

New Europe College
Yearbook 1998-1999

New Europe College Yearbook 1998-1999

RADU BERCEA
DANIELA RODICA JALOBEANU
KÁZMÉR TAMÁS KOVÁCS
MIRCEA MICLEA
MIHAELA MIROIU
MIHAI-VLAD NICULESCU
RADU G. PĂUN
IOANA POPESCU
MONICA SPIRIDON

Tipărirea acestui volum a fost finanțată de
Published with the financial support of



**BANCA ROMÂNĂ
PENTRU DEZVOLTARE**
GROUPE SOCIETE GENERALE

Copyright © 2001 – New Europe College

ISBN 973 – 98624 – 8 – 9

NEW EUROPE COLLEGE

Str. Plantelor 21

70309 Bucharest

Romania

Tel. (+40-1) 327.00.35, Fax (+40-1) 327.07.74

E-mail: nec@nec.ro

CONTENTS

NEW EUROPE COLLEGE

7

RADU BERCEA

Essai sur l'herméneutique « en acte » d'André Scrima

15

DANIELA RODICA JALOBEANU

The Place of the "Laws of Nature" in the Conceptual Structure of the Scientific Revolution

41

KÁZMÉR TAMÁS KOVÁCS

Thresholds: A Look at a Few Stages of Architecture

97

MIRCEA MICLEA

The Psychology of Counterintentional Effect

155

MIHAELA MIROIU

Sources of Contemporary Romanian Conservatism

201

MIHAI-VLAD NICULESCU

Empathic Meeting: From an Intentional to an Expectational Model of Phenomenological Intersubjectivity

237

RADU G. PĂUN

La circulation des pouvoirs dans les Pays Roumains au XVII^e siècle.

Repères pour un modèle théorique

263

IOANA POPESCU

Iosif Berman – Une généalogie du regard

Essai anthropologique sur un photographe juif de Roumanie

311

MONICA SPIRIDON

L'herméneutique des catégories de l'Occident et de l'Orient dans la culture roumaine du xx^e siècle

351

NEW EUROPE COLLEGE

Institute for Advanced Study

Starting Point

The *New Europe College* is a small independent Romanian “center of excellence” in the humanities and social sciences founded in 1994 by Professor Andrei Pleșu (philosopher, art historian, writer, 1990-1991 Romanian Minister of Culture, 1997-1999 Romanian Minister of Foreign Affairs). Since its founding, the community of fellows and alumni of the college has enlarged to over a hundred 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. In 1999 the Romanian Ministry of Education officially recognized the *New Europe College* as an institutional structure of continuous education in the humanities and social sciences, at the level of advanced studies.

Aims and Purposes

- to create an institutional framework with strong international links, offering young scholars in the fields of humanities and social sciences from Romania and South-Eastern Europe working conditions similar to those in the West, and providing an environment that stimulates the contacts between scholars coming from different countries and different fields of research, and encourages critical debate;
- to promote contacts between Romanian and regional scholars and their peers worldwide;
- to cultivate the receptivity of scholars and academics in Romania towards methods and areas of research as yet not firmly established here, while preserving what might still be precious in a type of approach

- developed, against all odds, in an unpropitious intellectual, cultural and political context before 1989;
- to contribute to the forming of a core of promising young academics, expected to play a significant role in the renewal of Romania's academic, scholarly and intellectual life.

Academic Programs

Focusing on research at the level of advanced studies, NEC is not, strictly speaking, a higher education institution, even though it has been consistently contributing to the advancement of higher education in Romania in a number of ways, through the activities organized under its aegis. NEC offers young researchers in the humanities and social sciences from Romania and South-Eastern Europe working conditions comparable to those of their Western colleagues, and an institutional context that encourages critical interdisciplinary debate. The activities organized by the NEC aim at synchronizing research in Romania and in the region with international standards of scholarship, and at facilitating contacts of scholars from Romania and South-Eastern Europe with centers of research throughout the world. NEC is pursuing such aims through the following programs:

NEC Fellowships

Each year, ten NEC Fellowships for outstanding young Romanian scholars in humanities and social sciences are publicly announced. Fellows are chosen by an international Academic Advisory Board, and receive a monthly stipend for the duration of one academic year (October through July). The Fellows gather for weekly seminars to discuss their research projects. In the course of the year, the Fellows are given the opportunity to pursue their research for one month abroad, at a university or research institution of their choice. At the end of the grant period, the Fellows submit a paper representing the results of their research. These papers are published in the *New Europe College Yearbook*.

RELINK Grants

The RELINK Program targets highly qualified, preferably young, Romanian scholars returning from studies abroad to work in one of Romania's universities or research institutes. Ten RELINK Fellows are selected each year through an open competition; in order to facilitate their reintegration in the local research milieu and to improve their working conditions, a modest support lasting for three years is offered, consisting of: a monthly stipend, 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.

The GE-NEC Program

Starting with the academic year 2000-2001 the *New Europe College* is for three consecutive academic years the organizer and host of a program supported by the Getty Grant Program. This program aims at strengthening research and education in visual culture by inviting leading specialists to give lectures and hold seminars at the *New Europe College* for the benefit of M.A. students, Ph.D. candidates and young scholars from disciplines related to visual studies. The program includes two senior and two junior fellowships per year, selected in consultation with the Academic Advisory Board. The recipients of these fellowships are integrated in the life of the College, receive a monthly stipend, and are given the opportunity of spending one month abroad for a study trip.

The Regional Program

As of October 2001 the New Europe College expands its fellowship programs to include scholars from South-Eastern Europe (Albania, Bosnia-Herzegovina, Bulgaria, Croatia, Greece, the Former Yugoslav Republic of Macedonia, the Republic of Moldova, Slovenia, Turkey, and Yugoslavia). This regional dimension of our academic activities aims at integrating in the international academic network scholars from a region whose scientific resources are as yet insufficiently known, and to stimulate and strengthen the intellectual dialogue between the countries from this region. With the

prospect of the European integration in view, and in thus complementing the efforts of the European community to implement the Stability Pact, we invite these countries to cooperate, and to overcome the tensions that have won our region its unfortunate fame over the last decade.

Ludwig Boltzmann Institute for Religious Studies towards EU Integration

As of 2001, the Austrian *Ludwig Boltzmann Gesellschaft* funds a new institute within the framework of the New Europe Foundation that focuses on the extremely sensitive issue of religions related problems in the Balkans (and beyond) from the viewpoint of the EU integration. It is the aim of the institute to foster the dialogue between distinctive religious cultures (Christianity, Islam, Judaism), as well as between confessions within the same religion, trying to alleviate existing antagonisms and to establish a common ground of tolerance and cooperation. To this end the institute will host international scholarly events, sustain research projects, print publications, and set up a relevant library in Romania, to ensure the basis for an up-to-date approach in the field.

The *New Europe College* hosts a permanent program of lectures given by prominent Romanian and foreign academics and researchers, open not only to its fellows, but to a larger audience of specialists and students in the fields of humanities and social sciences. The College also organizes national and international seminars, workshops, and symposia.

Financing

The Swiss Federation

The Federal Ministry for Education and Research – Germany

The Federal Ministry for Education, Science, and Culture – Austria

The Romanian State – indirect financial support, through tax exemption for fellowships

Zuger Kulturstiftung Landis & Gyr – Zug (Switzerland)

Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft – Essen (Germany)

Volkswagen-Stiftung – Hanover (Germany)

The Open Society Institute – Budapest (through the Higher Education Support Program)

The Getty Grant Program – Los Angeles (U.S.A.)

Ludwig Boltzmann Gesellschaft – Vienna (Austria)

*Founder of the New Europe Foundation
and Rector of the New Europe College*
Prof. Dr. Dr. h.c. Andrei PLEȘU

Executive Director
Marina HASNAȘ

Scientific Director
Dr. Anca OROVEANU

Administrative Board

Maria BERZA, President, Romanian Center for Cultural Projects and Policy,
Bucharest, Romania

Heinz HERTACH, Director, Zuger Kulturstiftung Landis & Gyr – Zug,
Switzerland

Dr. Joachim NETTELBECK, Secretary, Wissenschaftskolleg zu Berlin,
Germany

Irene RÜDE, Director, Department for South-Eastern Europe, Federal
Ministry for Education and Research, Bonn, Germany

Dr. Heinz-Rudi SPIEGEL, Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft,
Essen, Germany

Dr. Ilie ȘERBĂNESCU, economist, Bucharest, Romania

Mihai-Răzvan UNGUREANU, Regional Envoy of the Stability Pact for
South-Eastern Europe, Romanian Ministry of Foreign Affairs; Associate
Professor, Department of History, University of Iași

Honorary Member of the Administrative Board

Jean-Claude JOSEPH, Ambassador, Permanent Representative of
Switzerland to the Council of Europe, former Swiss Ambassador at
Bucharest

Academic Advisory Board

Dr. Horst BREDEKAMP, Professor of Art History, Humboldt University,
Berlin, Germany

Dr. Iso CAMARTIN, Head of the Cultural Department, Swiss Television,
Zurich, Switzerland

Dr. Daniel DĂIANU, Professor, Academy of Economic Sciences, Bucharest, Romania

Dr. Dr. h.c. Wolf LEPENIES, Rector, Wissenschaftskolleg zu Berlin; Professor of Sociology, Free University, Berlin, Germany

Dr. Gabriel LIICEANU, Professor of Philosophy, University of Bucharest; Director of the *Humanitas* Publishing House, Bucharest, Romania

Dr. Andrei PIPPIDI, Professor of History, University of Bucharest; Director of the Romanian Institute for Recent History, Bucharest, Romania

Dr. István REV, Director of the Open Society Archives, Budapest, Hungary



RADU BERCEA

Né en 1954, à Bucarest

Doctorat en Philosophie, Université de Bucarest, 1999

Thèse : *La pense symbolique des Upanishads entre religion et philosophie*

Directeur de l'Institut d'Études Orientales « Sergiu Al-George », Bucarest

Professeur associé, Cours de civilisation et philosophie indiennes, Université de Bucarest

Membre de l'Association Française pour Études Indiennes

Membre de l'Association pour Études Orientales, Roumanie

Membre de la Société des Sciences Orientales « Mircea Eliade », Roumanie

Membre de l'IATS (International Association for Tibetan Studies)

Livre :

Les plus anciennes Upanishad (première traduction roumaine du sanskrit, introduction, annotations et commentaires), Bucarest : Ed. Științifică, 1993

Participations aux conférences et colloques internationaux à Bucarest, Vienne, Budapest, Oslo, Paris, Cracovie, Bénarès.

Maints articles, communications et études, dont la plupart dans le domaine de l'indianisme et de la philologie sanskrite.

Essai sur l'herméneutique « en acte » d'André Scrima

« En face d'un tel texte, la lecture se
double spontanément d'une
herméneutique. »

(André Scrima, *Timpul Rugului Aprins*, p. 164)

La personnalité d'André Scrima pourrait difficilement être définie de manière succincte. Dans les milieux roumains, il était depuis longtemps perçu comme un personnage légendaire : on racontait qu'il avait passé, dans sa jeunesse, quelques années en Inde, qu'il avait été un proche collaborateur du patriarche Athénagoras de Constantinople, et c'était presque tout ... Mais son impact majeur sur la culture roumaine est dû à la parution, en 1996, de son livre *Timpul Rugului Aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană* [Le temps du Buisson Ardent. Le maître spirituel dans la tradition orientale]. L'impression que ledit ouvrage nous a produite (ainsi qu'à d'autres lecteurs, probablement) peut être formulée dans un seul mot : « éblouissement ». D'une part, l'écriture d'André Scrima éblouit dans le sens d'une lecture qui commence par éveiller un vif intérêt, continue par captiver et finit par fasciner. Elle éblouit, d'autre part, par la difficulté, souvent ressentie, de garder le pas avec la « ruée des idées » de l'auteur et de suivre son discours polyphonique. Elle éblouit, enfin, par l'impossibilité d'être inscrite, de façon univoque, dans une typologie ou une autre.

S'il s'agissait, pour le début, d'établir le « statut professionnel » d'André Scrima, on serait conduit – tout en courant le risque de l'irriter – à le qualifier de « théologien ». Quel autre titre pourrait-on donner à quelqu'un qui a obtenu sa licence en théologie à Bucarest avec Dumitru Stăniloae, est entré dans les ordres à Slatina, a été ordonné prêtre orthodoxe au Liban et, ensuite, promu archimandrite à Constantinople, pour publier

ultérieurement, en Occident, des études sur le Christianisme oriental ? Ce étant, *Le Temps du Buisson Ardent* sera lu, et à juste titre, comme un livre de spiritualité orthodoxe, signé par une autorité en matière. Aussi le lecteur y retrouvera-t-il avec satisfaction les grands repères de son horizon d'attente : Hésychasme, Saint Grégoire Palamas, Mont Athos, *Philocalie*, Basile de Poiana Mărului, Païssi Velitchkovski, « starets », « père spirituel » (en roumain « duhovnic », du russe « dukhovnik »), etc. De même, le public roumain sera peut-être intrigué par l'immense distance qui sépare le discours d'André Scrima – après tout, un « ecclésiastique » du Christianisme oriental, ayant choisi de « vivre en religion » – du sermon desséché pratiqué par l'orthodoxie roumaine actuelle.

Ce n'est pas à nous d'emprunter cette voie exégétique, mais bien aux spécialistes du domaine, les seuls qualifiés à analyser et évaluer la contribution d'André Scrima à la pensée théologique contemporaine. Sans négliger ce son fondamental de ses écrits, nous nous reconnaissons, sans hésitation, une plus grande sensibilité personnelle à la multitude des « harmoniques » culturelles, philosophiques, religieuses, herméneutiques, etc., qui confèrent à son discours un timbre incomparable.

Néanmoins, l'*éblouissement* que nous venons d'avouer – doublé d'admiration et d'affinités ressenties – ne doit pas provoquer un blocage ; tout au contraire, il doit stimuler notre effort de comprendre, autant que possible, *dans leurs propres termes*, la pensée, ainsi que la personnalité d'André Scrima. Et ceci d'autant plus que *Le Temps du Buisson Ardent* fut enrichi, le long des années, par d'autres lectures du même auteur. Comprendre « dans leurs propres termes », c'est un syntagme à double sens : *dans leur propre esprit*, mais aussi, nécessairement, *avec leurs propres mots*, ce qui nous a amené à faire de nombreuses citations.

Il y a lieu de préciser le but et les limites du présent article. Le titre *essai* vise justement à écarter, dès le début, toute présomption d'exhaustivité. En effet, une approche exhaustive déborderait, sans aucun doute, le champ de cette étude, en dépassant à la fois, largement, les compétences qui sont les nôtres. (Quant aux domaines familiers à l'auteur, nous nous déclarons tout ignorant en matière de théologie chrétienne, langues sémitiques et mystique islamique, pour ne plus parler des sciences modernes...) Nous allons donc mettre à profit, en ce qui suit, nos propres habiletés et intérêts intellectuels.

Premièrement, en choisissant comme sujet l'*herméneutique* d'André Scrima, nous le faisons en tant qu'indianiste, dont les préoccupations sont centrées justement sur l'*interprétation* des textes sanskrits anciens, d'ordre

religieux et philosophique. En fait, la pensée indienne est un des points où nos intérêts se rencontrent : la vision d'André Scrima fut inspirée, dans sa jeunesse, par le séjour en Inde, alors que nos préoccupations les plus variées ont abouti à l'indianisme.

Deuxièmement, notre familiarité avec le grec ancien nous a rendu possible la lecture des commentaires à l'*Évangile selon Saint Jean* ayant toujours sous les yeux le texte du *Nouveau Testament* en original, ce qui fut pour nous une expérience très fructueuse.

Troisièmement, grâce à notre formation initiale d'historien d'art (quoi que suivie d'apostasie...), nous avons été intéressés, dans la même mesure, à la manière dont André Scrima interprète l'image plastique.

Il convient de faire maintenant, par anticipation, quelques précisions. Nous avons mentionné que l'arrière-plan de notre démarche est l'indianisme : nous concevons les études indiennes surtout comme conjonction de l'acte *philologique* et de celui *herméneutique*. Ce sont des affinités stimulantes avec André Scrima dans le domaine *herméneutique* qui nous ont décidé à choisir ce thème. Pour ce qui est de la *philologie*, il n'en va pas de même. Les analyses étymologiques, les rapprochements de vocables appartenant à diverses langues – auxquels l'auteur se montre fort enclin – ne sont pas sans contrarier les fervents de l'*acribie* philologique. Il nous arriva à nous aussi, et plus d'une fois, de froncer les sourcils face à de tels procédés, avant de nous rendre compte que ceux-ci s'accordaient parfaitement avec l'esprit de l'étymologisme indien traditionnel.

En effet, dans les *Br̥h̥maja* et les *Upaniṣad* (tout comme chez les auteurs grecs et latins), on trouve maints jeux de mots inspirés par des assonances ou homophonies fortuites, mais qui viennent alimenter, de manière très suggestive par ailleurs, des spéculations d'ordre théologique ou philosophique. Ce phénomène se trouve codifié dans le premier traité d'étymologie sanskrite – le *Nirukta* de Yaska –, remontant au V^e siècle avant notre ère. C'est seulement pour les mots qui peuvent s'expliquer à partir de racines verbales que ces étymologies restent, en général, scientifiquement valables. Pour les autres, on n'y propose que des associations phonétiques et sémantiques sans fondement réel, mais qui ne sauraient être dépourvues d'intérêt, dans la mesure où elles inspirent ou appuient des associations sur le plan des idées. C'est précisément cette « fraîcheur » du vocable qui tient au cœur à André Scrima aussi :

« Mais la grammaire linguistique devient, en fin de compte, comme le disait Mallarmé dans *Le Tombeau d'Edgar Poe*, “le langage de la tribu”. Dans la grammaire linguistique – de même que dans celle comportementale, sous-entendue, unanime – les mots, au lieu de se rafraîchir, risquent de s'émousser, mieux dit de se flétrir, de se clore. » (TRA, p. 73)

Voici une illustration (que nous citons de mémoire) de la façon dont l'auteur ne laisse pas les mots se clore. En nous parlant au téléphone de Pseudo-Denys l'Aréopagite, il désigna par κνέφος le rayon de lumière divine perçant les ténèbres, pour arriver en-Bas. Or, ce vocable n'existe pas comme tel en grec ; en fait, νέφος (litt. « nuage », d'où « obscurité ») et κνέφας (« crépuscule ») ont été fondus par André Scrima en un seul mot. Le rapprochement phonétique vient ainsi enrichir et conforter l'association intuitive des significations.

Pour demeurer « terre-à-terre », on pourrait affirmer que notre auteur est *herméneute*, sans être à la fois *philologue*. Néanmoins, André Scrima est philologue, et ceci dans le sens le plus authentique (et le plus étymologique !) du terme. Non pas un « athlète de la grammaire », mais bien un φιλό-λογος, donc quelqu'un qui aime le *Logos*, et c'est justement dans l'acception *johannique* qu'on doit prendre ce terme ... S'il en est ainsi, la *philologie* va bien de pair avec l'*herméneutique*. En disant « acception johannique », nous pensons, évidemment, à Saint Jean l'Évangéliste, auteur pour lequel André Scrima montre un penchant hors du commun, dont le résultat sont des pages mémorables, sur lesquelles on va revenir.

Certainement, le noyau de la démarche d'André Scrima reste l'*herméneutique*. Son brillant talent d'herméneute étant sans conteste, l'oralité de l'expression, le déploiement luxuriant de la pensée, le style « baroque », risquent cependant de donner, dans ses écrits, l'impression d'une structure plutôt lâche : les méandres du discours, l'enchaînement vertigineux des associations les plus diverses, l'imprévu des excursus – tout cela se refuse, en apparence seulement, à une architectonique rigoureuse de l'ensemble.

Afin de mettre en évidence les traits principaux de son herméneutique, nous avons envisagé trois aspects : 1) l'interprétation des textes anciens ; 2) l'interprétation des textes modernes ; 3) l'interprétation des images (œuvres d'art). À cet effet, le matériel nous a été fourni, en premier lieu,

par *Le Temps du Buisson Ardent*. Nous sommes penché également, avec un vif intérêt, sur le manuscrit intitulé *Évangile selon Saint Jean. Livre de la Passion – livre de la Résurrection*. Il s'agit de la transcription des commentaires à la dernière partie du texte (chap. 18-21), prononcés fin 1985-début 1986 devant la communauté monacale de Deir-el-Harf, au Liban. Non publié jusqu'à présent, cet ouvrage est, sans doute, un des plus remarquables d'André Scrima. Troisièmement, nous avons considéré les interprétations de quelques œuvres d'art « traditionnel », publiées dans la revue *Martor*. S'y ajouta un nombre d'articles de moindre ampleur, publiés pour la plupart dans l'hebdomadaire *Dilema*.

Pour commencer, voyons comment l'auteur aborde les textes anciens, à savoir *l'Écriture* : un épisode de *l'Ancien Testament*, ainsi que *l'Évangile selon Saint Jean*. Dans ce cas, l'herméneutique d'André Scrima comporte des éléments communs tant avec l'herméneutique « scientifique » qu'avec celle « traditionnelle ».

Avec l'herméneutique « scientifique », du fait qu'elle ne nous apparaît point tributaire à un « aftermath » théologique afférent au texte en cause, aux commentaires ultérieurs, et encore moins à une grille dogmatique qui leur soit appliquée rétroactivement, misant, par contre, sur la *prise directe* avec le texte. Nous y déchiffrons non pas l'ignorance ou la négligence de la vaste littérature théologique en marge de *l'Écriture* (la maîtrise de celle-ci se laissant deviner à travers les lignes ou par des références ponctuelles), mais bien une option de principe. C'est l'effort de comprendre les textes « fondateurs » en eux-mêmes, non pas de suivre la manière dont certains exégètes, à l'intérieur de la dite tradition, les ont compris plus tard. De ce point de vue, le message du texte l'emporte sur ce que l'on aura dit plus tard à son propos.

Avec l'herméneutique « traditionnelle », puisqu'il traite le texte comme une unité organique, parfaitement cohérente, où rien n'est au gré du hasard, lui faisant crédit sans réserve, dans sa lettre aussi bien que dans sa composition. De tels textes, on le sait bien, ont été disséqués selon la méthode « historico-philologique », pour y trouver partout des interpolations, des mains différentes, des inadvertances internes, etc. André Scrima prend ses distances par rapport à cette approche de *l'Écriture*. Nous sommes aussi enclins à aborder les grands textes, les écritures, dans l'unité de la forme sous laquelle ils nous sont parvenus, non pas au mépris des acquis de la recherche moderne (qui restent, sur leur plan, parfaitement

valables), mais en vertu de la signifiante culturelle et spirituelle de leur forme conservée par la tradition respective.

En définitive, encore que leurs motivations soient très différentes, la confiance du philologue en sa propre capacité scientifique de restituer la teneur authentique des textes anciens, d'une part, et le respect de l'adepte pour la forme canonique des écritures, d'autre part, trouvent leur point de convergence dans l'attaque frontale, ouverte et perspicace du *Texte*.

Interrogé par nous sur les sources d'inspiration de son herméneutique tellement originale, l'auteur nous en a indiqué la pensée indienne et l'exégèse islamique appelée *ta'wîl*. N'étant pas en mesure de nous prononcer au sujet de cette dernière, on va se contenter de signaler un seul fait : par rapport à l'interprétation exotérique nommée *tafsîr*, celle-ci constitue la contrepartie ésotérique, de nature allégorique ou symbolique – interprétation qu'André Scrima désigne par le syntagme « exégèse spirituelle anagogique ». Quant au domaine indien, la richesse et la diversité de la littérature exégétique y sont inépuisables. Des gloses serrées, presque mot par mot, on arrive à de larges développements d'idées en marge du texte commenté. Mais quelle que soit leur portée spirituelle et spéculative, les commentaires traditionnels – on l'a déjà dit – ne se proposent pas de *tirer au clair* la signification première et véritable du texte, mais, de par leur typologie culturelle, de l'*éclairer* dans les termes d'une étape de pensée ultérieure. En outre, les grands commentaires sanskrits, du *Mahābhāṣya* de Patañjali au *Brahmasūtrabhāṣya* de ʿa, kara, ont recours à une structure dialectique spécifique, conformément à laquelle les assertions, les objections et les réfutations s'enchaînent, souvent à plusieurs reprises, pour aboutir à une conclusion, résultant de toute une architectonique de raisonnements. Par conséquent, si l'interprète indien se trouve en dialogue, sur le texte commenté, avec un interlocuteur imaginaire (ou même avec plusieurs), André Scrima, par contre, *engage lui-même un dialogue direct avec le texte*. – On entrevoit aussi à ce point, certaines affinités de l'herméneutique d'André Scrima avec les commentaires néo-platoniciens, qu'une recherche future pourrait aussi envisager.

Pour ce type d'herméneutique « fraîche », allant sans détour à la source, à savoir le texte « originant », le commentaire d'André Scrima au fameux épisode de l'*Exode* demeure, à notre avis, exemplaire :

« Moïse faisait paître le troupeau de son beau-père Jéthro, prêtre de Madiân. Il mena le troupeau au-delà du désert et parvint à la montagne de Dieu, à l'Horeb. L'ange du Seigneur lui apparut dans une flamme de feu, du milieu du buisson. Il regarda : le buisson était en feu et le buisson n'était pas dévoré » (1-2)... « Il dit : "N'approche pas d'ici ! Retire tes sandales de tes pieds, car le lieu où tu te tiens est une terre sainte" » (5)... « Dieu dit à Moïse : "Je suis qui je suis". Il dit : "Tu parleras ainsi aux fils d'Israël : Je suis m'a envoyé vers vous" » (14).

