaient de la philosophie chrétienne entre 1930 et 1940. Autant qu'on peut s'en souvenir, il semble que tout fût en quête d'une définition de cette notion par la forme et l'essence. Naturellement, on n'en trouvait pas, car si l'essence de la philosophie est de poursuivre la connaissance des causes à la lumière de la raison naturelle, et si l'essence de la théologie est de poursuivre cette recherche à la lumière d'une révélation surnaturelle, il est impossible qu'une même discipline participe des deux à la fois. Ce que tous auraient dû savoir, puisque l'encyclique *Aeterni Patris* existait depuis longtemps déjà, c'est que ce qu'eux-mêmes désignaient de ce nom était d'abord une manière définie de philosopher. Que si l'on demande, quelle manière de philosopher, il faudra répondre avec l'encyclique : celle des Pères de l'église d'abord, et celle des docteurs scolastiques ensuite (...) Cet usage de la raison dans et pour la foi, mais prenant enfin forme de science, c'est exactement la scolastique. Comparée à l'œuvre des Pères, la scolastique ne représente pas une nouvelle doctrine, mais un nouveau style intellectuel correspondant au temps où, subitement grossi de l'apport aristotélicien, le courant de la tradition chrétienne se chargea d'une masse de notions philosophiques et scientifiques nouvelles » (PT, pp. 209-210).

La continuité, que Gilson ressent entre le mode patristique de concevoir le rapport à la philosophie et celui scolastique, peut surprendre. Pourtant, l'observation nous semble pleinement justifiée. La différence ne réside pas autant dans la motivation profonde ou la finalité des

démarches que dans l'horizon inédit des problématisations et le changement du contexte du régime intellectuel. Si pour le premier millénaire chrétien, Platon était la redoutable provocation théologique, avec le XIII<sup>e</sup> siècle, l'on assiste à l'apparition dans l'Occident latin des traités philosophiques, logiques et scientifiques de tout genre, écrits ou attribués de façon erronée à Aristote.

La différence de *style intellectuel* entre la scolastique et l'approche patristique ou monastique traditionnelle comprend le maniement de la logique dans le débat théologique. Parallèlement, une autonomisation du discours philosophique à la Faculté des Beaux-Arts conduira à une *professionnalisation* croissante de la discipline, et aussi à une tension intellectuelle toujours plus aiguë, qui finira par se transformer en un véritable *conflit des interprétations* relatives aux valeurs et aux idéaux. L'équilibre était encore maintenu au XIII<sup>e</sup> siècle. En règle générale, on ne nommait pas alors « philosophes » les maîtres qui, comme Albert et Thomas, faisaient déjà si largement usage de la philosophie ; avec un juste sentiment des nuances, on réservait le nom de « philosophe » aux païens et aux infidèles ; les Pères de l'église et ceux qui prolongeaient leur tradition se nommaient les « saints » ; quant aux représentants du style nouveau, ils étaient des *philosophants*, des gens qui « philosophaient » dans l'étude et l'enseignement de la révélation divine. L'inflation de la part faite à la philosophie rendit nécessaire de l'étudier et de l'enseigner en elle-même dans les écoles. On le fit et la discipline distincte ainsi constituée devint la « philosophie scolastique ». Le résultat le plus remarquable de cet événement fut qu'en la distinguant de l'étude de la parole de Dieu poursuivie en elle-même et pour elle-même, cette constitution d'une philosophie scolastique engendra par contrecoup une « *théologie scolastique* » (PT, pp. 211-212).

**Le thomisme comme théologie.** Pour Étienne Gilson, ce remarquable chercheur et auteur de nombreuses études sur saint Thomas, la seule perspective correcte sur l'Aquinat est celle qui est offerte par l'approche théologique. Elle se situe au-delà des efforts plus ou moins réussis des exégètes qui ont voulu *individualiser* une philosophie proprement dite à l'intérieur du corpus thomiste ou dégager les principes métaphysiques implicites qui soutiennent la *doctrine sacrée* du magistère. Une herméneutique authentique doit tenir compte de l'identité dominicaine du théologien, Thomas, et de la dimension ecclésiale et pas seulement universelle de l'œuvre, nécessaire à une bonne compréhension. Et pourtant :

« La foi de l'église n'est pas suffisante pour l'intelligence des œuvres de saint Thomas d'Aquin mais elle y est nécessaire. On peut comprendre sans elle le sens littéral, chose de toute manière indispensable, mais on ne pénétrera jamais le sens ultime d'une pensée entièrement occupée au service de la foi sans partager soi-même cette foi. Bref, l'intellection d'une 'philosophie chrétienne' requiert, chez son interprète, un sens authentiquement chrétien. C'est d'ailleurs pourquoi les tentatives pour la traiter en philosophie non chrétienne se soldent régulièrement par des échecs » (PT, p. 228).

L'exigence gilsonienne peut paraître ici extravagante et elle a soulevé des objections significatives même de la part de certains philosophes<sup>4</sup> et théologiens. Cependant, cette prémisse herméneutique reste solidaire avec l'intuition fondatrice de son propre discours sur la *philosophie chrétienne*<sup>5</sup>. L'intention théologique de la démarche thomiste n'a pas besoin d'être prouvée. Ce n'est pourtant pas l'opinion des exégètes à la recherche de la philosophie thomiste à l'état pur, éventuellement sans aucune référence au contexte théologique de l'œuvre.

La symbiose de ces deux discours – théologique et philosophique – est parfois source de confusion pour la lecture. Malgré la terminologie spéculative, l'intérêt du théologien dominicain porte presque exclusivement sur les sacrements de la foi, et non pas, comme l'on pourrait s'y attendre, sur de variés thématismes philosophiques :

« Les notions philosophiques les plus originales et les plus profondes de saint Thomas ne se révèlent qu'à celui qui le lit en théologien. La méthode du travail du lecteur en est elle-même affectée. De la hauteur d'où il juge l'effort des philosophes, le théologien retiendra surtout ce qui peut en être mis au service de la foi. On le verra donc user de langages philosophiques différents, mais ce serait souvent une erreur que de lui attribuer le sens qu'ont ces langages divers dans les doctrines dont il les emprunte » (PT, p. 229).

Une autre conséquence du caractère mixte du discours thomiste vient de la séparation insuffisante des niveaux ontologiques, le naturel vis-à-vis du surnaturel, produite par l'emploi du même vocabulaire. Entre le domaine d'investigation du philosophe et celui du théologien il y a une grande différence de registre, qui ne doit pas être occultée :

« On est donc en grand danger de se tromper quand on applique des méthodes exégétiques qui conviennent aux œuvres des philosophes à l'œuvre d'un théologien. Pour devenir un thomiste digne de ce titre, il n'est



pas nécessaire de ne jamais commettre d'erreur sur la pensée du Maître. Qui donc pourrait s'en flatter? Mais il est absolument nécessaire de ne pas aborder l'étude de son œuvre dans l'état d'esprit d'un philosophe qui, rendu au terme de la théologie naturelle, prolongerait le même effort sur un terrain différent (...). Celle-ci (la théologie) ne se trouve pas au bout de la métaphysique, ni au-dessus de la métaphysique, mais en dehors. Elle est, pour ainsi dire, ailleurs. Pour y entrer, il faut s'installer d'emblée dans la foi, et non pas seulement dans l'assentiment de l'intellect à un ensemble de propositions tenues pour vraies parce que révélées de Dieu, mais bien dans cette vertu même de foi dont nous avons dit qu'elle est en nous comme une participation de la science que Dieu a de lui-même » (PT, p. 231).

**Philosophie, théologie, sciences.** En tant que discipline scientifique *sui generis*, la théologie ne peut pas dispenser celui qui la pratique du régime normal de la vie spirituelle, qui est fondée sur les vertus théologiques : la foi, l'espoir et l'amour-charité. Le théologien ne peut pas contourner dans son activité cognitive ni la connaissance générale de la nature humaine ni les résultats que les sciences socio-humaines lui fournissent. Ce n'est qu'ainsi que la théologie comble le discours anthropologique et offre, de la verticalité de son point de vue, la mise en perspective de tout le savoir possible sur la personne humaine :

« Engagé dans la vertu de la foi, qui ne se sépare jamais de l'espérance ni de l'amour, le théologien met en œuvre toutes ses ressources naturelles pour obtenir de l'objet de la foi une connaissance imparfaite et provisoire, mais qui le met sur le chemin de la vue de Dieu qu'il espère d'une autre vie. Comme si elle nageait à contre-courant pour rejoindre la source, l'intelligence du théologien remonte, à l'intérieur même de sa foi, vers le lieu secret qu'il habite déjà, mais qu'il voudrait voir autrement qu'en énigme et comme en image. Nul, qui ne soit un saint, ne saurait prétendre aller loin dans cet effort, mais il faut le tenter si l'on veut philosopher selon l'esprit du Maître. Chacun peut au moins commencer et laisser à Dieu le soin d'en mesurer le succès. Quelle qu'en doive être l'issue, c'est en cette entreprise que s'acquiert et se parfait l'art d'être thomiste : philosopher, comme seul un chrétien peut le faire, *dans la foi* » (PT, p. 232).

Ce témoignage à caractère de programme philosophique appuie la relation que la pensée gilsonienne favorise avec le filon thomiste de la tradition scolastique. Ce passage souligne aussi la façon dont l'auteur édifie sur le thomisme sa propre vision philosophique tout en établissant sa réflexion sur une manière d'appréhender la foi, qui leur est commune

(*fides quaerens intellectum*). Le territoire que cette auto-compréhension de la foi est censée occuper doit être partagé à son tour entre la philosophie chrétienne et la théologie proprement dite. C'est un travail qui se fait selon le degré de liberté que l'on a à utiliser la raison, respectivement selon la proximité de la source révélée du savoir théologique.

Le rapport de la théologie avec les sciences doit respecter un ordre de l'interpellation, qui fonctionne des idées théologiques vers les hypothèses scientifiques et non pas en sens contraire :

« Et il importe à l'avenir de la philosophie chrétienne qu'il y ait toujours des théologiens pour l'entendre, car si ce n'est pas eux qui prennent l'initiative d'assimiler les conclusions générales des sciences à l'enseignement de la théologie, il y aura inévitablement des savants chrétiens pour assimiler l'enseignement de la théologie à celles des sciences. C'est ce que l'on nomme un 'modernisme' (...) Que les théologiens sachent toujours garder en main l'initiative et le contrôle de la théologie, est le plus sûr moyen d'éviter ces crises douloureuses où ni la religion ni la science n'ont rien à gagner. Lorsque la théologie bien informée exerce cette vigilance, des malentendus et des erreurs peuvent se produire, comme c'est souvent le cas où deux disciplines distinctes entreprennent de collaborer. Il y a des conflits de juridiction et de méthode, comme il s'en produit normalement aujourd'hui entre la mathématique et la physique ou entre la physico-chimie et la biologie » (PT, p. 239).

Le plaidoyer de Gilson en la faveur du dialogue interdisciplinaire est entamé sur la prémisse de l'existence des rapports normaux entre toutes les disciplines scientifiques et sur l'échange d'informations entre les divers domaines. Des contre-exemples, tels que les cas de Galilée et Darwin, ne font que justifier du point de vue de la théologie la nécessité de ce dialogue généralisé.

Une perspective philosophique réaliste relève autant une distinction nette entre les niveaux ontologiques investigués par chaque science que la différence spécifique entre la théologie et les derniers. La philosophie joue le rôle d'un médiateur entre la multitude des points de vue de chaque science et l'horizon transcendant de la révélation surnaturelle :

« Les vérités de la foi sont surnaturelles ; elles sont donc essentiellement hors d'atteinte pour la science. Celles-ci n'ont rien à en craindre, puisque toute vérité scientifique porte sur la nature et est essentiellement naturelle ; mais les vérités de la foi sont pareillement inexpugnables en leur domaine, car aucune raison tirée de la nature ne saurait valoir pour un ordre qui la

transcende par définition. Quand le théologien s'aventure par mégarde sur le terrain de la science, il nuit à l'une et l'autre à la fois, car s'il n'attend pas sa théologie de la physique, le savant n'attend pas non plus sa physique de la théologie. Ce n'est pas le seul cas où des voisins s'entendent d'autant mieux que chacun reste plus scrupuleusement chez soi » (PT, p. 242).

Les empiètements sont probablement encore plus fréquents entre ces sciences, mais la réflexion méta-scientifique rétablit l'ordre temporairement perturbé tout en introduisant un plus de lucidité et d'esprit critique. La théologie devrait avoir un statut sans équivoque vis-à-vis des autres sciences puisque son domaine d'applicabilité n'appartient pas au monde matériel et même pas à celui culturel, dans l'acception ordinaire du terme. Le domaine proprement dit spirituel ne peut être abordé qu'avec les méthodes de la philosophie, mais l'*organon* de la raison se voit limiter drastiquement au niveau supérieur de ce registre ontologique.

La relation triangulaire entre la théologie, la philosophie et les sciences connaît une dynamique nourrie par les domaines qui favorisent un quota de changement des hypothèses et même des paradigmes plus élevés. Ainsi :

« Les parties caduques d'une théologie sont précisément celles qu'elle a dû emprunter à la science de son temps. La même remarque s'applique aux philosophies. Toutes les métaphysiques vieillissent par leur physique ; celle de saint Thomas (et d'Aristote même) par le vieillissement de la physique aristotélicienne, celle de Descartes par le vieillissement de la physique cartésienne, celle de Kant par le vieillissement de la physique newtonienne, et la dernière venue, celle de Bergson lui-même, est arrivée juste à temps pour s'apercevoir qu'elle n'avait pas de quoi faire place aux physique de la relativité. On ne peut donc approuver le zèle de ceux qui, pour assurer le progrès de la philosophie chrétienne, pensent qu'ils est de leur devoir de lier son sort à celui des réformes successives de la Science. Ce n'est pas dans la science que peut être la source de sa vitalité propre, parce que ce n'est pas de la science qu'elle tient sa propre vérité (...) La philosophie chrétienne est une histoire qui se déroule à partir d'un terme immuable, situé hors du temps et par là sans histoire. La philosophie chrétienne est le développement d'un progrès à partir d'une vérité qui n'est pas elle-même susceptible de progrès » (PT, pp. 250-251)

Dans son acception de *philosophia perennis*, la philosophie chrétienne est une autre importante prétention de la position gilsonienne. Une conséquence de cette conclusion philosophique concerne la nature même

de la démarche philosophique, pour qui le dialogue avec une *philosophia perennis* change la perspective de l'approche d'une équation ordinaire à deux inconnues. Le concept de la théologie est lui aussi fondé sur l'immutabilité du principe métaphysique, un autre nom du Dieu de la création.

Si l'idéal scientifique, qui se propose l'appréhension de la révélation, aussi bien que celui de la compréhension mondaine (la philosophie) ont au moins un pôle fixe, l'on peut en conclure que *l'art d'être thomiste*, dont l'apologie clôt l'autobiographie intellectuelle d'Étienne Gilson, représente le noyau fort du message spéculatif, que le philosophe français s'est senti obligé intégrer à la tradition séculaire du thomisme.

## II.

Dans cette deuxième partie de notre étude, nous nous proposons d'analyser le rapport de Jean-Luc Marion avec la théologie chrétienne. Il faut souligner dès le départ que le philosophe français entend par théologie un discours non métaphysique et, par conséquent, il peut privilégier la théologie négative d'inspiration dionysienne.

Notre démarche consiste en trois étapes en suivant trois textes publiés par Marion en 1977, en 1989 et en 1999. Nous avons choisi de commenter ces pages pour plusieurs raisons : premièrement, pour montrer que l'intérêt de notre auteur pour la théologie mystique est une constante tout au long de son œuvre, deuxièmement, pour regarder un développement philosophico-théologique assez surprenant, opéré durant deux décennies, troisièmement, pour fournir un itinéraire de lecture de l'œuvre marionienne à travers son concept de théologie et quatrièmement, pour pouvoir évaluer à partir d'un cas particulier l'importance de la théologie négative d'inspiration dionysienne dans les débats contemporains en philosophie de la religion, mais aussi en théologie proprement dite, en la comparant, par exemple, avec l'influence du thomisme et d'une pensée théologique de l'Être divin.

La première étape de notre parcours porte sur un article marionien qui traite phénoménologiquement le problème de la révélation, dans un second temps nous analysons le chapitre sur Denys l'Aréopagite de *L'idole et la distance* et dans la troisième partie nous abordons un texte plus récent issu d'un débat avec Jacques Derrida autour de la théologie négative.

En 1989 Jean-Luc Marion publia dans *Studia Patavina* un article intitulé *Filosofia e Rivelazione*<sup>6</sup>. Dans la première partie de cette section nous analysons le contenu de ce texte en le plaçant dans la perspective d'ensemble de la problématique théologique dans l'œuvre marionienne. Nous suivons dans notre commentaire les quatre étapes de la démarche proposée par l'auteur.

Cet article de 1989 synthétise un développement philosophique effectué dans *Réduction et donation*, livre publié la même année et dans lequel Marion met en question le projet phénoménologique des deux fondateurs, Husserl et Heidegger. D'autre part, l'auteur esquisse ici la doctrine des phénomènes saturés, comme une conséquence de cette critique, intuition retravaillée par la suite dans son ouvrage intitulé *De surcroît*<sup>7</sup>.

I. Marion part dans son analyse de la question sur la pertinence de la phénoménologie en matière de philosophie de la religion. Au-delà ou, plus précisément, en deçà des ouvrages dédiés à la philosophie de la religion traitée phénoménologiquement, Marion considère qu'il faut revoir le fondement même de cette démarche :

« Innanzitutto perché dei fatti non permettono mai, per quanto importanti essi siano, di giustificare il diritto della fenomenologia di applicarsi alla religione, poi perché non permettono il riconoscimento da parte della religione della particolare convenienza di un metodo fenomenologico. » (*Filosofia e Rivelazione*, abrégé FR, p. 1)

L'argumentation de l'auteur cherche à fonder la pratique phénoménologique en philosophie de la religion au niveau *des choses mêmes*, c'est-à-dire dans le dévoilement du sacré dans le champs de sa manifestation :

« Se la religione possa diventare il campo di una fenomenologia, è un problema che può essere risolto mettendo in luce, attraverso il metodo fenomenologico, dei fenomeni che, senza di essa, sarebbero rimasti, nell'ambito religioso, mascherati o semplicemente perduti ; così la fenomenologia potrà applicarsi alla religione come a dei fenomeni potenziali. » (FR, p. 1)

Ce que pour un Eliade – praticien, mais également théoricien du domaine – paraît aller de soi comme phénoménologie de la religion, dans le sens d’une description des multiples formes du phénomène religieux, a besoin, pour Marion, d’une élucidation philosophique supplémentaire : comment les catégories phénoménologiques peuvent-elles se rapporter a priori aux objets de la religion ?