Il est extrêmement éloquent que, dans le livre *Le Temps du Buisson Ardent*, le commentaire en cause trouve sa place dans le II^e chapitre – intitulé justement « Timpul Rugului Aprins. Grupul de la Antim » [« Le Temps du Buisson Ardent. Le groupe d'Antim »] –, à savoir le sous-chapitre final « Rugul Aprins » [« Le Buisson Ardent »] (p. 164-169), donc dans un contexte particulier et circonstancié. C'est le contexte où le paradigme « axial » du maître spirituel s'est matérialisé à un moment donné en Roumanie : au monastère de « Toussaint », fondé à Bucarest par Antim Ivireanul (de l'Ibérie du Caucase), pendant les décennies 4-5, mais surtout dans les années 1943-46, lorsque la « rencontre fondatrice » eut lieu. Rencontre d'un groupe d'ecclésiastiques et intellectuels laïques – réunis là-bas en vertu d'une quête religieuse et d'une attente spirituelle communes – avec un moine appartenant à la tradition hésychaste russe, un pèlerin qui se donnait le nom de « Jean, le père étranger », et qui devint le maître spirituel du groupe. D'une part, ceux qui, par association et communion d'ordre spirituel, étaient prêts à recevoir ; de l'autre part, « l'étranger envoyé », venu de loin afin de donner pour eux vie à la tradition hésychaste.

L'interprétation hésychaste de l'épisode de l'*Exode* est bien connue : le buisson brûlant sans être consumé par le feu est une préfiguration de la Vierge, sur laquelle le Saint Esprit est descendu sans la consumer. C'est d'ici qu'on arrive enfin, en pur esprit hésychaste, à l'ardeur ininterrompue de la « prière du cœur »... Comme un argument encore plus topique, on sait aussi que Sandu Tudor, l'animateur du groupe, avait composé un *Acatist al Rugului Aprins al Născătoarei de Dumnezeu* [*Hymne acathiste au Buisson Ardent de la Mère (litt. Génitrice) de Dieu*]. – Membre lui-même du groupe d'Antim, profond connaisseur de l'Hésychasme, sur lequel il a ensuite publié nombre d'articles en Occident, et auquel il se réfère fréquemment dans le livre en question, André Scrima ne saurait aucunement avoir ignoré tout cela.

On a déjà relevé cette option herméneutique principielle de l'auteur : aller toujours à la source première, au texte « originaire » et « originant ». Aussi le sens de la Révélation dans l'épisode de Moïse est-il scruté à partir du passage biblique jusqu'à la destinée de l'Être dans la pensée occidentale. On y décèle la propension de l'auteur à l'interprétation *métaphysique*, en plus grande mesure qu'à celle *mystique*. Il est à retenir, parmi bien d'autres, l'affirmation que le passage du neutre τὸ ὄν de la philosophie grecque au masculin ὁ ὢν (traduction de la formule « Je suis qui je suis » de l'*Exode*) marque le moment où « les limites antérieures se sont brisées » (TRA, p. 166). Cette abolition des limites entre « ce qui est l'Être » et « Celui qui est l'Être », nous la considérons comme définitoire pour la pensée d'André Scrima : là où les usages théologiques parleraient invariablement de Dieu, n'invoque-t-il pas à maintes reprises, et avec insistance, l'« Être », ainsi que l'« Absolu », l'« Infini » ? C'est seulement à la fin qu'il renvoie à la Vierge et à la prière du cœur, comme « stations herméneutiques » ultérieures, donc tout à rebours par rapport à la signification qui prévalait dans le milieu d'Antim.

L'herméneutique biblique, telle qu'elle est pratiquée par André Scrima, atteint peut-être son point culminant dans l'*Évangile selon Saint Jean. Livre de la Passion – livre de la Résurrection*. On pourrait parler ici d'une double approche : l'Écriture est traitée également comme *texte sacré* et comme *œuvre d'art*. Un chapitre de la Révélation et, en même temps, un ouvrage expressif, suggestif, prégnant. Dans ce sens, le succès d'André Scrima s'avère plénier : du détail de paysage et de scénario aux analyses subtiles de la psychologie des personnages, tout se montre lourd de significations. La réaction de l'herméneute est pleine de sensibilité et réceptivité, toujours d'ordre artistique, et cela sur deux plans : celui de la réponse personnelle à l'artisticité de l'écrit ; celui de l'admirable artisticité du propre commentaire.

Les écritures, les textes essentiels en général, ne peuvent se passer, croyons-nous, d'une *beauté* intrinsèque, la beauté grâce à laquelle l'expérience esthétique et l'expérience du sacré se marient. – C'est l'expérience que nous eûmes nous-mêmes devant certains hymnes du *Veda* ou chapitres des *Upaniṣad* : la splendeur du texte sanskrit, parfois d'une grandeur surabondante, parfois d'une monumentalité austère, arrive à t'envoûter, à te confisquer par le simple contact avec sa lettre, avant qu'on ne se mette à le déchiffrer, mais incité par là même à s'y essayer. – La réussite d'André Scrima est d'autant plus remarquable que, cette fois-

ci, l'« étincelle » jaillit d'un texte qui est loin d'être un chef-d'œuvre littéraire dans la langue dans laquelle il nous est parvenu. Tout au contraire, le grec de Saint Jean n'est ni très riche, ni très complexe, parsemé d'expressions raides et de maladroites syntactiques : non pas l'idiome de quelqu'un éduqué dans l'esprit de la culture hellène, mais une *lingua franca*, où transparaissent des structures linguistiques sémitiques. En un mot, un langage qui ne peut être que déconcertant et frustrant pour, disons, celui qui trouve ses délices en fréquentant l'original de Platon, ou (en paraphrasant Salluste) pour *omnis qui litteras Graecas discitus est...* D'autant plus remarquable reste donc la réussite d'André Scrima : l'*Évangile selon Saint Jean* acquiert, dans sa lecture, une vibration spirituelle sans égale, que notre naïveté nous empêchait auparavant de saisir. Toujours est-il que cette vibration est réelle, et c'est l'herméneute qui nous la fait percevoir.

André Scrima se propose *ab initio* de suivre le texte de près :

« Voilà donc pourquoi nous sommes tenus à nous maintenir fidèlement et patiemment auprès de chaque mot de Saint Jean, afin qu'il se fraie un chemin en nous. » (*ESJ*, p. 12)

Au-delà de la fidélité programmatique au texte, il nous faut retenir dans ce contexte une idée-maîtresse d'André Scrima : *le chemin*. Comme l'on verra plus loin, l'herméneutique présuppose la *voie*, le *trajet*, le *cheminement*. Le texte soumis à l'interprétation – ou auquel l'interprète se soumet lui-même – est un territoire où l'on doit trouver son chemin ; c'est ainsi seulement que la pensée originante peut à son tour se frayer un chemin en nous.

La fidélité au texte a des raisons profondes :

« Ce serait absurde de croire à une composition abstraite réalisée comme de l'extérieur et après coup par l'évangéliste. Au contraire la cohérence intime du texte, sa cadence et son rythme admirables proviennent de l'unité même de son regard, de l'acuité de sa vision qui, une fois de plus, en faisant le récit des événements pris dans la trame de l'action extérieure, en perçoit à chaque instant la signification profonde et nous la transmet à nous aussi. » (*ESJ*, p.17)

Il faut aussi souligner le crédit sans réserve qu'André Scrima fait au texte, en vertu de son statut révélé, car

« la connaissance par témoignage et par vision symbolique est un chose trop rigoureuse pour que l'on en abuse, autrement dit, pour qu'on fasse dire n'importe quoi à n'importe quel signe ou mot. » (*ESJ*, p. 49)

C'est ainsi que s'explique l'extrême attention et l'acuité avec lesquelles il déchiffre les correspondances et l'harmonie secrète du texte. Un repère important, dans cette direction, sont les mots-clé qui le jalonnent :

« On a remarqué, non sans raison, l'importance singulière de certains mots-clés dans le vocabulaire de Jean : "Odos" (la voie), est parmi ceux-ci. » (*ESJ*, p.7)

Certes, parmi ces mots-clé il y a des vocables « forts », sémantiquement riches, très expressifs dans le contexte, pour n'en mentionner que « témoigner » (μαρτυρεῖν)/« témoignage » (μαρτυρία), « celui qui a vu » (ὁ ἑώρακώς), « ayant ainsi parlé » (τοῦτο εἰπών), ou « enlever » (αἶρειν), ce dernier terme étant, selon l'auteur,

« caractéristique de Jean qui l'emploie uniquement dans des contextes doctrinalement forts. » (*ESJ*, p. 51)

On sera d'autre part surpris de constater que de tels mots-clé, ayant un rôle structurant dans la composition de l'Évangile, sont des vocables tout à fait neutres – adverbess ou conjonctions – par exemple « alors » (τότε) et « comme », « de même » (καθώς). Et André Scrima d'en déceler la signifiante dans les « structures fines » (*TRA*, p. 25) du texte de Saint Jean...

Attentif nous-mêmes à ce genre de détails significatifs, on voudrait ajouter quelques observations personnelles.

« On a remarqué que – toujours à la différence des synoptiques –, son évangile ne comporte du tout le terme d'«apôtre» : ceux qui suivent Jésus sont pour lui ses «disciples». Cette distinction est lourde de sens sans, bien sûr, constituer une contradiction pour celui qui voit. » (*ESJ*, p. 77)

Donc, pas ἀπόστολος, mais bien μαθητής. Cette constatation est à même d'éclairer un autre passage important (20, 21) :

« Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. » (καθώς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, καὶ γὼ πέμπω ὑμᾶς)

Rappelons-nous à cet effet le fameux passage 1, 6 :

« Il y eut un homme, envoyé de Dieu : son nom était Jean » (Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης).

On en peut conclure que Jean emploie ἀποστέλλειν quand il s'agit d'un « délégué » de Dieu – fût-il Jean le Baptiste ou Jésus lui-même –, alors que πέμπειν s'applique aux humains (les disciples) chargés de porter à l'humanité le message du Christ.

Pareillement, lorsque Thomas reconnaît finalement Jésus (20, 28), il s'exclame :

« Mon Seigneur et mon Dieu ! » (Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου).

La manière de s'adresser, au vocatif, avec « Seigneur » (κύριε) est fréquente dans l'Évangile. En cet endroit cependant, quoique les paroles de Thomas soient, du point de vue formel, une réponse (ἀπεκρίθη Θωμάς καὶ εἶπεν αὐτῷ,) – faisant donc partie du dialogue – le cas employé est le nominatif. Au lieu de : « Ô, mon Seigneur ! Ô, mon Dieu ! », comme on pourrait s'y attendre, Thomas semble dire : « En vérité, mon Seigneur et mon Dieu existe et le voici qui se tient devant moi. » Quittant le plan du dialogue, cette réplique se place plutôt dans le for intérieur du disciple incrédule. Il n'y a plus là une *profession de foi*, mais bien, oserait-on dire, une *reconnaissance* tenant (pour reprendre un syntagme fort d'André Scrima) de la *topologie de l'Être*, ce qui n'est pas sans donner beaucoup à penser...

Nous percevons en plus une tension à part dans la façon dont André Scrima se rapporte au texte. Faisant renvoi à chaque verset, n'omettant aucun détail, insérant toutes les données du texte dans sa grille interprétative, le commentateur demeure (comme on l'a déjà souligné) à stricte proximité de celui-ci, lui restant en permanence « fidèle ». De l'autre côté, par l'envergure de sa propre idéation en marge du texte, il sait garder l'écart nécessaire pour que le commentaire n'en soit pas seulement un accompagnateur élucidant, mais bien davantage, un texte en soi, toujours en parfaite consonance (*symphonique*, pourrait-on dire) avec l'autre. Cette tactique de se placer simultanément *près* et *loin* du texte nous paraît vraiment captivante.

L'essentiel c'est l'équilibre entre la dimension « christologique » de l'interprétation et sa dimension « théologique » : dans ce cas (et non seulement), la vision du commentateur a son noyau dans la *Présence* permanente du Père au cœur de l'action dont le personnage central est le Fils, dans le déchiffrement continu de la transcendance sur un plan qui, autrement, risquerait de s'appauvrir. Et André Scrima d'insister sur ce sujet :

« Jésus ne parle qu'un présence du Père, et en unité étroite et invisible avec lui... Ce sceau de vérité imprimé par la présence du Père. » (*ESJ*, p. 24)

De fait, le Père est avec le Fils et le Fils est avec le Père, et cela dès le début et incessamment, avant que le Fils ne s'élève au plan où se trouve le Père, pour le rejoindre...

Ce poids de la présence de Dieu, relevé avec tant d'insistance par André Scrima dans ses commentaires à l'*Évangile* – après tout, un récit des événements concernant le Fils de Dieu dans ce monde-ci, d'en-bas – nous autorise à reconsidérer le terme de « théologien ». En effet, ce n'est pas pour l'inclure dans la catégorie ultérieure des auteurs ecclésiastiques ainsi désignés que, selon la tradition orientale, Saint Jean est nommé Théologien, mais par contre, dans l'acception première du mot, comme quelqu'un « qui parle de Dieu » (λέγων περὶ τοῦ Θεοῦ). C'est dans le même sens que doit être prise cette affirmation d'André Scrima au sujet de la Croix :

« C'est par elle que s'opère non seulement le retour au sein du Père mais, l'on peut dire avec nos paroles, c'est elle qui marque la béance, l'ouverture, par où le mystère à jamais inépuisable de l'intériorité de Dieu, de Dieu en Soi, de la vie même de Dieu, se déverse maintenant à travers Jésus sur le monde. Oui, *la Croix est théologienne* (n. s.) avant tout, pour Jean. » (*ESJ*, p. 35)

Ces considérations font sans doute ressortir le rôle essentiel que le commentateur confère à la Croix dans la perspective – chrétienne dans ce contexte – de la *topologie de l'Être*. Allant plus loin encore, il touche aux significations universelles de la Croix, à son symbolisme cosmologique : le bras horizontal en est celui qui sépare l'en-Haut de l'en-Bas, alors que le bras vertical rend possible la communication des deux plans (voir *ESJ*, p. 36).

Mais cette plénitude de la Présence coïncide, paradoxalement, avec l'expansion maximale de l'absence :

« Sur la croix on arrive à l' "anéantissement" de ce Dieu qui est mis à mort en la personne de Jésus Christ. Et ainsi, le néant vers lequel Il s'achemine par sa propre volonté devient (...) la suprême attestation de l'être. (...) Pour nous il est difficile à comprendre, mais si on approfondit le sens de la croix, on se rend compte, je le répète, que par elle le néant devient une modalité d'attester l'être. La croix constitue le "niveau zéro" de la présence de Dieu. » (TRA, p.79)

On peut ajouter à cet égard que dans la *BṛhadĀraṇyaka-upaniṣad* V, 1, le Plein, désignant l'Absolu, s'identifie au vide :

« Cela est plein (*pūrja*), ceci est plein ; le plein surgit du plein. Une fois ôté au plein le plein, c'est toujours le plein qui reste. *Brahman* c'est le vide (*kha*) ; le vide est ancien, le vide comporte l'air. »

De même, dans la philosophie bouddhiste *Mādhyaṃika*, l'Absolu, conçu comme « vide » (*śūnya*) ou « vacuité » (*śūnyatā*), est dénommé « brillant », « resplendissant » (*prabhāsvara*), pour que dans sa variante lamaïste le « Vide » (*sto*, *-pa-ñid*) soit identifié à « La Claire Lumière » (*'od-gsal*).

Si on peut parler de la Croix en termes de « niveau zéro » de la présence, c'est dans le même esprit qu'on comprendra aussi l'assertion suivante :

« Dans la topologie de l'Être, le désert marque le lieu "blanc" de la néantisation. » (*DsL*, p. 289)

Et cela d'autant plus que le désert, cet espace du « manque » par excellence, du « rien », connaît une seule et unique présence : celle du Soleil, de la Lumière. Pour fermer le cercle, rappelons-nous l'importance dont jouit la lumière chez Saint Jean, importance que les commentaires d'André Scrima ne manquent pas de souligner avec insistance.

L'herméneutique religieuse a en principe pour objet les Écritures, les textes primordiaux, révélés. Dans ce cas, les difficultés sont dues, en tout premier lieu, à l'« antiquité » de ces textes, conçus à époque ancienne et rédigés en langues anciennes. Pour restituer les significations d'un tel texte,

l'audace interprétative doit être doublée de finesse philologique et prudence intellectuelle, assumant de manière créatrice sa lettre comme son esprit. Les interprétations bibliques d'André Scrima, nous espérons l'avoir montré précédemment, se rangent parmi les succès indiscutables de ce type d'approche. On pourrait cependant être surpris de retrouver la même stratégie herméneutique si complexe appliquée pas à l'*Exode* ou à l'*Évangile selon Saint Jean*, mais à l'*Épître du Père Jean l'Étranger*. Ce n'est pas un texte datant de deux millénaires près, mais seulement d'un demi-siècle, qui ne vient donc pas de l'Antiquité, mais de la contemporanéité, qui n'est pas en grec (ou quelque langue orientale), mais en bonne langue roumaine (encore qu'il fût initialement pensé en russe, comme le *Nouveau Testament* fût pensé en araméen...) Par conséquent, on s'attendrait à un texte qui se livre à nous directement, sans recours aux savantes méthodologies de lecture. André Scrima se penche pourtant sur l'*Épître* exactement comme il s'est penché autrefois sur l'*Écriture* : la même approche fraîche, en « prise directe » avec le texte, la même ouverture maxima à ses suggestions, la même attention au détail révélateur, la même acuité de la mise en relief des mots-clé, la même sensibilité à l'artisticité du texte, à la *beauté* d'une expression heureusement employée, d'une situation évoquée avec prégnance, etc. Pas en dernier lieu, et complémentaires de la « fidélité » au texte, la liberté et l'envergure de sa propre pensée, rendant le commentaire un texte à grand souffle lui-même : non pas un adjoint, mais un partenaire de l'autre. Si le traitement idéationnel d'écrits tellement différents et éloignés dans le temps et l'espace – quoique relevant de la même Tradition – ne peut avoir les mêmes raisons philologico-historiques, il s'ensuit que la raison de leur traitement identique se trouve ailleurs.

Il ne s'agit alors pas d'approcher un ouvrage moderne – en l'occurrence, ledit « statement » du moine russe – conformément aux approches des écritures anciennes, mais bien à l'envers : d'approcher les écritures anciennes comme si elles étaient modernes. Aux yeux d'André Scrima, nous croyons l'avoir compris, tous les textes religieux importants sont *modernes*, dans la mesure où ils parlent avec authenticité aux esprits élevés de notre époque – et à ceux de toute époque –, dans la mesure où ce ne sont que des expressions différentes de la même tradition qui est toujours vivante. Il n'existe donc pas de textes *anciens* et de textes *nouveaux*, il existe seulement des textes essentiels. Dans ce sens, André Scrima arrive à nous persuader que l'*Épître du Père Jean l'Étranger* est bien un texte essentiel.

Non désireux de tenter l'impossible, nous ne nous proposons pas de résumer, d'exposer de manière synthétique et systématique le premier chapitre du livre *Le Temps du Buisson Ardent*, ni de l'analyser à proprement parler. L'entreprise nous semblant téméraire, on se confinera à quelques impressions de lecture et observations.

Ce qui frappe, du premier moment, dans la « lecture herméneutique » effectuée par André Scrima, c'est une mobilité intellectuelle hors du commun : l'élan de la pensée qui se promène avec la même audace dans le domaine de la religion, mais aussi de la métaphysique ; des arts, mais aussi des sciences ; des auteurs anciens ou médiévaux, mais aussi des modernes ; du Christianisme, mais aussi de l'Islam, du Bouddhisme ou de l'Hindouisme. Loin d'être éclectisme ou frivolité culturelle, il s'agit d'une attitude principielle, que l'auteur expose ailleurs très clairement :

« Comment rester en dehors des textes fondamentaux, de la Sagesse rendue palpable dans le texte révélé et, par lui, accessible au-delà de toute limitation. (...) On fuit justement sa nouvelle offre [scl. de Dieu], étonnante, enrichie, inattendue, qui fait exploser nos préconceptions de la manifestation divine. » (*DIL* 295, p. 8)

Le caractère prolifique, polymorphe du discours est, à première vue, tout à fait déconcertant : déceler, parmi les volutes herméneutiques, l'idée centrale, l'unité de vision, représente un véritable « challenge ». Mais ce qui se montre au premier abord comme une incomparable vivacité mentale s'avère, à un examen plus poussé, une profonde dynamique de l'esprit. L'itinérance, la pérégrination, la progression se laissent saisir comme un vrai leitmotiv : un sous-chapitre contient dans son titre le mot « voie », un autre – « trajet », un troisième – « itinéraire ». Il y a là une *méthodologie* de lecture ; c'est pourquoi un terme qui préoccupe l'auteur est précisément celui de « méthode » (μέθοδος), qu'il prend dans le sens de « faire chemin avec », « avancement sur la voie et avec elle » (*TRA*, p. 26), ou, sur les traces de Platon, « procéder », « poursuivre sur la voie » (*TRA*, p. 72).

Partageant la vision pluraliste d'André Scrima, nous signalons le fait que, dans la culture indienne aussi, toute expérience intellectuelle – expérience spirituelle à la fois – est regardée comme un cheminement, une traversée, celle d'un trajet initiatique. Il est parlant que le texte le plus important d'exégèse du ritualisme védique est intitulé *atapatha-br̥hmaṇa*, c'est-à-dire « le Brāhmaṇa des cent chemins ». Pareillement, le vocable *adhyātma*, dont le sens usuel est celui de « livre » ou « chapitre »,

dérive du verbe *adhi-I* (« apprendre », « étudier ») qui, étymologiquement, signifie « parcourir », « aller jusqu'au bout ». Enfin, un fameux traité de dogmatique bouddhiste, composé en langue pāli par Buddhaghosa, s'appelle *Visuddhi-magga*, c'est-à-dire « Chemin de la pureté »...

La vocation religieuse se révèle comme foncièrement non statique : il s'agit en fait d'une stabilité dans le mouvement... La relation de l'homme avec Dieu consiste en une *quête*, donc un voyage vers Lui ; le médiateur de cette relation – le père spirituel – est un *envoyé*, donc un voyageur à son tour, guidant l'autre sur un chemin commun à tous les deux. C'est une « fluidité », pas dans l'acception d'évanescence, d'inconsistance, mais dans celle de mobilité créatrice, à laquelle s'oppose, dévastatrice, la « solidification de l'humanité ». L'existence est un *chemin* parsemé de *signes* qui attendent à être déchiffrés pas à pas, même si la signification globale et ultime se dévoilera beaucoup plus tard, tout en restant « l'énigme maximum »... :

« Dans l'Écriture on rencontre parfois des allusions à une "astuce" divine, une manière de conduire les voies de l'histoire là où ceux qui s'imaginent les diriger ne le soupçonnent même pas. (...) Le Christ parle de notre presque obligation de lire "les signes des temps". (...) Et ces "signes" ne sont pas seulement ceux venant de l'avenir, mais surtout ceux déjà inscrits dans notre histoire, dans la substance du temps qui sollicite sans cesse notre intelligence, notre discernement vivifié par la foi. » (*DIL* 295, p. 8).

Un chemin « porteur de signes » – à la fois « signifié » et « signifiant » – est aussi tout écrit religieux, dont la lecture adéquate « distingue un fil conducteur serpentant à travers le texte, guidant le lecteur de station en station » (*TRA*, p. 39). Caractérisant en ces mots la lecture des écritures « en état de prière », André Scrima applique la même méthode à l'*Épître du Père Jean l'Étranger*. « Le fil conducteur » nous apparaît être ici l'*actance* du Saint Esprit à travers la personne *dépersonnalisée* du maître spirituel, appartenant à la Tradition et exposant celle-ci. Et Tradition (παράδοσις) veut dire « transmettre », « remettre » aux autres la présence de l'Esprit qui opère dans le « starets », de l'Esprit qui s'est déversé sur le monde lorsque Jésus Christ, crucifié, expira, « remit son esprit » (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα). En suivant ce fil, l'herméneute fait de multiples et dynamiques arrêts, en fait des incursions pénétrantes dans divers territoires qui lui sont familiers,

des territoires apparemment divergents quelquefois, mais dont la haute convergence sera, pour nous, bientôt mise au jour.

Il n'est plus question – on l'a déjà dit – de textes anciens et textes nouveaux, mais uniquement de textes *actuels*, dans la mesure où ils témoignent tous de l'*actance* divine.

En outre, ce type d'herméneutique et la vision qu'il vient exprimer supposent, inévitablement, le déchiffrement d'autres signes aussi, en d'autres endroits. Se soulève ainsi le problème du pluralisme religieux, sur les fondements duquel André Scrima s'interroge :

« Or, un des ces signes n'est-il pas l'intuition du Logos de Dieu, comme il le décide, en d'autres lieux, sous d'autres formes ? Ce traitement *créateur* de la foi me semble quelque chose d'exaltant, de libérateur... » (*DIL* 295, p. 8)

Quand, pour élucider les sens de la *bénédiction* – à côté de la *Genèse*, l'*Évangile*, les penseurs du Moyen Âge occidental, l'iconographie byzantine, Saint Syméon le Nouveau Théologien – on invoque des prières judaïques, des épithètes musulmanes ou la cosmologie hindoue, n'y a-t-il pas du pluralisme religieux ? Un pluralisme religieux en vertu duquel l'auteur peut déclarer que

« La Résurrection christique, eschaton réalisé, se situe *extra-* ou *meta-*traditionnellement. Autrement dit, elle ne se réfère plus à une tradition délimitée. » (*TRA*, p. 63, n. 20)

C'est dans le même esprit qu'il peut parler, par contre, des « déterminations diminuantes du statut religieux » (*TRA*, p. 45), ou affirmer que l'attitude hautaine et les tendances dominatrices de l'Église chrétienne sont allées « à l'encontre de l'esprit de son Fondateur divin » (*TRA*, p. 131).

De fait, la prémisse de tout pluralisme religieux ne peut être que l'unité (nommée parfois « transcendante ») du Sacré, du Divin, et portant l'unité (nommée parfois « archaïque ») de la pensée religieuse, unité qui se reflète diversement dans la multitude des croyances particulières :

« Exclure, interdire l'étranger et l'étrange, c'est se clore, s'amoinrir, se scléroser en fin de compte : même dans la manière de concevoir sa propre appartenance religieuse, qui devient habitude, routine. » (*DIL* 308, p. 11)

Enfin, l'important c'est de ne pas ignorer l'unicité de la Lumière, pour se laisser aveuglé par la diversité de ses couleurs :

« Dieu ne saurait être confiné dans une forme prélevée de nos domaines naturels : ethniques, nationaux ou même religieux. Comme jadis, sur le Thabor, sa réverbération est lumière pure : le blanc de la lumière incréée. Je ne crois pas qu'on le verra mieux en le teignant en rouge, vert, bleu, indigo ou violet... » (*UTR*, p. 15)

Sur la plan des préoccupations savantes, la solution de ce dilemme risque soit d'incliner à la « timidité » du comparatisme morphologique ou phénoménologique, soit de glisser dans le réductionnisme frustrant à la René Guénon. À propos de ce dernier, dont il reconnaît par ailleurs les mérites de pionnier en matière, André Scrima dit :

« Il a tracé un schéma tellement large qu'on n'en perçoit plus les frontières ; mais cela reste quand-même un schématisme. » (*DIL* 295, p. 8)

Dans les deux cas, l'appétit *corrélatif* l'emporte sur la sensibilité à la prégnance et à la substance de chaque *corrélat* particulier. Le goût pour le général, l'élan de la généralisation se trouvent ainsi satisfaits, parfois, au détriment de l'individuel, encore que ce dernier soit le seul qui nous fût donné comme voie d'accès au général, à l'universel.

André Scrima évite de main de maître tous ces risques. La clé de sa réussite herméneutique est livrée, à coup sûr, par l'armature d'un texte, relevant d'une tradition, texte dont les « structures fines » sont scrutées d'abord en profondeur, pour que la syntagmatique s'en ouvre ensuite aux associations les plus généreuses sur le plan paradigmatique. Le bon équilibre donc – la bonne tension plutôt – entre le particulier et le général, équilibre et tension en l'absence desquels le particulier risque l'opacité, et le général la désincarnation.

On peut bien s'imaginer sans peine une lecture herméneutique tout aussi percutante, tout aussi riche en corrélations avec d'autres traditions, effectuée par André Scrima lui-même – ou par un autre André Scrima – sur un texte de mystique islamique, disons, ou sur un ouvrage philosophique sanskrit :

« l'avènement du Christ n'exclue pas, comme certains représentants du Christianisme pourraient se l'imaginer, la survenance d'autres voix, d'autres

figures de la vraie révélation, tel un Muhammad, par exemple. Le Christ, qui ne fait pas nombre avec ces figures, connaît dans une perspective surtemporelle leur apparition. Or, un chrétien devrait se comporter à leur égard avec responsabilité, avec compréhension des profondeurs et avec ouverture vers un avenir, autre que celui conçu, proposé et même imposé par l'histoire immédiate, matérielle. Il y eut des chrétiens qui se sont comporté ainsi... » (*DIL* 308, p. 11)

Dans le désir de donner un exemple de réussite herméneutique – quoiqu'en face d'un vrai embarras du choix –, on s'arrêterait finalement au sous-chapitre intitulé « Le livre circulaire », figurant dans la première partie du volume *Le Temps du Buisson Ardent*. L'*Écriture*, le livre circulaire, enroulé, dont parle l'*Apocalypse*, et le *Codex*, le livre rectangulaire renfermant entre ses couvertures la pensée juridique de l'Empire Romain, sont rapportés, en vertu de l'homologie Livre/Cosmos, aux « deux figures essentielles de la manifestation » (I, p. 88, n. 25) : le *cercle* et le *carré*, dont le premier symbolise la dynamique céleste, et l'autre la stabilité terrestre.

« On passait donc – explique André Scrima – du livre circulaire, solidaire de l'image de la circularité du temps et du devenir, au livre rectangulaire, solidaire de l'expression ferme, instituée, installée, de la forme quadrat. Le livre devient, dès lors et jusqu'à nos jours, l'objet rectangulaire qu'on n'enroule et déroule plus en entier, mais on feuillette feuille après feuille, c'est-à-dire on le soumet à la succession et à la fragmentation. » (*TRA*, pp. 88-89)

Devrait-on identifier encore d'autres mots-clé dans le discours d'André Scrima – ce qui revient à se laisser inspirer par sa propre méthode herméneutique –, on choisirait sans hésitation « vivant », ainsi que « libre »/ « liberté ». Dans leur sens fort, ces termes viennent, sans doute, structurer la vision de l'auteur, centrée sur le dynamisme et l'authenticité maxima de l'aventure spirituelle.

L'association de ces mots-clé en syntagmes comme « L'Absolu Vivant », « Le Vivant-Absolu », « L'Infini vivant », « La Vérité vivante », « L'Être ouvert et vivant » (à côté de « Dieu le vivant »), mais également « œuvre et relation vivante avec Lui », « tradition vivante », « gnose vivante » et, enfin, « la liberté de l'être », « liberté ressuscitée », « l'interminable liberté de l'homme vivant », pour culminer avec : « Mais le Christ a apprécié essentiellement et uniquement notre liberté » (*TRA*, p. 107), ne fait que confirmer, croyons-

nous, la grille herméneutique selon laquelle nous avons tâché d'approfondir les écrits et la pensée d'André Scrima.

Remarquons qu'une lecture herméneutique tout aussi révélatrice suscite à André Scrima non seulement l'*Écriture*, mais également l'*Image*. N'oublions donc pas que, dans le territoire spirituel « originant » où l'auteur nous invite et nous guide, la pensée s'exprime essentiellement par l'*image* – fût-elle noétique, poétique, plastique, etc. – puisque la pensée est née grâce à l'image. De même, n'oublions ni le fait que les « traces » (γραμμάι) que son herméneutique tâche de déchiffrer partout viennent, en langue grecque, du verbe γράφειν, qui signifie « écrire » et, à la fois, « dessiner », « peindre »... La solidarité des deux formes d'expression se trouve relevée par l'herméneute :

« Le texte même de l'Écriture, mais le témoignage iconographique aussi, offrent, tous les deux, une graphie, c'est-à-dire un enfilage organique de *traces*, de *grammai* ; dans le second cas, elles revêtent l'aspect d'une *eikon*, d'une forme-image, d'une figure (...) le témoignage de l'Écriture et de l'iconographie et, en fin de compte, la créature – regardée comme catégorie synthétique de ce que nous appelons manifestation, création – relèvent, tous, du texte, de la texture, d'un tissu. » (TRA, pp. 82-83)

Reprenant à notre tour cette idée, on pourrait dire que la quête de la « topologie de l'Être » se conjugue naturellement avec le déchiffrement de la « topographie de l'Être » ; dans la diversité déconcertante de leur propres expressions, les deux démarches restent complémentaires. Ainsi toute création véritable – religieuse, philosophique, poétique, plastique, musicale, scientifique – est part de la grande Création, portant de la sorte – sous différents aspects, en différentes mesures – des *traces* qui attendent d'être cherchées, des *signes* qui demandent d'être déchiffrés, pour nous communiquer, pareillement, l'omniprésence du Divin. Par conséquent, si

« sous le signe de l'Absolu vivant, la circulation de l'aspiration montre les uns, tout comme les autres [scl. ecclésiastiques et laïcs], équidistants du but » (TRA, p. 154),

alors un passage de l'*Écriture* et un ouvrage « profane » (par exemple un poème du XIX^e-XX^e siècle : Poe, Mallarmé, Apollinaire, Rilke...) peuvent

aussi être équipollents dans l'horizon de la vérité première et, en même temps, ultime.

Se penchant sur l'*image*, l'auteur choisit avec prédilection des spécimens d'art religieux de tradition byzantine – une patène d'Antioche, une mosaïque de Kahriye Djami illustrant l'*Apocalypse*, l'icône *Les Saintes Femmes au Tombeau* appartenant à l'école d'André Roubliov, – mais il s'occupe aussi d'une croix hispano-américaine. Il s'agit, dans tous les cas, d'œuvres dont la réception purement esthétique doit être doublée de l'attention à leur signification spirituelle :

« L'objet d'"art religieux" (nous préférons "art traditionnel"), si beau et précieux soit-il par ailleurs, recèle une autre fonction, voire une autre qualité d'être dont le seul regard fût-il admiratif accordé à son apparence extérieure n'en assure pas l'intelligence. Il se propose – discrètement, mais essentiellement – comme *médiateur* d'un processus de connaissance vécue. (...) L'"objet d'art" nous engage ainsi sur une *voie* au long de laquelle l'esprit rejoint le songe (n'est-ce pas l'aspiration définissant quelque part l'art lui-même ?) ; au bout de laquelle (mais ceci est la visée cachée, intime de l'art *traditionnel*), l'imaginaire réintègre à son tour l'Esprit. » (MAR 4, p. 39)

André Scrima commence par exalter la qualité intrinsèque de l'objet d'art, en usant d'expressions comme « une grande beauté plastique, parfaitement dominée esthétiquement » (TRA, p. 84), pour en annoncer tout de suite le contenu d'ordre spirituel :

« un objet fin, voire élégant, qui fut de toute évidence travaillé avec une maîtrise exceptionnelle mais aussi avec un savoir particulier, inscrit et révélé à la fois dans les figurations symboliques qu'elle porte. » (MAR 4, p. 40)

L'analyse plastique vise la détection et l'intelligence des *traces*, des *signes*. Puisqu'on se maintient dans le domaine de la *topologie de l'Être*, il s'agit de déceler la signification cosmique de l'image qui, par des moyens spécifiques, vient figurer justement le *topos* en question. Dans ce sens, l'icône *Les Saintes Femmes au Tombeau* représente

« le paysage cosmique, réduit à la tension polarisante entre le gouffre ouvert dans la caverne et le sarcophage qui semble surgir de son obscurité. » (TRA, p.74)

Outre la signification de la découverte du tombeau vide dans l'épisode de la Résurrection, on doit noter que cette image est « lue » comme un cosmogramme : le sépulcre, endroit central et lieu de l'Absence, marque le mont cosmique ; la sphère figure

« la circularité de la manifestation et le devenir cosmique » (TRA, p.76),

tandis que les ailes de l'ange indiquent, respectivement,

« le passage de l'axe du monde de l'inclinaison spécifique de la condition manifestée à la rectitude zénithale de la résurrection. » (TRA, p. 77)

Mais la circularité n'est pas forcément celle de la manifestation : elle est à même d'en représenter précisément le contraire, à savoir la fin des temps, la contraction de l'univers, dont parle l'*Apocalypse* :

« le cosmos visible peut s'enrouler, peut se replier en vue d'autres destinées futures. » (TRA, p. 84)

Expliquant d'une manière proche à la classique méthode « iconologique » – par référence à l'arrière-plan théologique de la zone et de l'époque où l'image fut créée –, la présence des seuls apôtres Pierre et Paul à la Communion, André Scrima relève, à côté des connotations liturgiques de la représentation, ses suggestions cosmiques. L'espace qui abrite la scène de l'eucharistie s'identifie, de par sa circularité, au Cosmos même ; si le pain du saint sacrement y est figuré de façon strictement frontale (à l'encontre des lois de la perspective), c'est pour marquer le centre de cette patène-cosmos, la place où Jésus Christ apparaît « en sa présence personnelle (transmondaine) » (MAR 4, p. 53).

On retrouve, dans l'interprétation en cause, le type de jeu étymologique cher à l'auteur, dont nous avons fait mention plus haut. Les parcelles imprimées sur le pain eucharistique, pour suggérer la distribution de celui-ci à tous les membres de la communauté chrétienne, sont nommées par André Scrima *myrides*. Toutefois, ce terme n'existe pas en grec ; il y a, en échange, *merides* (μερίδες, « parties », « portions »), comme il y a *myrioi* (μυριοί, « innombrables »). Par la contamination des deux vocables, l'herméneute a forgé un nouveau mot, mettant davantage en relief l'idée de l'infinitude de la distribution sacramentale du corps de Jésus...

Finalement, en interprétant une croix hispano-américaine, André Scrima insiste – comme on pouvait s’y attendre – sur le fait qu’elle doit être *parcourue* pendant l’exercice de contemplation, étant, évidemment, porteuse de *signes*. Elle participe en même temps du symbolisme cosmique, ou plutôt anthropo-cosmique, ce qui dépasse – sans la diminuer – sa signification d’instrument de la Passion du Christ. La croix portant la représentation stylisée de la couronne d’épines devient ainsi symbole de l’Axis Mundi, associé avec le symbole Solaire, pour évoquer le solstice, le moment de la Manifestation. La perspective pluraliste n’y manque pas, car André Scrima élargit, et avec profit, son commentaire par recours à d’autres traditions : l’Inde pour le poteau sacrificiel (*yāpa*), les *maḍḍala*, ainsi que pour le Géant cosmique primordial (*puruḍa*), mais aussi la tradition hébraïque et l’Islam pour les variantes de ce dernier motif.

L’herméneutique de l’image chez André Scrima mériterait sans doute d’être traitée plus amplement. Si nos considérations à cet égard ont été peut-être trop sommaires, c’est aussi parce que l’*image* occupe une moindre place, par rapport au *texte*, dans son œuvre herméneutique. En tout cas, ce qui vient d’être dit est à même, espérons-nous, de répondre affirmativement à la question de l’auteur même :

« Could it be that what we – somehow casually – call “art” conceals in some of its “less visible” quarters, precisely, the tracing, the remembrance of its original “topology of Being” ? » (AIV, p. 165)

Pour définir sa propre démarche, André Scrima évoque « la lecture et l’interprétation “vivante” » (TRA, p.17), « une lecture “intérieure”, commentée » (ESJ, p.1), ou l’« exercice de lecture opérant un “déchiffrement en acte” » (MAR 2, p.189). C’est précisément ce type de lecture que nous avons essayé – en prenant l’auteur pour modèle – d’appliquer à ses écrits. Néanmoins, s’il s’agit en premier lieu d’« une herméneutique vivante, spécifiant les modalités de lire et de comprendre l’Écriture comme voie spirituelle » (TRA, p. 38), n’oublions pas que l’Écriture, en tant que « voie », comporte des « stations ». Loin d’être le *terminus* de notre cheminement à travers l’œuvre d’André Scrima, la présente étude n’en est rien qu’une modeste *station*.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages cités

- AIV** – André Scrima, « “Art” and the Topology of Being : Introducing a Threefold Homage to Kapila Vatsyayan », dans : *Art – The Integral Vision*, New Delhi 1994, p. 165-166.
- DIL 295** – « Dinamica întâlnirii: André Scrima în dialog cu Andrei Pleșu », *Dilema* 295 (1998), p. 8.
- DIL 308** – André Scrima, « Moduri de a sărbători versus înțelesul sărbătorii », *Dilema* 308 (1998), p. 11.
- DIL 331** – « Un “test de la capăt” al faptului religios: André Scrima în dialog cu Andrei Pleșu », *Dilema* 331 (1999), p. 8-9; 333 (1999), p. 11.
- DsL** – André Scrima, « Parabola unor aproape-întâlniri »; « Pustiul și Ființa – După o rostire inedită a lui M. Heidegger – », dans : Sorin Antohi, Aurelian Crăiușu (éds), *Dialog și libertate. Eseuri în onoarea lui Mihai Șora*, Bucurest 1997, p. 279-282; 286-296.
- ESJ** – André Scrima, *Évangile selon Saint Jean. Livre de la Passion – livre de la Résurrection*, 1985-1986 (en manuscrit).
- MAR 4** – André Scrima, « Deux pièces d’art traditionnel: regards, déchiffrement » (« In memoriam Dominique de Menil »; « Énigme d’une croix espagnole »; « Regards sur une patène byzantine »), *Martor* 4 (1999), p. 37-54.
- TRA** – André Scrima, *Timpul Rugului Aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, Bucurest 1996.
- UTR** – André Scrima, « Cuvânt înainte », dans: F. Schuon, *Despre unitatea transcendentă a religiilor*, Bucurest 1994, p. 5-18.

Ouvrages consultés

- André Scrima, « Despre munte », *Dilema* 254 (1997), p. 11; 255 (1997), p. 11.
- André Scrima, « Priceperea de a sărbători; priceperea sărbătorii », *Dilema* 307 (1998), p. 11.
- André Scrima, « Un pelerinaj, câteva întâlniri... – sau “cum neașteptatul mai coboară încă printre oameni” », *Dilema* 376 (2000), p. 11.
- André Scrima, « Stefan le Grand: du “récit initiatique” au “sanctuaire supérieur”. Interlude herméneutique en marge d’un légendaire roumain (I) », *Martor* 2 (1997), p. 189-198.



DANIELA RODICA JALOBEANU

Born in 1970, in Cluj-Napoca

Ph.D., University of Bucharest, 2000

Dissertation: *Space, Time and the Laws of Nature in Early Modern Thought*

Assistant Professor, "Aurel Vlaicu" University, Arad

Journalist, Editor of a weekly scientific radio program, BBC Romania

Horia Georgescu Scholarship, University of Oxford, 1997-1998

Soros Foundation research scholarship on Romanian media (1997)

Member of the Research Group for the Seventeenth Century Thought

Participation in workshops, conferences, symposia, seminars, etc., in Romania, Hungary, Poland, UK, Greece.

Books in joint authorship, papers, articles, as well as translations on history of science, epistemology and philosophy of physics.

The Place of the “Laws of Nature” in the Conceptual Structure of the Scientific Revolution

1. Preliminary Remarks

The belief that something very important happened to our conception of the world somewhere in the seventeenth century has been for a long time a commonplace in the history of philosophy. One way of expressing this change is to say that from a wide range of competing anti-Aristotelian philosophies, a “new philosophy” emerged, the mechanical philosophy.¹ Another way to put it is to say that a wide range of competing Aristotelian philosophies were defeated by a more or less unique brand of anti-Aristotelianism, the mechanical philosophy.² The two are not necessarily mutually exclusive. They simply try to formulate the deep conceptual change that took place in the seventeenth century, sometimes described as the Scientific Revolution.³

The beginning of the seventeenth century has been characterized by a continuous quest for a “new philosophy”⁴ and a struggle to harmonize several of the traditional difficulties of the Aristotelian metaphysics with the constraints imposed by theology.⁵ The rediscovery of several ancient alternatives to Aristotelianism provided a fertile reservoir of ideas to be incorporated in the syncretic construct of Renaissance philosophies. Atomism, Neoplatonism, Hermetic philosophy, together with some other powerful influences as Skepticism and the revival of natural magic were considered both as alternatives and as possible ingredients of a new “Aristotelian” synthesis.⁶ It is important to emphasize that the enterprise in which most of the sixteenth and seventeenth centuries’ natural philosophers were engaged was a completion, emendation or reformation of the Aristotelian system and not a replacement of it.

The Aristotelian tradition was for a long time the dominant trend in the intellectual life, the core of the academic curriculum, the basis of knowledge for every educated European. However, Aristotelianism had been under challenge since late Middle Ages. The fourteenth and fifteenth

centuries can be described as a continuous struggle to accommodate Aristotelianism with Christian theology and the Christian tradition.⁷

Therefore, the failures or shortcomings of Aristotle's metaphysics were not a discovery of the seventeenth century's natural philosophers. At best, some of them engaged in the rethinking of several already discussed "problems" of Aristotle's natural philosophy, sometimes from the new perspective of the Neoplatonism, Hermetic philosophy, Atomism, and so on.

In what concerns natural philosophy, the issues at stake bear on the doctrine of Hylemorphism. In Peripatetic natural philosophy, a substance is a composite of "form" and "prime matter". Both are metaphysical principles, directing the becoming. We can talk about bodies and substances only because their intelligible form has been impressed in "matter". Generation is the very process of "informing" matter. The disappearance of a substance/body means the disappearance of its form. Any change of state in a given substance (modifications of its dimensions, colour, temperature, place, etc.) constitutes *motion* and can be described in terms of a variation of forms in the same matter. In any given body there are many forms. One of them is the substantial form; without it the body will not be the same body anymore. Others are mere "accidents". The modification of accidents accounts for "motion". A tree can be big or small or can be just the seed of the future tree. In all cases, the substantial form is the same: the "tree-ness". In the case of man, his substantial form is the rational soul. A man is, in the last instance, a rational soul impressed upon prime matter and endowed with some other "accidents" (secondary forms).

Of course, a couple of different shortcomings of these doctrines are more or less obvious. One is the endless multiplication of substantial forms. Another is the possibility of distinguishing between forms of an unknown substance or object (as the magnet, for example, or an unknown substance obtained as a result of an alchemical experiment) and its substantial form. There is a large class of problems concerning the intention and remission of forms. What happens when a white body becomes whiter, for example, how can we describe that motion?

And, of course, the most striking difficulties involve Aristotle's explicit emphasis upon the inseparability of forms and matter. If the substantial form cannot have an independent existence, how can we explain the immortality of the soul? What is the soul, if not the "form" of the body?

Does soul have matter itself? Moreover, the “non-existence” of matter in itself is no less problematic than that of forms.

In the attempt to solve the above mentioned problems, natural philosophers turned to ancient philosophical traditions different from Aristotelianism. The considerable success of ancient Atomism may be explained as an answer to some of these difficulties. Atomism offered an entirely different structure of explanation founded upon the existence of ultimate material particles in motion and their coexistence with “void” (a complementary principle and one of Atomism’s big flaws).⁸ Now a substance or a body is an aggregate of atoms with certain properties. It is not at all clear how many of the usual properties of bodies should be transferred to the microscopic realm of atoms. Generally speaking, a body is an aggregate of material particles and its properties should be reduced to similar or entirely different properties of its parts. Despite its appeal as a general description, the explanatory power of ancient Atomism is very limited.⁹ First, it gives rise to various questions as: What keeps the atoms together? What are the properties of individual atoms? What is the explanation for the emergence of different properties of the aggregate of atoms?¹⁰ Why many atoms together have different properties than the single atom? Secondly, ancient Atomism is unable to explain the classes of phenomena previously described as “changes” in forms: the variation of the states of a substance, the variations in colours, temperature, etc. In its ancient form, then, Atomism merely translated many of the traditional problems to the microscopic level.

It is relevant to stress how many new brands of Atomism appeared in the seventeenth century in an attempt to correct the previous mistakes.¹¹ There are “Aristotelian Atomists”,¹² Atomists, which advocated the non-existence of void,¹³ “mathematical Atomists”,¹⁴ “Neoplatonic Atomists”¹⁵ and “mechanical philosophers”. Therefore, Atomism is less a “new philosophy” than a label stick upon a large group of reformers of the Aristotelian philosophy in the direction of “materialism”. What most “Atomists” advocated was the independent existence of matter and its “uniformity”, “homogeneity”, and divisibility. This “matter” is the “stuff” which actually constitutes the world. The number of atoms and their density is what counts as difference between substances and bodies, at least in principle. Unfortunately, most part of Atomistic theories which reject the forms, and formal causality as well, were led into obvious difficulties concerning:

- a. The constitution of physical bodies;

- b. The problem of individuation of a physical body/substance;
- c. The intelligibility of the world (previously given by forms);
- d. The sources of “activity” in nature.

That all these problems have been taken into consideration by the natural philosopher is proved, for example, by Descartes’ theory of matter, which is explicitly neither Aristotelian nor Atomistic. It can be shown that in constructing a new theory of matter in the second part of its *Principles of Philosophy*, Descartes started from a refutation of the previous competing doctrines in order to build something “new”.¹⁶

As it has been pointed out, the “new” mechanical philosophy had been undermined, from the beginning by the same problems as most of the Atomistic doctrines.¹⁷ The main source of difficulties was the fact that with the rejection of the Hylemorphism, the basic conceptual structure of natural philosophy was destroyed.¹⁸ Not only that several main concepts had to be redefined, but also the very condition of possibility of physics crushed¹⁹ together with the established structure of the explanation.²⁰

Therefore, not only that the concepts of “matter”, “form” and “motion” acquired a new meaning during the second half of the seventeenth century, but also, from this conceptual restructuring emerged a new structure of the “scientific explanation”. Further on I shall approach only an aspect of this conceptual revolution, the emergence of a new meaning for another “old” concept of natural philosophy, the concept of the “laws of nature”. I will follow the meaning of this concept in the works of Bacon, Descartes and Newton and I will show how we can see it as a measure of the immense change in the world picture that took place in the second half of the seventeenth century.

2. The “Laws of Nature” before the Seventeenth Century

The belief that God imposes laws on nature is by no means new in the early seventeenth century. Even the term “laws of nature” may be traced back, at least to the twelfth century. However, although being a part of the medieval disputations around God’s relations with the Creation, the laws of nature did not play any significant role in the explanation of the phenomena or in the “descriptions” of the world. Or, at least, as one of the oldest scholars of the “laws of nature” put it:

... historians generally agree that in the course of the seventeenth century the idea of the laws of nature sprang from comparative obscurity into a lasting prominence.²¹

Although there was a considerable consensus between the historians of “laws” in the past decades as to the origin and development of the concept before its appropriation by the natural philosophy as the core of the scientific explanation, recent and more contextualized analyses tend to draw a very different picture of the importance and meaning of the “laws of nature”. The “classical” picture of Zilsel and Needham,²² who insisted upon the political and legal origins of the term, was strongly amended by several authors as Oakley (1961, 1998, 1999), Funkenstein (1986) and Osler (1994) pointing out in the direction of theology and the reopening of several traditional theological debates concerning God’s omnipotence and wisdom.

As a matter of fact, the “laws of nature” were at the very core of one of the “intrinsic contradictions” of the medieval view of the world. As several authors pointed out²³ the medieval synthesis contained two different conceptions of order and laws. The Greek concept of order emphasizes the interdependence of things and the isomorphism between the essences and the relations. As a counterpart, this conception accommodates a “natural law” immanent in the structure of reality.²⁴ The other conception of order, ascribed usually to the Semitic roots (Oakley, 1961, 436-37, Funkenstein, 1986, Crombie, 1996) of Christianity stressed upon the imposed order, with the laws given by God “from outside” of the creation. Consequently, the later was consistent with a metaphysical theory of external relations. The laws of nature–God’s commandments–decided for–or were reduced to–imposed patterns of behavior at the level of individual bodies. As a consequence, the laws are more or less contingent and do not bear a direct relation with the “essences” of things.