La difficulté de la tâche apparaît dans le concept même de Révélation, notion qui entrecroise deux thèses qui semblent inverses et, par conséquent, contradictoires :

- a. La religion s’exprime au degré maximum comme révélation : « la forza di provocazione della Rivelazione sta tutta nel fatto che essa parla universalmente, senza che tuttavia questa parola possa fondarsi ragionevolmente nei limiti del mondo. Finché questo paradosso non è amesso, o almeno onestamente pensato, il fenomeno della religione resta misconosciuto. » (FR, p. 2)
- b. La philosophie, entendue comme métaphysique, recourt au concept de cause ou de raison (*causa sive ratio*) pour fonder ultimement tout phénomène : « La religione, in questo contesto, non resta ammissibile se non rinunciando ad una Rivelazione in senso pieno – essa resta pensabile per la metafisica solo disertando il suo ultimo compimento. » (FR, p. 2)

L’exemple de Kant qui conçoit une religion dans les limites de la pure raison, c’est-à-dire sans une révélation qui compte, ou de Hegel, avec son idée de révélation épuisée en raisons philosophiques, au travail du concept. La solution marionienne vise un dépassement de ce faux dilemme dans la direction de ce qu’il appelle *une possibilité de l’impossible*:

« Se la fenomenologia, riconoscendo dei fenomeni senza la condizione preliminare di una *causa sive ratio*, ossia così come sono e in tanto in quanto sono dati, riesce a ritornare alle cose stesse, allora non le spetterebbe, per eccellenza, di liberare il pensiero della rivelazione in generale ? La sola appropriata filosofia della religione nella sua essenza, cioè in quanto rivelazione, sarebbe allora la fenomenologia. » (FR, p. 4)

**II.** Pour expliciter la portée de son argument concernant l’exclusive pertinence de la méthode phénoménologique en philosophie de la religion, Marion procède à une sorte d’archéologie des concepts fondamentaux. Ainsi, à partir de Kant, il y a une équivalence entre

intuition et donation, qui se traduit chez Husserl en deux principes : a. l'intuition requiert la donation et b. la donation présuppose une intuition, sensible ou, contre Kant, catégoriale. La recherche de la cause est suspendue parce que tout ce qui se montre existe et n'a pas besoin d'un pourquoi :

« La fenomenologia, eliminando il divieto della ragione sufficiente, libera la possibilità, dunque apre il campo, a fenomeni eventualmente segnati da impossibilità. Trà le altre possibilità, i fenomeni religiosi appaiono di nuovo, in filosofia, come fatti giustificati *di diritto*, perché dati *di fatto*. » (FR, p. 6)

La doctrine de l'intentionnalité, de la présence d'une visée dans la conscience, s'applique aussi aux phénomènes religieux en mettant provisoirement entre parenthèses la prétendue objectivité des choses correspondantes :

« Il fatto che manchi spesso la loro pretesa spiegazione adeguata, cioè, di fatto, la loro causa o la loro ragione sufficiente, tutto ciò non mette in questione la loro legittimità di fenomeni, ma soltanto la loro oggettività al di fuori dei limiti dell'immanenza ; il fatto che il darsi resti immanente, non proibisce che un fenomeno sia dato effettivamente : innanzitutto perché *fenomenalità non vuol dire oggettività*. » (FR, p. 6)

Dans sa méditation philosophique, Heidegger approfondit l'acquit phénoménologique en parlant même d'une phénoménologie de l'inapparent. Ainsi, pour Marion, commentateur de Heidegger :

« L'essere non può dunque accedere a la fenomenalità se non per il fatto che la fenomenologia concerne anche quello che, di primo acchito, per l'appunto, non si manifesta. In occasione del non-fenomeno dell'essere, la fenomenologia tenterà dunque di inglobare anche quello che non si dà fenomenologicamente. » (FR, p. 7)

III. La phénoménologie, tant husserlienne que heideggerienne, établit pourtant certaines limites à la donation du phénomène religieux, ce qui conduit à une réduction de la révélation divine selon un horizon de l'ego constituant. Pour faire droit au phénomène investigué, la méthode doit dépasser le niveau de l'ego envers la manifestation comme telle parce que :

« la rivelazione merita in effetti il suo nome soltanto in quanto sorprende ogni anticipazione della prescrizione e supera ogni analogia della percezione ; di quello che si rivela, l'*io* non ha alcuna idea, alcun abbozzo, alcuna attesa. C'è di più : non solamente ciò che la rivelazione rivela si sottrae indubbiamente alla sua costituzione da parte di qualunque *io*, ma potrebbe darsi che l'*io* non ne provi talvolta alcun vissuto ; quello che si prova nella rivelazione può essere riassunto nell'impotenza a provare checchessia ; il *ricettore della rivelazione non conserva alcuna misura comune con quella che la rivelazione gli comunica*, se no la rivelazione non sarebbe stata necessaria. » (FR, p. 10)

Marion procède à un élargissement théorique de la méthode, qui le conduit à une réinterprétation de la tradition phénoménologique en inversant la place de l'ego avec celle du phénomène même. Dans la révélation – si ce phénomène existe – l'ego n'est plus constituant, mais il se laisse surprendre par un inattendu et inespéré, par une manifestation sans conditions préalables. Le remaniement de la méthode phénoménologique est nécessaire pour ne pas retomber dans les erreurs d'un Bultmann, théologien qui reste trop attaché à une philosophie heideggerienne déficiente en matière religieuse :

« Così, o il pensiero della rivelazione si sottomette all'esigenza fenomenologica di ridursi all'immanenza del vissuto (o ai modi dell'esistenza), dunque all'*io* (o al *Dasein*), - e allora il rivelato si rinchiude nel vissuto del rivelato (fede, ecc.), senza ricevere il rivelante rivelato stesso ; o il pensiero pretende di restare aperto alla rivelazione, come tale, ma allora deve liberarsi della sua immanenza nell'*io* (o nel *Dasein*). Il concetto stesso di riduzione, poiché istituisce l'*io* (o il *Dasein*) come l'istanza originaria della fenomenalità, offusca la possibilità di una rivelazione in quanto tale. » (FR, p. 11)

Marion questionne justement la priorité des horizons constitutifs des phénomènes : l'ego chez Husserl ou l'être chez Heidegger. Pour le dernier, la différence ontologique comme problème tout à fait primordial conduit à une appropriation de la question théologique en termes inadéquats :

« come uno degli essenti, benché eccellentissimo, Dio non riceve la sua apparizione ontica che dall'apertura disposta dall'essere stesso ; la verità dell'essere precede la luce dell'essere-Dio (...) Senza dubbio l'essente-Dio si vede sempre concedere il diritto alla manifestazione, ma a una manifestazione determinata *a priori* secondo le dimensioni di un orizzonte, le dimensioni dell'essere. » (FR, pp. 11-12)



La critique marionienne remplace le traditionnel horizon de la phénoménologie par un autre, *sui generis*. Le phénomène de révélation se donne lui-même un horizon, il n'est pas tributaire à des conditions de constitution préalables. Et cela pour au moins une raison : parce que tout horizon humain doit être essentiellement fini et, donc, impropre à une possible révélation infinie. Le donné révélé signifie une manifestation de soi qui crée, en même temps, les conditions de possibilité de son humaine réception. L'auteur remarque aussi, à travers le cas de Rahner, que ces présuppositions n'ont pas été toujours reconnues par les théologiens mêmes :

« Anche la teologia cristiana può essere tentata di cedere al desiderio di dare norme alla rivelazione di Dio, tramite Dio, *per limitarla* alla misura dell'orizzonte ontologico della manifestazione (...) Il concetto stesso di orizzonte, perché fissa per essa *a priori* una dimensione, uno spazio, dunque un limite, squalifica la possibilità di una rivelazione, nel momento stesso in cui rende possibile ogni manifestazione. » (FR, pp. 12-13)

La situation de la philosophie de la religion, qui étudie des phénomènes comme la révélation, mais déjà les difficultés de penser l'autre à l'intérieur des présuppositions du projet husserlien, conduisent à une distinction phénoménologiquement pertinente, entre des phénomènes *de droit commun* et des phénomènes *spéciaux*, appelés dans la quatrième partie de cet article des phénomènes *saturés*<sup>8</sup>. Le changement opéré dans le dispositif théorique de la phénoménologie n'est pas du tout négligeable parce qu'il s'agit d'une modification de ce que Husserl appelait *le principe des principes* de sa démarche spéculative<sup>9</sup>, c'est-à-dire l'ego ou, pour Heidegger, le *Dasein*.

IV. Toutefois, la philosophie ne fonde pas la théologie parce qu'elle ne peut pas établir la réalité de la révélation. Ce qu'elle peut démontrer, au contraire, c'est le fonctionnement et les règles de la perception des phénomènes religieux, y compris dans leurs plus hautes dignités, comme révélation. Ainsi, le philosophe phénoménologue à la Marion rend plus perspicace le regard du théologien et le préserve de tomber aux pièges des mirages de l'affectivité ou du rationalisme religieux :

« La fenomenologia non può dare il suo statuto alla teologia, perché le condizioni della manifestazione contraddicono, o almeno differiscono, dalla libera possibilità della rivelazione. Ma non ne risulta necessariamente un divorzio, perché può essere prospettata un'ultima possibilità : la teologia

non può forse, in virtù delle sue esigenze proprie e in vista della sua sola formulazione, suggerire alla fenomenologia certe modificazioni di metodo e di operazioni ? In altri termini, ci si può interrogare sulle condizioni (incondizionali) alle quali il metodo fenomenologico dovrebbe sottostare per accedere ad un pensiero della rivelazione ? Le esigenze della rivelazione potrebbero permettere alla fenomenologia di oltrepassare i suoi propri limiti, per raggiungere finalmente la libera possibilità – alla quale essa pretende, fin dall’origine, di ambire ? » (FR, pp. 14-15)

Selon ce passage, le fait de penser phénoménologiquement la religion a amené Marion à un approfondissement de son outil philosophique au point d’inverser la priorité des termes à l’intérieur de l’intentionnalité. Nous ne sommes pas du même avis que Dominique Janicaud qui critique l’entreprise marionienne en l’accusant de subversion théologique<sup>10</sup>, mais cela ne doit pas occulter l’importance du facteur religieux dans la philosophie de l’auteur. Pour être plus précis, il faut dire que la pensée de la religion a été pour Jean-Luc Marion une source d’inspiration et de *rectification* philosophique, ce qui n’est pas équivalent avec l’accusation de camouflage religieux dans sa phénoménologie. Le tournant théologique en question est plutôt extrinsèque à la démarche spéculative en soi ou comme une occasion pour tester la validité de la méthode adoptée dans un autre domaine que celui d’origine.

Pour dépasser ces apories de l’ego constituant, Marion renverse les termes dans une sorte de paradoxe de la révélation :

« chi è l’io ? L’io è originario o derivato ? Se è derivato, da dove, da cosa, da che ? Non conviene già a questo punto invertire la relazione e la dipendenza ? Lungi dal restringere fenomenologicamente mediante l’io la possibilità di una rivelazione, non si dovrebbe forse accettare il rischio che l’io acceda alla sua possibilità fenomenologica solamente a partire da un darsi inconstituibile, inoggettivabile e anteriore – forse persino di una rivelazione ? » (FR, p. 16)

La destitution de l’ego doit être accompagné par la mise en question de l’idée d’horizon comme condition de visibilité phénoménologique. Ainsi, Marion rejette tour à tour l’horizon husserlien de l’objectivité, celui heideggerien de l’être, celui lévinasien de l’éthique ou celui merleau-pontyen de la chair en faveur d’une fondation ultime dans l’idée même de révélation :

« Se la rivelazione ammette un orizzonte, essa riconosce un *a priori*, dunque rinuncia alla possibilità, cioè a se stessa, e regredisce al livello di una semplice manifestazione costituita. Se la rivelazione esclude per principio ogni orizzonte, non può più allora mettersi in scena da nessuna parte, per nessuno sguardo né per nessun fenomeno ; perde così ogni rapporto con la fenomenologia e con la sua messa in scena, ma soprattutto con la fenomenalità come tale. Come pensare allora il rapporto della rivelazione con l'orizzonte (dunque con la fenomenologia), se i due estremi non possono ammettersi l'un l'altro ? La rivelazione implica una messa in scena, dunque essa accondiscende ad assumere un orizzonte, ma rifiuta ogni condizione *a priori* imposta alla sua possibilità ; queste esigenze paradossali designano esattamente la risposta corretta ; la rivelazione si mette in scena in un orizzonte saturandolo. » (FR, p. 17)

Avec ce nouveau commencement, Marion réassume tous les points de départ proposés (l'être, l'autre, la chair, etc.) en les plaçant dans l'horizon ultime de la possibilité d'une révélation saturante :

« una rivelazione entra nella fenomenalità soltanto sotto il segno del paradosso – dei fenomeni saturati che saturano a loro volta all'orizzonte intero della fenomenalità. *Fenomeno saturato* vuol dire : mentre la fenomenalità comune ambisce all'adeguazione dell'intuizione all'intenzione ed ammette, nella maggioranza dei casi, il darsi insufficiente di un oggetto incompiutamente intuito, benché compiutamente ambito, la rivelazione dà oggetti in cui l'intuizione supera lo scopo intenzionale ; l'intuizione offre, sotto il segno della rivelazione, non tanto quanto o meno, ma *infinitamente di più* dell'intenzione, dunque dei significati elaborati dall'*io*. » (FR, p. 18)

Les conséquences de ce renversement méthodologique dû à la problématisation du phénomène de révélation sont importantes aussi en matière de compréhension de la vérité. Celle-ci ne peut plus être regardée seulement comme constituée subjectivement dans l'activité connaissante, mais instituée pour ainsi dire à partir de l'objet qui se donne à voir et à entendre :

« La verità, in questa situazione, non appartiene più alla *doxa*, apparizione (giusta o sbagliata), ma al *paradoxon*, all'apparizione che contraddice l'opinione, l'apparenza e, soprattutto, satura l'orizzonte. » (FR, p. 18)

La conclusion provisoire de cet article est formulée en deux thèses qui synthétisent le progrès phénoménologique accompli :

- a. Le sujet ou l'ego doit admettre son caractère non originaire puisqu'il présuppose une donation plus originaire.
- b. La révélation renverse les prétentions de constitution *a priori* de tout horizon en le saturant de manière totalement imprévisible.

## 2

Dans la seconde partie de cette section nous analysons la place occupée par Denys l'Aréopagite dans l'ouvrage marionien *L'idole et la distance*, dans lequel l'auteur développe d'une manière spéculative des idées du *corpus* dionysien<sup>11</sup>. L'intérêt du philosophe français pour ce mystérieux auteur chrétien et néoplatonicien du VI<sup>e</sup> siècle est présent dans un de ses premiers articles de jeunesse intitulé *Distance et louange. Du concept de Réquisit (aitia) au statut trinitaire du langage théologique selon Denys le Mystique*<sup>12</sup> et sera repris dans des textes ultérieurs, par exemple en 1999 dans *Au Nom. Comment ne pas parler de « théologie négative »*<sup>13</sup>.

Toutefois, le noyau spéculatif de la démarche marionienne concernant l'œuvre dionysienne se trouve dans le chapitre de ce livre intitulé *La distance du Réquisit et le discours de louange : Denys*. Il traite au cours de quatre sous-chapitres le thème de la *distance* instituée dans la prière de louange qui se trouve chez Denys. La visée de la démarche apophatique dionysienne est annoncée dès le début du livre :

« L'entreprise de Denys ne vise évidemment pas à récuser tout discours sur Dieu, au profit d'une apophase douteuse, mais à travailler le langage assez profondément pour qu'il n'entre plus en contradiction méthodologique avec ce qu'il ose prétendre énoncer : discours de louange. » (ID, p. 12)

Nous gardons et suivons dans notre analyse les sous-titres choisis par Marion dans son chapitre sur Denys.

**L'éminence impensable (§ 13).** L'enjeu du livre est le problème de la possibilité de la nomination de Dieu. Denys est convoqué ainsi dans des débats très actuels en théologie et en philosophie de la religion post heideggerienne. Dieu ne doit pas se confondre facilement avec un étant, même suprême, d'où le besoin théorique du concept de *distance* :

« Il ne s'agit pas de dire l'Étant suprême, dans une prédication dont il serait l'objet. Ni de le laisser énoncer, comme sujet absolu, une prédication de lui-même par lui-même. Il s'agit de désigner l'advenue en nous d'un retrait. Nul étant, même suprême, ne se donne à saisir, puisque le don surpasse ce que tout étant pourrait ici donner. Doublement indicible, cet enjeu ne se caractérise pas moins par les conditions même de son ineffabilité. Car si, comme le pose en principe Denys, 'il faut entendre divinement les choses divines', les impossibilités de pensée coïncident avec les conditions d'authentification de ce qui se donne à penser. La distance impose, comme une censure et comme une condition, de penser un double impensable par excès (suprématie sur l'étant en général) et par défaut (retrait comme insistance, sans étant). » (ID, p. 184)

Le langage qui convient à la distance n'est pas la simple prédication qui se confond, pour Marion, avec la présence, mais une langue qui puisse approcher l'impensable et l'indicible. Le concept de distance interdit la pensée d'un Dieu objet ou, dans le langage heideggérien, d'un Dieu sous l'emprise de l'ontique. La célèbre référence dionysienne selon laquelle « il faut entendre divinement les choses divines »<sup>14</sup> est invoquée pour fonder le nouveau concept de nécessaire *distance*. L'impossibilité d'une approche d'un *objet* divin se montre dans la question du Nom qui médiatise la connaissance des choses divines. En effet,

« Le Nom n'appartient pas à notre langage, mais lui advient d'ailleurs. Le Nom paraît comme un don, où, du même geste, l'impensable nous donne un nom comme ce en quoi il se donne, mais aussi comme un don que donne l'impensable, qui ne se retire pourtant qu'en la distance du don (...) Le Nom livre et dérobe, du même mouvement. » (ID, pp. 186-187)

On reconnaît dans ce passage des thèmes marioniens ultérieurs, spécialement la problématisation du *don* et son rôle de fondation phénoménologique.

La distance introduite ne se limite pas au discours théologique sur les possibilités épistémiques des créatures, puisqu'il est pertinent aussi dans la théologie *ad intra*, c'est-à-dire dans la relation entre les personnes divines :

« L'homologie du Fils au Père mesure celle de notre discours au Nom, reçu pour prédication. En clair : le langage humain doit recevoir le Nom, comme le Christ a reçu du Père le Nom. La réception impose le dépouillement, et l'abandon jusqu'à la mort. Aussi bien le langage mène-t-il son discours jusqu'à la négation et au silence. » (ID, p. 189)

Les limites langagières – apophase et silence – sont pensées en analogie avec la mort, qui se trouve à la fin de la vie, dans le double sens de limite et d’accomplissement. Le thème johannique du Dieu-charité vient remplacer les apories de l’onto-théologie :

« Seul l’amour peut prétendre connaître l’amour. Mais connaître suppose la médiation conceptuelle et, au moins, langagière. Le langage, y compris le langage conceptuel, peut-il devenir homogène à l’Amour ? » (ID, p. 189)

L’amour qui seul connaît l’amour apparaît comme un cas particulier et éminent de la maxime dionysienne citée de l’homologie entre le connaissant et le connu<sup>15</sup>.

En appliquant la critique heideggerienne de l’onto-théologie en théologie proprement dite, Marion reformule le constat de l’oubli de l’être dans les termes de l’idolâtrie conceptuelle d’un discours insuffisamment purifié dans ses visées. La démarche théologique doit dépasser deux niveaux de cette idolâtrie théorique : le premier, par la négation des attributs tirés du sensible ou du figurable et le second, par une négation plus radicale des noms intelligibles mêmes. Sur les pas de Denys, le philosophe français souligne justement que la démarche négative de l’apophase a lieu « selon la transcendance, et non point selon l’insuffisance »<sup>16</sup>, c’est-à-dire qu’elle montre les limites de l’humaine capacité d’entendement et non pas la déficience de l’objet.

**La requête du *requisit* (§ 14).** Le Nom divin ne peut pas représenter seulement un fondement ultime de la réalité, une *cause* ou une *raison*. Si tel était le cas chez Denys, il ne serait qu’une idolâtrie conceptuelle de plus, certes, très subtile, mais pourtant une idolâtrie. Le concept dionysien de cause (*aitía*) ne fait que reconnaître l’impossibilité de clore métaphysiquement le discours théologique concernant les noms divins. A travers la distance instituée dans le même discours, la causalité de Dieu se comprend différemment :

« Elle (la distance) dénote le mouvement positif de l’Absolu qui, par la mise en distance, se désapproprie extatiquement de Lui-même pour que l’homme se reçoive lui-même extatiquement en différence. En se recevant de la distance, l’homme comprend non seulement qu’elle le comprend, mais qu’elle le rend possible. La distance apparaît alors comme la désappropriation même par laquelle Dieu crée. Non la brisure de l’aliénation, mais le lieu extatique qui ménage l’altérité irréductible. » (ID, p. 199)

Dans le langage marionien spécifique, on trouve dans ce passage des indications brèves concernant l'idée de création divine. Elle est conçue non comme une aliénation, en manière hégélienne, mais comme une désappropriation de Dieu lui-même qui rend possible l'espace du créé. La distance institue un horizon commun à l'humain et au divin, un lieu de rencontre qui vaut plus qu'une simple connaissance abstraite.