Roughly speaking, the seventeenth century marked the victory of the second view upon the first. At almost any level of intellectual elaboration, seventeenth century thinking emphasized the voluntaristic theological aspect of the laws of nature, and this was the meaning appropriated by natural philosophy.

It is difficult and maybe dangerous to speak about “reasons” for this conceptual transfer from theology to natural philosophy. Several different hypotheses are already available.²⁵ It is however clear that we cannot speak of a unique reason and that many concurrent factors should be

taken into consideration. The most widely discussed was the general interest in theology of the seventeenth century natural philosopher, together with the effacing demarcation between natural theology and natural philosophy. For our purpose, though, it would be interesting to ask another question. Is the “new” conception of the laws of nature as divine commandments imposed from outside on the material world especially compatible with mechanical philosophy? Can we say that mechanical philosophers had to consider a voluntaristic theology as a favorable context of their own ideas?

In an interesting analysis, Keith Hutchinson²⁶ shows how the program of mechanical philosophy involved a supernaturalistic ontology of action. Not only that mechanical philosophy was an ideal soil for a voluntaristic theology, but also, the intrinsic features of the mechanicism, as the inert matter and the elimination of mediators, deprived the natural world of any source of activity. As we shall see, for Bacon, Descartes and Newton, as for Boyle and all English natural philosophers of the seventeenth century, God is not only the guarantor of law and order, but also the only source of activity and power,²⁷ as well as the Sovereign, which actually and efficiently rules the Universe.²⁸ This attitude went together with the destruction of Aristotelian forms (van Ruler, Hutchinson, Osler) and with the radical transformation of the concept of matter.

Of course, it is very difficult to speak here of causes and effects. On one hand, the representatives of the “Scientific Revolution” insisted upon the necessity of a voluntaristic theology that would *provide* the basis of a continuous and effective divine action into the world. In this respect, natural philosophy is a natural theology and the real presence is manifest into the frame of the world. On the other hand, there was an emphasis on the complete inertness of matter, on a mechanical world deprived of any activity *requirements*, and in the meantime the divine presence and assistance at any instant.²⁹ We don’t need to trace the cause of these trends of thought or to reduce one to another. It is sufficient to underline their presence in almost all the natural philosophers of the seventeenth century, which shaped our modern view of the world.

Therefore, from the beginning of the seventeenth century, the concept of the “laws of nature” seen as God’s commandments, imposing “from outside” the order into the natural world, began to play an important and *active* role in the search for explanation in natural philosophy. Following its meaning through the works of several representative authors of the “Scientific Revolution”, we will be able to see how its new and precise

meaning shaped a new and precise structure of what counts as a “scientific explanation”.

3. Francis Bacon: Laws and Forms: Reading the *Book of Nature*

Francis Bacon was one of the first and most convincing advocates of the necessity of a “conceptual revolution”. In an open critique of Aristotelian method in natural philosophy, he showed that nothing “new” would emerge from the old syllogistic model. One of the reasons for this flaw is the deficient definition of several concepts (notions):

The syllogism consist of propositions, propositions of words; words are the signs of notions. If, therefore, the notions (which form the basis of the whole) be confused and carelessly abstracted from things, there is no solidity in the superstructure. Our only hope, then, is genuine induction.³⁰

A list of the notions which are ill defined and need a new definition comprises not only matter and form, but also a whole bunch of “abstract” notions.

We have no sound notions either in logic or physics; substance, quality, action, passion, and existence are not clear notions; much less weight, gravity, density, tenuity, moisture, dryness, generation, corruption, attraction, repulsion, element matter, form and the like. They are all fantastical and ill defined.³¹

Common names are also sources of confusion, but, at least, they can be used as starting points for a subsequent natural philosophy. As for the entire previous list of traditional concepts, it has to be partly abandoned and partly redefined. It is to be noticed that Bacon’s “restoration” went together with a “conceptual revolution” of the traditional philosophical vocabulary and that redefining “matter” and “form” have been but the first step of it. From all the concepts of the old physics/philosophy, matter and form are the first to be analysed/redefined. The interesting aspect is that the whole conceptual reconstruction preserves the “form” and the “matter” as concepts of the theory, but with an entirely different meaning. As, for example:

... forms are mere fiction of the human mind, unless you will call the laws of action by that name.³²

This is just the first occurrence in *Novum Organum* of a strange equivalence between “forms” and “laws” which makes the characteristics of Bacon’s construction. The redefinition of the form, as it appears in the second part of the work is:

For although nothing exists in nature except individual bodies, exhibiting clear individual effects according to particular laws, yet in each branch of learning, that very law, its investigation, discovery and development, are the foundation both of theory and practice. This law, therefore, and its parallel in each science, is what we understand by the term ‘form’, adopting the word because it has grown into common use, and is of familiar occurrence.³³

Notice how much is the Aristotelian vocabulary preserved in this definition. As opposed to modern conception of laws, we have here a “formal” conception of laws, according to which the very individuality of particular bodies depends on “particular” laws. Moreover, according to Bacon, the preservation of the term “form” is due to its philosophical career. It is a strange statement, though, the one through which the preservation of “forms” with an entirely different meaning is justified. There are many traditional concepts in the Aristotelian philosophy, which have been already abandoned by the proponents of the new philosophy, including Bacon’s himself. Why is the status of the “form” different? Notice also the terminological imprecision concerning the “laws”. We have “particular laws”, “laws of action”(II, 17), “laws of matter” (II, 4), “laws of processes” (I, 51) and, eventually, the “supreme and summary” law (and not laws, as we shall see) of nature.³⁴ What are the “laws”, then, and what is their status in Bacon’s theory? How well defined is this (new) concept and why did Bacon insist on using indifferently “form” and “law”?

There are several attempts to answer the previous questions, but also a strong disagreement concerning them. Some authors interpreted Bacon’s usage of the *laws* as mainly “metaphorical” (Steinle, [1995], 332-3) or unsuitable for its purposes (Ress). I want to emphasize that, despite the inherent difficulties due exactly to the conceptual “revolution” undertaken by Bacon, his “laws” do play a role in the program and are very important for further developments of natural philosophy in the seventeenth century.

Bacon's laws are one of the few signs of a deep conceptual change, which was not yet obvious in his time.

First of all, from the above passages and comments it is quite clear that Bacon himself was aware of the deep conceptual change he was proposing, as with the novelty of his terminology. There are many statements which might be invoked in this respect, showing the degree of Bacon's awareness of the boldness of his program. Here are but a few of them:

An instauration must be made from the very foundations, if we do not wish to revolve forever in a circle, making only some slight and contemptible progress.³⁵

He insists upon the fact that his plan opens "an entirely different course to the understanding":

Our only remaining hope and salvation is to begin the whole labor of the mind again; not leaving it to itself, but directing it perpetually from the very first, and attaining our end as it were by mechanical aid.³⁶

The first step in this direction is "the formation of notions and axioms".³⁷ But the pursuit of this very process is not the same anymore. If the "old" philosophy operates with "abstractions", the "new" will employ "experiments" to "dissect" nature:

The human understanding is, by its own nature, prone to abstraction, and supposes that which is fluctuation to be fixed. But it is better to dissect than abstract nature; such was the method employed by the school of Democritus, which made greater progress in penetrating nature than the rest. It is best to consider matter, its conformation, and the changes of that conformation, its own action, and the law of this action or motion, for forms are a mere fiction of the human mind, unless you will call the laws of action by that name. Such are the idols of the tribe, which arise either from the uniformity of the constitution of man's spirit, or its prejudices, or its limited faculties, or restless agitation, or from the interference of the passions, or the incompetency of the senses, or the mode of their impressions.³⁸

I have quoted this passage in length because I think it of an extreme importance. I already gave a part of it as one of Bacon's attempt to preserve the term "form" with an entirely different meaning. But it is useful now to

look at its context, as well. The main point is, I think, the difference between “dissecting” and “abstracting” nature. The reference to Democritus here is also significant. Notice how relative is the “new” in what concerns natural philosophy. Even someone like Bacon whose attitude towards ancient philosophy and authority is not the usual one still feels the need to invoke a tradition when stating the radical changes he has in mind. Because what he does in this passage is a bold change indeed. He claims that natural philosophy has to begin with the study of matter, the “conformation” of matter and the changes of it. Until him, the natural philosophers have been concerned with the study of individual substances and their dynamical net of relations. Here we see the claim that we should begin by studying “matter” and its conformation. It is not at all clear what exactly “matter” means and that is why the reference to Democritus is again useful. Although not a declared Atomist himself (quite the contrary, as he stated the inexistence of atoms and the void), Bacon is nevertheless on the side of corpuscularionism since he talks about the conformation and the change on the conformation of matter. Moreover, he speaks about the action inherent in matter (or in its confirmation) which is striking and at variance with the whole “new” mechanical philosophy, as we shall see.

What we have in this passage is a new conception about matter as an actual substance endowed with properties to be discovered, subject to our activity of dissection. “Form” in its received meaning is a mere fiction, as the reference to the idols of the tribe is showing, but can be used as the law of action/motion of matter or particles of matter. Together with the reference to the ancient Atomism, this passage seems to summarize the whole new doctrine of the mechanical philosophy.

However, there is a considerable danger of oversimplification if we take this path of inquiry, because there are other numerous places in Bacon in which he is as far from any mechanical philosophy as possible (Rees). If we attempt to disclose the underlying ontology of Bacon, we can see that:

- A. What really exist in nature are individual bodies, subject to particular laws (forms).
- B. What counts as knowledge is the knowledge of laws (forms). They make the intelligibility of the world, by giving a unity to a large variety of phenomena. Forms are eternal and immutable.³⁹

- C. There is an entire hierarchy of forms. At the bottom level, they determine the particular nature of a body.⁴⁰ In this respect, there are less “forms” as “conformations” or “configurations” (of matter) (II, 1, II, 9). Any body can be considered an aggregate of simple natures. The very idea is that there are some external “forms-properties” (logical, intelligible), which, once imposed on a “stuff”, will make a determined substance.⁴¹
- D. Each body or substance has a characteristic process of formation/transformation, which can be related with “those fundamental and general laws, which constitute forms”.⁴² In principle, the “perfect knowledge” of a body, meaning a knowledge of his forms (laws), will allow us to transform it into something else (II. 7).

What is the difference between this summary and Aristotle’s ontology of individuals? This crucial question has no straightforward answer. Usually, the analyses of Bacon’s natural philosophy are very concerned with his method and less interested in his ontology, mainly because of the considerable distance between the two. If Bacon’s method looks “modern”, his cosmology and his theory of matter bear the traces of the “old” philosophy. However, beyond its confusing terminology there are important aspects in which Bacon is a representative of the “new” philosophy and a strong opponent of Aristotle. Bacon himself has strongly emphasized the fact that his “forms” cannot be equated with Aristotle’s (II, 17). Secondly, there are two main characteristics of the laws which are coherent with the future doctrine of mechanical philosophy: the laws are imposed on matter as from outside, they do not inhere in the essence of matter or its configurations, and they are seen as a source of activity.

It is not surprising that Bacon uses the “laws” in many instances and with different meanings. One reason for that is the coexistence in his writings of old and new terms, the very sign of a deep conceptual ongoing change. Another is that he emphasized a hierarchy of laws both at the epistemological and at the ontological level. The laws are not only laws of action concerning the motion and configuration of matter but also laws of the Universe as such, imposed by divine commandment on the creation. Hence the very notion of order and meaning came under the same concept.

4. Bacon's Plan of the New Philosophy and the Program of "The Advancement of Learning"

In the order of knowledge there is a twofold schema comprising theoretical and practical philosophy. The basis of our knowledge is provided by natural history; Bacon's celebrated collections of facts. The next stage in the theoretical knowledge is natural philosophy. The objects of natural philosophy (physics) are "latent processes" or "latent confirmations" of bodies and their laws. Bacon calls these laws, laws of matter. The next level of knowledge is metaphysics, with a correspondent object, the forms. In what concerns our theoretical knowledge, both processes and forms are steps in a hierarchy of "laws": laws of matter, laws of action, laws of nature. Only practical philosophy deals with objects as objects, natural philosophy deals with corresponding laws. The implication of this epistemological counterpart of the original construction is that the differences in the meaning of the different aspects and stages of the hierarchy of laws can be grasped through the differences between natural philosophy and metaphysics. While natural philosophy is concerned with the laws of matter (meaning the configurations) and laws of processes (meaning its motions and transformations of the configurations), and these are somewhat similar with the later notion of the "laws of motion", metaphysics deals with "forms" meaning the essence of reality and the corresponding laws of nature.

Practical philosophy	Theoretical philosophy	Object	Laws
Magic	Metaphysics	Forms	Laws of nature, eternal and fundamental
Mechanics	Physics	Latent processes Latent conformations	Laws Laws of matter

We find here an interesting point to be stressed. In the conceptual framework of the "new philosophy" one of the significant changes involves

the very conception upon what rests metaphysics and what task should be ascribed to it. In opposition with the Aristotelian tradition, Bacon denied the equivalence between metaphysics and a *philosophia prima*. The latter comprises the very foundation of all knowledge; the former merely took over half of the natural philosophy, the formal and final causation and connected it with elements previously outside the realm of philosophy.

For metaphysic, we have assigneth unto it the inquiry of formal and final causes; which assignation, as to the former of them, may seem to be nugatory and void, because of the received and inveterate opinion, that the inquisition of man is not competent to find out essential forms or true differences: of which opinion we will take this hold, that the invention of forms is of all other parts of knowledge the worthiest to be sought, if it be possible to be found. As for the possibility, there are ill discoverers that think there is no land, when they can see nothing but sea.⁴³

On one hand, the task of the metaphysics is to find forms, but not the forms of things (as a lion or a god). Not because there are not such “forms” (formal and final causes of individual natures) but because there is an objective impossibility to discover them. It is not the same thing with the forms of processes, natures and qualities.

... But to inquire the forms of the sense, of voluntary motion, of vegetation, of colours, of gravity and levity, of density, of tenuity, of heat, of cold, and of all natures and qualities, which like an alphabet, are not many, and of which the essences (upheld by matter) of all creatures do consist; to inquire, I say, the true forms of these, is that part of metaphysics which we now define of. (Ibid.)

In other words, the object of metaphysics is the same as the object of physics and we have here another clear statement of the basis of “new philosophy”. What “really” exists is matter in some configuration and exhibiting some qualities, which are in a finite number and reducible to regular behavior or definite laws. Both physics and metaphysics are analysing motions and qualities of the material substance,⁴⁴ but from different perspectives. Natural philosophy deals with material and efficient causality while metaphysics is searching for formal and final causes. Natural philosophy is concerned with the visible part of the world, with the phenomena, while metaphysics deals with essences of reality, formal and final causes. Therefore, the laws of nature seem to have something in

common with the formal and final causes. But formal and final causes for what? There is another aspect of the “new metaphysics” under discussion, its unifying power (II, VII, 6). In its celebrated image, Bacon draws the hierarchy of “knowledge” as pyramids. The basis consists of natural history–Bacon’s “facts”–and the next stage pyramid is natural philosophy. The top of the pyramid is metaphysics, while the “vertical point” is the “summary law of nature” (II, VII, 6). Moreover, these stages are said to be united “in a perpetual and uniform law”. Therefore, the major role of metaphysics is to provide the principles of unification. From the diversity of “facts” to the unity of laws and towards the unique and summary law of nature: this seems to be the path of both knowledge and the essence of reality. It is not surprising that Bacon’s metaphor will prove itself one of the most powerful and appealing images during the seventeenth century (MacLaurin, etc.). It contains, in a nutshell, the basic principles of the new program of reforming the knowledge: the separation between the phenomenal realm and the hidden realm of essences, the non-similarity of the causes and their effects (Bechler), the imposed order and regularity (on the model of the law/laws of nature imposed by divine will in the moment of creation). It also foresaw the main “ideals” of the “scientific knowledge”: order, simplicity, univocation.

As for laws, their hierarchy has a twofold meaning, showing on one hand what kind of explanation we should look for and on the other ensuring us that we are on the right track. With a common inference in the seventeenth century, the discovery of the laws of nature is able to bring us (the humanity as such) closer to God.

5. Descartes: Who Is the Subject of the Laws of Nature?

There are several very different interpretations with respect to the meaning and the purpose of Descartes’ laws of nature in his *The World* and in the *Principles of philosophy*. At first sight, Descartes is the first to use the term with its modern meaning, speaking about “rules” or “laws” indifferently. It seems also quite clear that the laws of nature are laws of conservation, connected with a global principle of conservation grounded in God’s immutability. The claim is that they *follow* from God’s immutability, having, at the same time, the same ontological status as the created “eternal truths”. However, it is not at all clear neither in which way they follow from God’s immutability, nor on what basis do their

character of conservation laws stand. Moreover, it is not clear what is the place of the “laws” in the general program. As Descartes said many times, the explanation of natural phenomena can be made in many ways according to the laws. Special explanatory devices, hypotheses, are necessary in order to decide, from many aspects in which things could be, the way in which things behave (up to a “moral certainty”).

Therefore the laws of nature do not describe the real motions of the individual objects. First of all because between the phenomenal realm and the realms of laws, mathematical truths and intelligible principle there is an unbridgeable gap. Secondly, because in a plenum there are no material objects moving along straight line or preserving their state of rest (there is no rest at all). Thirdly, because in Descartes’ Universe the very existence of individual objects is problematic. What exists as such is an indefinite, homogeneous matter, without any other quality than extension. There is no “space” outside matter and no “gaps” inside it and there is no clear formulated “principle of individuation”. Matter is, at least in principle, indefinitely divisible, so there are no atoms or ultimate particles.

This brief sketch of the Cartesian Universe shows how different are his conceptions about “matter in motion” in comparison with ours or, as a matter of fact, with most of his contemporaries. No external space and no ultimate particles, but matter and motion and laws... Who is, then, the subject of these laws?

5.1 Laws Describing the Evolution of the Universe?

At first sight, Descartes’ purpose in introducing the rules or laws of nature in his early *The World* seems to be connected with a cosmological theory. The context and the structure of the treatise both support such interpretation. The laws are part of the imaginary construction of a “new world”.⁴⁵ Moreover, Descartes himself stressed that the laws are laws created by God in the beginning and that, through their action, the world evolved to a state similar to the present one.

... for God established these laws in such a marvelous way that even if we suppose he creates nothing beyond what I have mentioned, and sets up no order or proportion within it but composes from it a chaos as confused and muddled as any the poets could describe, the laws of nature are sufficient to cause the parts of this chaos to disentangle themselves and arrange themselves in such a good order that they will have the form of a

quite perfect world—a world in which we shall be able to see not only light but also the other things, general as well as particular, which appear in the real world.⁴⁶

The same kind of claim can be found later in the *Discourse*.⁴⁷ Yet, the subsequent development of the argument in *The World* does not plainly support this view. In what way can the laws of nature “disentangle” parts of matter out of the initial chaos in order to create a structure? Descartes’ world is very close to a chaotic one even in the “last” stage of the alleged process of “disentanglement”. We still have a holistic picture of the world, still no individual bodies but only geometrical shapes of variable dimensions. Moreover, the definition of motion is confusing. There is nothing in his model that can account for a dynamical picture of the world,⁴⁸ and is debatable if we have a kinematics either.⁴⁹ As a matter of fact, it has been pointed out that there are in Descartes *two* conceptions about motion: motion as inherent in bodies (in *The World*), and motion as a purely relational quantity. The only connection between them is that of inherent instantaneous tendency to move in a straight line. In this way, the motion in a straight line acquires a special status. Although in the “real” holistic world there are no straight lines.

All the motions which take place in the world are in some way circular. That is, when a body leaves its place, it always enters into the place of some other body, and so on to the last body, which at the same time occupies the place vacated by the first.⁵⁰

There are no individual interactions and no individual motions. Each part of matter is always moved by the surrounded parts and imparts motion to all other world.⁵¹ However, each body has its own tendency to move in an instant, on a straight line. Why is so?

One reason is that there is something very special in the very essence of the motion in a straight line: the fact that it can be grasped in an instant.

So it is that of all motions only motion in a straight line is entirely simple and has a nature which may be wholly grasped in an instant. For in order to conceive such motion it suffices to think that a body is in the process of moving in a certain direction, and that this is the case at each determinable instant during the time it is moving. By contrast, in order to conceive circular motion or any other motion it is necessary to consider at least two of its instants, or rather two of its parts, and the relation between them.⁵²

Any “real” motion needs time, but not the straight-line motion since its nature can be fully grasped in an instant. This means that Descartes’ understanding of motion is very peculiar. The motion is characterized by a *number*, the speed at a given instant, and a *direction*, its tendency to move in a straight line. The first law talks about the conservation of that number, and the third (second law in the *Principles of Philosophy*), about the tendency to move in a straight line. For a special class of motions, the motions in a straight line, those two laws are only one. But there are no motions in straight line in the Universe since “no motion ever takes place which is not circular”.⁵³ Why talk about straight lines then, at what is the significance of the “law of inertia”?

Another reason why “the motion in an instant” is important is in the perspective of the laws of nature as laws of conservation. The conservation of the total quantity of motion in the universe, granted in God’s immutability (II. 36) has a striking feature. God’s continuous action of preservation is an instantaneous action:

... this rule ... depends solely on God preserving each thing by a continuous action, and consequently and his preserving is not as it may have been some time earlier but precisely as it is at the very instant that he preserves it.⁵⁴

Therefore, what God is preserving, recreating, is the tendency to move in the straight line. The previous passage reads:

According to this rule, then it must be said that God alone is the author of all the motions in the world in so far as they exist and in so far that they are rectilinear; but it is the various dispositions of matter which render them irregular and curved.

There is an additional difficulty with this view; it contains in it seeds of the early Cartesian theory of “absolute motion” (Barbour, Bechler). In the light of its relational definition of motion in the *Principles of Philosophy*, the previous passage loses entirely its meaning. What remains, however, is a strange definition of an instantaneous tendency to move which will not represent the actual motion, but which has in itself all the elements of a definition of motion: speed and direction. Meantime, the “real” motions are almost entirely relational. There is no intrinsic speed (but there is an

intrinsic tendency to move, and moreover, there is still the conservation of the total quantity of motions in the world).

There are many attempts to overcome previous difficulties of the Cartesian program. Their success is relative to the precise question to be asked. For what concerns us here, the “subject” of the laws of nature, it suffices to say that neither the parts of matter nor the universe as a whole seem to move according to the laws of nature.

Notice also that another important aspect of Descartes’ Universe is its evolutive character. There is no constancy in size (extension), either at the macroscopic or at the microscopic level. The planets can become comets and the comets can be transformed in planets again. The initial order and the present order of the Universe are not the same, at least “locally”. As a whole, the Universe is a vortex or an ensemble of vortices with a remarkable homogeneity. In its parts, there are no more than variable geometrical shapes in a perpetual change.

The main problem is that, if we consider Descartes’ program as a cosmological theory, the laws of nature do not describe the dynamics of this Universe or its parts, nor its “global evolution” from an “initial” to an “actual” state.

5.2 Laws of “Matter”?

In both *The World* and the *Principles of Philosophy* Descartes suggested that “the nature” subject of laws is, properly speaking, matter. But in addition to this we find a rather peculiar specification:

Note, in the first place, that by “nature” here I do not mean some goddess or any sort of imaginary power. Rather, I am using this word to signify matter itself, in so far I am considering it taken together with all qualities I have attributed to it, and under the condition that God continues to preserve it in the same way that he created it. For it follows of necessity, from the mere fact that he continues thus to preserve it, that there must be many changes in its parts which cannot, it seems to me, properly be attributed to the action of God (because that action never changes), and which therefore I attributed to nature. The rules by which these changes take place I call the “laws of nature”.⁵⁵

I have quoted this paragraph in length because it displays some of the most striking features of Descartes’ construction. First of all, the meaning

of matter here is quite awkward: all the qualities attributed to it are related to extension; in addition, the condition that God continues to preserve matter in the same way that he created it is a very strong claim that imposes not only direct and continuous divine creation, but seems also to imply that this is a new creation of the Universe.

And now we come to the main problems raised by this model. The first one concerns the material “stuff” submitted to the laws: with such a definition, the laws of nature do not touch upon the world, or the extended substance, or the individual bodies. The very definition of matter as extension has as a consequence the impossibility of defining any particular body. What we have in the Cartesian world are only geometrical boundaries and a geometrical movement.

The second problem put forward by the previous quotation concerns the relation between the action by which God preserves the same amount of matter in motion in the world and the claims that there are changes in the world’s “parts” that cannot be attributed to God and need special rules according to which they take place.

5.3 Is God the Only Subject of the Laws of Nature?

One of the most quoted excerpts of the Third Meditation reads:

All of my life can be divided into innumerable parts, each of which is entirely independent of each other, so that from the fact that it existed a short time ago, it does not follow that I ought to exist now, unless some cause as it were creates me again in this moment, that is, conserves me.⁵⁶

There are two important aspects here. First of all, one can argue that this is a strong argument of the non-existence of any source of causality in the physical world (Garber, 1992, 1983, van Ruler, 1996, Nadler, 1993). As a consequence, one can adopt the occasionalist position in interpreting Descartes on the issue. Secondly, and more important at this moment of our analysis, the quoted passage is a powerful expression of the equivalence between creation and conservation. We can find many other explicit passages as, for example:

... plainly, the same force and action is needed to conserve any thing for the individual moments in which it endures as it was needed for creating it anew, had it not existed.⁵⁷

The same position can be found in *The World* and the *Principles of Philosophy* (II. 36). I want to point out some of its possible consequences.

- A. Thinking substance and extended substance are in fact both excepted from the real action of the laws of nature, being the subject of the direct and permanent divine action. In a way, the laws of nature are laws only for God.
- B. These laws do not represent a dynamical evolution but an instantaneous preservation of a tendency of movement.⁵⁸ Accordingly, what is really determined is the inertial rectilinear motion, the only one that needs only an instant to be “fully grasped”.
- C. We were left, in a way, with a sort of a dualistic picture of the Universe in which the connection between the two separated substances is given by God’s instantaneous re-creations of the whole Universe in an instant (including my mind).

I think it is extremely difficult to find a coherent explanation for this contradiction. On one side, we have matter in motion in an evolving Universe set in motion at the beginning and governed by the laws of nature—the picture that clearly appeared in the beginning of *The World* and *The Principles* (as in the celebrated abstract of *The Discourse*, as well). On the other side, we have the successive instantaneous creation of the world.

I suggest that a possible way to look at this contradiction is through the purposes, not the achievements of the theory.

The infinite multiplicity of God’s creation may be seen as representing an infinite number of possible worlds, organized upon the same basic rules (conditions of possibility). At the same time, each of these worlds, left by itself, has a tendency to evolve in the way determined by the particular model presented in *The World*. The divine action of conservation represents, then, not a change in one of them, but a creation of a new world in the very moment in which the previous one starts to deteriorate, because of the imperfect quality of its matter.

6. The Meaning of Descartes’ Cosmology: Defining the Object of Physics and the Subject of the Laws

As we saw already, both in *The World* and in the *Principles of Philosophy*, Descartes’ introduction of his laws of nature occurs in the

context of a global approach to the Cosmos. He claims that his laws of nature follow from his global conservation principle, grounded in God's immutability.⁵⁹ Several commentators have said that there is no logical route from the global conservation principle to the laws of nature seen as laws (of motion) for parts of matter.⁶⁰ The issue of the connections between God's immutability, the global conservation law and the conservation laws applying to the parts of matter is considered to be problematic⁶¹ indeed, because, for example, from the fact that God is conserving the global state of the Universe it does not follow that the laws are conservation laws. However, I think that there is a way in which we can consider that the laws of nature "follow" from a global conservation principle and also they are laws of conservation and this is *by analogy*.

In order to explain the fact, I suggest to start from considering the question of individuation as a possible key to the interpretation of Descartes' conservation principles. I have argued elsewhere⁶² that Descartes attempts to individuate bodies over time by a conservation principle applying to the state of the body. What the first law states is that, due to God's immutability and veracity we are living in a Universe in which "the state" of each part of matter is "naturally" preserved through time. The state of a body is characterized by its shape and its motion, and hence individuation of a given part of matter is achieved by appeal to conservation principles for extension and motion. The second law of nature is that at a given instant each part of matter, *of itself* (from its own nature), tends to move on a straight line. Therefore, the instantaneous direction of motion, Descartes' *determinatio*, might be seen as an attempt to characterize a given individual feature of a "body". It is obvious that this determination is not unique, but nevertheless, the conjunction between the previous two laws might be seen as an attempt to state what a body really is in this peculiar Universe. Now, the interesting fact is that the same account may be applied to the Universe as a whole. What is preserved for the individual parts of the world—extension⁶³ and quantity of motion—is the same as what is preserved for the Universe as a whole. In this case, the total quantity of motion is the quantity of motion that God has put into the Universe at the beginning.⁶⁴ The conservation of the indefinite extension and the total quantity of motion over time are grounded in the immutability of divine *action*.⁶⁵ This is the way in which God guarantees that the Universe at any given instant is the same one as at the previous instant. Thus the Universe as an object of our knowledge is given by the global conservation principle, which allows us to move from

the intelligibility of matter in motion to a world existing through time. This claim is supported by the fact that Descartes introduces his conservation principles at the point in his argument where he needs to provide the object of his physics: the Universe.

The global conservation principle gives the conditions for the Universe to be an object of Descartes' knowledge; the conservation laws for the parts of matter similarly give the conditions for these parts of matter to be physical bodies. The route from the global conservation principle to the conservation laws for the parts of matter is not intended to be deductive; it is an analogy based on God's immutability and the intelligibility of the world. Although the relation of analogy is logically symmetric, the global conservation principle has ontological priority, and it is in this sense that by means of the analogy the conservation laws for the parts depend on the global conservation principle.⁶⁶

7. Newton's Cosmology and the Laws of Nature

The general opinion of those who saw in Newton the "father figure" of modern science agreed upon the fact that he discovered the laws of nature. In what follows I am interested in a very specific problem, one of the problems that bear the mark of an ongoing debate. What laws of nature did Newton discover, why didn't he call them "laws of nature" and in which contexts did he use this phrase?

In short, the problem is the following: Newton's followers understood by Newton's "laws of nature", mainly his law of universal attraction. The meaning of the "laws of nature" was, as we shall see "God's commandments for the world". In the meantime, Newton never called his theorems concerning gravitation (in the *Principia*) laws of nature or referred to them in this way. The following generations of Newtonians tend to attribute the status of "laws of nature" rather to the laws of motion,⁶⁷ explaining their importance and unifying powers⁶⁸. As the scientific conception prevails and the science evolved, the concept of "laws of nature" lost its old meaning, connected with God's power and ways of intervention into the world. But this was the meaning when Newton had been working on his theory.

7.1 How Did the Newtonians Interpret the Laws of Nature

All of Newton's disciples and intellectual friends seem to agree that he did indeed discover the laws of nature. When Cotes, Clark, Bentley or the younger generation: MacLaurin, Pemberton, etc. talk about Newton's laws, they understand by that mainly the law of gravitation. Not in the same way, though. In his most criticized preface, Cotes talks of laws of forces.⁶⁹ Laws are then causal statements about the actions of forces on the components of the world. Several pages later, he, interestingly enough, mentions the law of inertia as the "Law of nature"⁷⁰ (on which all philosophers agree). This passage is a variance of the opinions stated by Newton in *Principia* and the related manuscripts. Moreover, Cotes himself expresses a different opinion in the following pages. The laws of nature are this time connected to the frame of the world. They are the expression of God's commandments and a manifestation of his power and wisdom.

Without all doubt, this world, so diversified with that variety of forms and motions we find in it, could arise from nothing but the perfectly free will of God directing and presiding over all.

From this fountain it is that those laws, which we call the laws of Nature, have flowed, in which there appear many traces indeed of the most wise contrivance, but not the least shadow on necessity.⁷¹

Strange as this passage may seem to us today, it is the expression of a common opinion in seventeenth century natural philosophy. God's laws for Nature are not the expression of an intrinsic universal order of things, but as commandments, imposed from outside on the world and its objects.⁷² That the laws of nature are contingent on the will of God is by no means a new idea in the seventeenth century. What is new is that they are seen as the laws used by God in framing this world in the first place and preserved, ever since, as commands for all the powers of Nature. They are connected with the creation and the frame of the world. Although Cotes claims in his *Preface* that the search for the laws of nature is the purpose of true philosophy,⁷³ others are not so bold in their claims. Although he insists that natural philosophy is a foundation for natural religion and a way to know God, MacLaurin emphasizes that the ultimate causes cannot be discovered. It is worth noticing that one of the main "scientific" disciples of Newton in the eighteenth century still preserves the seventeenth century beliefs in the hidden plan of the divine creator and the causal chain set up by God in the beginning. MacLaurin's way

out from the dilemma of the unknown cause of gravitation is to state that ultimate causes must remain hidden:

The great mysterious Being, who made and governs the whole system, has set a part of the chain of causes in our view; but we find that, as he himself is too high for our comprehension, so his more immediate instruments in the universe, are also involved in an obscurity that philosophy is not able to dissipate; and thus our veneration for the supreme author is always increased, in proportion as we advance in the knowledge of his works. As we arise in philosophy towards the first cause, we obtain more exhaustive views of the constitution of things, and see its influences more plainly. We perceive that we are approaching to him, from the simplicity and generality of the powers or laws we discover; from the more and more complete beauty and contrivance, that appears to us in the scheme of his works as we advance...⁷⁴ but still we find ourselves at a distance from him...⁷⁵

Therefore, a way to know that we are on the right track is the unifying power of the laws we discover;⁷⁶ and this is indeed consonant with Newton's program of unification. Once some few fundamental forces are discovered, we can determine their laws of motion and their domain of applicability. At once we have to notice that there is a difference in status between the laws of nature and the laws of motion. Bentley, the first to popularize Newton's natural philosophy, carefully made this distinction. For Bentley, the laws of motion are the laws that describe the behavior of matter. Entirely passive, they are not able to account for the creation or for the perfect regularity of the frame of the world.⁷⁷

To conclude, several of Newton's contemporary disciples consider that the laws of nature are connected with the "first causes", have an active character – as opposed to the passive laws of motion – and are "hidden" beyond the phenomena. It was seldom argued that Bentley's and Cotes' opinions do not reflect Newton's and are seriously misleading.⁷⁸ In what will follow I will suggest that Newton's own opinions are rather close to those held to be his opinions by Bentley, Cotes or MacLaurin, especially concerning the laws of nature.

7.2 Is Universal Attraction a Law of Nature?

One of the peculiarities of *Principia* (and they are by no means only few) is that the term "laws of nature" does not appear at all in it, except in

Cotes' preface to the second edition. Several explanations were proposed for this fact. According to one of them, Newton's avoidance of the term is connected with his polemical intentions against the Cartesians.⁷⁹ According to other readings, Newton wants to prevent the interpretation of his force of attraction as an occult quality.⁸⁰ Knowing that he cannot provide a mechanical explanation, he is trying to smuggle in the third book all the physical theory of universal attraction as a series of propositions and theorems.⁸¹

I am suggesting a line of interpretation, which, without contradicting the previous two, will put the things on a different perspective. What I am saying is that by looking at the fragments of the manuscripts in which Newton is speaking about the laws of nature, we will see that the missing cause of gravitation is the answer for Newton's avoidance of the term. I suggest that the absence of the term in *Principia* might tell us a lot about what meaning Newton associated with it.

In *Principia*, "universal attraction" appears only as a proposition inside of a string of propositions at the beginning of Book III. There is no mention of any "law" in it. Many pages have been written about the way in which Newton is introducing universal gravitation in his book about the system of the world.⁸² It was especially pointed out the role of mathematics and mathematical devices in his construction: the passage from mathematics to physics is done basically by replacing the expression "centripetal force" with the word "attraction".⁸³

The series of propositions that deal with universal attraction are constructed by a procedure which relies heavily on Newton's Third Rule and the "analogy of nature". Starting with one heavy body attracted toward the Earth, Newton points out the analogy between the motion of this body and the motion of the Moon in an infinite short period of time. Both of them tend to fall on the surface of the Earth. Moreover, if we imagine that the Moon is smaller and closer to the Earth, there is no essential difference between its motion and the motion of any other heavy body (except that it is prevented from falling by the tangential component of its speed, the centrifugal force, an effect of its inertia). Newton's next step is to extend the same kind of reasoning to Jupiter, to its moons, and so on. In each case there is a two-body interaction: between the Earth and the Moon in the first case, between the Sun and some other planets in the others. The generalization from a two-body system to a many-body interaction is clearly done by attributing a universal property to all the bodies in the Universe. The universal attraction is something connected with each body

and not a property of the system or of the space between them. I think it is fair to assert that, in the first instance, Newton considered gravity as inherent to bodies.⁸⁴ However, he might have changed his mind soon enough. Gravity, as an inherent quality in matter, is very similar to those occult qualities abhorred by the mechanical philosophers of the seventeenth century. Again, it has been a perpetual dispute between Newtonian scholars in the last decades about the status Newton ascribed to gravity.⁸⁵ The subject of this paper is closely related with these topics, because Newton's reluctance to use the words "laws of nature" in *Principia* is obviously related with his lasting ambiguity concerning the status of gravity.

Let us start first with the relevant passages from the *Principia*. Proposition VI in Book III is the first relevant one. It reads:

That all bodies gravitate towards every planet; and that the weights of bodies towards any one planet, at equal distances from the center of the planet, are proportional to the quantities of the matter that they severally contain.

This is, of course, the result of a constructional strategy, which starts from two-bodies interaction (Earth-physical body, Earth-Moon) and generalizes the result in the same schema. Until here we have nothing more than the replacement of the centripetal force from Part One with "attraction"/gravitation. The next step is the problematic one, because it ascribes a property, "gravitation", to all bodies whatsoever (regardless the configurations in which they exist, their size, etc.).⁸⁶

Proposition 7 Theorem 7

That there is a power of gravity pertaining to all bodies, proportional to the several quantities of matter, which they contain.

That all the planets gravitate one towards another, we have proved before; as well as that the force of gravity towards every one of them, considered apart, is inversely as the square of the distance of places from the center of the planet. And thence (by Prop. 69, Book 1 and its Corollaries), it follows that the gravity tending towards all the planets is proportional to the matter, which they contain.

Moreover, since all the parts of any planet A gravitate towards any other planet B; and the gravity of every part is to the gravity of the whole as the matter of the part to the matter of the whole; and (by Law III) to every

action corresponds an equal reaction; therefore the planet B will, on the other hand, gravitate towards all the parts of the planet A; and its gravity towards any one part will be to gravity towards the whole as the matter of the part to the matter of the whole.

There are a lot of ambiguities in these passages. First, gravity is described as “power” pertaining all bodies; it is a force, which resides only in matter and has a universal character. In earlier versions, Newton attributes more clearly gravity to bodies.⁸⁷ As Wesfall pointed out⁸⁸ we can consider that Newton underwent an evolution from a stage in which he considered gravitation to be an essential property of matter to the one in which he insisted upon its different character. But what is gravity, if not an essential property of matter? We can see that the quoted passage opens several questions at once:

- A. What is gravitation?**
- B. Does gravitation inhere in bodies?**
- C. What is the cause of gravitation (attraction)?**
- D. Why is the “law of universal attraction” presented as a simple proposition?**

I am not attempting to solve any of these problems in the present paper. They have been extensively discussed by almost all the scholars in the field. What I am suggesting is that their existence might be the cause, which prevents Newton to use the term “law of nature” in connection with gravity in *Principia*. His famous passages concerning Hypotheses might be seen in a different perspective if they are paralleled by examples of a suppressed association between universal gravitation and the term “laws of nature”. I have found one such example in a draft for the *General Scholium*,⁸⁹ which reads:

From the phenomena it is very certain that the gravity is given and acts on all bodies according to the laws described above in the proportion to the distances, and suffices for the motions of Planets and Comets and thus it is a law of nature although it has not been possible to understand the cause of this law from the phenomena. For I avoid hypotheses, whether metaphysical or physical or mechanical or of occult qualities.

I consider that the omission of this equivalence between gravity and “law of nature” in the published *General Scholium* is highly significant for Newton’s idea about what a law of nature should be. Far from ascribing the character of law for gravity, *Principia* and the *General Scholium* insist on its mathematical character.⁹⁰ This might suggest the form and the purpose of the concept for Newton: laws of nature must have a causal status and must refer to one of the “first” or “general” causes responsible for the existent frame of the world. The law of universal attraction is not a law of nature because we don’t know the cause of gravitation. This might suggest us that once we would discover it, that causal statement would be a law of nature. Therefore, Newton’s various imaginative devices to explain/find the cause of gravity might be seen as a quest for the laws of nature.

But before exploring these various devices, let us see what status possessed the other candidates for the “laws of nature”, namely Newton’s laws of motion.

Why are they not laws of nature?

- a) Newton never called them so.
- b) He explicitly stated their passivity in opposition with the activity/capacity of creation of the active principles.⁹¹
- c) The laws of motion in *Principia* are not the only possible laws of motion. There could exist other laws of motion for other types of interaction. Each “principle of motion” seems to have its own set of laws of motion.⁹²

7.3 Explanatory Mechanisms for Universal Attraction What Is (the Cause of) Gravitation?

At various stages in his life, Newton proposed different devices for explaining the cause of gravitation. As several authors already pointed out, although the most enduring mechanism in Newton’s attempts to explain gravitation was ether, there are several meanings Newton used for ether during his life.⁹³ Some other hypotheses were connected with alchemy. In chronological order, they are:

1. Condensed alchemical spirit (early alchemical drafts).
2. Mechanical ether (*Questions*, *Waste Book*, and, after an apparent break in 1668, again in manuscripts connected with *Principia* or in drafts of optical *Queries*).

3. Ethereal spirits (*Hypothesis on Light*, and manuscripts from the same period).
4. Mechanical ether and some active principle(s) (*Opticks*).
5. Unknown spiritual agent mediating God's direct interventions (*Letters to Bentley*).
6. Active principles (*Opticks*).

What all these have in common is a "source of activity" separated from the passive matter. The ultimate source of this activity is God, acting in the world through some mediators. I think it is relevant that although all these explanations are dependent on God's creation and "maintenance", none of them postulate the direct divine intervention in Descartes' way, for example. Newton's God is always manifesting his actions through mediators, and as we shall see, this is one of Newton's "principles of philosophy" (and theology, as a matter of fact).

7.3.1 Condensed Alchemical Spirit (1660s?)

Several early alchemical manuscripts refer to a vital agent, a mercurial spirit, universal and active. This is a spirit which penetrates through the entire Universe, regardless of the presence of matter. It seems to have a cosmological role, and is also responsible for all the creation and preservation of matter.

The vital agent diffused through everything in the earth is one and the same.

And it is a mercurial spirit, extremely subtle and supremely volatile, which is dispersed through every place...

This agent has the same general method of operating in all things, namely, excited to action by a moderate heat, it is put to flight by a great one, and once an aggregate has been formed, the agent's first action is to putrefy the aggregate and confound into chaos. Then it proceeds to generation.

And the particularities of this method are many, according to the nature of the subject in which it operates. For it accommodates itself to every nature. From metallic semen it generates gold, from human semen men, etc.

And it puts on various forms according to the nature of the subject. In metals is not distinguished from the metallic substance, in men, not from the human substance, etc.

In the metallic form it is found most plentifully in Magnesia. And from this one root come all species of metals. And that in this order: mercury, lead, tin, silver, copper, gold.⁹⁴

Or:

The vapor of the elements... is very pure and almost insensible and contains in it the spirit of fire or light, which is the form of the universe... And in descending and becoming sensible it first puts on the body of the air which we breathe and becomes enclosed in it to nourish and vivify all nature. And that it may act more easily upon the grosser bodies of vegetables and minerals, it becomes still denser and insinuates itself into the water.⁹⁵

However, the “alchemical spirit” will not last as an explanatory device for Newton. As soon as the 1660s he is searching other mechanical or non/mechanical causal agents. As an interesting difference, although he will talk about “spirit” in later writings, there is not a unique cosmological spirit at work anymore, but several different spirits.

7.3.2 Mechanical Ether (1660s, mechanical philosophy)

(*Waste Book, Questions*, etc.)

It is interesting that mechanical explanations using ether are contemporary with Newton’s “Cartesian” period of his early student years in Cambridge (see *Questions*). Soon enough Newton will abandon the mechanical ether. Apparently, he changed his mind somewhere around 1668, when, in *De Gravitatione*, he criticizes Descartes’ ether, and replaces it with the absolute space. If this is indeed so, then by 1672 he changed his mind again, this time in favor of a universal ethereal spirit with alchemical connotations.

I think it is fairly clear that mechanical ether as an explanatory device for gravitation is abandoned and replaced with a combination of mechanical ether and active principle(s), as in *Opticks*, or a material and a spiritual ether in a more alchemical or Neoplatonic tradition.⁹⁶

7.3.3 Ethereal Spirit(s) (1670s, 1710?)

Not only in Newton's alchemical manuscripts but also in his published works, ethereal spirits play an important role. From this point of view, one of the most interesting texts is Newton's second published paper, *A Hypothesis Explaining the Properties of Light* (1675), in which terms belonging to alchemy and natural philosophy coexist in a sort of "alchemical cosmology".⁹⁷ The general basis of explanation in *A Hypothesis...* is an ethereal medium, compounded of "the main phlegmatic body of aether" and various ethereal spirits.

All things are generated from ether, in a general process of continuous transmutation:

Perhaps the whole frame of nature may be nothing but various contextures of some certain aethereal spirits, or vapours, condensed as it were precipitation, much after the same manner, that vapours are condensed into water, or exhalations into grosser substances, thought not so easily condensable; and after condensation wrought into various forms; at first by the immediate hand of the Creator; and ever since by the **power of nature**; which, by virtue of the command increase and multiply, became a complete imitator of the copies set her by the protoplast. Thus perhaps may all things be originated from aether.

This peculiar ether is the cause of gravitation, as of whatever else exists in the Universe. His action is a cosmological one. Interesting enough, this all-pervasive ethereal spirit is responsible for the continuous creation of matter, under God command, and after God's model. There are plenty of alchemical terms here.⁹⁸ It is also worth noticing that besides the alchemy, an important theological aspect might be involved. The word of God is in Newton's case the power of nature and its ethereal manifestation.

Apart from this, it is extremely interesting that Newton combines theological or alchemical explanations with natural philosophy. For example, for expressing the fact that the ethereal spirits are responsible for whatever exists in the world, he gives a familiar example, an analogy with an experiment: an electrically charged piece of glass and small pieces of paper.

And as this condensed matter by rarefaction into an aethereal wind (for by its easy penetrating and circulating through glass I esteem it aethereal) may cause these odd motions, and by condensing again may cause

electrical attraction with its returning to the glass to succeed in the place of what is continually recondensed; so may the gravitating attraction of the earth be caused by the continual condensation of some other such like aethereal spirit, but of something very thinly and subtilly diffused through it, perhaps of an unctuous or gummy, tenacious and springy nature, and bearing much the same relation to aether which the vital aethereal spirit, requisite for the conservation of flame and vital motions, does to air.

It is worth noting that we have all the elements of an alchemical cosmology. Ether and ethereal spirits are responsible for a global process of transformation labeled “condensation” by which everything was formed. What we have here is the continuous creation, taking place in Nature according with God’s commandments and to his initial plan. Newton is manipulating the traditional story of the alchemical cosmology: Nature is alive and fallen (because of human original sin) and should be redeemed by Art. There is a continuous process of transformation and transmutation taking place at the cosmic scale and the role of the alchemist is just to speed up this process.

For nature is a perpetual worker, generating fluids out of solids and solids out of fluids, fixed things out of volatile and volatile out of fixed, subtle out of gross and gross out of subtle...

The same ethereal spirits can be found in many other manuscripts. Here is an example:

For if such an aethereal Spirit may be condensed in fermenting or burning bodies (or otherwise inspissated in ye pores of ye earth to a tender matter which may be as it were ye succus nutritious of ye earth or primary substance out of which things generable grow) [or kind of a humid active matter for the continuall uses of nature, adhering to the sides of those pores after the manner that vapours condense on the sides of a Vessell subtly set]; **the vast body of the Earth, who may be every where to the very center in perpetual working, may continually condense so much of this Spirit as to cause it from above to descend with great celerity for a supply.**⁹⁹

7.3.4 Mechanical Ether and Some Active Principles

(*Opticks* 1704, *Opticks*, 1718 [*Queries*])

Basically this means only a reformulation of the same problem by adding another mediator, the mechanical ether.

7.3.5 Unknown Spiritual Agent Mediating God's Direct Interventions

(*Letters to Bentley*)

Much has been said about Newton's celebrated correspondence with Bentley,¹⁰⁰ especially in connection with Newton's alleged distaste for action at a distance. It seems to me that John Henry argued convincingly against the common interpretation, showing that Newton (and Bentley, for that matter) were rather in favor of the action at a distance, provided that the power of attraction is not an essential quality of matter. According to Henry, God endowed matter with a non-essential but universal property in the beginning. Since the moment of creation, God is acting into the world only by his *potentia ordinata*. Henry's main argument is that God is acting on the bodies through a "material or immaterial spirit", therefore through an intermediary. But, as it was pointed out several times (Oakley, Osler, etc.), the distinction between *potentia absoluta* and *potentia ordinata* stands on a rather different ground than mediation. God is acting according to the very rules he established in the first place, or against them — according to the laws of nature or against them. Accordingly, and taking into consideration Newton's voluntarism, God's actions into the world can be done through his absolute power¹⁰¹ (therefore, a special theory on miracles), but also through the mediation of active principles.¹⁰² At stake here are special issues concerning causality: is the Universe causally closed? Can matter be created after the initial creation (by the powers of nature or by the art of the alchemist)? Can matter be created without gravity?

7.3.6 Active Principles

As a partial conclusion in this point of my survey, I suggest that there is an additional common feature of all previous 4 devices for explaining the gravity. All of them are in the last instance "active principles" or can be reduced to active principle(s). You might say that this is not making the things more clear, since it is rather confusing what Newton meant by active principles. I do suggest that an analysis of this Newtonian term will

bring us to the meaning Newton attached to the concept of the laws of nature.

Of course, the problem of understanding of what are the active principles is not an easy one and involves a considerable detour to the seventeenth century natural philosophy. There is no place here for such a digression. Suffice to say that the term is a common one in the seventeenth century and, as such, it is often used by mechanical philosophers to explain why sources of activity do exist in the world.¹⁰³ It was often pointed out that one of the main failures of mechanical philosophy was that by throwing away Aristotelian forms and prime matter, it lost all the natural sources of activity in the world.¹⁰⁴ The natural world of the mechanical philosopher is purely passive.¹⁰⁵ The way out of this difficulty is either the reintroduction of some active principles,¹⁰⁶ or some extreme form of voluntarism (occasionalism).

7.4 Newton's Active Principles

The key passages concerning active principles and the laws of nature are to be found in Newton's *Opticks*. But, before considering them, it would be interesting to emphasize their place in Newton's works. We have seen already that the term "law of nature" was suppressed from Newton's *General Scholium*, and that we cannot find it in any of the works connected with celestial mechanics. And now we find it in *Query 31* with a very clear-cut meaning: laws of nature are active principles or results of active principles.

It seems to me, further, that these particles have not only a *vis inertiae*, accompanied with such passive laws of motion as naturally result from that force, but also that they are moved by certain active principles, such as is that of gravity, and that which causes fermentation, and the cohesion of bodies. **These principles I consider, not as occult qualities, supposed to result from the specific forms of things, but as general laws of nature, by which the things themselves are formed; their truth appearing to us by phenomena, though their causes be not yet discovered.**¹⁰⁷

I consider this definition and the place in which it was written as highly meaningful. If the laws of nature are active principles, they stand beyond mechanical explanation (or beyond the mechanical explanation Newton was able to offer). They are active and creative and they are obviously

connected with the microscopic level. If the law of universal attraction has something to do with the laws of nature (active principle) this could be only at the microscopically level of some intermediary device, which is responsible for its production. I would suggest that we have here a possible delimitation between two separate realms of being: the macroscopical and mechanical world of the celestial mechanics in which the existence of gravitation is enough for us to make sense of the order and design of the Universe, and the microscopic world of continuous creation and active principles, an alchemical laboratory of Nature.