Toutefois, cette mise en distance dionysienne ne veut pas dire non plus un renoncement à toute connaissance possible, mais une relation plus riche, au niveau de l'existence humaine entière :

« Il ne s'agit pas de renoncer à comprendre (comme s'il s'agissait de comprendre, et non d'être compris). Il s'agit de parvenir à recevoir ce qui ne devient pensable, acceptable plutôt, que pour qui sait le recevoir. Il ne s'agit pas d'admettre la distance malgré l'impensable, mais de recueillir précieusement l'impensable, comme le signe et le sceau de l'origine démesurée de la distance qui nous donne mesure. » (ID, p. 201)

Recevoir le mystère signifie plus que connaître d'une manière qui reste trop extérieure. La révélation comme automanifestation du mystère divin comprend intelligibilité et obscurité ou, dans les termes de la dionysienne *Lettre III* : « La ténèbre demeure, même après la manifestation, ou pour dire la chose la plus divine, au sein de la manifestation elle-même. Car c'est ceci qui, du Christ, reste crypté, sans qu'aucun esprit ni qu'aucun discours n'en vienne à bout comme tel, en sorte que, préféré, il demeure indicible, et connu, inconnu<sup>17</sup> ». Les thèses marioniennes sont ici redevables à l'exégèse balthasarienne de Denys dans la *Herrlichkeit* <sup>18</sup>.

Bien plus, dans le langage platonicien de la participation, il reste toujours pour la connaissance humaine une transcendance divine imparticipable, une distance entre le Créateur et la créature impossible à franchir. Dans la participation il y a un mystère incompréhensible de la part de Dieu, qui reste inconnu dans l'acte même de l'appréhension humaine. Cette idée plaide en faveur de la thèse selon laquelle Denys ne peut pas être considéré simplement comme un platonicien de la tradition philosophique de cette école, mais d'abord comme un auteur chrétien qui utilise le vocabulaire des platoniciens en vue d'autre chose, en l'occurrence de la théologie apophatique :

« Elle (l'*Aitía*) s'énonce comme concept opératoire de la critique de toutes les idoles, y compris conceptuelles, du divin : ne représentant rien, elle signifie l'opération même par laquelle l'esprit s'expose à l'impensable comme impensable, s'avancant sans masque vers l'impensable qui ne dissimule plus son (in)visibilité ; non seulement elle ne procède pas idolâtriquement, mais elle procède à la disqualification des idoles, pour trouver, dans cette disqualification même, l'au-delà de toute disqualification. Elle outrepassa la disqualification parce qu'elle reçoit l'impensable comme Réquisit d'une Bonté elle-même hyperbolique, donc impensable. » (ID, p. 207)

Marion renverse ici la thèse thomasienne selon laquelle dans la considération de la quiddité divine il faut accorder la priorité à l'être et donne la primauté à la bonté<sup>19</sup>. La Bonté représente la traduction philosophique du Nom de Dieu biblique qui se désigne lui-même comme charité :

« La distance antérieure et offerte se révèle, dans la décence de son retrait, comme amour ; la métaphysique n'a rien, ici, qu'elle touche encore ; et l'amour, qui ne se donne qu'en se donnant à recevoir, en appelle lui-même à l'amour. La communion de deux amours devient l'ultime parcours de la distance qui, loin d'abolir, à proprement parler, la *consacre*. On comprend pourquoi 'avant toutes choses, et principalement avant la théologie, il faut commencer par la prière'<sup>20</sup> : la prière effectue la distance. » (ID, p. 207)

**Médiation immédiate (§ 15).** Marion approfondit le concept dionysien de mystère esquissé jusqu'ici. Il développe aussi à l'intérieur de celui-ci la notion de *hiérarchie*. Comme pour la distance précédemment thématized, la hiérarchie comporte également deux niveaux d'application : le premier, plus visible, porte sur l'organisation du sacré, mais qui est fondé sur la base du second plan, le divin lui-même : « La sacralité joue donc sur deux fronts : à l'origine et à l'achèvement de l'ordre. » (ID, p. 210) Et plusieurs citations dionysiennes sont ici convoquées : « la hiérarchie est l'ordonnance sacrée, le savoir et l'achèvement conformés à la figure du divin autant qu'il est possible »<sup>21</sup> ; « le but de la hiérarchie est la conformation et l'union à Dieu, autant qu'il est possible (...) l'achèvement, pour chacun des êtres à la hiérarchie, c'est de remonter, selon leur capacité propre, vers la semblance de Dieu »<sup>22</sup> ; « le terme commun de toute hiérarchie, c'est l'amour appliqué à Dieu et aux choses divines<sup>23</sup> ».

Le concept de hiérarchie n'est pas pensé politiquement<sup>24</sup>, mais philosophiquement, comme permettant un système de *médiations immédiates*. Ainsi, Marion note avec netteté :



« Certaines questions d'ecclésiologie ne méritent aucune réponse, parce que les termes dans lesquels on les formule les exilent hors de toute situation authentiquement théologique. Les pouvoirs ne sont ni à partager, ni à équilibrer ni à séparer, mais à récuser, là où il s'agit fondamentalement de communion – de médiation immédiate. Le modèle politique de la hiérarchie n'a rien à voir avec le mystère de la hiérarchie qui ouvre sur la communion des saints. L'équivoque, entretenue ou naïve, trahit la perversion du regard, et ne mérite pas la réfutation. Il ne s'agit que de voir ou de ne pas voir. » (ID, p. 217)

Le verdict marionien se réfère à une erreur d'optique, qui ressemble à une faute phénoménologique due à un regard aveuglé<sup>25</sup>. La compréhension du concept de hiérarchie en matière religieuse ne requiert pas une technique opérante au niveau de l'intelligible, mais plutôt une thérapie philosophique appropriée, celle de la distanciation nécessaire pour apercevoir le lien entre écart et unité. Cette relation apparemment paradoxale s'appelle, en langage marionien, médiation immédiate<sup>26</sup> et en théologie chrétienne elle est représentée par le Christ<sup>27</sup>.

D'autre part, l'opération apophatique a aussi comme conséquence l'inversion du rapport entre la connaissance du monde et celle de Dieu. Les objets mondains deviennent, selon le regard qui sait préserver la bonne distance, des icônes qui renvoient à un ailleurs, à une transcendance possible, sans clore prématurément l'univers du visible.

**Le discours de louange (§ 16).** Le Christ est *le Logos*, mais il se dissémine et se livre dans des *logia*. Le pluriel des manifestations s'accompagne d'une inscription historique de ce processus qui devient ainsi tradition<sup>28</sup>. Ce nouveau concept est intimement lié à celui de distance puisque : « La tradition qui nous délivre des *logia* n'abolit pas la distance qui nous les livre, mais la souligne d'autant mieux, pour que les *logia* soient effectivement reçus comme des dons. » (ID, p. 227) La distance, la tradition et le don se trouvent dans une situation de dépendance mutuelle.

Le sol de l'expérience théologique n'est pas, pour Denys, la Bible seule et même pas la Bible d'abord, mais le contexte liturgique dans lequel s'actualise le jeu de mise en distance et de tradition du don :

« Le lieu d'où nous parlons ne saurait être, si nous parlons à propos du divin, que les *logia* où parle, mais où s'incarne le *Logos*. Ce que nous trouvons, en effet, dans les *logia*, ne tient pas d'abord en un *corpus* textuel

défini, ni en une « pensée », mais dans le *Logos* non textuel qui s'y énonce et s'y laisse dénoncer. A chaque pas, pour ne pas le poser dans le vide, le théologien, ou celui qui en fait office, doit s'assurer d'un sol qui se découvre, chaque fois, comme un don de dernière minute. » (ID, p. 229)

La dimension continuellement donatrice du jeu théologique assure sa vitalité et lui confère, en même temps, sa crédibilité.

L'espace liturgique est le lieu iconique par excellence, où se met en scène la théo-dramatique, c'est-à-dire la relation presque théâtrale entre Dieu et l'homme. En empruntant de nouveau des thèmes balthasariens, mais qui se retrouvent dans la source commune qui est Denys, Marion continue son élaboration théorique en amplifiant les rapports entre les concepts préalablement définis. Dans le dense passage suivant il écrit :

« Inclure les *logia*, donc la pratique du langage dans le jeu hiérarchique de la distance, revient à en traiter comme d'une icône. L'icône conjugue en elle l'immédiateté du rapport au Réquisit surabondamment advenant, et la médiation d'une insistance que souligne le retrait. L'icône ne donne à voir que l'invisible, le langage ne devrait donc donner à dire que l'indicible. Mais seul l'invisible convient à l'icône parce que lui seul est à voir ; et donc à l'indicible reviendra le langage – puisque l'impensable mérite seul qu'une parole s'efforce de le penser. » (ID, p. 230)

L'analogie à quatre termes entre icône/invisible et parole/indicible renvoie au thème subreptice de l'impensable comme vrai sujet de la théologie. Le discours spéculatif laisse la place à la prière de louange, qui représente la traduction adéquate du concept dionysien de *cause*. Le langage devenu iconique joue le jeu de la distanciation en renonçant au rapport de prédication univoque en faveur d'un usage métaphorique qui rend justice de son essence :

« Un énoncé se trouve proféré, mais toujours compris dans un métalangage qui implique le locuteur dans la détermination même de l'énoncé (...) Le rapport entre le locuteur (métalangage) et l'énoncé manifeste en effet une objectivité toute autre, même si elle ne porte sur aucun objet (...) Le rapport entre le métalangage et l'énoncé, comme le jeu de leur implication, manifeste la distance. L'auto-implication ne suppose aucune réduction subjective, mais reprend la subjectivité du locuteur dans l'indépassable visée du Réquisit. Ainsi parle-t-il en distance. » (ID, p. 236)

Marion emploie dans son analyse de la louange des concepts repris des théories contemporaines en philosophie du langage – comme la performativité, le métalangage, le locuteur et l'énoncé – pour prouver la modernité de la solution dionysienne en matière de discours théologique. Ainsi,

« La louange fonctionne bien comme un performatif, mais comme performatif qui, au lieu de faire des choses avec des mots, élabore avec des mots des dons. La louange joue d'autant plus comme performatif qu'elle extasie plus radicalement l'énoncé hors de l'énonciateur. A cette condition seulement, l'énoncé prend assez de consistance pour mériter la dignité d'un don – parcourir la distance. En sorte qu'à la limite, le discours de louange ne résorbe pas l'énoncé dans sa performance par le locuteur, mais absorbe le locuteur dans la performance du don par l'énoncé. » (ID, p. 239)

Le lieu de cette performance est la liturgie, qui oriente en préservant la distance, qui explique en mettant en scène et en interprétant le drame du salut :

« Le langage de louange utilise des significations invérifiables, mais, par l'intention et la 'forme de vie'<sup>29</sup>, délivre un sens intelligible et de fait entendu : l'usage de la louange langagière ne se fonde pas dans une absurde vérification empirique du Réquisit, mais dans la 'forme de vie' quasi-liturgique qui l'instaure en distance, pour une requête, à la manière d'un requérant. La distance dispense la signification du Réquisit d'une vérification parce que le requérant se livre entièrement à l'usage de la distance (...) Bref, le langage de louange joue son propre jeu, qu'il reste à comprendre à partir de lui-même. » (ID, pp. 240-241)

La nomination divine doit être comprise, en clef herméneutique chrétienne, à partir de l'Incarnation, qui donne elle seule la juste perspective sur le Nom du Père et sur le don de ce nom aux hommes<sup>30</sup>.

A la fin de sa démarche spéculative vis-à-vis de Denys, Marion formule quelques conclusions pour souligner la pertinence des intuitions de l'Aréopagite : d'abord, que la théologie n'a rien à envier en matière de rigueur formelle ou de vérification empirique aux autres sciences, parce qu'elle dispose de sa propre conceptualité qui va jusqu'à la limite du pensable et même jusqu'à l'impensable et, ensuite, que le langage théologique (comme louange) n'est pas un des innombrables jeux de

langage, mais qu'il a le privilège de fonder, par la distanciation, tous les autres.

### 3

Dans la troisième partie de cette section nous faisons un commentaire d'un texte publié par Jean-Luc Marion en 1999 dans la revue *Laval Théologique et Philosophique* sous le titre *Au Nom. Comment ne pas parler de « théologie négative »*<sup>31</sup>. Le texte marionien représente en même temps un article et une prise de position occasionnée par la critique de Jacques Derrida vis-à-vis de la portée et des possibilités d'une théologie négative. Nous suivons dans notre présentation la structure en sept parties du texte de Marion.

**Métaphysique de la présence et théologie négative.** L'expression *métaphysique de la présence* provient d'un développement opéré par J. Derrida de l'intuition heideggerienne selon laquelle l'histoire de la philosophie occidentale serait marquée par une faute presque originelle, par l'oubli de l'être au profit de l'étant, par la non-thématisation de la différence ontologique entre l'être et l'étant. La conséquence de cet oubli inaugural consiste précisément en une pensée de l'être comme simple présence.

D'autre part, le syntagme *théologie négative* provient du *corpus areopagiticum*, où il se trouve employé une seule fois<sup>32</sup>. Le débat Derrida-Marion autour de la nomination de Dieu doit être placée entre ces lieux de provenance et les approfondissements conceptuels successifs opérés par les deux auteurs. Marion avait traité les idées dionysiennes en deux textes antérieurs<sup>33</sup> et ici il ne fait que reprendre et reformuler ses anciennes thèses, tandis que Derrida avait déjà entrecroisé le thème de la *théologie négative* dans son importante conférence de 1968 sur *La différence*<sup>34</sup> et dans un autre texte présenté en 1987<sup>35</sup>.

Marion reprend et répond aux trois conclusions des textes de Derrida :

1. la théologie apophatique ne dit rien de positif sur Dieu.
2. la théologie négative réinscrit la pensée théologique dans la *métaphysique de la présence*.
3. seul le concept derridien de *différance* ne répète plus les échecs de la théologie négative en déconstruisant la même *métaphysique de la présence*.

Marion considère que la critique de Derrida méconnaît le caractère quasi-déconstructif de l'entreprise dionysienne :

« La *théologie négative* n'offre pas à la déconstruction un nouveau matériau ou une anticipation inconsciente, mais sa première concurrence sérieuse, peut-être la seule possible. Bref, pour la déconstruction, il y va, dans la 'théologie négative', non pas d'abord de la 'théologie négative', mais de la déconstruction elle-même, de son originalité et de sa prééminence finale. Il importe donc stratégiquement à la déconstruction de déconstruire aussi radicalement que possible la revendication de la prétendue 'théologie négative' : déconstruire Dieu et néanmoins l'atteindre. » (AN, p. 342)

Marion décompose l'argumentation de Derrida en la formulant en quatre objections :

1. la théologie négative est une forme de l'onto-théologie, la variante la plus « grecque » de celle-ci.
2. la théologie négative n'échappe pas à l'horizon de l'être.
3. elle dénie l'essence, l'être ou la vérité de Dieu pour mieux les rétablir.
4. la théologie négative conduit à une prière de louange qui reste une prédication déguisée, en opposition avec la prière pure et simple.

**La troisième voie : dénommer.** Est-ce que la théologie chrétienne, dans sa version dionysienne, échappe-t-elle à ces critiques formulées par Derrida ? Pour pouvoir répondre à cette question décisive, Marion procède à quelques remarques historiques concernant le sens de la *théologie négative*. Contrairement à une première impression donnée par les objections derridiennes, la voie négative ne s'oppose simplement à une voie prétendument affirmative, mais se trouve dans un triangle qui comprend aussi la *via eminentiae*:

« La question devient donc désormais de mesurer en quoi le rétablissement d'une triplique au lieu et place d'un duel modifie le statut de chacun des termes, et, en particulier, la portée de la voie négative (...) la troisième voie se joue au-delà des oppositions entre l'affirmation et la négation, la synthèse et la séparation, bref le vrai et le faux. A strictement parler en effet, si la thèse et la négation ont en commun de dire le vrai (et d'écarter le faux), la voie qui les transcende doit donc transcender aussi le vrai et le faux ; la troisième voie ne transgresserait rien de moins que les deux valeurs de vérités, entre lesquelles s'exerce toute la logique de la métaphysique. » (AN, pp. 345-346)

Transgresser les valeurs de vérité ou la logique de la métaphysique a comme conséquence une autre manière de penser Dieu, non pas en le nommant avec des termes univoques, mais en le dénommant :

« Les noms les plus élevés (et les plus théologiques, qui concernent le plus directement la formulation de la Trinité elle-même) se trouvent ainsi disqualifiés sans retour, ni remords (...) Qu'on n'insinue surtout pas que ces négations restaurent, plus ou moins subtilement, des affirmations déguisées ; Denys insiste en effet explicitement que « nous ne proférons pas comme adapté à Dieu » même la bonté, pourtant « le plus vénérable des noms »<sup>36</sup>. Ainsi, une négation ne suffit jamais seule à faire une théologie, pas plus qu'une affirmation. A proprement parler, de Dieu, il n'y a jamais aucun nom propre, ni approprié. La multiplicité des noms équivaut ici à l'anonymat. » (AN, p. 347)

Le concept de dénomination signifie en même temps un acte positif de nomination, mais qui est nié et transposé dans un autre plan qui celui d'un Nom maîtrisable et compréhensible :

« La dénomination porte dans son ambiguïté la double fonction de dire (affirmer négativement) et de défaire se dire du nom. Il s'agit d'une parole qui ne dit plus quelque chose de quelque chose (ni un nom de quelqu'un), mais qui dénie toute pertinence à la prédication, récuse la fonction nominative des noms et suspend l'empire des deux valeurs de vérité. » (AN, p. 247)

En parlant du Christ, Denys admet que « tout de lui à la fois se prédique et il n'est rien de tout cela ». L'*aitía* dénomme, en ne nommant pas, elle a une fonction strictement pragmatique et, donc, non-nominative.

La distinction marionienne entre nomination et dénomination répond à la troisième objection de Derrida en indiquant comment la voie théologique choisie par Denys va au-delà de la simple prédication car :

« Denys pense toujours la négation comme il pense aussi l'affirmation – comme l'une des deux valeurs de vérité, l'une des deux figures de la prédication qu'il s'agit précisément de transgresser globalement, en tant que le discours de la métaphysique. Avec la troisième voie, non seulement il ne s'agit plus de dire (ou de nier) quelque chose de quelque chose, mais de ne plus ni dire ni dédire – il s'agit de se référer à Celui que la nomination ne touche plus. Il s'agit uniquement de dénommer. » (AN, p. 349)

**La louange et la prière.** La quatrième objection derridienne proteste contre le déguisement de la prédication en prière de louange. Cette accusation est fondée implicitement sur l'équivalence entre le nom et l'essence de ce qui est nommé, voire l'identité des deux. Pour Marion :

« elle présuppose comme indiscutable que louer, c'est-à-dire attribuer un nom à un interlocuteur, voire lui consacrer un nom en propre implique nécessairement de l'identifier en son essence et à son essence, donc de le soumettre à la 'métaphysique de la présence'. Or le propre du nom propre consiste justement en ceci qu'il n'appartient jamais en propre – par et comme son essence – à celui qui le reçoit. *Jamais* le nom propre n'est nom de l'essence. » (AN, p. 349)

L'objection derridienne se décompose en deux thèses : d'abord, l'identité nom-essence déjà mentionnée et ensuite la pure simplicité de la prière sans nom. Selon cette deuxième thèse, il ne convient pas à la prière de nommer son supposé Interlocuteur puisqu'il s'agit d'un acte de totale démaîtrise de la parole, comme de l'être de celui qui prie.