Let us summarize the properties of active principles for Newton.

7.5 Properties of Active Principles

Principles of motion and conserving the motion

According to Newton, the quantity of motion in the world as a whole is not conserved. As in the case of matter, which seems to be continually produced and annihilated, motion is produced by active principles.¹⁰⁸

The *vis inertiae* is a Passive principle by which bodies persist in their Motion or Rest, receive Motion in proportion to the Force impressing it, and resist as much as they are resisted. By this Principle alone there never could have been any motion in the world. **Some other Principle was necessary for putting Bodies into Motion; and now they are in Motion, some other Principle is necessary for conserving the Motion.**

For we meet with very little motion in the world besides what is owing to these active principles & therefore we ought to enquire diligently into the general Rules or Laws observed by nature in the preservation or production of motion by these principles as the Laws of motion on which the frame of Nature depends & the genuine principles of the Mechanical Philosophy.

Causal agents acting according to certain laws

Active principles are clearly causal agents.

Gravity must be caused by an agent acting constantly according to certain laws: but whether this agent is material or immaterial, I have left to the consideration of my readers.¹⁰⁹

As for rejecting such a medium (*aether*) we have the authority of the oldest and most celebrated Philosophers of Greece and Phoenicia, who made a vacuum, and Atoms, the first principles of their Philosophy tacitly attributing gravity to some other cause than dense matter.¹¹⁰

Agents responsible for the cohesion and formation of bodies

There are therefore agents in Nature able to make the particles of bodies stick together by very strong attractions. And it is the business of experimental philosophy to find them out.¹¹¹

Have not the small particles of bodies certain powers, virtue or forces, by which they act at a distance, not only upon the rays of light for reflecting, refracting and inflecting them, but also upon one another for producing a great part of the phenomena of Nature? For it is well known that bodies act upon one another by the attractions of gravity, magnetism and electricity; and these instances show the tenor and course of Nature, and make it not improbable but that there may be more attractive powers than these. For Nature is very consonant and conformable to herself.¹¹²

Mediators of the divine interventions

(Letters to Bentley, Principles of Philosophy)

One of the key problems concerning Newton's natural philosophy and theology is his constant use of mediation and mediators.¹¹³ The subject is far too vast for us to discuss it here; suffices to say that for Newton God's actions into the world take place through a continuous process of mediation. There might be "mediators", but for sure active principles are such devices connected with mediation. In his third letter to Bentley¹¹⁴ Newton says:

It is inconceivable that inanimate brute Matter should, without the Mediation of something else, which is not material, operate upon, and affect other Matter without mutual Contact, as it must be, if Gravitation in the sense of Epicures were essential and inherent in it.¹¹⁵

The mediation is done by "an Agent acting according to certain Laws" and through this mediation distant bodies act upon each other.¹¹⁶

7.6 Active Principles and the Cause of Gravity

Putting together excerpts from the letters to Bentley and later optical *Queries*, the picture becomes complete. An active principle is the cause of gravity;¹¹⁷ therefore active principles must be “material or immaterial” Agents, through which the mediation is done. They act according to “certain laws” imposed by God in the beginning and as such they are the laws of nature. It is not clear if there is one active principle causing gravity or there are many active principles acting undifferentiating as divine Agents through the Creation. What can we say, though, is that for Newton there are many active principles, and some of them concern vegetation, fermentation, life, i.e. the “continuous creation of matter”,¹¹⁸ the cohesion of bodies, and so on. I think there is still an open question if the active principle concerning gravity is of the same kind or not. A further exploration of these issues will involve the *potentia absoluta/potentia ordinata* discussion, but it might prove itself extremely valuable for coming to terms with Newton’s cosmological picture.

To conclude for the moment, we have seen that the laws of nature are active principles and the active principles are God’s Agents into the world. This suggests that we shall look to Newton for a hierarchy of laws of which the laws of nature constitute only one level. A still active and causal level, as opposed to the passive level represented by the laws of motion.

There are, however, several important questions that need to concern us here. What is the connection between the laws of nature and the laws of motion? Can we discover the laws of nature? And, most important of all for the understanding of Newton’s *Principia*, what is gravitation?

7.7 Newton’s Principles of Philosophy

In order to answer these questions we need an epistemological detour. I think that a relevant text for this epistemological counterpart of the previous analysis is the manuscript labeled (by McGuire) as *Newton’s Principles of Philosophy*. We can find here that Newton is listing gravity among the Principles of his natural philosophy,¹¹⁹ together with God, the impenetrability of bodies and the existence of atoms. This might be an interesting hint, and if we reconstruct the previous analysis from an epistemological point of view, we will get a very different picture.

Newton’s methodological approach in the principles of philosophy is coherent with his Rules of reasoning in *Principia*. We should proceed

from experiments to theoretical conclusions, which, in turn, should be amended by further experiments.

Phenomena → Experiments → Principles

↑ ← ← ← ← ↓

In this way, our domain of study is extended. But eventually we have to stop. We will do this only when we will be able to delimitate a complete domain of phenomena.

And there is no other way of doing any thing with certainty than by drawing conclusions from experiments & phenomena until you come at (such) general Principles (as are) & then from those Principles giving an account of Nature. Whatever is certain in Philosophy is owing to this method & nothing can be done without it.¹²⁰

We can recognize here Newton's general research program¹²¹. We can also understand in which way is gravitation a principle. The principles are neither laws of nature, nor laws of motion, but epistemological devices, which allow an end point for our quest. They might have unknown causes, and they cannot be tested directly, but they are considered in virtue of their unifying power.

In other words, Newton's general scheme is:

GOD - Active Principles - Forces - Phenomena
 ↓→ Laws of nature →↑↓→ Laws of motion
 Principles

God is always acting into the world through active principles, but we see only forces and the phenomena they are producing. The mathematical relations between the forces and the produced phenomena are the laws of motion. The laws of nature are, presumably, the relations between the active principles and what we perceive as forces. The domain of our certain knowledge is limited. We don't know the laws of nature and we cannot see the active principles. God's actions into the world are invisible and unknowable. What we can see and discover are forces of different kind and, through Newton's method, we can delimitate with accuracy their

actions and the corresponding laws. What we would call today the main interactions, are Principles: they define and delimitate a special domain of activity. As a matter of fact, gravity is the only discovered “principle”. Newton’s schema provides a place for other principles also, as the last paragraph of the *General Scholium* is showing.

7.8 Conclusions

1. God acts always through the mediation of active principles.
2. He is not subject to the laws of nature, but acts always through *potentia absoluta*, i.e. “creating” through the mediation of active principles, matter, bodies, at the microscopic level.
3. Active principles are able to create much more than we can imagine (Nature might be alive), but they are subject to the laws (divine commandments). Active principles are the expression of divine activity in the world.
4. The laws of nature are regulating the secondary actions of creation. The result of these actions is not only matter but also forces. We cannot know or we do not know the laws of nature.
5. What we can do is to discover sources of activity/forces and describe the interactions through laws of motion. Because we don’t know the causes of these “fundamental interactions” they are called Principles (of philosophy). They are tested through experiments and appreciated according with their unifying power.

NOTES

- ¹ Examples for this point of view, which can be considered the “classical” one for historiography: Dijsterhuis (1961), Koyre (1957), Copenhaver and Schmitt (1992), etc.
- ² See Garber (1995), Garber, Joy, Henry, Gabbey (1998), etc.
- ³ There are many conceptual and historical problems involved in using this term, despite its brilliant career in the last half of the century. See I.F. Cohen, (1994), I.B. Cohen, (1985), and my paper, KRISIS (1999).
- ⁴ Stephen Menn (1998), p. 34, Copenhaver, Schmidt, (1992) pp. 303-328. In most of the seventeenth century works on natural philosophy, metaphysics or even theology there is an increasing emphasis on the “new” as opposed to an “old” philosophy. The meaning of this “new” and “old” is not always straightforward: “new” philosophy does not mean usually more than “different” from traditional Aristotelianism. In this way Hermeticism, Neoplatonism and all brands of *prisca theologia* can be related to the “new philosophy” as in Bacon, More, Newton. See for example Gaukroger (1991), Yates (1964).
- ⁵ See, for example, Jolley (1989), p. 363, Cunningham (1991), Osler (1995), Osler (1994).
- ⁶ Marsilio Ficino, Pico, the Padovan school, and even Kepler, in *Epitome*, were engaged in such a task.
- ⁷ Grant (1982), Grant (1994), Sorabji (1991), etc.
- ⁸ See Descartes’ critique of the void in the second part of the *Principles of Philosophy* for a standard account of the seventeenth century “fear” of void.
- ⁹ See M.B. Hall, *Matter*, pp. 345-346.
- ¹⁰ J. Henry (1986), M.B. Hall (1963), etc.
- ¹¹ See Garber, Henry, Joy, Gabbey, (1998).
- ¹² Daniel Sennert, Jacoppo Zabarella, etc. See Garber, Henry, Joy, Gabbey (1998).
- ¹³ The most famous being Descartes, who postulates the existence of three kinds of physical particles, insisting on the same time upon the indefinite divisibility of matter. See *Principles of Philosophy*, part II and III..
- ¹⁴ As, for example Galileo. See Bechler (1991), Garber et. al. (1998).
- ¹⁵ Cambridge Platonists, Warner, Harriot, Hill. See Henry (1982), Garber et al. (1998).
- ¹⁶ This demonstration is the subject of one of the chapters of my Ph.D. thesis.
- ¹⁷ Henry (1982), Osler (1994), etc.
- ¹⁸ See Copenhaver and Schmidt (1992), p. 305.
- ¹⁹ J. Fitzgerald (1963), at p. 97 emphasized the importance of the concepts of matter and forms in a convincing manner. “In the first two books of Physics, Aristotle is concerned with the discovery and formulation of those primitive concepts, form and matter, which, in his view, are entailed in the very possibility of such existing things as confront, everywhere and always, the

human observer. Their discernment and formulation do not, in his view, constitute in any sense a 'science' of nature, but rather the most general preconditions of any science of nature, both with respect to the existence and the scientific cognition of nature. Accordingly, they are said to be 'principles' precisely in the sense that there is nothing in nature prior to them in being or in concept, and they are entailed in everything else in nature and our knowledge of nature."

20 See Bechler (1991) about the Aristotelian structure of what counts as a "scientific" explanation.

21 Oakley, (1961), p. 433.

22 Zilsel (1942), Needham (1956), vol II, pp. 518-583.

23 See Whitehead (1937), (1993), Crombie (1996), Oakley (1961), etc.

24 Whitehead (1937), p. 142.

25 For example, Funkenstein (1986)) emphasizes the importance of "secularizing" natural theology, which became a domain of study for non-theologians, to be almost identifiable with natural philosophy. Oakley (1998) points to the radicalization of the seventeenth century theology and its constraints. On the other hand, Osler (1994) proposes a different interpretation, focusing on the differences in the historical questions. Although theology continues to provide "boundary conditions" (p. 35) for natural philosophy, the main concern of natural philosophers is epistemological and concerning the foundations of a sound mechanical philosophy.

26 Hutchinson (1983), pp. 297-334.

27 See Hutchinson (1983), p. 299. "So, if the mechanical philosophy is right in stripping matter of its Aristotelian qualities, and leaving motion as the sole remaining principle of corporeal activity, God must be intimately involved with every event in the material universe."

28 Newton, *General Scholium*; Boyle, *An Inquiry*; Descartes' king metaphor, etc.

29 Boyle (1996), pp. 24-25, pp. 38-39, etc. For example (p. 25) "And it is intelligible to me that God should at the beginning impress determinate motions upon the parts of matter, and guide them as he thought requisite for the primordial constitution of things; and that ever since, he should by his ordinary and general concourse maintain those powers which he gave the parts of matter to transmit their motion thus and thus to one another. But I cannot conceive how a body devoid of understanding and sense, truly so called, can moderate and determine its own motions, especially so as to make them conformable to laws that it has no knowledge and apprehension of." See also Descartes, *Principles*, Part I, 21. "And nothing can obscure the clarity of this proof, at least if we consider the nature of time or the duration of things; which is such that its parts do not depend upon one another, or ever exist simultaneously; and that, accordingly, from the fact that we now exist, it does not follow that we shall also exist a

moment from now, unless some cause (that is, the same one as that which first produced us) continually produces us, as it were, anew; that is, conserves us. For we easily understand that there is in us no power by which we may conserve ourselves; and that He in whom there is so much power that he can conserve us separately from himself, must also conserve himself all the more, or, rather, must require no conservation by anyone and finally, must be God."

30 Bacon, *Novum Organum*, I, 14.

31 Ibid, I, 15.

32 Ibid., I, 51.

33 Ibid., II, 2.

34 The term "law of nature", Bacon's famous "supreme and summary law of nature" does not appear in the *Novum Organum*, but only in *The Advancement of Learning* and in its Latin version *De Augmentis Scientiarum*. See *The Advancement of Learning*, part II, VII, 6, p. 44.

35 The Aphorisms, *The Works*, vol. 3, 345-360 and in an electronic version at <http://history.hanover.edu/texts/bacon/aphor.htm>. The quoted fragment is at p. 346.

36 Bacon's Preface to the "Novum Organum", *The Works*, vol. 3, p. 343.

37 See also, *Novum Organum*, I, 97.

38 Ibid, p. 348-349.

39 See II. 8, and also II. 3: "... he who is acquainted with forms comprehends the unity of nature in substances apparently most distinct from each other. He can disclose and bring forward, therefore (though it has never yet been done), things which neither the vicissitudes of nature, nor the industry of experiment, nor chance itself, would ever have brought about, and which would forever have escaped man's thoughts; from the discovery of forms, therefore, results genuine theory and free practice..."

40 II. 4: "... for the form of any nature is such, that when it is assigned the particular nature infallibly follows. It is, therefore, absent, whenever the nature is absent, and perpetually testifies such absence, and exists in no other nature. Lastly, the true form is such that it deduces the particular nature from some source of essence existing in many subjects, and better known to nature, than the form itself."

41 Example: gold as composed of yellow, heavy, of a certain weight, malleable, ductile, melts in a particular manner, etc. Of course, there is the possibility of transforming bodies one into another by superinducing all the simple natures. II 5. Therefore, Bacon acknowledges the possibility of transmutation. See Bacon, *The Making of Gold*.

42 II. 5: "For all these investigations relate to concrete or associated natures artificially brought together, and take into consideration certain particular and special habits of nature and not those fundamental and general laws which constitute forms. It must, however, be plainly owned, that this method

appears more promptly and easy, and of greater promise than the primary one."

43 *The Advancement of Learning*, II, VII, 5.

44 There is, of course, a wide range of "spirits" in natural philosophy and also in Bacon's writings. There are at least several respects in which they are said to be material, and, apart from Descartes, the vast majority of natural philosophers saw them as mediators between God and his creation.

45 Descartes, at XI, p. 32; Descartes (1985), vol. I p. 90.

46 Descartes, at XI, pp. 34-35, (1985) vol. 1, pp. 90-91.

47 Descartes (1931), pp. 106-109.

48 Woolhouse, (1993) argues that the presence of two distinct definitions of motion in *The World* and *Principles of Philosophy* may account for the existence of a kinematical and a dynamical definition. The difference between the two passages he quotes (p. 87) consists in the presence of the "place" as a referential of movement in the so-called "dynamical definition" which states that the movement is a sort of action by which bodies pass from one place to another occupying in between all the intermediary positions. In fact, the only action involved here is an infinite number of collisions (some of them macroscopic, the other microscopic) in a fluid-type model (theoretically without pressure). See also Shea (1981), pp. 33-34: "Cartesian motion is neither dynamic (involving consideration of force) nor kinematical (involving consideration of space and time), but merely diagrammatic (involving only considerations of space)."

49 The texts with the two definitions of motion are: in *The World*, chap. 7, at XI, 37-46, in *Principles of Philosophy* the main passage is II 25 with an obviously circular definition.

50 Descartes (1985), at XI, 18, vol. 1, p. 86.

51 Ibid, p. 84.

52 At XI, 41.

53 At XI, p. 20

54 Descartes, at XI, 41. See *Principles...*

55 *The World*, Chap. 7, at XI, 37, Cottingham, I, 93.

56 At VII, p. 49.

57 At VII, p. 50.

58 At IX B, p. 62. "For He always preserves the motion in the precise form in which is occurring at the very moment when he preserves it, without taking any account of the motion which was occurring a little earlier."

59 "For it follows of necessity, from the mere fact that he continues thus to preserve it, that there must be many changes in its parts which cannot, it seems to me, properly be attributed to the action of God (because that action never changes), and which therefore I attribute to nature. The rules by which these changes take place I call the 'laws of nature'."

- 60 The first problem is that no specific claim about any individual part of the universe follows deductively from a global conservation law. This problem has been widely discussed. See for example Barbour (1990); S.Gaukroger, *Descartes*; Zev Bechler, *Newton's Physics*; D. Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*.
- 61 Another connected problem is the status and the object of the laws of nature. What is the subject of Descartes' laws of nature? Bodies? They don't exist. Arbitrarily delimited parts of matter? The Universe as a whole? God imposing rules for the intelligibility of the world? On the status of Descartes' laws of nature see P. McLaughlin, *Descartes on Mind-Body Interaction*; D. Garber, *Descartes and Occasionalism*, pp. 105-133; E. Slowick, *Perfect Solidity*.
- 62 Jalobeanu, Brading, (forthcoming).
- 63 The problem of what shape is and its relation to extension according to Descartes is problematic. He discusses this in his account of rarefaction and condensation, which is found in *Principles of Philosophy* II, 6-7. He associated a measure (that is, extension) to shape in *Principles of Philosophy* II, 8, and he equated it with quantity in *Principles of Philosophy* II, 9.
- 64 In *The World* Descartes seems to leave open the possibility of multiple worlds, and on this account if God puts a different total quantity of motion into the world this would suffice to make it a distinct world. In the *Principles of Philosophy* (II, 39) he insists that God preserves the quantity of motion, as it is at that very instant.
- 65 I will not discuss the problem of having a well-defined quantity of motion for the Universe as a whole when that Universe is indefinitely extended.
- 66 There is an interesting comparison to be made here between Descartes' use of analogy and Newton's analogy of nature. Discussion of this is deferred to a separate paper.
- 67 Maybe in some connection with the fact that Descartes' laws of nature were similar. But of course, Descartes was wrong. His law of inertia is one of the few valid things that Newton knew to pick up and develop. In this respect, as others, Newton was right; although, afraid of a comparison with Descartes' metaphysics and trying to keep out of philosophical grounds, he avoided the term in *Principia*... All along this line are several influential interpretations of Cohen and Koyre.
- 68 It is interesting enough that we might mention at this point Kant's discussion of the laws of nature, where the law of gravitation *a posteriori*, as opposed to the law of inertia, which is *a priori*, and therefore, the "real" law of nature. See Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences*.
- 69 *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World*, translated by Andrew Motte in 1729 and revised by Florian Cajori, Univ. of California Press, 1934 - referred therefore as *Principia*
- 70 *Ibid.*, p. XXII.
- 71 *Ibid.*, p. XXXII.

- 72 See A. Funkenstein, *Theology and Scientific Imagination*; M. Osler, *Divine Will and Mechanical Philosophy*, especially Chap.5; F. Oakley, *The Absolute and Ordained Power of God*.
- 73 "The business of true philosophy is to derive the natures of things from causes truly existent, and to inquire after those laws on which the Great Creator actually chose to found this most beautiful Frame of the World, not those by which he might have done the same, had he so pleased." (*Sir Isaac Newton's Mathematical Principles*,. p. XXVII).
- 74 A description that strikingly resemble Francis Bacon's three pyramids of knowledge from *The Advancement of Learning*. For Bacon, in the top of these pyramids stands the supreme and summary law of nature. As a matter of fact, MacLaurin quotes Bacon's imaginative description (see p.57).
- 75 C. MacLaurin, *An Account of Sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries*, p. 22.
- 76 "It is of utmost importance in philosophy to establish a few general powers in nature, upon unquestionable evidence, to determine their laws, and trace their consequences, however obscure the causes of those powers may be." (Ibid. p. 111)
- 77 R. Bentley, *A Confutation of Atheism from the Origin and Frame of the World*, London, pp.317-318.
"... yet, unless they [Atheists] will affirm that the inanimate Matter (which is what we would bring them to) they must still leave their Atoms to their mechanical affections; not able to make one step toward the production of a World beyond the necessary Laws of Motion."
- 78 See J. Henry's discussion in *Pray do not Ascribe this Notion to me*, p. 123-147.
- 79 Koyre's Newtonian Studies, Koyre, *La gravitation universelle de Kepler a Newton*.
- 80 I..B. Cohen, *Newton's Third Law*.
- 81 De Gandt, *Force and Geometry in Newton's "Principia"*.
- 82 See especially I..B. Cohen, op. cit.
- 83 De Ghand, op. cit., pp. 269-272.
- 84 As, for example, in *A Treatise of the System of the World*, the original concluding book of the *Principia*, published in English translation in 1728, where it is stated that gravity "arises from the universal nature of matter". See Koyre-Cohen, p. 571. For a discussion, see Westfall, *Never at Rest*, p. 431. See also *Conclusio*, in Hall & Hall, for several statements concerning attractions between particles. But, most impressing of all is the manuscript called "The elements of mechaniks", MS Ass 4005, fols. 23-25, in Hall & Hall, pp. 165-169.
- 85 See Cohen, op. cit; A. Koyre, *La gravitation universelle*, pp. 638-653; Westfall, *Never at Rest*, pp.382-390, etc. For a discussion about different influential interpretations concerning Newton's gravitation see J. Henry,

Pray do not Ascribe that Notion to Me. See also J.E.McGuire, *Force, Active Principles and Newton's Invisible Realm*.

86 As a matter of fact there are more than one problematic steps. As it was pointed out by Z. Bechler (in op. cit., pp. 355-356), Newton's use of the Law III (for example in Proposition V) is possible only if gravitation is a direct action. If attraction is transmitted to some mechanical ether, the central body does not act directly on its satellites and, therefore, does not gravitate towards them. Bechler also emphasizes the fact that the continental critics of Newton were directed along these lines.

87 *The Elements of Mechanics*, MS Add 4005, fols. 23-35, p. 167.

"1. All bodies are impenetrable & have a force of gravity towards them proportional to their matter & this force in receding from the body decreases in the same proportion that the square of the distance increases & by means of this force the Earth, Sun, Planets and Comets are round."

"2. The Sun is a fixt star & the fixt stars are scattered throughout all the heavens at very great distances from one another & rest in their several regions being great round bodies vehemently hot and lucid & by reason of the great quantity of their matter **they are endured with a very strong gravitating power.**" (p.167).

88 *Never at Rest*, esp. pp. 388-389, pp. 420-423, p. 462.

89 Hall & Hall, p. 353, Draft A, MS Add 3965 fols. 357-358.

90 See especially Book I Section IX, Book one, Definitions, Definition VIII: "I likewise call attraction and impulses, in the same sense, accelerative and motive; and use the words attraction, impulse or propensity of any sort toward a center promiscuously, and indifferently, one for another; *considering those forces not physically, but mathematically...*" See also, "The System of the World", in *Principia*, p. 559.

91 See, for example, *Letters to Bentley*, Letter IV, Cohen, p. 310, draft for Query 23, UCL Add 3970 fol. 619r, cited by McGuire (in *Force, Active Principles* 15, p.171): "Whence it seems to have been an ancient opinion that matter depends upon a Deity for its (laws of) motion as well as for its existence. The Cartesians make God the author of all motion & it is as reasonable to make him the author of the laws of motion. Matter is a passive principle & cannot move itself. It continues in its state of moving or resisting unless disturbed. It receives motion proportional to the force impressing it, and resists as much as it is resisted. These are passive laws & to affirm that there is no other is to speak against experience. For we find in ourselves a power of moving our bodies by our thought. Life and will (thinking) are active Principles by which we move our bodies & thence arise other laws of motion unknown to us."

92 See especially the Queries of *Opticks* (23, 31), the projected Conclusion of the *Principia*. See my *Representing the Invisible: Descartes' and Newton's Theories of Everything*.

- 93 See especially A.R. Hall, *All Was Light*; L. Rosenfeld, *Newton's Views*. L. Rosenfeld strongly emphasizes the difference: "This superficial resemblance should not mislead us to any facile conclusion, for the ether of Newton's later years, such as he describes it in the *Queries*, is radically different from the medium bearing the same name, to which, in his youthful speculations, he assigned such a prominent role in the economy of the universe." (p. 30).
- 94 Keynes MSS 12A, quoted in BJT Dobbs, *The Foundations*, p. 25; R.S. Westfall, *Never at Rest*, p. 308.
- 95 Yahuda MS Var I, Newton MS 30 f 2v.
- 96 See J. Henry, op. cit., p.123, for a summary of the accepted Newtonian devices for explaining gravity.
- 97 See BJT Dobbs, *The Janus Face of Genius* for an extended discussion of this alchemical cosmology.
- 98 See BJT Dobbs, for example, pp. 106-108 for a discussion of the term "protoplast".
- 99 *Correspondence*, vol.1. pp. 365-6.
- 100 See especially J. Henry, op. cit..
- 101 J.E. McGuire, *Force, Active Principles*.
- 102 God is (almost) always acting through mediators.
De Gravitatione:
"...if any think impossible that God may produce some intellectual creatures so perfect that he could, by divine accord, in turn produce creatures of a lower order, this so far from detracting from the divine power enhances it; for the power which can bring forth creature not only directly but through the mediation of other creatures is exceedingly, not to say infinitely greater."
Yahuda MS Var I:
"That God the father is an infinite, eternal, omniscient, immortal & invisible spirit whom no eye hath seen nor can see... & God does nothing by himself, which he can do by another..."
- 103 J. Henry, *Active Principles*.
- 104 Van Ruler (1996), *The Crisis of Causality*.
- 105 See K. Hutchinson, *Supernaturalism and Mechanical Philosophy*; M. Osler, *Divine Will*.
- 106 See J. Henry, *Occult Qualities*.
- 107 Query 31, *Opticks*.
- 108 Drafts of Query 31 and Query 31.
- 109 Letter III to Bentley.
- 110 Query 28.
- 111 *Opticks*, 1717, p. 369.
- 112 *Opticks*, Query 31.
- 113 *Principles of Philosophy*, McGuire for the theological bit, *Letters to Bentley* for Gravitation (III), etc. Dobbs, McGuire (active principles). Emanationist theories (Wesman, McGuire for the Neo-Platonism).
- 114 Letter III, p. 301, p. 303.

- ¹¹⁵ And the continuation of the fragment!
- ¹¹⁶ Letter III, p. 301. Newton's definition for attraction is: "Any force by which distant Bodies endeavor to come together without mechanical Impulse". See also J. Henry, *Pray do not...*
- ¹¹⁷ Query 31.
- ¹¹⁸ Query 31, etc.
- ¹¹⁹ "A third principle is that all (the great) bodies in the Universe have a tendency towards one another proportional to the quantity of matter contained in them & that this tendency in receding from the body decreases & is reciprocally proportional to the square of the distance from the body..."
- ¹²⁰ Op. cit.
- ¹²¹ *My Representing the invisible...*

BIBLIOGRAPHY

- ALAN, Nelson (1995), "Micro-Chaos and Idealization in Cartesian Physics", in *Philosophical Studies*, 77/1995, pp. 377-391.
- ARIEW, Roger and GABBEY, Allan (1998), "The Scholastic Background", in Daniel Garber and Michael Ayers, ed., *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, Cambridge University Press, pp.425-453.
- BECHLER, Zev (1991), *Newton's Physics and the Conceptual Structure of the Scientific Revolution*, BSPS, Kluwer
- BENTLEY, Richard, *A Confutation of Atheism from the Origin and Frame of the World*, London, 1693, (The Boyle Lectures), reprinted in Cohen (1958), *Isaac Newton's Papers and Letters on Natural Philosophy and Related Documents*, Cambridge University Press.
- BLAY, Michel (1993), *Les raisons de l'infini*, PUF.
- BOBICK, Joseph (1963), "Matter and Individuation", in Ernan McMullin, ed, *The Concept of Matter*, University of Notre Dame Press pp.277-289.
- BOYLE, Robert (1966), , "The Origin of Forms and Qualities According to the Corpuscular Philosophy". *The Works*, edited by T. Birch, London, vol. 3.
- BOYLE, Robert (1998), *An Inquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature*, Cambridge Series in Philosophy, Cambridge, CUP.
- COHEN, I.B. (1997), "Newton's Third Law and Universal Gravity", *JHI* 48, pp. 571-595.
- COPENHAVER, Brian and SCHMIDT, Charles B. (1992), *A History of Western Philosophy*, vol. 3 *Renaissance Philosophy*, Oxford, Oxford University Press
- CROMBIE, A.C. (1996), *Art, Science and Nature in Medieval and Modern Thought*, Cambridge University Press.
- DE GANDT, F. (1993), *Force and Geometry in Newton's "Principia"*, Cambridge, Mass.
- DESCARTES (1931), *Discours*, translated by E.S. Haldane, G.R.T. Ross, 2nd edition.
- DESCARTES (1964-74), *Oeuvres de Descartes*, ed. Charles Adam and Paul Tannery, New edition, 11 vol, Paris, CNRS/Vrin (Original edition, Paris, CERF, 1897-1913)
- DESCARTES (1984-91), *The Philosophical Writings of Descartes*, ed. and trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Anthonny Kenny, 3 vols., Cambridge, Cambridge University Press.
- DESCARTES, (1991) *Principles of Philosophy*, translated by Valentine Roger Moller and Reese P. Miller, Kluwer.
- DOBBS, BJT (1975), *The Foundations of Newton's Alchemy of the "Hunting of the Greene Lyon"*, Cambridge University Press.
- DOBBS, BJT (1982), "Newton's Alchemy and His Theory of Matter", *ISIS* 73, pp. 511-528.
- DOBBS, BJT (1988), "Newton's Alchemy and His 'Active Principle' of Gravitation", in SCHEUER, P.B., DEBROCK, G., "Newton's Scientific and Philosophical

- Legacy, International Archives" in *The History of Ideas*, 123, Dordrecht, pp. 55-80.
- DOBBS, BJT (1991), *The Janus Face of Genius: The Role of Alchemy in Newton's Thought*, Cambridge University Press.
- FITZGERALD, John (1963), "'Matter' in Nature and the Knowledge of Nature: Aristotle and the Aristotelian Tradition", in Ernan McMullin, ed, *The Concept of Matter*, University of Notre Dame Press, pp. 79-99.
- FUNKENSTEIN, Amos (1986), *Theology and Scientific Imagination*, Princeton University Press.
- GARBER, Daniel (1987), "How God Causes Motion: Descartes, Divine Sustenance and Occasionalism", *Journal of Philosophy*, 84, pp. 567-80.
- GARBER, Daniel (1992), *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, University of Chicago Press.
- GARBER, Daniel (1993), "Descartes and Occasionalism", in S. Nadler, ed. *Causation in Early Modern Philosophy*. University Park, Pa: Pennsylvania State University Press, pp.9-26.
- GARBER, Daniel (1993), "Mind, Body and the Laws of Nature in Descartes and Leibniz", *Midwest Studies in Philosophy*, 8, pp. 105-133.
- GARBER, Daniel, "Apples, Oranges and the Role of Gassendi's Atomism in Seventeenth Century Science", in *Perspectives on Science*, 4, pp. 425-428.
- GARBER, Daniel, AYERS, Michael, ed., *The Cambridge History of the Seventeenth Century Philosophy*, Cambridge University Press, 1998.
- GAUKROGER, Stephen (1980a), ed., *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, Sussex: Harvester Press.
- GAUKROGER, Stephen (1980b), "Descartes' project for a mathematical physics", in Gaukroger 1980a.
- GAUKROGER, Stephen (1991), ed., *The Uses of Antiquity*, Dordrecht, Kluwer.
- GAUKROGER, Stephen (1995), *Descartes: An Intellectual Biography*, Oxford: Oxford University Press.
- GUEROULT, Martial (1980), "The Metaphysics and Physics of Force in Descartes", in Gaukroger (1989a), pp. 196-229.
- HALL, A.R. (1963), "Matter in Seventeenth Century Science", in McMullin, (1963), pp. 344-368
- HALL, A.R. (1992), *Newton: An Adventurer of Thought*, Oxford, OUP.
- HALL, A.R. (1993), *All Was Light: An Introduction to Newton's "Opticks"*, Oxford, Clarendon Press.
- HATFIELD, Gary (1990), "Metaphysics and the New Science", in D. Lindberg, R. Westman, *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge, CUP, pp. 93-166.
- HENRY, John (1982), "Atomism and Eschatology: Catholicism and Natural Philosophy in the Interregnum", *BJHS*, 15, pp. 211-39.
- HENRY, John (1986), "Occult Qualities and the Experimental Philosophy: Active Principles in Pre-Newtonian Matter Theory", *History of Science*, 24, pp. 335-373.

- HENRY, John (1994), "Pray Do Not Ascribe This Notion to Me: God and Newton's Gravity" in J.E. Force and R.S. Popkin, *The Books of Nature and Scripture: Recent Essays on Natural Philosophy, Theology and Biblical Criticism in The Netherlands of Spinoza's Time and the British Isles of Newton's Time*, Kluwer, p. 123-147
- HUTCHINSON, Keith (1983), "Supernaturalism and Mechanical Philosophy", in *History of Science*, 21, pp. 297-334.
- JOLLEY, Nicholas (1998), "The Relation between Theology and Philosophy", in Garber, Ayers, (1998), pp. 363-393.
- KOYRE, A. (1951), "La gravitation universelle de Kepler à Newton", *Archives internationales d'histoire des sciences* 4, 638-52.
- KRETSBERG, Pierre, *The Cosmological Question in Newton's Science*, OSIRIS, 1987, pp. 69-107.
- KUBRIN, Davin (1967), "Newton and the Cyclical Cosmos: Providence and the Mechanical Philosophy", *JHI*, 28, pp. 324-346.
- LINDBERG, David (1990), WESTMAN, Robert, eds., *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge.
- MACLAURIN, Collin, "An Account of Sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries", London, 1748, reprinted in *Sources of Science* no. 74.
- MCGUIRE, J.E. (1967), "Transmutation and Immutability: Newton's Doctrine of Physical Qualities", *AMBIX*, 14, pp. 69-95.
- MCGUIRE, J.E. (1968), "Force, Active Principles and Newton's Invisible Realm", *AMBIX*, 15, pp. 154-209.
- MCGUIRE, J.E. (1968), "The Origins of Newton's Doctrine of Essential Qualities", *Centaurus*, 12.
- MCGUIRE, J.E. (1970), "Atoms and the 'Analogy of Nature': Newton's Third Rule of Philosophizing", *Stud. Hist. Phil. Sci*, 1, pp. 3-58.
- MCGUIRE, J.E. (1970), "Newton's 'Principles of Philosophy': An Intended Preface for the 1704 'Opticks' and a Related Draft Fragment", *BJHS*, 5, pp. 178-186.
- MCGUIRE, J.E. (1978a), "Existence, Actuality and Necessity: Newton on Space and Time", *Annals of Science*, 35, pp. 463-508.
- MCGUIRE, J.E. (1978b), "Newton on Place, Time and God: An Unpublished Source", *BJHS*, 11, pp. 114-29.
- MCGUIRE, J.E. (1982), "Space, Infinity and Indivisibility: Newton on the Creation of Matter", in Z. Bechler, ed., *Contemporary Newtonian Research*, pp. 145-190.
- MCLAUGHLIN, Peter (1993), "Descartes on Mind-Body Interaction and the Conservation of Motion", *Philosophical Review*, 102, pp. 155-82.
- MCMULLIN, E. (1990), "Conceptions of Science in the Scientific Revolution", in Lindberg, Westmann, (1990), pp.27-92.
- MCMULLIN, Ernan (1963) ed, *The Concept of Matter*, University of Notre Dame Press.

- Milton J.R (1998), "The Laws of Nature", in Daniel Garber, Michael Ayers, (1998).
 NADLER, Steven (1990), "Deduction, Confirmation and the Laws of Nature in Descartes' 'Principia Philosophiae'", *Journal of the History of Philosophy*, 28, pp. 359-83.
 NADLER, Steven (1993) ed., *Causation in Early Modern Philosophy*, University Park: Pennsylvania State University Press.
 NADLER, Steven (1994), "Descartes and the Occasional Causation", *British Journal for the History of Philosophy*, 2, pp. 35-54.
 NEEDHAM, Joseph, LI, Wang (1956), *Science and Civilization in China*, vol. II, Cambridge, CUP, pp. 518-583.
 NEWTON, Isaac (1704), *Opticks*, CD-rom, Octave.
 NEWTON, Isaac (1934), *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World*, translated by Andrew Motte in 1729 and revised by Florian Cajori. Univ. of California Press.
 NEWTON, Isaac (1958), "Letters to Bentley", in I.B. Cohen, ed., *Isaac Newton's Papers and Letters on Natural Philosophy and Related Documents*, Cambridge Univ. Press.
 NEWTON, Isaac (1958), *A Hypothesis on Light*, in I.B. Cohen, ed., *Isaac Newton's Papers and Letters on Natural Philosophy and Related Documents*, Cambridge Univ. Press.
 NEWTON, Isaac (1962), "Conclusio", Ms Add. 4005, fols 25-8, 30-7, in Hall and Hall, pp. 320-347.
 NEWTON, Isaac (1962), "The Elements of Mechanics", MS Add 4005, fols 23-35, in Hall and Hall.
 NEWTON, Isaac (1962), Scholium Generale, Hall and Hall, pp. 348-364.
 NEWTON, Isaac (1962), *The Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton's Philosophy* Newton, A.R. Hall and M.B. Hall, ed., Cambridge: Cambridge University Press.
 NONNOI, Giancarlo (1994), "Against Emptiness: Descartes' Physics and Metaphysics of Plenitude", *Stud. Hist. Phil. Sci.*, 25, pp. 81-96.
 OAKLEY, Frances (1961), "Christian Theology and Newtonian Science: The Rise of the Concept of the Laws of Nature", *Church History*, 30, pp. 433-457.
 OAKLEY, Francis (1998), "The Absolute and Ordained Power of God and King, in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Philosophy, Science, Politics and Law, *JHI*, 59, pp. 669-690.
 OSLER, Margaret (1985), "Eternal Truths and the Laws of Nature: The Theological Foundations of Descartes' Philosophy of Nature", *JHI*, 46, pp. 349-363.
 OSLER, Margaret (1994), *Divine Will and Mechanical Philosophy. Gassendi and Descartes on Contingency an Necessity in Created World*, Cambridge University Press.
 PALTER, Robert (1987), "Saving Newton's Text: Documents, Readers and the Ways of the World", *Stud. Hist. Phil. Sci.*, 18, pp. 388-439.
 ROSENFELD, L. (1969), "Newton's Views on Aether and Gravitation", *Arch. Hist. Ex. Sci.* 6, pp. 29-37.

- SHEA, W. (1981), "Cartesian Clarity and Cartesian Motion", in J.R. Brown and J. Mittelstrass eds., *An Intimate Relation*, Kluwer, BPS.
- SLOWICK, Edward (1996), "Perfect Solidity: Natural Laws and the Problem of Matter in Descartes' Universe", *History of Philosophy Quarterly*, 2, pp. 187-205.
- SORABJI, Richard (1988), *Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel*, London, Duckworth.
- SORABJI, Richard (1990), "Infinite Power Impressed: The Transformation of Aristotle's Physics and Theology", in John Henry and Sarah Hutton eds., *New Perspectives on Renaissance Thought: Essays in the History of Science, Education and Philosophy*, Duckworth, pp. 148.
- STEINLE, F. (1995), "The Amalgamation of a Concept: Laws of Nature in the New Sciences", in Friedel Weinert, ed, 1995, pp. 316-318.
- THIEL, Udo (1998), "Individuation", in M.Ayers and D. Garber, pp. 212-262.
- WEINERT, Friedel (1995), *Laws of Nature: Essays on the Philosophical, Scientific and Historical Dimensions*, Duckworth.
- WESTFALL, R.S. (1971), *Force in Newton's Physics: The Science of Dynamics in the Seventeenth Century*, London, Macdonald.
- WESTFALL, R.S. (1980), *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton*, Cambridge, CUP.
- WHITEHEAD, A. N. (1937), *Adventure of Ideas*, New York.
- WHITEHEAD, A.N. (1993), "Science and the Modern World: Great Books of the Western World", 55, *Encyclopedia Britannica*, fourth printing.
- WOOLHOUSE, R.S. (1993), *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics*, London, Routledge.
- WOOLHOUSE, R.S. (1994), "Descartes and the Nature of Body", *B.J.P.S.* 2, pp. 35-54.
- YATES, Frances (1964), *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, University of Chicago Press, Chicago.
- YATES, Frances (1968), "The Hermetic Tradition in the Renaissance Science", in Charles S. Singleton, ed. *Art, Science and History in the Renaissance*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- YATES, Frances (1999), *The Rosicrucian Enlightenment*, Frogmore: Paladin, 1975, Yates, *Iluminismul Rosicrucian*, Humanitas, traducere Petru Creția.
- ZILSEL, E. (1942), "The Genesis of the Concept of Physical Law", *The Philosophical Review*, LI, pp. 245-79.



KÁZMÉR TAMÁS KOVÁCS

Born in 1955, in Arad

Ph.D., University of Architecture and Urban Planning “Ion Mincu”, Bucharest
Dissertation: *Time Limits of Historical Monuments*

Associate Professor at the University of Architecture and Urban Planning “Ion Mincu”, Bucharest

Post-graduate student at the Central European University, Prague (1992)
Research Fellow at the Corpus Christi College, University of Oxford (1996)
Ph.D. scholarship of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest (2000)

Member of the Romanian Order of Architects
Member of the Romanian National Register of Architects
Board member of the “Malom” Foundation for Vernacular Architecture
Member of the “Keöpeczi Sebestyén József” Society for Monument Protection
Member of the Romanian Union of Architects

Participation in international conferences, symposia and seminars.

Books in joint authorship, papers, articles, as well as translations on urban planning, historical monuments and the theory of built heritage.

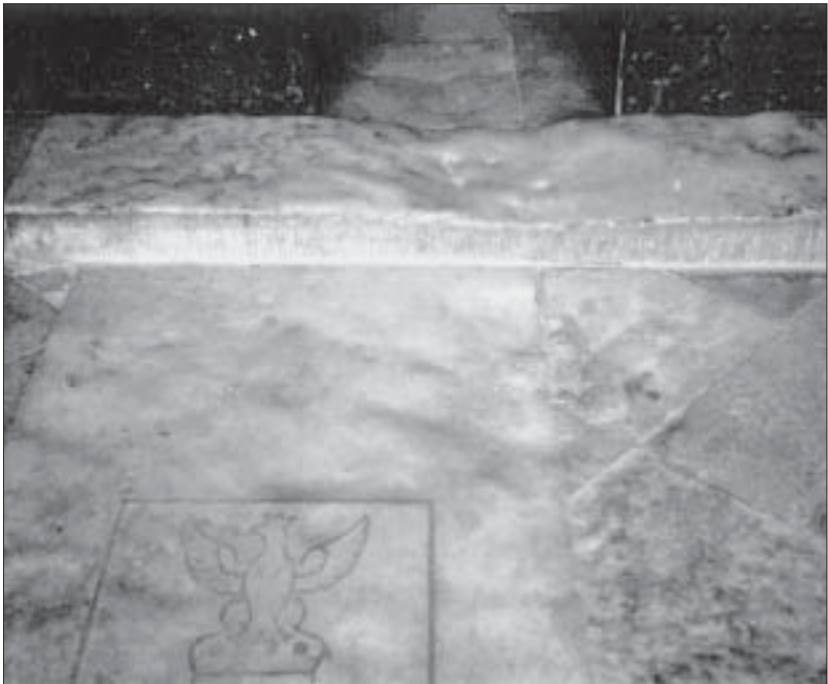
Rehabilitation and restoration projects in Daia, Sfântu Gheorghe, Sighișoara, Valea Crișului, Micloșoara, Baraolt, Ilieni, several urban and building designs.

Thresholds

A Look at a Few Stages of Architecture

"Why, sometimes I've believed as many as
six impossible things before breakfast."

The White Queen¹



THRESHOLD, CATHEDRAL, AVIGNON

Thresholds

It is not jokes the White Queen is telling. This fragile character, no more queen than Alice, is pointing out the necessity of exercising our imagination. Nothing in Looking Glass country is what it seems to be, so you need to believe things to make them exist. The only *being* the artifact environment can pretend to is such a fictitious one that its objective existence cannot, in itself, achieve anything beyond its artificiality. A few chapters further in the same book, Humpty-Dumpty falls off the wall and no earthly power can restore him to life. Two essential features of man-made world are expressed here. First, creation by humans is but illusion² as nothing we make *lives*; second, once the spell is broken, we can do but little to "put [it] in his place again".³

On the one hand, the reason why we fabricate things is not to fool ourselves. It is a necessity for our survival. Still, no artifact has ever come to life. Galatea, the Golem or Nutcracker have, but only with the essential and fairly exceptional help of some divinity. Of all, E.T.A. Hoffmann's version is the most bitter: everything is merely a deceiving play of our imagination as is Nathanael's love for Olympia. Nonetheless humankind never ceased trying, the results of this effort being often spectacular. Yet, the failure to grasp the ontological difference between divine creation and human making ends in perdition. Faust is the emblem of such misunderstanding: his tragedy is already consumed before the play begins. It consists in not putting up with the limits of his condition: "I am no wiser than when I began [...] No longer can I fool myself / I am able to teach men / How to be better, love true worth." As a consequence: "I've turned to magic..."⁴ Compared to this all the following (melo)drama – recovered youth, wealth, Margarita or her brother – is mere anecdote. It is Faust's irreducible arrogance that conjures Mephistopheles to carry him along all the troublesome way towards understanding.

On the other hand, an artificial environment that is *alive* would turn out to be quite a nuisance: houses searching for food, fighting or copulating with each other; therefore speaking of *living* architecture hides defective imagination. Nevertheless, this evidence does not prevent architects to do so: "We want [...] architecture that bleeds, that exhausts, that whirls and even breaks, cavernous, fiery, smooth, hard, angular, brutal, round, delicate, colorful, obscene, voluptuous, dreamy, alluring, repelling, wet, dry, throbbing."⁵ Indeed, the human body has been used as a metaphor for building all along architectural history, but always with a precise culturally determined meaning. More recently, terms related to organicity have spread and penetrated all the architectural jargon, so one has to put

up with its usage while never forgetting that, yet again, talking is always about an *imitation* of organicity.

Surviving for humans means inhabiting and there is no doubt that architecture is produced with the purpose of adapting environment to this need. The primeval architectural gesture is the act of delimiting a space that thus becomes the *inside* separated from the *outside*. The most emphatic part of such *limit* is the place where its crossing is permitted: the *threshold*. If one starts from these – simplest of all – four elements that establish architecture, one might put together an elementary scheme capable of identifying, underneath the gigantic heap of history, of stylistic analysis, ideological framework or technological experience, architecture.

No one has yet produced a satisfactory definition of all *architecture*. In this paper we shall use this term as designating human activity, be it material or imaginary, that fulfills the following minimal conditions:

1. Operates some kind of *penetrable delimitation* between the *inside* and the *outside*;
2. It is projected from the imagination, that is, it emerges as the issue of a preceding *project*;
3. It is meant to be *inhabited* truly or potentially.

In his book on freedom, limits, limitations and delimitation⁶, Gabriel Liiceanu investigates the matter in connection with human responsibility and decision. He argues that our essential, primary limitation is to be free by the nature of our species. Yet, our individual freedom cannot be assumed or achieved without comprehensive limitations pending on the freedom of others. Discussed in these terms, architectural boundaries – and thresholds – reveal their anthropological importance.

Unlike all the other arts, architecture never had a pre-existing natural model to mimic. Architecture is, by its very nature, self-referential. Hence, it performs all through its history a constitutive, anxious searching for patterns, ideologies and myths that should legitimate architectural forms. While omnipresent in human culture as one of its fundamental products, architectural space suffers of an incurable lack of self-confidence (often dissimulated by its being boldly overstated). The way out of this circle is always some sort of external reference.

The excursus undertaken in this paper will attempt to sketch an understanding of architecture by borrowing something of its character: a patchwork of bits and pieces of architectural phenomena reflected as they are in different cultural places idiosyncratically chosen, composed almost at random. It proposes a *promenade architecturale* that could turn *architecture*, its own object and setting, into something familiar to look at.

One
The Maze

Architecture seems today to have lost the way. Reified and turned into a mass product, it is striving to re-found its identity as one of the essential competencies of humankind. Semantic or phenomenological investigations are theoretical attempts made during our ending century to respond to this task.



HAMPTON COURT MAZE, RICHMOND, VIRGINIA

Crisis in Architecture

There has been much debate around what is currently called the contemporary crisis of architecture – enough to turn it into commonplace. The crisis matter itself is as old as to have a history of its own that can be traced back at least to the end of the Middle Ages and the emergence of historical perspective in the European culture. Today, Françoise Choay speaks about the world wide “patrimonial syndrome” as resulting from the progressive loss of what has once been an anthropological feature: our edifying competence⁷. What is produced today to respond to architectural functions is rather the outcome of industrial design than that of architectural demeanor. Architects and their commissioners do not know what an edifice should really be like. Indeed, what architecture is made of, what stylistic mark it bears, or what pattern it refers to come to matter little.

The way seems lost. We, the edifying species, are *amazed*. Such statement cannot but ironically refer to the forefather of all architects, Daedalus, son of Metion (younger brother of Cecrops, hence a royal). Choay again, calls for us to

go across the mirror [of architectural heritage]. Then only would tombs, temples and cathedrals, dwellings and castles strip off their iconic, ludicrous and nostalgic seduction. Thus architecture shall recover their initial weight and thickness, those subtle joints emblemized by Daedalus’ work.⁸

Besides the loss of his son Icarus in the first air crash ever (around the sixteenth century BC), Daedalus’ career is full of fascinating details. He is of course the author of the maze called *labyrinth* (name certainly connected to the *labrys*, the sacred axe of the Cretans), but also of the hollow cow, the only device through which queen Pasiphae (the All-Shining) could mate with the sacred bull⁹. The story truly has some relevance with regard to the deceptive quality of all architecture. Still more interesting, from our point of view, is that the royal palace of Cnossus, probably the model, “with its many passageways and endless series of rooms”¹⁰ of the mythical maze, is the only capital city in ancient times that has no fortifications. It is thus *open* to permanent alteration and *growth*. We may never know whether ultimately the destruction of Cretan civilization was due to disastrous earthquakes resulting from the decaying relationship with the gods, or whether such serene and sophisticated architectural openness

made it too much an easy prey to conquerors from the sea. The palace was destroyed around 1425 BC.

It seems that Daedalus took over the maze theme from elsewhere. The basis of some Egyptian pyramids is labyrinthine, and Herodotus describes an Egyptian maze, perhaps the oldest one (which Tesauro called “the seventh miracle of the World”), said to have contained three thousand rooms. The central chamber, almost impossible to find, sheltered the tombs of kings and of sacred crocodiles¹¹. The location of this most ancient maze was the city of Shetet by the lake Moeris (north from Faiyum), named Krokodilopolis by the Greeks, and later renamed Arsinoë by Ptolemy II Philadelphus after his sister. She then became the new goddess of the temple to replace the crocodile god of the ancient, Sobek. It may be significant that the latter teamed with Seth to murder Osiris and to dismember his body¹², thus inaugurating death and the everlasting fragmentation¹³ that seems to accompany all inventions of human mind since.