L'aporie du nom propre et prétendument appropriant n'est pas spécifique à la théologie, elle caractérise tout nom d'être fini, qui n'est pas autre chose qu'une utilisation en propre des noms communs. Cet usage ne conduit pas à une objectivation des noms qu'impliquerait la métaphysique de la présence :

« L'expérience du nom propre – reçu ou donné – n'aboutit donc jamais à fixer dans la présence l'essence de l'individu, mais toujours à marquer qu'il ne coïncide par principe pas avec son essence, ou que sa présence excède son essence – bref que sa présence reste anonyme à la mesure même où le nom se fait plus présent. Ainsi, à supposer que la louange attribue un nom à un éventuel Dieu, on devait en conclure qu'elle ne le nomme justement pas en propre, ni en essence, ni en présence, mais en marque l'absence, l'anonymat et le retrait – exactement comme tout nom dissimule tout individu, qu'il indique seulement, sans le manifester jamais. » (AN, p. 350)

D'autre part, une prière sans Interlocuteur serait-elle encore une prière ? Quelqu'un, avec les qualités d'une personne, n'est-il pas requis dans l'intentionnalité même de l'acte de prier ? Ou, comme l'écrit Marion :

« Non seulement nommer ne contredit pas l'invocation de la prière, mais sans l'invocation la prière deviendrait impossible – que signifierait en effet

louer sans louer personne, demander sans demander à personne, offrir en sacrifice sans offrir à personne ? Une prière anonyme n'aurait pas plus de sens que n'en avait la prétention d'atteindre le propre par un nom [im-]propre. » (AN, p. 350)

**Sans l'être – autrement qu'être.** Pour répondre aux objections derridiennes, Marion utilise également dans son argumentation des idées lévinasiennes, notamment la contestation de la primauté philosophique de la métaphysique. La théologie mystique offre, comme le visage de l'autre chez Lévinas, un nouveau domaine préalable à la maîtrise du discours métaphysique. Selon Denys, dans l'interprétation marionienne, la théologie dite négative présuppose trois thèses concernant l'être :

1. Elle porte sur les étants et sur les non-étants, ce qui implique un dépassement de l'horizon strict de l'être.
2. Elle approche les non-étants par le biais du désir et de la bonté.
3. L'horizon du bien s'avère plus large que celui de l'être et, donc, premier par rapport à lui.

La bonté, « le plus vénérable des noms divins »<sup>37</sup>, doit être pensé avec les précautions préalablement exposées, c'est-à-dire à travers une dé-nomination qui ne prétend pas atteindre le propre divin. Toutefois, par la primauté accordé à la Bonté et non pas à l'Un, Denys se montre comme étant – si l'on veut – un néoplatonicien infidèle ou une autre sorte de néoplatonicien, en l'occurrence chrétien et théologien mystique. Marion écrit :

« La bonté transcende en principe l'être, mais elle-même n'atteint pas encore l'essence et flotte, pour ainsi dire, entre les noms dérivés et l'innommable. Penser Dieu sans l'être et seulement sans l'être n'aboutit pourtant pas à le penser autrement que l'être – la bonté reste indéterminée et, en tout état de cause, sans portée essentielle. Dès lors, comment ne pas soupçonner la dénégation de l'être, de le rétablir sans l'avouer, ni se l'avouer – puisqu'elle ne parvient pas à penser au-delà, ne devrait-elle pas en effet finir par revenir vers lui ? Mais c'est ici que l'objection se retourne contre elle-même. Car si précisément nous ne pouvons pas penser au-delà de l'être – sous la dé-nomination de la bonté (ou de l'un) –, faut-il assigner à débit à la théologie mystique et à sa troisième voie ? (...) Ne doit-on au contraire tenir pour parfaitement cohérent, voire souhaitable que la transgression de l'être et le dépassement de la prédication qu'il autorise et qui le caractérise se marquent par l'impossibilité d'en *dire* (d'en affirmer ou d'en nier) plus sur ce qu'il en est ou serait de la bonté *sans l'être* ? » (AN, p. 353)



Le concept de dé-nomination échappe à l'alternative affirmation/négation, dans le registre du pragmatique ou, en termes dionysiens, de *hymnein* et *euché*:

« Car précisément, dès qu'il s'agit de l'*autrement qu'être*, il ne s'agit plus de dire quelque chose sur quelque chose, mais d'une pragmatique de la parole, autrement plus subtile, risquée et complexe ; il s'agit de s'exposer dans sa visée à un non-objet, au point d'en recevoir des déterminations si radicales et neuves qu'elles me disent et m'éduquent infiniment plus qu'elles ne me renseignent et m'informent. Désormais les paroles ne me disent ni ne m'expliquent plus rien sur aucun vis-à-vis gardé pour et par mon regard ; elles m'exposent moi-même à ce qui ne se laisse dire que pour me permettre précisément non plus de le dire, mais de le reconnaître comme bonté, donc de l'aimer (...) La suspension de toute prédication ne trahit pas l'échec de la transgression vers l'*autrement qu'être*, elle l'atteste et le diagnostique. » (AN, p. 353)

**Le privilège de l'inconnaissable.** Derrière les quatre objections soulevées par Derrida, Marion cherche à identifier une thèse plus fondamentale qui s'oppose au projet de la théologie négative dionysienne. Pour y arriver, il regroupe la critique derridienne en trois présuppositions :

1. il n'y a pas une troisième voie entre l'affirmation et la négation, toute deux de type métaphysique.
2. la voie négative, pour ne pas déboucher en athéisme, doit tourner en positivité.
3. l'appel à une éminence *suressentielle* reste au niveau rhétorique et renforce, d'autre part, l'inscription de la question théologique dans l'horizon de l'essence, donc de l'être, d'où la légitimité de la déconstruction en matière de théologie négative.

Le soupçon de Derrida consiste en considérer que la théologie chrétienne cache un intérêt infranchissable pour penser Dieu métaphysiquement, comme présence qui se donne sans transcendance aucune, sans reste et, si l'on veut, sans mystère. Pour réfuter cette prétention de la critique derridienne, Marion convoque dix auteurs chrétiens parmi les plus représentatifs et importants des premiers siècles ou du Moyen Âge, qui attestent une théologie *au-delà de l'être* de Dieu, envers une bonté plus originaire. Ainsi, de Justin jusqu'à Thomas d'Aquin, en passant par Clément, Origène, Athanase, Basile, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Jean Damascène, Augustin et Bernard, les textes cités prouvent abondamment le démenti de la critique avancée.

Par contre, les hérétiques ont essayé d'imposer une pensée de Dieu inclus dans la présence par une atteinte de son nom essentiel. Appartiennent à cette lignée des auteurs comme Aèce, Eunome et les ariens en général, qui s'avèrent être des représentants *ante litteram* de la métaphysique de la présence stigmatisée par l'accusation derridienne.

La vraie connaissance de Dieu selon la tradition théologique se réalise comme inconnaissance ou, en d'autres termes, en acceptant la place suprême de l'incompréhensible en matière religieuse. Au lieu d'une métaphysique de la présence, Marion propose une *théologie de l'absence*

« où le nom se donne comme sans nom, comme ne donnant pas l'essence et n'ayant justement que cette absence à rendre manifeste (...) Par théologie de l'absence, nous entendrons désormais non point la non-présence de Dieu, mais le fait que le nom que se donne Dieu, qui donne Dieu, qui se donne comme Dieu (tout allant de pair, sans se confondre) a pour fonction de le *protéger* – car la faiblesse désigne Dieu au moins aussi bien que la force – *de la présence* et de le donner précisément comme l'en exceptant (...) Le Nom ne nomme pas Dieu comme une essence, il désigne ce qui outrepassé tout nom. » (AN, pp. 358-359)

Ce qui se passe en théologie négative consiste en une inversion d'horizons : l'humaine prédication est inscrite, comme dans un baptême conceptuel, dans l'horizon inouï de la révélation :

« Le Nom au-dessus de tout nom dé-nomme donc parfaitement Dieu, en l'exceptant de la prédication, pour à l'inverse nous inclure en lui et nous laisser nommer à partir de son anonymat l'essentiel. Le nom ne sert pas à connaître en nommant, mais à nous inclure en le lieu que dégage la dé-nomination (...) Ce passage, à propos de Dieu, de l'usage théorique du langage à son usage pragmatique s'accomplit dans la fonction finalement liturgique de tout discours *théo*-logique. » (AN, p. 360)

**La troisième voie comme phénomène saturé.** Marion réfute l'objection derridienne non seulement par un appel à des textes de la tradition théologique, mais aussi par une analyse phénoménologique de ce qu'il appelle *le phénomène saturé*. Ainsi, la topique historique esquissée se voit complétée et assumée dans une nouvelle construction théorique. Puisque le phénomène se définit par des dualités de type apparaître/apparaissant, signification/remplissement, intention/intuition, noèse/noème, l'auteur envisage trois situations phénoménologiques :

1. quand l'intuition confirme l'intention, on a une adéquation des deux et une évidence de la vérité.
2. quand l'intention dépasse l'intuition, on a un phénomène pauvre.
3. quand l'intuition dépasse l'intention, on a un phénomène saturé.

La première situation correspond à l'affirmation, la seconde à la négation et la troisième au dépassement du niveau prédicatif envers la troisième voie de la théologie mystique :

« Dans cette hypothèse, l'impossibilité d'atteindre une connaissance d'objet, une compréhension au sens stricte, ne provient pas de la défaillance de l'intuition donatrice, mais de son surcroît, qu'aucun concept, ni signification, ni intention ne peut prévoir, organiser ou contenir (...) ici aucune prédication ou nomination ne paraît plus possible, comme dans la seconde, mais pour un motif inverse : non pas que l'intuition donatrice ferait défaut (auquel cas on pourrait bien rapprocher la « théologie négative » de l'athéisme ou la mettre en concurrence avec la déconstruction), mais parce que l'excès de l'intuition dépasse, submerge, déborde, bref sature l'empan de tout concept. Ce qui se donne disqualifie tout concept. » (AN, p. 361)

**Le Nom appelle.** La conclusion de l'article de Marion porte sur la signification du nom et sur l'importance du concept de dé-nomination. Entre le nom et le *non* du refus du nom, il y a un espace habitable. Pour que les réponses aux objections derridiennes soit valables, il faut assumer l'expérience proposée en théologie mystique, c'est-à-dire dépasser la prédication métaphysique qui relève de l'ordre d'une simple présence envers une *habitation du Nom* au-dessus de tout nom, du Nom incompréhensible.

Le texte marionien finit sur un ton méditatif, qui invite à la louange de la liturgie :

« Car si nul ne doit dire le Nom, ce n'est pas seulement parce qu'il surpasse tout nom, outrepassé toute essence et toute présence. En effet, même ne pas dire le Nom ne suffirait à l'honorer, puisqu'une simple dénégation relèverait encore de la prédication, l'inscrirait encore dans l'horizon de la présence – et même sur le mode du blasphème, puisqu'en l'affectant de pénurie. Le Nom ne doit pas se dire, parce qu'il ne se donne pas pour que nous le disions, même négativement, mais afin que nous y dé-nommions tous les noms et que y habitons. Le Nom – il faut y habiter sans le dire, mais en s'y laissant nous-même dire, nommer, appeler. Le Nom ne se dit pas, il appelle. » (AN, p. 363)

NOTES

- 1 Cf. la bibliographie établie par Antonio Livi in E. Gilson, *Dio e la filosofia*, Milano, 1990, pp. 129-138.
- 2 Paris, Fayard, 1960.
- 3 *Le philosophe et la théologie* (abrégé PT), pp. 98-99.
- 4 Cf. F. Van Steenberghen, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain-Paris, 1974, pp. 78-113.
- 5 Cf. aussi la classification des approches en philosophie médiévale faite par Jan A. Aertsen in *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1996, pp. 1-24.
- 6 *Studia Patavina* 36, 1989, pp. 425-443, abrégé FR.
- 7 J.-L. Marion, *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*, Paris, 2001.
- 8 Cf. FR, p. 18.
- 9 Cf. E. Husserl, *Ideen I*, § 24.
- 10 Cf. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, 1991 et *La phénoménologie éclatée*, Paris, 1998. D'autre part, plus nuancée, est l'étude d'E. Gabellieri, « De la métaphysique à la phénoménologie : une relève ? » in *Revue Philosophique de Louvain* 94, 1996, p. 625.
- 11 Le traitement spéculatif des textes est explicitement assumé par l'auteur cf. *L'idole et la distance*, Paris, 1977, abrégé ID, p. 41.
- 12 *Résurrection* 38, 1971, pp. 89-122.
- 13 *Laval Théologique et Philosophique* 55, 1999, pp. 339-363.
- 14 *Noms divins* VII, 2.
- 15 Le rôle du Christ dans la démarche dionysienne est justement souligné par G. Lafont qui écrit : « La distance est ce qui s'ouvre et se donne à parcourir, et on perçoit le jeu de ce parcours en examinant le jeu multiforme des hiérarchies, c'est-à-dire de l'ordre de l'amour, dans un jeu indéfini de don, de réception, de communication et de retour. Ici la figure du Christ révèle sa place centrale : par rapport à Dieu, dont elle manifeste le dynamisme intérieur, la Bonté théarchique, tandis qu'elle en opère l'accueil parfait. Par rapport aux hommes, à qui elle offre le paradigme de l'accueil et du don, tandis qu'elle médiatise la réalité de Dieu jusque et y compris dans les logia scripturaires : ce qui ramène à la dimension du langage. », « Mystique de la Croix et question de l'Être », in *Revue Théologique de Louvain* 1979, fasc. 3, p. 268.
- 16 Cf. *Noms divins* VII, 2.
- 17 *Lettre III*, 1069a .
- 18 Cf. ID, p. 246, n. 35.
- 19 Cf. J.-Y. Lacoste, « Penser à Dieu en l'aimant. Philosophie et théologie de Jean-Luc Marion », in *Archives de Philosophie* 50, 1987, p. 255.
- 20 Denys l'Aréopagite, *Noms divins* III, 1.
- 21 Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie céleste* III, 1.

- 22 Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie céleste* III, 2.
- 23 Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie ecclésiastique* I, 3.
- 24 En commentant ce texte, G. Lafont note justement : « Contrairement à l'usage commun du mot, hiérarchie n'est pas ici synonyme ou évocateur de pouvoir ; le mot ne signifie pas l'occultation du sacré, destinée à le rendre inaccessible et à protéger ainsi sa toute-puissance (...) Le concept théologique qui nous est offert par Denys doit s'entendre autrement : il désigne l'origine et la manifestation du sacré ; il vise une origine qui se donne, tout en restant inaccessiblement distante. Il s'agit du don ordonné de sainteté, de l'ordre dynamique de la charité. Puis, ce même mot désigne la communication de ce don jusqu'aux extrémités de la réalité, susceptibles de le recevoir et de le transmettre. », *in art. cit.*, p. 270.
- 25 Selon G. Lafont : « Le sérieux de la tradition fait qu'elle peut devenir trahison, dans la mesure où celui qui a reçu le don manque à le transmettre et à se transmettre avec lui. La défaillance affecte toute la hiérarchie, du fait qu'on a manqué la redondance : trahison. La logique de ces développements exigerait, somme toute, qu'il n'y ait pas vraiment de mesure dans l'accueil, sinon celle qui viendrait du péché. Peut-être cette absence de mesure se dit-elle dans l'expression ici employée : médiation immédiate. », *in art. cit.*, pp. 271-272.
- 26 G. Lafont note : « Par cette expression paradoxale, on veut souligner la transitivité parfaite du don : de soi, rien ne se limite dans son dynamisme ; le mot même de don inclut cette transitivité sans reste, sans sédimentation : immédiateté. Mais cette transitivité s'opère dans « un corps qui se livre » : il prend corps, et à cause de cela, se transmet en redondance : médiation. », *in art. cit.*, p. 272.
- 27 Selon G. Lafont : « Le fait que le Christ ne retient pas sa divinité (le Réquisit), mais se met à la place et prend le rôle de l'homme (le requérant) exprime et réalise en perfection le don hiérarchique : immédiate médiation ; de plus, cette démarche de l'Incarnation manifeste « adverbiallement » la divinité, adverbiallement, c'est-à-dire sans doute non à la manière d'un contenu, d'un étant ou d'une idée, mais à la manière d'un acte : se perdre soi-même dans le don. Réciproquement, si la divinité est manifestée par la démarche du Christ, cette même démarche exprime et réalise la vérité et la signification de la requête humaine, c'est-à-dire de l'ouverture maximale au don jusqu'au point de l'incorporation de celui-ci en l'homme qui se livre ainsi au jeu hiérarchique. », *in art. cit.*, p. 272.
- 28 G. Lafont commente : « Les *logia* de l'Écriture ont valeur de principe, non parce qu'il fourniraient des propositions catégoriques sur Dieu, ce qui serait les prendre au niveau d'une forme ou d'un contenu en laissant échapper ce qui leur est essentiel : à savoir qu'ils appartiennent à la hiérarchie des icônes, c'est-à-dire que, comme le Christ et en dépendance de lui, ils sont investis « kénotiquement » par le Logos : en eux s'accomplit le mouvement de la distance. Ce qu'on cherche en eux, ce n'est pas une pensée, mais l'énoncé agissant du Logos. », *in art. cit.*, p. 274.

- <sup>29</sup> L'expression provient de Wittgenstein cf. L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques* I, § 19.
- <sup>30</sup> Selon G. Lafont : « La nomination du Christ est le don rendu visible, auquel répond d'une part l'invocation du Père par le Christ et la transmission aux hommes du Nom du Père dans tout le processus de sa vie, de sa mort et de sa résurrection, et dans les logia de l'Écriture, qui exprime au niveau de la parole et de l'écrit le Logos qui les habite et en fait les moyens de la louange des hommes : le Christ communique aux hommes le Nom du Père, mais par cela il leur donne aussi leur nom de fils et les munit du langage qui peut leur permettre de retourner ces noms en louange. Le même processus s'étend aussi entre les hommes qui, incorporant le Nom qui leur est communiqué, le transmettent en se donnant aux autres, le rendent visible pour autrui sur leur propre visage et dans leurs propres paroles, provoquant aussi le mouvement de retour vers le Père. », *in art. cit.*, p. 276.
- <sup>31</sup> « Au Nom. Comment ne pas parler de *théologie négative* », *in Laval Théologique et Philosophique* 55, 1999, pp. 339-363, abrégé AN.
- <sup>32</sup> Cf. Denys l'Aréopagite, *Théologie mystique* III, 1032d.
- <sup>33</sup> Cf. « La distance du Réquisit et le discours de louange : Denys l'Aréopagite », *in* J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Paris, 1977, pp. 183-250 et « Distance et louange. Du concept de Réquisit (aitia) au statut trinitaire du langage théologique selon Denys le Mystique », *in Résurrection* 38, 1971, pp. 89-122.
- <sup>34</sup> Cf. J. Derrida, « La différance », *in Marges de la philosophie*, Paris, 1972.
- <sup>35</sup> Cf. J. Derrida, « Comment ne pas parler. Dénégations », *in Psyché : inventions de l'autre*, Paris, 1987.
- <sup>36</sup> Denys l'Aréopagite, *Noms divins* XIII, 3, 981a.
- <sup>37</sup> Cf. Denys l'Aréopagite, *Noms divins* XIII, 2, 977c.

## BIBLIOGRAPHIE

**1. Etienne Gilson**

- GILSON, E, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, 1960.  
 GILSON, E., *Le philosophe et la théologie*, Paris, 1960.  
*Etienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire*, Paris, 1980.  
 AERTSEN, J., *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden-New York-Köln, 1996.  
 SHOOK, L., *Etienne Gilson*, Milano, 1991.  
 VAN STEENBERGHEN, F., *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain-Paris, 1974.  
 VIGNAUX, P., « Sur la place du Moyen Age en histoire de la philosophie », in *Bulletin de la Société française de Philosophie* 68 (1974), pp. 5-17.  
 WIPPEL, J. F., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington, 1984.

**2. Jean-Luc Marion**

- MARION, J.-L., « Distance et louange. Du concept de Réquisit (aitia) au statut trinitaire du langage théologique selon Denys le Mystique », in *Résurrection* 38, 1971, pp. 89-122.  
 MARION, J.-L., *L'idole et la distance*, Paris, 1977.  
 MARION, J.-L., « Filosofia e Rivelazione », in *Studia Patavina* 36, 1989, pp. 425-443.  
 MARION, J.-L., « Au Nom. Comment ne pas parler de *théologie négative* », in *Laval Théologique et Philosophique* 55, 1999, pp. 339-363.  
 COWARD, H., Foshay, T. (eds.), in *Derrida and Negative Theology*, New York, 1992.  
 DERRIDA, J., « La différance », in *Marges de la philosophie*, Paris, 1972.  
 DERRIDA, J., « Comment ne pas parler. Dénégations », in *Psyché : inventions de l'autre*, Paris, 1987.  
 GABELLIERI, E., « De la métaphysique à la phénoménologie : une relève? », in *Revue Philosophique de Louvain* 94, 1996, pp. 625-645.  
 HART, K., *The Trespass of the Sign. Deconstruction, Theology and Philosophy*, Cambridge, 1989.  
 JANICAUD, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, 1991.  
 JANICAUD, D., *La phénoménologie éclatée*, Paris, 1998.  
 LACOSTE, J.-Y., « Penser à Dieu en l'aimant. Philosophie et théologie de Jean-Luc Marion », in *Archives de Philosophie* 50, 1987, pp. 245-270.  
 LAFONT, G., « Mystique de la Croix et question de l'Être. A propos d'un livre récent de Jean-Luc Marion », in *Revue Théologique de Louvain* 1979, fasc. 3, pp. 259-304.  
 MILBANK, J., « Only Theology Overcomes Metaphysics », in *New Blackfriars* 76, 1995, pp. 325-342.  
 NEAMȚU, M., « Jean-Luc Marion : arhitectura unei gândiri », in J.-L. Marion, *Crucea vizibilului*, Sibiu, 2000, pp. 135-173.  
 WARD, G., « The Theological Project of Jean-Luc Marion », in Ph. Blond (ed.), *Post-Secular Philosophy*, London, 1998.







## FLORIN ȚURCANU

Né en 1967 à Turnu Severin

Docteur en Sciences Historiques, Université de Bucarest (2003)

Thèse : *Mircea Eliade. Une biographie intellectuelle et politique*

Chercheur, Institut d'Études Sud-Est Européennes, Bucarest

Maître de conférences, Faculté de Sciences Politiques, Université de Bucarest

Professeur invité, Ecole Normale Supérieure de Paris (2005)

Bourse de l'Association des Universités Francophones.

Stage de recherche à l'EHESS de Paris (2004)

Junior Fellow au Collegium Budapest (1999-2000)

Stage de recherche à l'INALCO, Paris (1993)

Stages de recherche à l'EHESS, Paris (1990-1991; 1993; 1995)

Nombreux articles et études publiés dans des revues et des recueils d'études en Roumanie, France, Italie et Hollande

### **Livre :**

*Mircea Eliade, le prisonnier de l'histoire*, Editions La Découverte, Paris, 2003



# REPRÉSENTATIONS DE LA FRANCE POLITIQUE DANS L'OPINION ROUMAINE PENDANT L'ENTRE-DEUX-GUERRES

Le 27 août 1936, l'historien roumain Nicolae Iorga, grande figure à la fois intellectuelle et politique, habitué des milieux académiques européens et ancien premier ministre entre avril 1931 et juin 1932, recevait chez lui le secrétaire de l'ambassade de France à Bucarest et chargé d'affaires *ad interim*, Jean Paul-Boncour.

« Il est inquiet du glissement vers la droite (de l'opinion roumaine) et donc vers l'Allemagne, note Iorga dans son journal. Je lui dis que le roi décide et que n'importe quel gouvernement fera la politique du roi. *Il n'existe pas d'opinion publique* (c'est moi qui souligne, F.T.). (...) Le roi va tenir la parole qu'il a donné à Paris »<sup>1</sup>.

En effet, lors de sa dernière visite à Paris, en février 1936, le roi Carol II avait tenté de rassurer ses interlocuteurs français sur l'orientation politique de son pays et avait déclaré dans un entretien accordé au journal français *Excelsior*:

« Là où se trouvera l'armée française, l'armée roumaine se trouvera elle aussi, toujours »<sup>2</sup>.

Cette déclaration claironnante était faite un mois avant la crise rhénane qui devait porter un coup très fort à l'image de la France dans les pays d'Europe Centrale dont la Roumanie.

La remarque de Iorga peut être interprétée non pas tant comme un constat d'inexistence d'une opinion publique roumaine que comme une certitude quant à son faible poids politique, notamment en ce qui concerne les orientations de la politique étrangère de son pays. Familiarisé avec

le clientélisme de la démocratie roumaine, avec l'importance des tractations politiques de coulisses, la présence de la censure et les tendances autoritaires du roi Carol II, Iorga, qui déteste le système parlementaire roumain était vraisemblablement tenté de minimiser l'importance éventuelle d'une opinion publique. Il le fait d'autant plus que, s'il existe un ferment de contestation radicale dans l'opinion roumaine de l'année 1936, celui-ci est représenté par la Garde de Fer, dont il méprise le chef charismatique, Corneliu Zelea Codreanu. Il n'est pas non plus impossible que l'historien ait voulu rassurer son interlocuteur inquiet sur un éventuel basculement de la Roumanie dans le camp de l'Allemagne nazie mais ses propos contrastaient, en fait, avec des réalités qui étaient déjà en voie de cristallisation : d'une part le prestige de la France était gravement affecté en ce moment par l'issue de la crise rhénane ; de l'autre, il y avait bel et bien eu manifestation d'un courant d'opinion réservé ou hostile dans les cercles politiques et dans une partie de la presse roumaine à l'égard de la victoire électorale du Front Populaire et de l'ascension de Léon Blum à la tête du gouvernement français en mai-juin 1936<sup>3</sup>. Ce courant d'opinion, renforcé par l'éclatement de la guerre d'Espagne en juillet 1936, mettait en cause précisément la politique étrangère de la Roumanie, son alliance avec la France, son rôle dans le cadre de la SDN et le rapprochement entre Bucarest et Moscou que Paris avait encouragé avec un succès limité ces derniers temps. Des polémiques entre les journaux nationalistes, hostiles au communisme et aux changements politiques en France et les journaux de gauche, favorables au Front populaire allaient dégénérer dans des violences de rues en juin 1936<sup>4</sup>. Deux mois après la discussion entre Iorga et Boncour, le chef de la Garde de Fer adressait publiquement au roi et à la classe politique roumaine un « Mémoire » menaçant au sujet de la politique étrangère de la Roumanie où il demandait l'abandon du système d'alliances du pays, l'écartement de toute perspective d'un rapprochement avec les adversaires de l'Allemagne nazie et l'Italie fasciste et une réorientation nette de la politique roumaine vers ces deux puissances, « Etats des révolutions nationales qui combattent pour la défense de la Croix et d'une civilisation millénaire »<sup>5</sup>.

Il est donc important de ne pas sous-estimer l'ampleur de la manifestation en 1936 des courants d'opinions qui expriment une désaffection vis-à-vis de la scène politique française et de l'alliance de la Roumanie avec la France. Ce sentiment s'accompagne d'une sensibilité poussée, parfois, jusqu'à l'admiration inconditionnelle pour les régimes

politiques de Mussolini et Hitler. Sans tenir compte de ces courants d'opinion que Iorga avait tendance à minimiser dans sa discussion avec Boncour, on ne s'explique pas l'accroissement rapide des rangs de la Garde de fer qui triple ses effectifs dans le courant de 1937. En décembre 1937 la Garde de Fer aller devenir, à la suite des élections, le troisième parti politique du pays et cette ascension menaçante hâtera le moment du coup d'Etat par lequel, le 10 février 1938, le roi Carol II va mettre fin au régime parlementaire en le remplaçant par une dictature personnelle.

La Grande Guerre et les traités de paix de 1919-1920 ont donné aux rapports franco-roumains un contenu politique sans égal depuis l'époque de Napoléon III. La convergence des intérêts des deux pays sur la scène européenne semble évidente et destinée à durer le lendemain de l'hécatombe de 1914-1918 : défense des traités de paix, système d'alliance entre la France et plusieurs pays d'Europe centrale et balkanique, barrière à l'Est contre l'expansion du bolchevisme. Un rapport diplomatique français notait en janvier 1920 :

« L'opinion générale dans les milieux politiques roumains est que la Roumanie ne peut garantir son avenir que par une alliance avec les Puissances occidentales, en premier lieu avec la France. On ajoute qu'il est désirable que cette alliance soit faite avant la reconstitution de la Russie... »<sup>6</sup>

Plusieurs évolutions allaient progressivement éroder l'alliance franco-roumaine : le décalage qui se manifeste entre les deux pays en ce qui concerne leurs rapports respectifs avec l'URSS, l'incapacité de la France à déterminer une reconnaissance par Moscou de la frontière orientale de la Roumanie, la séduction exercée par l'Italie fasciste sur certains responsables politiques roumains, l'évolution négative des relations économiques bilatérales qui pousse la Roumanie à se rapprocher économiquement de l'Allemagne, la diminution rapide de la crédibilité internationale de la France à partir de la crise rhénane de mars 1936.

Si l'une des grilles de lecture roumaine de la politique française se forme en fonction des relations entre les deux pays et de leur collaboration sur la scène internationale, une autre est centrée sur la politique intérieure française, sur ses acteurs, ses moments forts et ses valeurs. Mais lorsque pendant les années trente la politique étrangère de la France s'enfoncé, comme l'a dit Jean-Baptiste Duroselle, dans la « décadence »<sup>7</sup>, on assiste en Roumanie à un recouplement de ces deux grilles de lecture, la faiblesse

de l'action française en Europe étant de plus en plus expliquée par les faiblesses structurales de son ordre politique intérieur.

Cerner les contours et les différentes composantes de l'opinion publique dans la Roumanie de l'entre-deux-guerres ne peut constituer qu'une démarche approximative non seulement parce que nous ne disposons point de sondages d'opinion – en fin de compte même en France l'un des premiers sondages d'opinion est fait en 1938 à l'occasion des accords de Munich<sup>8</sup> – mais surtout à cause des caractéristiques sociales et culturelles du pays et du fonctionnement de son système politique. Avec 80 % de population rurale et un taux d'analphabétisme de 40 % en 1930, les dimensions de l'opinion publique roumaine ne peuvent être que réduites et il faut y ajouter les différentes entraves à la liberté d'expression – censure de la presse, confiscation de journaux, interdiction de réunions publiques, trucage des élections, etc. – qui ne sont jamais absentes de 1918 à l'abolition du régime parlementaire en 1938.

Mais, si faible qu'elle eut été, l'opinion publique roumaine de l'entre-deux-guerres était une réalité en expansion à cause des progrès indiscutables même si limités de l'urbanisation et de l'alphabétisation ainsi que par la multiplication après 1918 du nombre de formations politique, de journaux et de revues à caractère politique. L'on peut invoquer aussi le mot d'Alain Girard selon lequel « l'opinion publique ne fait pas plus la politique étrangère qu'elle ne fait la politique intérieure, mais aucune politique semble-t-il ne peut se faire ni contre elle, ni sans elle »<sup>9</sup>. Nous prenons en compte pour une recherche préliminaire sur les représentations de la France politique dans la Roumanie de l'entre-deux-guerres plusieurs catégories de sources : la presse considérée à la fois comme formatrice et comme reflet de l'opinion, les discours dans le Parlement roumain, les rapports diplomatiques issus de l'ambassade de France à Bucarest, les documents personnels tel la correspondance et les journaux intimes. D'autres sources, tel les rapports des autorités administratives roumaines, devront elles aussi être interrogées, mais l'auteur de ces lignes n'est pas en mesure d'évaluer aujourd'hui les bénéfices que l'on pourrait tirer. D'autre part nous précisons d'emblée que cette recherche va privilégier les sensibilités et les représentations concernant la politique française qui circulèrent dans les rangs de la droite et de l'extrême droite roumaine.

\* \* \*

1936 est l'année où finit par s'imposer dans l'imaginaire politique roumain attaché à la France le thème, déjà existant, d'une France profondément divisée, l'image des « deux France » qui s'affrontent politiquement et culturellement à travers une crise d'identité dommageable sinon suicidaire qui ne peut manquer d'intéresser les Roumains et leur politique étrangère.

L'histoire du thème des « deux France », qui est avant tout, mais pas exclusivement, un topos de l'imaginaire de droite et d'extrême droite remonte, en Roumanie, aux lendemains de la Première guerre mondiale. Ce thème est, à ses débuts, le résultat de la transplantation dans les milieux intellectuels roumains d'une nouvelle lecture, politique, des milieux intellectuels français qui se cristallise en France même à partir de la fameuse « bataille des manifestes » de l'été 1919<sup>10</sup>. Celle-ci avait opposé alors les défenseurs de « L'Internationale de la pensée » ou « de l'esprit » groupés autour des pourfendeurs de la Grande guerre Romain Rolland et Henri Barbusse au « Parti de l'intelligence » hostile au « bolchevisme de la pensée » et regroupé autour des intellectuels conservateurs ou plus spécifiquement maurrassiens comme Henri Massis, Jacques Bainville, Jacques Maritain ou Charles Maurras lui-même<sup>11</sup>. Dans cet épisode l'historien Jean-François Sirinelli a vu « une nouvelle ligne de partage des eaux » au sein de l'intelligentsia française où se dessine l'affrontement entre intellectuels plus ou moins touchés par « le charme universel d'Octobre » (François Furet) et l'anticommunisme intellectuel en voie d'internationalisation<sup>12</sup>.

La réception de cette polarisation politique de l'intelligentsia française dans le contexte international des années 1917-1919 marque un tournant dans le rapport des intellectuels roumains à la France. Ces derniers seront dorénavant plus sensibles aux enjeux et aux prises de position politiques qui concernent les différentes personnalités et groupes intellectuels en France. Certains intellectuels roumains essayeront même de se positionner du point de vue politique en fonction des clivages qui traversaient le champ intellectuel français des premières années de l'après-guerre.

La réceptivité des intellectuels et des gens cultivés de Roumanie à l'égard du paysage intellectuel français d'après 1918 s'inscrivait à la fois dans une continuité et une rupture avec l'avant-guerre. Cette réceptivité était rendue possible tout d'abord par l'importance traditionnelle de la consommation de produits culturels français dans le pays. L'ampleur de cette consommation développait, par elle-même, un potentiel politique, comme l'avait montré la sympathie quasi générale que l'opinion roumaine

avait montré à la France dans les années 1914-1916 avant que la Roumanie elle-même ne fasse son entrée en guerre du côté de l'Entente. Le poète Tudor Arghezi, l'un des rares intellectuels germanophiles de Bucarest pendant le conflit, avait raison de noter en 1923 en pensant rétrospectivement à son propre pays :

« Pendant la guerre mondiale les sympathies les plus nombreuses sont allées du côté de la France. L'école française et le livre français ont accompli ce que jamais n'aurait pu accomplir la politique française »<sup>13</sup>.

En deuxième lieu, les transformations subies par la Roumanie dans les années 1918-1923, c'est-à-dire de l'accomplissement de l'unité nationale à l'adoption d'une nouvelle constitution, plus démocratique, explique le fait que la France politique en général et non seulement ses intellectuels politisés, devient une source nouvelle de repères, de moyens d'analyse et de classification politique, voir un repoussoir pour de nouvelles sensibilités politiques qui naissent en Roumanie à cette époque. L'après-guerre voit l'avènement d'une « Grande Roumanie » qui a plus que doublé son territoire national sur l'étendue duquel les minorités non-roumaines forment près d'un tiers de la population. Trois des six voisins de la Roumanie ont des revendications territoriales à son égard, notamment la Russie soviétique qui n'a jamais reconnu officiellement l'appartenance de la Bessarabie à l'Etat roumain. La revendication de cette province par Moscou s'accompagne d'incidents de frontière répétés entre 1918-1924 et d'une propagande communiste non négligeable sur le territoire roumain qui fait naître beaucoup d'hostilité dans la bourgeoisie, l'aristocratie, l'armée, dans une partie du milieu étudiant et dans la majorité de l'intelligentsia roumaine. Un « parti communiste de Roumanie », faible et complètement inféodé à Moscou sera fondé en mai 1921 pour être interdit trois ans plus tard<sup>14</sup>.

La visite qu'entreprend en novembre 1925 l'écrivain Henri Barbusse en Roumanie est un révélateur important des effets de la polarisation politique des intellectuels et de la presse roumaine sur les représentations liées à la figure de Barbusse et plus généralement aux rapports entre intellectuels français et communisme. La notoriété de Barbusse s'était accrue en Roumanie depuis la sortie, en 1919, d'une première traduction de son roman *Le Feu*<sup>15</sup>. Des revues intellectuelles prestigieuses comme *Ideea Europeană*, *Viața Românească*, *Lucefărul* ou des hebdomadaires politiques comme *Fapta* pour ne mentionner que ceux-là avaient assuré



une visibilité certaine à Barbusse et Romain Rolland, à leurs oeuvres ainsi qu'à leurs manifestes de 1919 et 1920<sup>16</sup>. Plus tard, dans le courant des années 1920 des périodiques intellectuels proches du Parti communiste tel *Cugetul liber*, *Cultura proletară*, *Cuvântul liber* vont prendre le relais notamment à partir de 1921 quant Barbusse se rapproche très visiblement du PCF pour finir par y adhérer en 1923<sup>17</sup>.

L'adhésion de Barbusse au PCF a précédé d'un an l'incident le plus grave provoqué par le Comintern sur le territoire roumain pendant l'entre-deux- guerres : l'attaque et la tentative échouée d'insurrection prosoviétique de Tatar Bunar (sud de la Bessarabie) en septembre 1924. Le Comintern a dirigée toute une campagne en Europe dans la presse et dans les milieux intellectuels de gauche afin de discréditer le procès organisé par les autorités roumaines à l'encontre des insurgés procommunistes. Dans le cadre de cette campagne s'inscrit la visite d'Henri Barbusse en Roumanie en novembre 1925, dans le but déclaré d'« enquêter sur la situation des prisonniers politiques » et d'assister au déroulement du procès des insurgés de Tatar Bunar<sup>18</sup>. Au-delà de l'accueil plutôt correct des autorités de Bucarest impressionnées par la renommée de l'écrivain (il sera reçu, entre autres, par le ministre roumain des affaires étrangères), l'appartenance connue de Barbusse au PCF et sa sympathie déclarée pour l'URSS provoque d'importants remous dans l'opinion roumaine. La presse de gauche (*Cuvântul Liber*, *Adevărul*, *Facla*) défend, dans son ensemble, la visite de Barbusse en essayant de séparer son enquête « humanitaire » de son engagement communiste (passé d'ailleurs sous silence) et en insistant sur la valeur de l'écrivain, son courage sur le front, voir sur son aspect physique (« on pense, en le regardant, à la Cène de Vinci où le visage du Christ n'est qu'une tache de lumière »<sup>19</sup>). La presse de droite et d'extrême droite réagit violemment en insistant précisément sur le rôle de Barbusse comme agent d'influence du Comintern : « Qui l'a chargé d'enquêter en Roumanie : l'opinion publique occidentale, mondiale, universelle ou bien la IIIe Internationale dont il partage les principes sans combattre les méthodes ? »<sup>20</sup>. Le rédacteur en chef d'un des principaux journaux de gauche, *Adevărul*, en désaccord avec son équipe, persiste dans ses réserves concernant la visite de Barbusse (« Pourquoi ne va-t-il pas enquêter là où depuis huit ans il n'y a plus de liberté, plus de journaux dont les opinions diffèrent de celles des puissants du jour, plus d'institution représentative ? [...] Pourquoi ne passe-t-il pas en Russie car c'est là bas qu'ont lieu les plus grands drames ? »<sup>21</sup>) et donne sa démission. Une manifestation de rue favorable à Barbusse sera

attaquée par des étudiants nationalistes qui, à leur tour, manifesteront contre l'écrivain dans le centre-ville de Bucarest et seront dispersées par la police<sup>22</sup>. Les rapports envoyés à Paris par l'ambassade française en Roumanie signale que les manifestants hostiles à Barbusse – essentiellement des étudiants nationalistes – ont pris soin de faire alterner leurs cris contre l'écrivain communiste avec le chant de la « Marseillaise » et qu'ils se sont même rendus devant l'ambassade pour montrer à cette occasion leur sympathie à la France afin de ne pas laisser de doute sur la véritable cible de leur colère<sup>23</sup>. L'écrivain nationaliste Octavian Goga se félicitait à cette occasion de la réaction de « l'opinion publique » :

« (Barbusse) s'est rendu à Chişinău avec une suite de bolcheviques pour tenter d'influencer le procès des rebelles de Tatar Bunar. Nous avons vu le résultat. Le gouvernement a appliqué sa vieille méthode : réception, buffet, discours. L'opinion publique, quant à elle, a réagi. La protestation de la foule s'est transformée en révolte et le distingué romancier M. Henri Barbusse, a eu droit à une musique peu plaisante devant l'hôtel 'Athénée Palace' »<sup>24</sup>.

La société des écrivains roumains publie une protestation contre le but de la visite de Barbusse et une interpellation hostile d'un député a même eu lieu au Parlement roumain au sujet de la permission accordée par les autorités roumaine au déroulement de cette visite<sup>25</sup>.

L'épisode de la présence de Barbusse en Roumanie engendre la plus importante manifestation d'hostilité d'une partie de l'opinion roumaine à l'égard du communisme français et de l'intelligentsia française de gauche pendant les années 1920. Le sentiment national est, pour la première fois, heurté directement par ce qui apparaît comme l'insensibilité coupable d'un intellectuel français fasciné par l'expérience communiste à l'égard des méfaits de l'impérialisme soviétique, héritier lui-même de l'impérialisme des tsars qui avait pesé sur le Roumains depuis le 18<sup>e</sup> siècle.

On assiste, entre certaines limites, à une réédition des manifestations hostiles qui accompagnaient en 1902 la visite de Bernard Lazare venu dénoncer en Roumanie même et avec beaucoup plus de raison que n'en avait de son côté Barbusse, la politique antisémite des gouvernements de Bucarest<sup>26</sup>. Mais, laissant de côté cette analogie, on peut dire que l'hostilité montrée à Barbusse annonce d'autres réactions du même genre. Dans les années 1930 des manifestations d'hostilité explicite se produiront

en Roumanie contre André Gide ou de Léon Blum, cette fois-ci dans l'absence des intéressés et les raisons seront, de même, leur association avec le communisme.

Un de ceux qui aux yeux des nationalistes roumains combattaient en France même le communisme était, à cette époque, Charles Maurras avec son mouvement l'Action Française. Cette mouvance politique monarchiste, antirépublicaine, antiparlementaire et antisémite avait déjà acquis une visibilité limitée dans les rangs de l'élite aristocratique roumaine d'avant 1914, mais la véritable diffusion de son image et de son message politique en Roumanie ne date que d'après 1918 et coïncide avec l'époque d'ascension de l'AF en France même de 1918 à 1927<sup>27</sup>. C'est vers 1924, constate l'hebdomadaire intellectuel *Ideea Europeană* que « (les ouvrages) de Léon Daudet et Charles Maurras deviennent chez nous une présence habituelle »<sup>28</sup> tandis que plusieurs intellectuels et journalistes nationalistes roumains commencent à chercher l'inspiration du côté du journalisme et des livres politiques de Maurras. L'intérêt accru pour la figure et la pensée du chef de l'AF coïncide avec les réactions provoquées par la redéfinition sur des bases nouvelles du régime parlementaire en Roumanie après 1918 et avec l'apparition du communisme comme menace directe à l'égard de l'intégrité territoriale et de l'ordre politique de la « Grande Roumanie ». C'est ainsi que l'intérêt suscité par la critique maurrassienne du parlementarisme et de la démocratie, par l'antisémitisme et le nationalisme monarchique de Maurras va transformer celui-ci — aux yeux de la droite et de l'extrême droite roumaine — en une séduisante figure située à l'opposée de l'image ambiguë d'une France officielle, républicaine, démocratique et laïque qui était pourtant l'alliée de la Roumanie depuis 1916. « Des monarchistes, des nationalistes intransigeants en conflit aigu et permanent avec les principes républicains, hostiles à l'ordre de l'Etat démocratique, de véritables révolutionnaires qui emploient la violence », écrit admiratif à propos de l'AF en 1926 un des théoriciens les plus violents du nationalisme et de l'antisémitisme roumain, Nicolae Roșu<sup>29</sup>.

De cette opposition entre la mouvance maurrassienne et la République naît en Roumanie la carrière que fera la figure de Maurras comme symbole de la « vraie France », « la France de Bayard opposée à la France de Léon Blum » comme disait Corneliu Zelea Codreanu. Cette carrière débute vers le milieu des années 1920 et continuera jusqu'à la veille de la seconde guerre mondiale. Le journal bucarestois *Cuvântul* qui fait sa parution en novembre 1924 sera, surtout à ses débuts, le plus important

promoteur d'une image favorable de Maurras et de l'AF en Roumanie. Même si les conséquences sur l'opinion roumaine ne sont pas mesurables, il suffit de dire que ce journal, lu par les intellectuels de tout bord et très impliqué dans les disputes politiques des années 1924-1933, était le principal porte-parole de l'antilibéralisme de droite en Roumanie pendant cette période.

« Ce grand écrivain qui domine notre siècle de la même manière que Voltaire a dominé le sien », écrit le correspondant du journal *Cuvântul* qui va interviewer Maurras à l'automne 1924<sup>30</sup>. Pour ses admirateurs de *Cuvântul*, de même que pour ses partisans français, Maurras est l'anti-Voltaire tout comme l'Action Française représente « la France héroïque », « la France des réalités permanentes » opposée à la France qui enterre Jean Jaurès au Panthéon en décembre 1924, « la France pacifiste, nourrie de rêves humanitaires », « la France des illusions »<sup>31</sup>.

Le thème des « deux France » est renforcé et rendu encore plus explicite en Roumanie à l'aide de la rhétorique maurrassienne elle-même qui dénonce volontiers « l'anti-France » ou « les quatre Etats confédérés » : les Juifs, les protestants, les 'métèques' et les francs-maçons qui se trouvent à l'origine de la démocratie parlementaire française<sup>32</sup>.

Le discours antiparlementaire s'invente en Roumanie après 1918 à l'exemple des attaques dirigées contre les institutions de la IIIe République par Maurras, Maurice Barrès et Léon Daudet. Les trois écrivains français, souvent invoqués et cités dans les pages de *Cuvântul* apparaissent aux yeux de leurs émules roumains comme des David intellectuels opposés au nom d'une certaine forme de réalisme politique à la massivité du mensonge parlementaire et des illusions internationalistes et démocratiques. Leur lance-pierre, notamment dans le cas de deux dirigeants de l'AF – Maurras et Daudet – est l'arme efficace du journalisme militant :

« L'influence gagnée par ceux de l'Action française confirme le rôle décisif des intellectuels dans la vie moderne. Une action quotidienne et tenace, un combat permanent, des textes qui indiquent une direction claire, un courage qui grandit avec le danger, tout cela caractérise la dépense d'énergie de Charles Maurras. Au même moment où ses derniers livres – *La musique intérieure*, *Barbarie et poésie*, occupent les vitrines des librairies... ses articles politiques frappent avec une vigueur chaque jour renouvelée dans le désordre politique de la France ».

Menacés par les attentats de leurs adversaires d'extrême gauche, « ceux de l'Action française nous offre une belle leçon de bravoure journalistique »<sup>33</sup>.

La démocratie et le parlementarisme importés en Roumanie au XIX<sup>e</sup> siècle sont « une erreur d'origine occidentale et, plus précisément, d'origine française ». « A l'erreur française nous avons été obligés d'opposer... la critique française (de cette erreur). Au poison son antidote. C'est ainsi que nous sommes arrivé à Maurras », écrit dans *Cuvântul*, un des admirateurs roumains de l'AF, Eugen Titeanu<sup>34</sup>.

La genèse d'un antiparlementarisme roumain après 1918 s'explique dans le contexte du changement de régime politique à la suite de l'adoption du suffrage universel masculin, de la multiplication du nombre de partis politiques et de la nouvelle visibilité du Parlement dans la vie publique. L'historien Vlad Georgescu attirait l'attention sur la recomposition de la classe politique roumaine à la suite de ces transformations rapides. Un des résultats de l'adoption du suffrage universel masculin a été, précisément, l'apparition d'un groupe de plus en plus nombreux de professionnels de la politique, une catégorie presque absente en Roumanie avant 1914. Jusqu'à la Grande Guerre le recrutement des hommes politiques se faisait avant tout parmi les grands propriétaires terriens qui, étant indépendants du point de vue économique, ne pratiquaient pas la politique comme une profession<sup>35</sup>. Cette catégorie sera dorénavant associée par la droite roumaine à l'émergence du nouveau parlementarisme d'après 1918 et va s'attirer les foudres du maurrassien bucarestois Pamfil Șeicaru grand lecteur, entre autres, des diatribes antiparlementaires de Maurice Barrès : « Nous voulons éliminer la classe inutile et parasitaire des politiciens sans profession certaine qui ne vivent que pour et par la politique »<sup>36</sup>.

Mais, autour de 1925, Maurras est aussi pour certains de ses admirateurs roumains l'anti-Lénine de manière plus évidente encore que Mussolini à cause de son prestige de doctrinaire de la droite que le Duce ne peut lui disputer. Pamfil Șeicaru, rédacteur en chef de *Cuvântul* et président du syndicat des journalistes roumains embrasse ouvertement la dichotomie proposée par le syndicaliste Edouard Berth en 1924 dans son ouvrage *Guerre des Etats ou guerre des classes*:

« La révolution ayant actuellement sa direction à Moscou et la contre-révolution son domicile à Paris on pourrait dire 'Maurras ou Lénine' pour résumer par deux noms l'opposition dramatique autour de laquelle doivent se polariser... les différentes positions actuelles »<sup>37</sup>.

La dichotomie Maurras-Lénine devait raisonner de manière particulière dans un pays pour lequel le danger communiste revêtait l'aspect d'une dispute frontalière avec Moscou et celui de la subversion armée. En juin 1925, neuf mois après l'épisode Tatar Bunar, Şeicaru opposait dans un article la figure de Maurras aussi bien aux communistes français qu'au personnel politique de la République, accusé, en la personne du ministre de l'intérieur, de connivence avec le PCF :

« Parce que l'Action Française est le seul groupe politique qui mène un combat ouvert contre le communisme... M. Abraham Schrameck a décidé de procéder à des perquisitions non pas aux sièges des cellules communistes mais chez chaque membre de l'Action Française. Devant cette action de désarmement du groupe... qui est la cible permanente des assassinats communistes et d'encouragement ouvert des moscoutaires, Charles Maurras a adressé une lettre ouverte au ministre de l'intérieur Abraham Schrameck en le mettant en garde avec un courage impressionnant sur les effets que risque d'avoir sa politique défiante à l'égard de l'instinct de conservation de la race. La menace de mort qui l'accompagne est explicite mais clairement motivée »<sup>38</sup>.

En effet, Maurras avait joint à sa lettre quelques lignes adressées à Schrameck qui devaient le mener au tribunal :

« Ce serait sans haine et sans crainte que je donnerais l'ordre de répandre votre sang de chien si vous abusiez du pouvoir public pour ouvrir les vannes du sang français répandu sous les balles et les couteaux des bandits de Moscou que vous aimez »<sup>39</sup>.

Pour un autre intellectuel traditionaliste, profondément opposé au régime parlementaire, le philosophe Nae Ionescu, la dichotomie Maurras-Lénine est, cependant, beaucoup moins importante que ce qui rapproche, paradoxalement, les deux personnages : leur irrémédiable opposition au libéralisme qui est un signe des temps.

« Le monarchisme de Maurras, la dictature de Mussolini et la minorité (révolutionnaire) consciente de Lénine sont autant de phénomènes qui prouvent la crise du régime démocratique et la marche de l'humanité vers d'autres formes d'organisation sociale »<sup>40</sup>.

Une des représentations récurrentes attachées à la figure de Charles Maurras et à l'image de l'AF dans les rangs de la presse nationaliste et antisémite en Roumanie est celle d'un chef politique et d'un mouvement persécutés périodiquement par la République française et injustement frappés par le Vatican qui ne reconnaît pas en Maurras son meilleur défenseur. Le procès de Maurras en 1925, la condamnation papale de l'AF en 1926, l'arrestation de Léon Daudet en 1927, la condamnation de Maurras à onze mois de prison ferme en 1936 seront autant d'épisodes que la presse roumaine, toutes tendances confondues, ne manquera pas de commenter et qui contribueront à développer la sympathie pour le mouvement monarchiste dans les rangs de la droite et de l'extrême droite roumaine ainsi que le sentiment de l'existence de deux France, irrémédiablement opposées. Dans la revue *Gândirea*, qui était le pôle du traditionalisme « orthodoxe » dans le monde intellectuel roumain, Nichifor Crainic, tout en rappelant les différences entre le traditionalisme de l'AF et celui qu'il défendait lui-même, proclame en 1927 son admiration pour la mouvance monarchiste et pour ses chefs à la suite de la condamnation pontificale et de l'arrestation de Léon Daudet :

« Défendre le catholicisme et se voir excommunier par le Pape pour cause de paganisme ; donner au nationalisme français le plus puissant ferment intellectuel et subir en même temps la persécution obstinée menée par la République à cause de ton monarchisme (bien que la perspective d'une restauration ne soit pas imminente). (...) Nous ne sommes pas de ceux qui embrassent complètement la doctrine de l'AF... mais cela ne nous empêche pas de reconnaître dans son combat la manifestation du destin tellement tragique que subissent aujourd'hui des écrivains et des penseurs de la taille de Daudet et Maurras. Ce qui attire toute notre sympathie est surtout l'héroïsme moral impressionnant et sans égal avec lequel ces hommes assume chaque jour les conséquences de leurs idées »<sup>41</sup>.

Nous allons nous pencher plus loin sur l'image de Maurras et de l'AF comme « victimes » de la République et de la « judéo-maçonnerie » française au milieu des années 1930 ainsi que sur la renaissance à la même époque autour de la figure de Maurras de l'idée politique latine dans les rangs de l'extrême droite roumaine. En attendant, si l'on peut tenter un bilan sommaire de la réception favorable du discours de l'Action Française et de l'image de ses chefs dans la Roumanie des années 1920 on peut dire que celle-ci représente une étape importante dans la délégitimation non seulement du parlementarisme en tant que régime

politique mais aussi de l'image de la République Française dans une bonne partie de la droite roumaine. C'est ainsi que par cette double dévalorisation, de la démocratie en général et de la France républicaine, la voie sera ouverte pour l'orientation d'une partie de la droite roumaine vers l'Italie fasciste et, ultérieurement, vers l'Allemagne nazie. On sait que plusieurs futurs chefs de la Garde de fer roumaine (fondée en 1927) étaient des lecteurs de Maurras pendant les années 1920 et au moins un d'entre eux se trouvait en correspondance avec le leader de l'AF. Pour Ion Mota, futur numéro deux de la Garde de fer et traducteur des *Protocoles des sages de Sion*, Charles Maurras, auquel il écrit au moins deux longues lettres en 1924 et 1925, est d'abord important en tant que promoteur de l'antisémitisme en France<sup>42</sup>. Pour Mihail Polihroniade, qui sera dans les années 1930 le spécialiste en politique étrangère de la Garde, l'Action Française était ni plus ni moins que « la plus formidable citadelle de l'intelligence et du talent de tout le monde moderne »<sup>43</sup>. Quant à un autre futur chef de la Garde de fer, Vasile Marin, nous savons d'après le témoignage de Mircea Eliade qu'« il était un lecteur passionné des 'réactionnaires' français, était abonné au journal *Action française* et connaissait tous les livres de Léon Daudet et Maurras »<sup>44</sup>. Ainsi une des voies notables qui mènent vers le fascisme en Roumanie passe par la fréquentation des ouvrages et du journalisme de Maurras.

\* \* \*

« Vis-à-vis de la France, il y a dans l'ensemble du peuple roumain une tradition d'affection, de reconnaissance et de respect, qui remonte à Napoléon III, protecteur des Principautés unies, et qui s'est avivée au cours de la Grande Guerre. Les noms du général Berthelot<sup>45</sup> et de M. de Saint-Aulaire<sup>46</sup> sont demeurés ici universellement populaires. Comme nous avons à faire à un peuple mobile, ces sentiments demandent à être sans cesse entretenus » écrivait en avril 1933 le ministre de France à Bucarest dans un rapport envoyé au Quai d'Orsay<sup>47</sup>. Le ministre Gabriel Puaux, qui occupa son poste en Roumanie de juin 1928 à avril 1933, s'est montré très soucieux à l'égard des distances qu'auraient pu prendre vis-à-vis de la France certains hommes politiques roumains à commencer par le roi Carol II lui-même<sup>48</sup>. Un recoupement de sources variées – rapports diplomatiques français, articles de journaux, journaux intimes et mémoires d'hommes politiques roumains (Nicolae Iorga, Grigore Gafencu, Mihail Manoilescu) suggère qu'à partir de 1931-1932, l'idée



d'un rapprochement (d'abord économique) avec l'Allemagne, voire d'une réorientation des alliances de la Roumanie gagne du terrain notamment dans l'entourage du roi Carol II, installé sur le trône en 1930. « Carol II ne ménage pas les paroles de politesse à l'égard de la France : il réserve son admiration et sa sympathie à la vieille Allemagne impériale. Il éprouve également une inclination vers l'aristocratie magyare et un goût très vif pour la manière de Mussolini. Comme il se sait à cet égard en opposition avec la majorité de la nation roumaine, il se surveille et consent à faire par raison une politique que son cœur n'approuve pas », concluait Puaux dans le document déjà cité<sup>49</sup>. Ce point de vue sur l'ampleur de la germanophilie du roi était un peu abrupt et certains hommes politiques roumains, dont le diplomate Grigore Gafencu, s'étaient évertués à le nuancer. « Même si le roi tentait une autre politique (que celle d'alliance avec la France)... il ne pourrait la mettre en exécution car tous les hommes politiques – les partis et même les 'personnalités' – sont du côté de la Petite et de la grande Entente », disait Gafencu à Puaux en janvier 1931<sup>50</sup>. Puaux savait néanmoins que parmi les proches du souverain se trouvaient à cette époque des italoophiles admirateurs du corporatisme mussolinien comme Mihail Manoilescu et des germanophiles comme Nae Ionescu, propriétaire de *Cuvântul* depuis 1928, auquel ses campagnes de presse des années 1929-1930 en faveur de l'intronisation du futur Carol II avaient valu une position importante au sein de la camarilla royale. Son choix de soutenir Carol II découlait non pas seulement de calculs opportunistes mais aussi de son idée fondamentale sur la nécessité de liquider l'héritage, essentiellement français, de la révolution de 1848 afin de transformer la Roumanie en un « État organique » au sommet duquel serait installé un monarque fort, une sorte de roi-dictateur. Sur l'itinéraire de cet antidémocrate impénitent qu'était Nae Ionescu, ce projet était un pas supplémentaire en direction de la solution totalitaire qu'il finira par embrasser à partir de 1933.

Au début des années 1930 Nae Ionescu, dont le journal *Cuvântul* sert d'officieux du Palais royal, est un des premiers à mettre en cause ouvertement l'axiome de l'alliance de la Roumanie avec la France dans une série d'articles remarquables, publiés en juin 1931. L'année avait pourtant débuté avec les nouvelles émouvantes de la mort du maréchal Joffre et du général Berthelot, l'ancien chef de la mission militaire française en Roumanie pendant la guerre. La presse et la radio roumaines avaient salué la mémoire des deux militaires disparus et la Chambre des députés avait consacré une séance spéciale pour commémorer le général

Berthelot. Le souvenir de l'alliance franco-roumaine pendant la guerre demeurait fort. Il contrastait néanmoins pendant les premiers mois de 1931 avec un refroidissement des relations bilatérales d'une part à cause des difficiles négociations menées par la Roumanie pour obtenir un emprunt auprès des banques françaises, de l'autre à cause de la réaction hostile de la presse parisienne lors de la formation en avril du gouvernement d'« union nationale » de Nicolae Iorga, suspecté de préparer la voie à un régime autoritaire du roi Carol II<sup>51</sup>.

La série de quatre articles publiés par Nae Ionescu en juin 1931<sup>52</sup> autour de l'alliance franco-roumaine et de l'héritage politique français dans la constitution de l'Etat roumain moderne était d'abord un plaidoyer pour repenser les raisons d'une alliance franco-roumaine en niant tout « devoir de reconnaissance » que la Roumanie aurait eu à l'égard de la France à la suite de la Grande Guerre et des traités de paix. Nae Ionescu rappelle volontiers les réticences de Clemenceau vis-à-vis de la Roumanie lors de la Conférence de la Paix et met en doute les raisons de conserver les alliances qui datent de l'époque de la guerre. Si le but de la Roumanie est de conserver ses frontières d'après 1918, les bonnes alliances sont celles qui « tiennent compte de l'avenir et non pas du passé ». La préservation de ses frontières pourrait pousser la Roumanie à s'allier avec d'anciens ennemis, tout comme la France et l'Italie respectivement l'Allemagne et l'Autriche, anciens concurrents, ont fini par se retrouver alliés lors de la Grande Guerre. Pour la Roumanie, l'allié de l'avenir – Nae Ionescu se contente de le suggérer – pourrait être l'Allemagne.

La mise en cause de l'alliance française débouche dans la logique antidémocratique et autoritaire de Nae Ionescu sur une condamnation nette de l'autre dimension des rapports franco-roumains : le transfert d'idées, de valeurs, de pratiques et d'institutions politiques françaises dans le processus de formation de l'Etat roumain moderne après 1848. Le couronnement d'un éventuel abandon de l'alliance avec la France serait l'abandon de cet héritage politique français qui, aux yeux de Nae Ionescu, est artificiel par rapport aux modes d'existence de la société roumaine :

« La vie de notre Etat a été dominée en surface par une classe d'hommes politiques qui constituaient d'une certaine manière l'opinion publique visible et qui, formée essentiellement d'avocats partageant les conceptions et la culture française, ont donné à l'appareil *formel* de l'Etat et à la vie publique de nos villes une apparence surtout française. Sous cette apparence pulsait néanmoins la vraie vie quotidienne, le geste habituel de saine création du marchand, grand ou petit, de l'artisan et du laboureur,

qui n'avaient rien à voir avec la révolution de 1848, avec le parlementarisme et la démocratie ».

Et il conclut :

« chez nous l'influence française s'est manifestée uniquement dans les classes supérieures et n'a vivifié que des activités peu liées aux réalités roumaines »<sup>53</sup>.

Dans son journal intime, Grigore Gafencu, à la fois francophile et lucide, a remarquablement situé la mise en cause par Nae Ionescu des prémisses de l'alliance franco-roumaine dans l'ensemble de la pensée et de l'action politique du directeur de *Cuvântul* qui demandait « des hommes nouveaux et un rythme nouveau » pour une Roumanie gouvernée de façon autoritaire :

« Toutes ces idées font partie d'une théorie. La théorie du 'monde qui change'. Selon elle il nous faut d'autres hommes, d'autres partis politiques, d'autres alliances. En réalité il s'agit d'une action purement négative de destruction de ce qui est, de destruction des bases mêmes de notre organisation étatique. Pour ce qui est de notre politique étrangère le moment est particulièrement mal choisi pour attaquer notre système d'alliances et pour affaiblir le sentiment de responsabilité de la France à notre égard alors même que toute l'Europe à part la France est en danger de sombrer. C'est de l'inconscience »<sup>54</sup>.

Nae Ionescu n'était pas le seul à mettre en question publiquement les bases de l'alliance franco-roumaine. Le « pape » de l'antisémitisme roumain, le professeur A.C. Cuza, dont l'influence dans les milieux d'extrême droite était considérable, accusait en septembre 1932 la France à la tribune du Parlement de Bucarest d'avoir permis à son autre alliée, la Pologne, de signer unilatéralement en juillet un traité de non-agression avec l'URSS, en affaiblissant ainsi la position de la Roumanie qui conditionnait elle-même la signature d'un tel traité de la reconnaissance par Moscou de la frontière existante entre les deux pays.

« Permettez-moi de vous dire, clamait Cuza, que lorsque la France a laissé la Pologne, qui gravitent dans les cercles de la diplomatie française, la Pologne qui est l'ombre même de cette diplomatie, signer le traité de non-agression avec les Soviets sans attendre la signature du même traité par la Roumanie, permettez-moi donc de vous demander quel genre d'alliés avons-nous ? ».

## Le principal problème de la politique étrangère roumaine était, selon Cuza

« le problème des rapports avec notre alliée, la France. Existe-t-il encore en ce moment les rapports d'autrefois entre la France et la Roumanie ou bien la France, par sa dernière action, a prouvé qu'elle a abandonné l'alliance avec la Roumanie ? »<sup>55</sup>.

Le geste de la France qui signera elle aussi son propre pacte de non-agression avec l'URSS le 29 novembre 1932 prouvait l'écart qui commençait à se creuser lentement en matière de politique étrangère entre Bucarest et Paris et qui va s'accroître sensiblement lors de la signature du traité d'assistance franco-soviétique en mai 1935. Les rapports des deux pays avec Moscou ne suivaient pas la même voie et cela pèsera de plus en plus sur l'image de la France dans les milieux politiques et dans l'opinion roumaine. D'autre part la révision de l'alliance avec la France défendue publiquement par Nae Ionescu et A.C. Cuza était directement liée à l'intérêt accru de l'extrême droite roumaine pour l'ascension électorale du NSDAP en Allemagne dans les années 1930-1932. « Je ne cache pas que toutes mes sympathies sont orientées vers le mouvement de Hitler, en Allemagne, qui sera couronné de succès et qui apportera une profonde transformation des relations entre les peuples », affirmait Cuza dans le Parlement roumain dès décembre 1931<sup>56</sup>. Si pour Cuza l'Allemagne allait devenir par le biais du national-socialisme la terre où s'accomplissait le rêve antisémite, pour Nae Ionescu le mouvement puis le régime nazi étaient l'incarnation du type de régime politique totalitaire auquel appartenait l'avenir des sociétés européennes. Le triomphe du nazisme lui confirme la mort prochaine du libéralisme et de la démocratie qu'il annonçait dès le milieu des années 1920.

\* \* \*

Pendant les années 1932-1937 le développement de l'extrémisme de droite en Roumanie, qui ne se réduit pas à la Garde de fer et qui se manifeste bruyamment à travers une presse de plus en plus nationaliste et antisémite, montre la diminution du poids de la mémoire de la guerre dans la construction de l'image de la France et des rapports franco-roumains. L'importance s'accroît, dans un contexte international trouble, de la comparaison défavorable des évolutions politiques françaises

par rapports à celles d'Italie ou d'Allemagne. Les jugements portés à droite sur la politique intérieure et la politique étrangère de la France se rejoignent de plus en plus dans la construction des images négatives de la France politique dans l'opinion roumaine. Il s'agit ici aussi d'un phénomène de génération – le glissement d'une partie de la jeunesse roumaine des années 1930 vers la Garde de fer est lié, entre autre, à la fascination pour l'Allemagne ou pour l'Italie fasciste qui supplante l'admiration parfois totale pour la France des générations antérieures. Les cas de jeunes intellectuels comme Emile Cioran, Mircea Eliade, Constatin Noïca, Vintilă Horia et bien d'autres encore illustrent ce phénomène. Ce n'est pas par hasard que les trois premiers soient en même temps beaucoup moins dépendants par leur formation même de l'emprise culturelle française. Cioran et Noïca subissent très tôt l'influence intellectuelle allemande, tandis qu'Eliade doit beaucoup au contact précoce avec la culture italienne et espagnole.

1936 apparaît comme l'année où, sous l'action des événements se précisent et s'articulent dans la presse roumaine de droite et surtout d'extrême droite les représentations longuement mûries depuis une décennie d'une France ambiguë politiquement aussi bien en termes de régime politique que de politique étrangère. Les événements qui se précipitent pendant 1936 à l'échelle de l'Europe mais aussi à celle de la France et de la Roumanie favorisent l'émergence d'une critique sans précédant de la France dans les rangs de la droite roumaine.

Au début de l'année avaient eu lieu la première visite du roi Carol II à Paris depuis six ans et la signature d'un accord commercial entre la France et la Roumanie<sup>57</sup>. Décoré avec la 'Médaille Militaire', le monarque avait évoqué, entre autre, « la fraternité d'armes qui a existé et existera toujours » entre l'armée roumaine et l'armée française<sup>58</sup>. Néanmoins, le traité d'assistance franco-soviétique qui sera ratifié par la France en février 1936 avait mécontenté une partie de la classe politique roumaine<sup>59</sup> d'autant plus que la Tchécoslovaquie, alliée de la Roumanie et de la France, avait signé le même type de traité avec Moscou. D'autre part, les tentatives françaises d'influencer la politique intérieure de la Roumanie avaient soulevé des protestations dans les rangs de l'extrême droite roumaine. La Garde de fer avait déjà accusé par la voix de son chef Corneliu Codreanu « les banquiers judéo-maçons de Paris » d'avoir poussé le gouvernement de I.G. Duca à dissoudre ce mouvement fasciste en décembre 1933, à la veille des élections législatives<sup>60</sup> tandis que le théoricien du corporatisme et admirateur de Mussolini, Mihail Manoilescu

désignait Paris dans ses rapports avec Bucarest comme « une nouvelle Sublime Porte dont les faveurs étaient recherchés par tous les arrivistes de Roumanie »<sup>61</sup>.

Quelques semaines après la visite de Carol II à Paris, la violation par l'Allemagne du traité de Locarno le 7 mars 1936 avec, comme conséquence, la remilitarisation de la Rhénanie par le Reich jetait le trouble dans les relations internationales. Le recul français, après un raidissement initial, est bien saisi dans la presse roumaine de droite qui l'associe avec l'ascension politique du Front populaire dans les mois qui précèdent les élections législatives d'avril et mai. Par contre la presse roumaine de gauche essaie de réduire la signification de ce recul. Le directeur nationaliste d'un des plus importants quotidiens roumains – *Universul* – déclarait au journal français *L'Ordre* dans un entretien repris ensuite par son propre journal :

« Il m'est difficile de cacher à mes chers amis français que le pacifisme poussé à l'excès dont a fait preuve la France devant les audaces les plus dangereuses de l'Allemagne a déterminé beaucoup de gens chez nous à se demander pourquoi la France ne se décide-t-elle pas à utiliser au service de la paix la force immense et bien réelle dont elle dispose »<sup>62</sup>.

Pamfil Șeicaru, directeur du journal *Curentul* qui regrettait lui aussi la force du pacifisme en France et dénonçait la présence au sein du gouvernement français de Jean Zay, l'insulteur dans un pamphlet de 1924 du drapeau tricolore<sup>63</sup>, écrivait avec moins d'égards :

« Si l'Allemagne... était assurée de voire se dresser devant elle, dès son premier geste (agressif) une France unie, nationaliste, avec un formidable potentiel de combat, serait-elle tentée si facilement de jouer au jeu de la provocation ? ».

Et, en incriminant pour la faiblesse de la France « la liturgie pacifiste et protestataire » dominante dans ce pays, il ajoute :

« Mais comment demander la totale liquidation de cette doctrine qui anémie la France lorsque à Paris c'est M. Léon Blum qui promène son profil césarien ? Devant l'Allemagne galvanisée par le nationalisme, la paix ne peut être assurée que par une renaissance du nationalisme français »<sup>64</sup>.

On retrouve condensés dans les propos de Șeicaru aussi bien l'explication par la politique intérieure de la France des échecs de politique étrangère de ce pays que le thème, plus ancien, des « deux France » qui s'opposent. Avec la montée en puissance du Front Populaire qui culmine avec sa victoire électorale et la formation, le 6 juin, du cabinet Léon Blum, le thème des « deux France » qui gagne du terrain rapidement dès le début de l'année 1936, devient la principale grille de lecture de l'actualité politique française dans les journaux de la droite roumaine toutes tendances confondues. Mais, cette fois-ci, devant la France nationaliste, traditionaliste et antirépublicaine représentée par Maurras et l'Action Française ne se dresse plus la IIIe République « radicale », celle des années 1920 et d'avant l'éclatement de « l'affaire Stavisky » en 1934. Il y a maintenant une France de Lénine et une France de Jeanne D'Arc, constate Nicolae Iorga après avoir assisté successivement, en février 1936, à deux défilés populaires à Paris.

« La France est présente aussi bien d'un côté que de l'autre... . S'agit-il de deux camps prêt à s'affronter jusqu'à la dernière goutte d'énergie au profit de l'ennemi qui guète, satisfait, à la frontière ? C'est la question que se posent... ceux qui aime le peuple français et qui comptent sur la force de la France »<sup>65</sup>.

L'extrême droite roumaine ne partage pas ce genre d'inquiétude généreuse. Il importe plus à ses yeux que la République « radicale » ait été remplacée en tant qu'adversaire des nationalistes et des antisémites français par une France encore plus illégitime, celle de la gauche au pouvoir, noyauté par les communistes et qui propulse pour la première fois à la tête d'un gouvernement français un Juif.

Dès le premier tour des élections française d'avril 1936 le problème de la sécurité de la Roumanie dans les nouvelles conditions politiques créées en France préoccupe l'ensemble de la droite roumaine : « Dans l'éventualité d'un conflit avec les Soviets je n'arrive pas à m'imaginer l'aide que se dépêcherait de nous donner la France de M. Cachin !<sup>66</sup> Face à nos difficultés intérieures, les éventuelles pressions exercées par un gouvernement Blum me semble, en même temps, indésirables. Nos traités d'alliance, le pacte de Versailles, celui de Trianon, la préservation de nos frontières ? Mais que peux encore garantir et que peux encore protéger une France désarmée par le communisme ? », se demande le journaliste nationaliste, admirateur de Maurras, Toma Vlădescu<sup>67</sup>.

L'hostilité aux Fronts Populaires de France, d'Espagne et d'ailleurs est d'autant plus grande en 1936 dans les rangs de la droite roumaine et d'une bonne partie de la société à cause des deux procès retentissants dans lesquels sont jugés à Chişinău et Craiova deux groupes de militants communistes. A Craiova, le procès d'Ana Pauker et de ses 18 camarades reçoit par l'action du Comintern une publicité internationale et l'on fait appel, sans succès néanmoins, à André Gide, André Malraux, Paul Langevin, Paul Daladier, Léon Blum, Romain Rolland pour qu'ils se constituent en témoins de la défense. « Un rapport de la Siguranța (les services secrets roumains) signalait plus de 70 organisations basées uniquement en France qui avaient envoyé des appels et des protestations à Bucarest (en faveur des accusés) »<sup>68</sup>. Un avocat français, Philippe Lamour, vient même en Roumanie pour plaider en faveur des accusés communistes du procès de Chişinău, tandis que plusieurs écrivains français protestent contre ce même procès<sup>69</sup>.

La victoire du Front Populaire français, vu comme un instrument des communistes français et de la IIIe Internationale, a contribué non seulement à approfondir le clivage droite-gauche en Roumanie, devenu, de ce fait, encore plus conflictuel à l'été 1936, mais a poussé aussi la presse de droite roumaine à se pencher avec des attentes renouvelées sur « l'autre France » politique, « la vraie », autrement dit, sur les mouvements nationalistes et fascistes français de l'époque. La recherche, parfois frénétique de « la vraie France » politique par certains journaux et hebdomadaires de droite et d'extrême droite – tel *Porunca Vremii*, *Sfarmă Piatră*, *Vremea*, *Buna Vestire*, etc. – confère pendant les années 1936-1937 une visibilité sensiblement accrue dans la presse roumaine au différents partis et ligues françaises nationalistes ou fascistes tel « Les Croix de feux » du colonel La Roque, le Parti Populaire Français de Jacques Doriot, le « francisme » de Marcel Bucard sans plus compter l'Action Française de Maurras qui demeure le mouvement nationaliste français le mieux connu en Roumanie. De même la visibilité d'hebdomadaires français d'extrême droite tel *Candide*, *Gringoire* et *Je suis partout* augmente de façon dramatique à cette même époque notamment à travers la reprise de caricatures et de commentaires politiques sur l'actualité française dans les pages de la presse roumaine de droite. Des hebdomadaires comme *Sfarmă Piatră* ou *Vremea* vont colporter des dizaines et des dizaines de caricatures françaises (photos 7, 8, 9)\* mais aussi italiennes et allemandes dont l'objet sont Léon Blum et la France du Front populaire.



La production roumaine de caricatures visant Léon Blum et le Front Populaire semble avoir été assez restreinte mais elle participe à l'interprétation polémique par la droite roumaine des changements politiques qui ont lieu en France tout comme aux combats symboliques qui opposent sur ce sujet la presse de droite et celle de gauche. Tandis que la presse de gauche tente de donner à travers les photos une image positive de Léon Blum, soit comme victime de l'agression physique des militants d'extrême droite (photo 1) soit comme homme d'action énergique et déterminé (photos 2 et 3), le caricaturiste Anestin exploite à fond un thème polémique et depuis longtemps enraciné dans le discours et la caricature politique de l'extrême droite française – celui de la « féminité » de Léon Blum. En France, à partir de 1926, les caricatures qui travestissent Léon Blum en femme s'accumulent notamment lors de campagnes électorales et se joignent à tout un registre d'épithètes insultant sur sa prétendue « féminité »<sup>70</sup> associée à ses idées libérales sur le mariage et la sexualité mais aussi à ses origines juives et à sa prétendue homosexualité. Chez le caricaturiste roumain de *Vremea* la « féminité » ou l'ambiguïté sexuelle de Blum se confond avec l'image de la faiblesse toute féminine de la France républicaine et pacifiste (photos 4, 5, 6). L'arrivée de Blum à la tête du gouvernement français n'est que la dernière conséquence de la féminité politique intrinsèque au régime démocratique et au parlementarisme.

Le recours à la figure de Maurras et à son nationalisme antisémite procure à l'extrême droite roumaine un des repères les plus commodes pour l'interprétation de la situation politique de la France dans les années 1936-1937. La dissolution de l'Action Française en février 1936 et la condamnation de son chef d'abord à trois mois (mars 1936) ensuite à douze mois de prison ferme pour incitation au meurtre (mai 1936) vont couronner comme jamais auparavant Maurras de l'aura du martyr non seulement en France mais aussi en Roumanie. La victimisation du vieux chef de l'AF facilite la canalisation de l'antisémitisme et de l'anticommunisme roumain d'extrême droite en direction d'un discours profondément hostile au régime du Front Populaire. La rencontre entre l'antisémitisme roumain et l'antisémitisme maurrassien n'a jamais été aussi complète qu'à cette époque et elle ne peut qu'être stimulée par la vague de haine antisémite qui vise en France même la personne de Léon Blum. Dans la mesure où celui-ci qui est la figure centrale de l'année politique 1936 en France attire sur lui les foudres de l'antisémitisme français dans un lynchage médiatique permanent doublé d'une tentative

de lynchage tout court en février, on assiste à une sorte de réédition de l’Affaire Dreyfus. L’année 1936 marque de ce point de vue en France le début d’une nouvelle vague de nationalisme antisémite, xénophobe et antiparlementaire que même la démission du gouvernement Blum en juin 1937 – après un an seulement – ne va apaiser. Pour Michel Winock « la littérature antiblumiste, antisémite dès années qui précèdent la seconde guerre mondiale en dit long sur la pérennité de la mythologie nationaliste du temps de Dreyfus »<sup>71</sup>.

Charles Maurras devient aux yeux des antisémites roumains l’anti-Blum par excellence. Le nombre d’articles qui mentionnent ou développent cette opposition est considérable.

« Pendant que les portes de la prison s’ouvrent devant Charles Maurras, Léon Blum accède à la tête de la France ! Nous ne pouvons dire plus car la censure roumaine défend M. Blum plus encore qu’elle ne défend M. Tătăărăscu<sup>72</sup> lui-même ! Mais regardez cet infâme spectacle... dans lequel se reflète la tragédie d’une noble nation que nous aimons passionnément... car jamais de la tête d’aucun Roumain ne s’est effacé l’amour immense que Napoléon III a instillé dans les fondations même des Principautés Roumaines (Unies) ». <sup>73</sup>

« Pour la France de Charles Maurras » s’intitule l’éditorial d’où sont tirés ces lignes, publié dans le journal violemment antisémite *Porunca Vremii* le lendemain de la deuxième condamnation du chef de l’AF à la prison ferme en mai 1936<sup>74</sup>. Un autre article, publié en février dans l’hebdomadaire *Sfarmă Piatră* peu avant la première condamnation de Maurras – à trois mois de prison – s’intitulait « Entre Charles Maurras et Léon Blum » et s’achevait avec les mots : « La France c’est lui qui l’incarne : Blum ! Tandis que Charles Maurras doit être condamné ! Triste conclusion »<sup>75</sup>. « Charles Maurras martyrisé à cause de Léon Blum ! s’exclame, à son tour, Nichifor Crainic. Voilà une terrible errance qui n’est possible que dans un pays dont l’esprit des institutions est défiguré par la judéo-maçonnerie »<sup>76</sup>

La France de Maurras est « la France éternelle, la France d’Henri IV et de Saint Louis, de Jeanne D’Arc et de Charles Péguy... (qui) assiste impuissante à l’isolement et à l’effritement de la gloire d’une nation »<sup>77</sup>. Surtout à partir de 1936, la figure de Maurras servira pour une partie de l’extrême droite roumaine, de point d’ancrage d’une renaissance de l’idée politique latine sous le signe d’une hypothétique solidarité des

« nationalismes latins » – italien, espagnol, portugais, français et roumain – à l'âge du fascisme montant. Maurras apparaît à plusieurs de ses admirateurs dans la Roumanie des années 1930 comme un précurseur de Mussolini, de Franco et de Codreanu. « La substance du nationalisme roumain est intimement apparentée à la doctrine de Charles Maurras, le maître de la régénération des pays latins. De Finistère aux bouches du Danube il a été l'étoile polaire qui a servi de repère aux phalanges, aux faisceaux, aux cohortes », écrit Nichifor Crainic en 1938<sup>78</sup>. Dans l'hebdomadaire *Sfarmă Piatră*, Crainic et le jeune écrivain Vintilă Horia vont s'évertuer à promouvoir l'image d'un Charles Maurras dont la doctrine fait contraste avec le racisme nazi et sert de base à une version panlatine de fascisme. Un des articles de Crainic intitulé « Charles Maurras, maître du nationalisme latin » va jusqu'à opposer Maurras aux « aberrations nordiques » d'Alfred Rosenberg<sup>79</sup>.

\* \* \*

Les effets de la complexité contradictoire de l'image de la France politique dans la Roumanie des années 1930 sont encore difficiles à cerner. Les clivages entre la droite et la gauche se nourrissent en Roumanie de références quasi quotidiennes à la scène politique française et même pour les fascistes roumains les plus fascinés par le modèle nazi, les exemples français peuvent encore garder le rôle de terme de comparaison négatif. C'est le cas de Cioran qui ne trouve aucune source d'inspiration en France pour un nationalisme roumain « révolutionnaire » – « les idées politiques de Maurras et Daudet sont pour la Roumanie – pour ce que doit devenir ce pays – plus dangereuses que les courants les plus anarchistes, écrit-il en 1936. (...) Nulle part ailleurs le nationalisme n'est pas aussi *historique*, dans le mauvais sens du mot, c'est-à-dire fixé, attaché rigidement à un passé qui, malheureusement, ne peut être grand deux fois. (...) La France est un vieux pays aussi bien du point de vue biologique que historique »<sup>80</sup>.

Deux effets de l'érosion du prestige de la République Française dans les rangs de la droite et de l'extrême droite roumaine sont plus aisément décelables. D'une part cette érosion est allée de paire avec celle du régime parlementaire roumain qui, déjà médiocre dans les années 1920, dégénère dans les années 1930 pour être formellement aboli en février 1938. De l'autre l'effritement de l'image de la politique française, tant

intérieure qu'étrangère a contribué à l'apparition dans les rangs de la droite roumaine d'une catégorie diffuse mais palpable et de plus en plus influente d'hommes politiques, de leaders d'opinion fascinés par une ou par les deux puissances fascistes majeures du continent. Leur rôle dans les décisions politiques a été le plus souvent ponctuel – voire les positions occupées à un moment ou un autre par Nae Ionescu, Mihail Manoilescu, Alexandru Averescu, Octavian Goga, A.C. Cuza, Nichifor Crainic – mais leur action sur l'opinion, par le biais de journaux et d'hebdomadaires politiques a eu, globalement, le caractère d'un travail de sape de l'image de la France en Roumanie issue du XIX<sup>e</sup> siècle et de l'expérience de la Grande Guerre.

**DOVEZI**

... marile  
... în  
... obiecte

... toate  
... în  
... de unde s'a  
... rezoluție s'a

# Campaniile de violență ale extremei-drepte

## Acstea duc fatal la asasinări și agresiuni, apoi la acțiuni de terorism individual. Acte de banditism în scris

### Atentatul în contra d-lui Leon Bălculescu

(De la corespondentul nostru din Paris)

În momentul când redacția de  
... și  
... și  
... și



... de  
... și  
... și  
... și

**L. LEON BĂLCULESCU, DEPUTATUL**

... în  
... și  
... și

... și  
... și  
... și

**FANATISM PENTRU CRIMA**

... și  
... și  
... și

... și  
... și  
... și

### ACTE DE BANDITISM ÎN SCRIS

Prin d. ...

### D. Berger Waldeneq la Florența

... și  
... și

### Noii decan al facultății de farmacie

... și  
... și

### Avizulizarea agresivă împotriva unui sediv al „Activului francez”

... și  
... și

### Avizulizări italiene spre Africa

... și  
... și

**SCHERK**

După ce s'a...

**T**

... și  
... și

**TARGUL DE M**

... și  
... și

**Student' mea norveg**

italiană

... și  
... și

**Sărbătorirea victoriei dela  
Aniba Aradun la Roma**

**Felicitații regelui Italiei**

**Avizulizări italiene spre  
Africa**

**LEI**

... și  
... și

... și  
... și

Photo 1







Photo 4



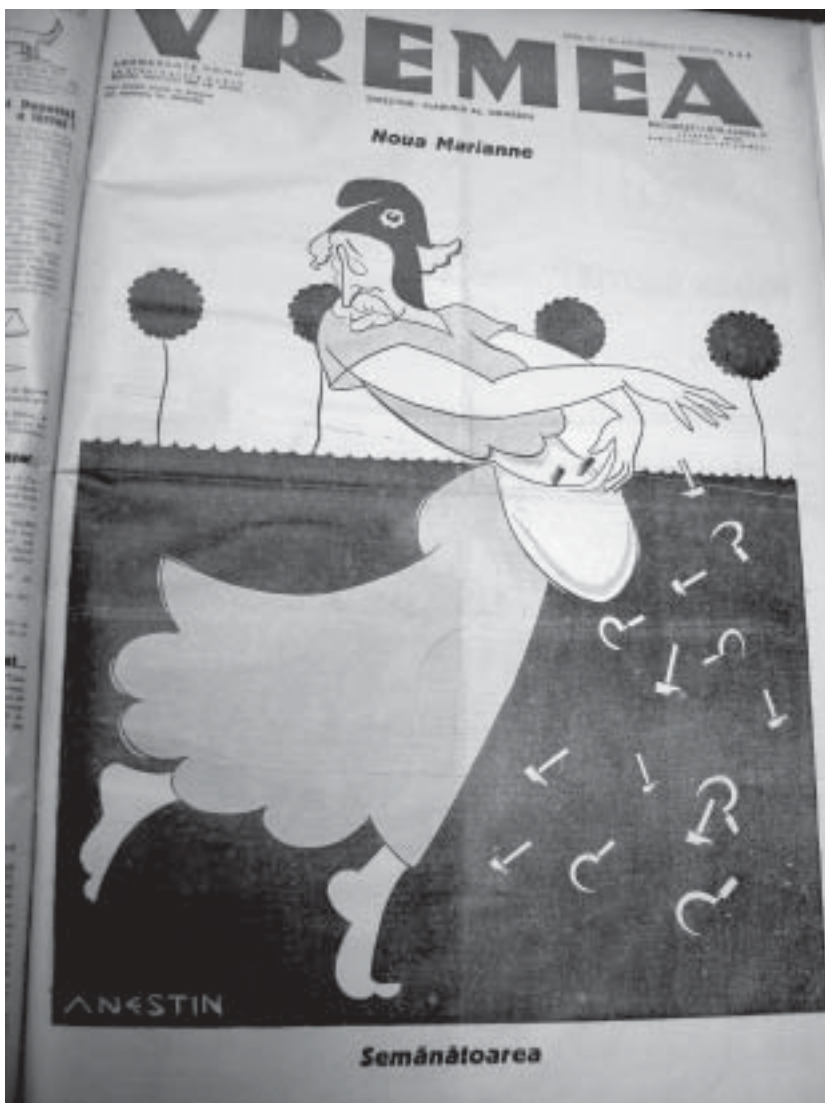


Photo 5



Photo 6

# coloniale ale



Photo 7

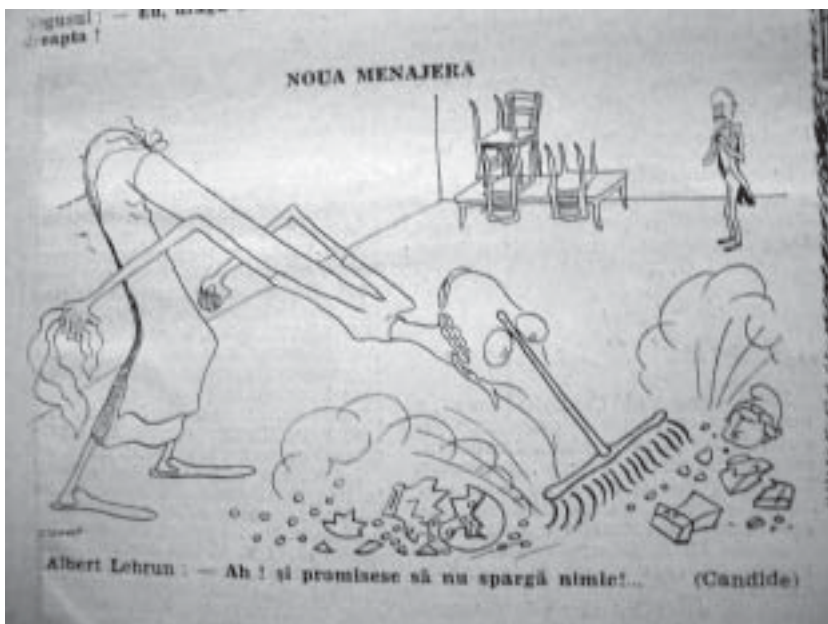


Photo 8



Photo 9

## NOTES

- 1 Nicolae IORGA – *Memorii*, tome VII, Bucarest, 1939, p. 351.
- 2 Cité par *Adevarul* du 18 février 1936.
- 3 Rebecca HAYNES – *Romanian Policy towards Germany 1936-1940*, MacMillan Press, 2000; traduction roumaine Polirom, Iasi, 2003, p. 13.
- 4 Armin HEINEN – *Die Legion "Erzengel Michael" in Rumänien. Soziale Bewegung und Politische Organisation*, R. Oldenbourg Verlag, München, 1986 ; traduction roumaine Humanitas, Bucarest, 1999, p. 286-287.
- 5 Corneliu Zelea CODREANU – *Circulări și manifeste*, Colecția „Europa”, München, 1981, p. 97-100.
- 6 Traian SANDU – *La Grande Roumanie alliée de la France*, L'Harmattan, Paris, 1999, p. 80.
- 7 Jean-Baptiste DUROSELLE – *Politique étrangère de la France. La décadence, 1932-1939*, Ed. du Seuil, Paris, 1983.
- 8 Jean-Jacques BECKER – « L'opinion » in René REMOND (dir.) – *Pour une histoire politique*, Le Seuil, Paris, 1988, p. 162.
- 9 Alain GIRARD – « Sondages d'opinion et politique étrangère » in Léo HAMON (dir.) – *L'élaboration de la politique étrangère*, PUF, Paris, 1969, p. 40.
- 10 Jean-François SIRINELLI – *Intellectuels et passions françaises. Manifestes et pétitions au XXe siècle*, Fayard, Paris, 1990, p. 40-55.
- 11 *Ibid.*, p. 41-42 et 43-47.
- 12 *Ibid.*, p. 50-51.
- 13 Tudor ARGHEZI – « Numerus clausus » in *Cugetul românesc*, an II, n° 1, janvier 1923.
- 14 Voir à ce sujet Vladimir TISMANEANU – *Stalinism for All Seasons. A political History of Romanian Communism*, University of California Press, 2003.
- 15 F. ADERCA – « Barbusse în România », *Cuvântul liber*, II, n° 44 du 7 septembre 1935.
- 16 *Ideea Europeană* n° 3 du 6 juillet 1919, n° 8 du 10 août 1919, n° 12 du 7 septembre 1919, n° 69 du 19 juin 1921, n° 79 du 16 novembre 1921 ; *Viața Românească*, XII, n° 1, mars 1920 et n° 8, octobre 1920 ; *Lucefărul* n° 2-3 et 4 / 1920 ; *Fapta.Revistă politică-socială* n° 5, 12, 15, 16 / 1919 et n° 33 / 1920.
- 17 Entrée « Barbusse Henri » in *Dictionnaire des intellectuels français*, Le Seuil, Paris, 1996.
- 18 Stelian TĂNASE – *Clienții lui Tanti Varvara*, Humanitas, Bucarest, 2005, p. 87-89.
- 19 Entretien accordé par Barbusse à Ion Vinea dans la *Facla* du 18 novembre.
- 20 Romulus SEIȘANU – « Cine vorbește în numele opiniei publice din Occident ? Cazul Barbusse », in *Universul* du 22 novembre 1925.
- 21 Constantin BACALBAȘA – in *Adevărul* du 25 novembre 1925.
- 22 Stelian TĂNASE, *op.cit.*, p. 88.
- 23 Valeriu DOBRINESCU et Ion PĂTROIU – *Documente străine despre Basarabia și Bucovina 1918-1944*, Editions Vreemia, Bucarest, 2003, p. 76-78 et 80-81.

- 24 Octavian GOGA – « Procurorii umanității », in *Mustul care fierbe*, Editura  
Scriptam Bucurest, 1992, p. 310.
- 25 *Ibid.* p. 81.
- 26 Philippe ORIOL – *Bernard Lazare*, Stock, Paris, 2003, p. 382-383.
- 27 Eugen WEBER – *L’Action française*, Fayard, Paris, 1985.
- 28 « Din străinătate », in *Ideea Europeană* du 29 juin 1924.
- 29 Nicolae ROȘU – *Conștiința națională*.
- 30 Eugen TITEANU – « De vorbă cu Charles Maurras », in *Cuvântul* du 30  
novembre 1924.
- 31 Eugen TITEANU – « Jaurès la Pantheon », in *Cuvântul* du 3 décembre 1924.
- 32 Michel WINOCK – *Histoire de l’extrême droite en France*, Le Seuil, Paris,  
1993, p. 129.
- 33 Pamfil ȘEICARU – « O lecție de bravură », in *Cuvântul* du 6 juin 1925.
- 34 Eugen TITEANU – « Maurrasism », in *Cuvântul* du 1<sup>er</sup> août 1926.
- 35 Vlad GEORGESCU – *Istoria românilor de la origini până în zilele noastre*,  
Humanitas, Bucurest, 1992, p. 151.
- 36 Pamfil ȘEICARU – « ‘Maurrassismul’ Cuvântului », in *Cuvântul* du 28 juillet  
1926.
- 37 Edouard BERTH – *Guerre des Etats ou guerre des classes*, Rivière, Paris,  
1924, p. 98. Cité par Pamfil Șeicaru in *Cuvântul* du 28 novembre 1924.  
Voir aussi l’emploi de l’opposition Maurras-Lénine par Eugen Titeanu in  
*Politica* du 14 août 1926.
- 38 Pamfil ȘEICARU – « Ordine și abdicare », in *Cuvântul* du 17 juin 1925.
- 39 *Action française* du 9 juin 1925.
- 40 Nae IONESCU – « Despre ‘feudalismul francez’ și alte articole de import ale  
noastre », in *Cuvântul* du 19 août 1926.
- 41 Nichifor CRAINIC – « Cronica mărunță », in *Gândirea*, n° 7-8 / 1927.
- 42 Florin ȚURCANU – « Aux origines de la Garde de fer. Deux lettres de Ion  
Moța à Charles Maurras », in *Studia Politica*, II, n° 2 / 2002.
- 43 Mihail POLIHRONIADE – « Răspuns lui Julien Benda », in *Ultima Oră* du 18  
avril 1929.
- 44 Mircea ELIADE – « Ion Moța și Vasile Marin », in *Vremea* du 24 janvier 1937.
- 45 Chef de la mission militaire française en Roumanie pendant la Première  
guerre mondiale.
- 46 Ministre de France en Roumanie de 1916 à 1920.
- 47 Traian SANDU, *op.cit.*, p. 274.
- 48 *Ibid.* Grigore GAFENCU – *Însemnări politice*, Humanitas, Bucurest, 1991,  
p. 49-50.
- 49 Traian SANDU – *op.cit.*, p. 274.
- 50 Grigore GAFENCU – *op.cit.*, p. 49.
- 51 Nicolae IORGA – *Memorii*, tome VI, Bucurest, 1939, p. 90; Grigore  
GAFENCU, *op.cit.*, p. 148; Mihail MANOILESCU – *Memorii*, tome II, Editura  
enciclopedică, Bucurest, 1993, p. 255.

- 52 Nae IONESCU – « ...Și despre marii noștri aliați », « Solidaritatea vechilor aliați », « O legătură de dragoste... unilaterală » et « Lichidarea romantismului 48-ist », in *Cuvântul* du 12, 14, 18 et 19 juin 1931.
- 53 Nae IONESCU – « Lichidarea romantismului 48-ist », in *Cuvântul* du 19 juin 1931.
- 54 Grigore GAFENCU – *op.cit.*, p. 148.
- 55 A.C. CUZA – *Îndrumări de politică externă. Discursuri parlamentare rostite în anii 1920-1936*, Cugetarea-Georgescu Delafras, Bucarest, 1941, p. 78-79.
- 56 *Ibid.*, p. 69.
- 57 Gheorghe GHEORGHE – *Tratatele internaționale ale României 1921-1939*, tome II, Editura Științifică și enciclopedică, Bucarest, 1980, p. 464-465.
- 58 *Adevărul* du 7 février 1936.
- 59 Rebecca HAYNES, *op.cit.*, p. 13.
- 60 Corneliu Zelea CODREANU, *op.cit.*, p. 11.
- 61 Mihail MANOILESCU, *op.cit.*, p. 370.
- 62 *Universul* du 1<sup>er</sup> mai 1936.
- 63 Pamfil ȘEICARU – « Ispășirea radicalismului bolșevizant », in *Curentul* du 28 mars 1936.
- 64 Pamfil ȘEICARU – « Din nou aria sancțiunilor », in *Curentul* du 18 mars 1936.
- 65 Nicolae IORGA – « De la Lenin la... Jeanne D'Arc », in *Neamul Românesc* du 23 mai 1936.
- 66 *Chef communiste, un des fondateurs du Parti communiste français.*
- 67 Toma VLĂDESCU – « Întrebarea domnului A.C. Cuza », in *Porunca Vremii* du 16 mai 1936.
- 68 Stelian TĂNASE, *op. cit.*, p. 253.
- 69 *Ibid.*, p. 247.
- 70 Jean VIGREUX – « Travestir Léon Blum », in Th. Bouchet (dir.) – *L'insulte (en politique)*, Editions Universitaires de Dijon, 2005, p. 122-126.
- 71 Michel WINOCK – *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Editions du Seuil, Paris, 1990, p. 171.
- 72 Premier ministre de Roumanie.
- 73 Ilie RĂDULESCU – « Pentru Franța lui Charles Maurras », in *Porunca Vremii* du 29 mai 1936.
- 74 *Ibid.*
- 75 Toma VLĂDESCU – « Între Charles Maurras și Léon Blum », in *Sfarmă Piatră* du 6 février 1936.
- 76 Nichifor CRAINIC – « Charles Maurras, dascălul naționalismului latin », in *Sfarmă Piatră* du 27 février 1936.
- 77 Arșavir ACTERIAN – « Mărturia unui prinț în exil », in *Vremea* du 11 avril 1937.
- 78 Nichifor CRAINIC – « Maurras cu laur academic », in *Porunca Vremii* du 12 juin 1938.
- 79 Nichifor CRAINIC – « Charles Maurras, dascălul naționalismului latin », in *Sfarmă Piatră* du 27 février 1936.
- 80 Emil CIORAN – *Schimbarea la față a României*, Humanitas, Bucarest, 1993, p. 206-207.