It has been discovered that the basements of the Acropolis in Athens and also those of the house of Augustus in Rome are labyrinthine. Maze-shaped mosaics abound all through European Antiquity and Middle Ages (from the pavement of the old Greek theater in Athens to the stone floor of Chartres Cathedral). The same topos can also be identified in the Mandala representations of the world¹⁴. Hocke supposes that this architectural pattern follows the primeval representation of the cavern; imperial Roman and then Baroque *groteschi* seem to be re-interpretations of this model on a second level. Labyrinths “reappear ‘with explosive force’ in the sixteenth and seventeenth centuries, and between 1880 and 1950”.¹⁵ Certainly the garden maze has achieved a solid career during the last five or so centuries throughout Europe. Jerome K. Jerome’s story on the one in Hampton Court¹⁶ is probably the most memorable account we have on the role played by the maze during the Victorian age.

One must notice the semantic blur surrounding the ancient maze. It is either an openly composed, luxuriously decorated palace of the god-king, which then survives in the legend as the fearful dwelling of the Minotaur from whose chambers no human being ever comes back to life; or the secret space, made intricate with the purpose of keeping unwanted visitors away from the sacred places. The theme of the labyrinth appears thus as the most elaborate of thresholds, once emblems of the passageway, composed by human ingenuity to be representations of the intricacy of the created world. Mazes are still built today, as old fashion attractions in

fairgrounds. Their place as sites for architectural wanderings, like that of traditional towns also, tends to be taken by Cyberspace.¹⁷

A Space Full of Meaning

Obviously enough, human beings share the experience of all living creatures that space is not homogenous. Indeed, space appears to be discontinuous. There are breaks and slits in it.

Do not come any closer – says God to Moses – take your shoes off, for the earth you are standing on is holy earth.” (*Exodus*, III, 5) There can be sacred, that is ‘powerful’, meaningful spaces, or other, non-consecrated, [...] *amorphous* ones...¹⁸

The difference that lies between the two is essential. When Le Corbusier writes that

architecture [...] gives the measure of an order one can feel in harmony with that of the Universe¹⁹

his formulation overlaps quite unexpectedly with the ideas of Mircea Eliade for whom, well away from the Corbusian concept of the *machine à habiter*, the *house* means cosmos in sacred opposition to chaos. Only where the place of incidence of the axis of the world is, can the *opening towards the high* be operated. Not only is the temple center of the universe, but also every single house must have the same quality. There is no geometrical logic to be sought here. By extension, the palace, the city, become the *center*.

Every oriental city was situated at the center of the world. Babylon was a *Bab-ilani*, a “gate of the gods”...²⁰

Istanbul means “the gate of happiness” being, in its heyday, the center of the Ottoman world. The *center* is conceived as a threshold to cosmic order; thus the founding of a temple, a city, or the building of the humblest hut must be the expression of a similar endeavor: a cosmological discourse that provides access to an inhabitable world.

The *good* place is to be identified by certain criteria and signs. Once found, it must be sacred to become *cosmic* – appropriate for inhabiting. Beyond sacred space, there lies the realm of the chaotic, the alien, the un-created. According to Eliade, the religious dimension is a fundamental feature of humankind. Yet, one could hardly deny that in contemporary European culture religiousness only survives in rudimentary fragments. Certainly, we have not stopped edifying for that reason. What is then left to replace our forgotten skills to connect our built environment to a world that already bears far too many marks of civilization?

A semantic investigation of architecture leaves few doubts that *meaning* remains an essential quality of apprehended space. Although Le Corbusier claims the necessity to

wrench off our hearts and brains our ossified image of the house [...in order to] arrive to the tool-house,²¹

his own buildings

are the very thing they were not supposed to be, which is hardly surprising because, like it or not, *all* buildings symbolize, or at least carry meanings. Even Pevsner admits this now [...] whilst insisting that the International Modern “conveys clarity, precision, technological daring and a total denial of superfluity”. There is no getting away from it; just as Chartres Cathedral carries meanings, so does the meanest garden shed. That is why the functionalists’ dream of a machine-like and meaning-free architecture never was anything more than a dream.²²

The closer to “meaning-free” architectural achievements of the post-war period, the more they look like built nightmare.

Perhaps the most important point Broadbent makes is the one concerning the unavoidable semantic function of architecture. Consequently, if “all buildings carry meanings, then we should do well to see how they do it”.²³ So he outlines the framework of a Peircean semiotic applied to architecture. According to that, buildings can be in turns or even simultaneously, in their totality or through various parts indices, symbols and icons depending on the referent or the reference.²⁴ Although perfectly coherent, Broadbent’s demonstration leaves little hope that semiotic investigation alone can prove sufficient for understanding meaning in architecture. On the contrary, it becomes only the more obvious that

architectural meaning, though omnipresent, is extremely versatile even within the same culture or epoch. Different from language, levels and means of expression are far too numerous to be ordered in a syntax, while architectural pragmatics simply escapes rationalization. The author admits it himself:

At this pragmatic level, architecture probably is the most interesting and complex sign-system of all. [...] Anything, which conveys information physically – a telephone line, a book, a drawing, or a building – is an information channel. Any building is constantly sending out “messages” – visual, acoustic, thermal, and so on – which can be received by one of the senses and “decoded” according to the observer’s personal experience.²⁵

Somewhat emphatically, Umberto Eco asks: “Why is architecture a particular challenge to semiotics?” After formulating an answer (already free of functionalist ties in 1980) concerning architecture’s main subjects – that of *functioning* and not of *communicating*²⁶ –, he goes on discovering features and nuances that are encouraging indeed with respect to where one can get with semiotics in architecture. However, for doing so Eco introduces *stimulus* and *communication*²⁷ in the discussion before studying the character of the architectural sign.²⁸ He identifies architectural *denotation* and *connotation*. Then he makes a point (calling to no less an authority than that of Aristotle’s *Poetics*) in restating the principle of indispensable support given by a certain amount of redundancy for any moment of high information-content.²⁹ According to the binary distinction above, he differentiates between *primary* and *secondary* functions to make explicit – and to classify – the kinds of semantic changes architecture (and artifacts in general) undergo through use. In this way, architectural *function* is liberated at last from the reductionism that has crippled it all along the hegemony of *post-vanguard* functionalism. And once again, the amazingly protean nature of architectural sign is revealed.

Eco is probably right when he claims “the entire culture can be better understood if approached from a semiotic point of view”.³⁰ Certainly, the semiotic approach is not to be dismissed when theoretically investigating architecture. Another, perhaps more comprehensive answer to Eco’s emphatic question cited above could be found in the essentially double nature of architecture. On the one hand, it is meant to fulfill the most trivial of needs; on the other, it must be opened to references strictly outside

its technical domain to escape reification, that is, to be inhabitable. However, such an answer leads away from semiotic talk towards phenomenology and beyond.

How to Inhabit According to Heidegger

Human intervention is required to tame natural space, that is, to provide it with significance. It is not only a matter of constructing an artificial environment, which should formulate an appropriate response to more or less precise needs. Artificial space works as an intermediary structure that *filters* natural space by providing meanings for what is transfigured, through this *coding* process, into content. That is where the difference between *natural* and *artificial* space appears. Religious or semantic acknowledging of this difference is inseparable from the exclusively human action of inhabiting. It is a matter of consciously entering, stepping over the threshold of a particular space, which is thus transformed, and will, in its turn, transform those who enter. Human *presence* within a space produces an evaluative perception of it. A complex set of operations takes place, involving our whole being, through which the apprehended place is situated in a scale of cultural values. The more powerful the space, the more important the encounter with it will be for the apprehending person, who will also grow different through the new spatial experience. Once *touched*, natural space will bear man's marks in order to *mediate* communication between the man, the world and the gods.

A verse written by Hölderlin allows Heidegger to undertake an investigation for finding the essence of inhabiting.³¹ "... *dichterisch wohnet der Mensch...*" is his threshold for commencing the argument. Man "inhabits poetically". Or rather, his nature is to do so, in the sense that *inhabiting* the Earth (as opposed to just *dwell* on it) is a distinctive character of our species. The purely human way to exist, of which inhabiting is a fundamental feature, rests on poetry – the creative play of imagination being part of it. While human existence is conceived as starting from the essence of inhabiting, the essence of poetic creation is thought of as a privileged kind of constructing that allows inhabiting to take place.³² Further, Heidegger warns against confusing the material fabrication of shelters or tools with the basis of inhabiting; fabrication is merely an outcome of the essence of the latter. After making a point of the difference between one-and-the-same (*das Selbe*) and even-ness (*das Gleiche*), thus

distinguishing compatibility (harmony) from uniformity, he comes to speak about the Measure of humankind as being the way to reach the sublime from the bottom of pure striving. The essence of the Measure is that it offers the interval of human existence, its two limits being Earth and Heaven. This is where inhabiting finds its basis and endurance.³³ How? Through Good Will (χαρις [*charis*]) nurtured “around the heart”.³⁴

Heidegger uses poetic image and the generous potentials of German and Greek languages to approach the essence of inhabiting. In his discourse he re-creates – poetically, one should say – the complicated and paradoxical gestures accomplished by everyone who inhabits: he carefully chooses his materials, involves his fantasy, creates a structure and ceaselessly encompasses all the distance between the trivial and the sublime. That is how he expects to find his specific place – and ours – in the world. This place means: the Limits (Measure), the Site (Earth), the Roof (Heaven), the Structure (Poetry), the Means (Good Will).

Two

The Parthenon

Making a Place does not necessarily involve complicated technical means. Often the Center is enough to determine the boundary of the inhabitable place. Founding must be accomplished according to the rites to ensure the best auspices. A Hindu temple wall encounters the Dogon version of inhabiting a metaphor of the human body.



THE PYRAMIDS, LOUVRE, PARIS

The Achilpa Axis

Mircea Eliade tells the story of the Achilpa's "cosmogony": their god, *Numbakula*, once descended from the sky raised a stake (*kauwa-auwa*) made of the wood of a rubber tree which then he sacred with blood. This was the *Axis Mundi*. At the end of his mundane presence, he climbed the holy mast and vanished back into the sky. Any time the Achilpas had to move their village, they simply took the Axis with them and replanted it during a ritual ceremony, which repeated, as did all their actions, the primary gestures of the god.

Spencer and Gillen report that the whole community was caught by deadly despair once when the holy stake broke: the members of the tribe turned in circles for a while, then sat down on the ground waiting to die.³⁵

There is no question of *built space* here (the way we understand it today) but this certainly is *edification* in the initiatory sense of the concept. It is the very center that determines the boundaries of the cosmic – hence inhabitable space.

According to Maya Kitché cosmogony, the world is pyramid-shaped. *Q'ahau*, Our Lord, inhabits the point while the sun, the moon and the constellations occupy their respective places in the celestial hierarchy. In the four corners there are four *kah tchè*, that is, masts of the sky. The two major axes intersect in the middle crossing called *chalquat be*.³⁶ Hence the initial pattern most pre-Columbian American temples repeat, and so do the Egyptian pyramids.

It has been argued that Egyptian pyramids are hardly to be considered architecture because they practically do not have any *inside*. Surely, after the entrance would have been walled up, their inner space was not meant to be entered by any living ever – the threshold being annulled. This argument however has no consistence if one agrees that, for the ancient Egyptians at least, the dead were true inhabitants of the tombs – all the elaborate effort to properly furbish the funeral chambers should be enough to prove it. The conceptual threshold is merely displaced to a different trajectory, accessible only to the dead and to the gods. Yet this idea brings forward the case of another famous building, the one that, to my knowledge, has never been threatened by disqualification from being *architecture*: the Parthenon.³⁷

The most famous edifice of classical Greece was erected in Doric style to host the chryso-elephantine statue of Athena Parthenos by Phidias. The idol was placed in the *Cella*, the most sacred chamber of the temple, accessible only to the initiated. The worshipping mortals only surrounded the peristyle during their ritual procession, without ever actually penetrating inside the building. So, for most people this temple had no inner space. Nevertheless it was *inhabited* by the virgin goddess to whom the city was consecrated and thus ensured, as center, the cosmic order around the Acropolis. By performing this function, the Parthenon can be thought of as the equivalent of the Achilpa mast. We cannot help mentioning that the access to the closer neighborhood of this *axis* consists of an elaborate system of successive thresholds: the Propylaea.

Boundaries and Founders

The founding of Rome on *Mons Palatinus* (traditionally in 753 BC, but more likely earlier, around the tenth century BC) followed a deeply meaningful ritual. Romulus traced the boundaries of the new city by cutting the first furrow (*sulcus primigenius*) with his bronze plough, surrounding the perimeter of the new town anti-clockwise, by following the inspiration of local *genii*. This was not as much a physically impenetrable wall as it was a sacred place uniting earth and heaven – again similar to the Achilpa mast – which was not to be violated unless breaking the strictest of conventions. Faithful to an Etruscan rite, the founder

took the plough out of the ground and carried it over the span of the gate; [...] it is this carrying (*portare*) which provides the root of *porta*, the gate. Also, the walls [...] were sacred, while the gates were subject to civil jurisdiction.³⁸

Otherwise no passing could ever be permitted across the instituted boundary.

The furrowed earth was called “moat” and the ridge (thrown up by the plough) was called “wall”. [...Varro’s] text makes explicit [...] the nature of the “wall”, which Remus had jumped.³⁹

He jumped over it and therefore had to be put to death. Titus Livius, in a book published as early as 27 BC, tends, rather dryly, to take Remus’

mockery of the walls for a legend, attributing the fratricide to a banal fight for supremacy.⁴⁰ Rykwert however, who takes his story from Plutarch, finds several more obscure legends that all make allusion to a forgotten ritual:

... Oeneus, the Calydonian wine-god, killed his son Toxeus for jumping over the ditch he had dug round his vineyard, and [...] Polimander aimed a stone at the cynical architect Polycrithos who jumped over the new walls of his fortress. [...] Remus then was killed for sacrilege.⁴¹

In remote hamlets of Transylvania, Székely peasants used to bury a clay pot with fresh eggs, or money, under the eastern corner of a new house, as recently as the first half of this century. Rudiments of ancient founding rituals still survive to be identified in the superstition that concerns the measuring of the shadow cast by a human being, to be built in the new walls. The person whose shadow got *measured* would die within a year because every new building claims the sacrifice of a living.⁴²

In all these cases architectural action is quite unlike what is thought of building in our times. In fact such action already seemed extravagant in the times of Titus Livius. Yet traces of ancient founding ritual may, to some extent, be closer to architecture as discussed here than are most of today's high-tech accomplishments. If more authority is required to support this judgment, we can cite Hegel with his definition of the place as "time situated in space", or Aristotle who defined the same as "the first limit of the resting content".⁴³

Understandable in the context of the fatigue shown by the historicist architecture of the nineteenth century (even if enlivened shortly by the turn-of-the-century Modern Style), the noisy announcement made by CIAM⁴⁴ activists of *functionalism* looks today of pathetic simplicity. Nonetheless, at the time of plaster architecture, their manifesto seemed quite a discovery. Unfortunately, what was then meant by standard *function* was mainly a set of elementary needs of an abstract human being. As such, it was far from exhausting the wide spectrum of implications due to the complexity of human inhabiting. Moreover, everything was reduced to a bare technical and aesthetic task, interpreted with self-sufficient belief in the omnipotence of technology. The achievements resulting from such *Ars Poetica* have proved disastrous world wide, therefore the claim, today, for an "architecture as independent discourse, free of external values – classical or any other; that is, the intersection of the meaning-free, the

arbitrary and the timeless in the artificial”⁴⁵ is quite surprising. However, such a discourse is articulated by star-architect Peter Eisenman, champion of architectural deconstructivism. His correspondence with Jacques Derrida has been made public in glamorous circumstances and his designs are ordered, built and published in architectural magazines of spotless reputation. If in the case of the Coop Himmelblau manifesto, quoted earlier, one can grasp the humorous overtone suddenly revealing it as a late descendant of futurism (with inverted sign though), with Eisenman one cannot escape the impression that architecture is somehow misplaced both in his spoken and built discourses.

Of course technological progress has always played a powerful role in the business. There is an early account of a purely technological building adventure in the *Bible*:

Go, let us make brick, and burn them thoroughly. And they had *brick for stone*, and slime had they for mortar. [...] Go, let us build *us* a city and a tower, whose top may *reach unto heaven*.⁴⁶

Obviously burnt brick was a new technology leaving much more room for invention than row brick or stone (in Mesopotamia, where stone was scarce). The Lord disapproves the initiative of

the *children* of men; [...] they have all one language; and this they begin to do; and now *nothing will be restrained from them, which they imagined to do*.⁴⁷

It is interesting to compare the extent given in the Scripture to this episode, a mere anecdote (nine versets altogether), although resulting in a great deal of trouble for humankind –scattered “abroad upon the face of all the earth” – with the gigantic passage dedicated to the divine design of the Tabernacle. It takes no less than four chapters (25 to 28), a total of 141 versets from the *Exodus*, dealing even with the smallest detail of the garments to be used inside this fragile, transient, tent-like temple structure. I believe it useful to establish, according to these two biblical stories, two edifying traditions in human history:

1. *Babelian*, centered on technological prowess, closed and self referential – the building as object;
2. *Tabernacular*, the cosmological enterprise, centered on meaning, open to external reference – the building as content.

According to this classification, very few known edifices (such as King Solomon's Temple in Jerusalem, for instance) can be listed in the second category. However, many of the examples seen in books of architectural history incorporate an *external reference*, be they sacral buildings or not. On the other hand, toy-like achievements of technological prodigy end up with the time by being integrated to the realm of architecture through gradual semantic enrichment (e. g. the Eiffel Tower in Paris). There seems to be an irresistible urge to provide "independent discourse" with ties, boundaries and thresholds that would root it into time and space.

The Hindu Temple and the Dogon

Walls are the commonest partition element between the inside and the outside, and between the different grades of the inside as well. Their structural role in supporting the roof is not to be disregarded either. However, it would be difficult to tell – for instance in the case of Japanese wooden, or West European Mediaeval *Fachwerk* building systems – how important their structural role is in comparison to the *separation* part they perform in all cultures of all times.

In Hindu temple building tradition, the *material thickness* of the walls is important in itself as a *uniting* medium, and so are both wall surfaces as support for iconographic representation. While describing the erotic sculptures on two Śaiva shrines in Kajuraho, the Kandariyā Mahādeva (mid-eleventh century) and the Viśvanātha, Devangana Desai mentions the *maithuna* (couple in coitus) on the door as an auspicious decoration. Moreover,

the manner of presentation of erotic motifs in Kajuraho temples is connected to a certain extent to the architectural plans...

For instance, at the Kandariyā, there is a

display [of] a particular presentation of erotic themes on their wall junctures [...] which join the *mahāmandapa* (hall) and *garbhagrha* (womb house).⁴⁸

Thus walls not only separate the sacred chamber from its neighboring spaces, they also unite them (*junction*); among others, these walls bear with predilection the *maithuna* representations of ritual union.⁴⁹

The human body as analogy for building has been a lasting theme in architecture. Either in its wholeness, with arms stretched out to fit into the limits of a geometric square, diagonals intersecting on the genitalia, or through different parts of his or her body, our own image was projected on the built world all through architectural history. Moreover, human body can be the representation of the whole world.⁵⁰ All through Christian church building tradition the crucified body of Christ proved the most wide spread canonical pattern – eventually yet another Christian conversion of a pagan theme.

The conceptual distinction between the interior and the exterior is the most elementary spatial dichotomy. It also pertains to human consciousness, and its origin should perhaps be sought in the nostalgic (Freudian) longing for the womb. The Dogon dwelling tradition certainly assumes this analogy as identity. Both the village and the house are configured following a precise representational canon based on the human body.

The vestibule [...] represents the male partner of the couple, the outside door being his sexual organ. The big central room is the domain and symbol of the woman; the storerooms on each side are her arms, and the communicating door her sexual parts.⁵¹

The more or less explicit recurrence of sexual or body symbolism in architectural representations certainly denotes an enduring preoccupation to maintain ties with the pre-architectural world, well before *contextualism* was invented. However, the translation of fertility rites to founding and building in traditional cultures should not create confusions regarding any presupposed *living* or *organic* quality of these artifacts. Anthropomorphic symbolism merely meant the acknowledging of the necessary coherence between the inside and the outside.

In such imagery, whose examples are innumerable, inside (as artificial) and outside (as natural) are separated *and* united in the same time by the limit. The threshold, as the permissive point of the boundary, is the very place where the contact – melting together – of the inside and the outside takes place. It is the threshold that provides sense for the three other elements to make them work as a universally intelligible spatial system of infinite variability.

Three

The Mirror

No fiction can do without architectural staging. Vidler makes a romantic survey to explain post-modern architectural trends. Alice goes to Wonderland and through the looking glass. Borges lives between mirrors and labyrinths. The image of infinity shines reflected in the mirror of patrimonial syndrome.



NURSERY, ŽIŽKOV, PRAGUE

Alice

... it is almost impossible to communicate without using spatial referents [... in relation...] to the limits of the body senses [...] ranked in the order of the spatial information they provided: vision, hearing, touch, smell and taste.⁵²

This is of course also true for fictional reality in literature, theater or cinema. One can go to almost any epoch or any literary *genre* to initiate fascinating *promenades architecturales* made to associate particular feelings, emotions. The journey is certainly rewarding for someone discussing architecture metaphorically.

An immediate observation that can be made while looking at the architectural production of the last five decades is that it lacks homeliness. Neither special professional skills nor exceptional viciousness are required to globally dismiss the urban developments of the post-war period, with eventually mentioning the exceptions and at the same time deploring their scarcity. Yet when it comes to specify the causes and possible ways of improvement, the discourse gets confused, no longer satisfied with plain common sense and professional acuity.

In order to introduce his analysis, and identify some of the cultural origins of a few – weird – contemporary architectural tendencies – bearing as suggestive a title as *The Architectural Uncanny* –, Anthony Vidler begins by making a fascinating survey of the presence of the architectural un-homeliness in nineteenth century literature. Not only are houses the perfect surrounding for unusual and often dramatic events, they also somehow induce a sense of strangeness through their sheer appearance as innocent dwellings. They have by definition, it seems, the vocation to hide mysteries (*Ge-heim-nis*) and uncanny events. One would say that tragic fate is the necessary share of both the makers and the inhabitants of architecture – at least in the amount of fiction writing the author makes reference to. Romantic authors are the main object of his analysis – Poe, Hugo and, most of all, E.T.A. Hoffmann, a conscious and conscientious inventor of uncanny places (beyond “can”, says Freud) where he stages his estranged characters and bizarre tales.⁵³ Councilor Krespel’s extravagant way of building his home is analyzed in detail,⁵⁴ with a point on how the external oddity of the resulting house hides a familiar interior, thus performing a mimetic mediation with the hostile world.

Commenting *The Sandman*, Vidler follows Freud's respective comments regarding the importance of the eyes. Thus, one significant thing in the story of Nathanael and Olympia is the *willingness* of the former to buy and use the spyglass that allows him to deceive himself. Thus mechanical Olympia becomes alive in his eyes. Perhaps we are dealing here with an early manifestation of what today would become the overwhelming primacy of *sight* over all the other senses in our relationship with architecture. Beyond the attraction exerted by its novelty, Cyberspace allows individual and arbitrary manipulation of merely *seen* virtual reality. For instance, during the Alberti exhibition in Venice a few years ago, visitors could see (even inside) buildings never actually built, although planned by Alberti. Necessary architectural deception is replaced in this case by deception on a second level. According to Choay, by our progressive advancement through the "electronic agora [...], fundamentally and deeply anti-spatial [as it is]", corporeality in our relation with built environment tends to be replaced by mere virtual contact.⁵⁵ Thus our whole conception of the urban realm is about to change irreversibly.

Although he quotes at some point Lewis Carroll,⁵⁶ Vidler does not discuss the quite remarkable architectural spaces in the *Alices*, constructed with the ease of a daydream. To come to Wonderland, Alice has to cross a first threshold marked by the narrow entrance to the rabbit hole – another allusion to the womb. The thing is done quite easily, as she does not have much time to think about it. Crossing becomes more difficult when she tries to come out again to the beautiful garden. Either the door is too small or it is locked. Alice will learn quickly enough that you can never come to any place in Wonderland the usual way. Finally it will be enough to open a door cut in the bark of a tree to get to the garden – inside a tree – which, nevertheless is not mentioned any more to be such an outstanding spot, once it is within reach. Spaces and places are ceaselessly changing shape, and Alice herself soon stops being amazed about this. The worst comes when she is caught inside the White Rabbit's house: the place turns into a claustrophobic nightmare. Alice only overgrows her environment once more, this time for good, and that is the end of the story. Growing up is an inexorable process in children's lives and its result is about always the same: the loss of the capability of assuming miracles.

Once more Alice goes beyond plain adult-world. This time it is by crossing the mirror to an inverted – more perverse – realm. Events there are quite hopeless and, after witnessing Humpty-Dumpty's irreplaceable passing away, Alice has to become queen for a little while – another

ghost of adulthood projected ahead (although the jeopardy is now far more serious than that of being beheaded in Wonderland by the Queen of Hearts). The White Queen unconsciously articulates the verdict when she claims that sometimes she has "believed as many as six impossible things before breakfast". It can be understood as a warning against things fancied in childhood, which become possible in a dangerous way once we grow up. Touched (built), they easily proliferate as technological monsters: gigantic Mickey-mice made of latex or fake vegetation blossoming endlessly in the dimly lit depths of air-conditioned atriums.

The mirror endures as an everlasting symbol for fantasy, but also for infinity and madness. Its literature encompasses the epochs, changes according to fashion. In his book,⁵⁷ Jurgis Baltrušaitis makes a survey of the legendary history of mirrors in order to create the background for a discourse on the history of catoptrics. The text is yet well marked by technological optimism and also by the unawareness of what will, during the following decades of this century, become an entirely different vision of the *visual*. Again today, the mirror raises more interest in the meta-scientific domains of witchcraft, metaphor and fiction.

The mirror is (through its natural readiness for *mimesis*) also a fundamental element in representation, hence an architectural element too. It cannot be dealt with without referring to prince Hamlet's all too famous metaphor of theater.⁵⁸ Like the garden in Alice, wrapped inside a tree, the whole world fits into the stage of a *playhouse* by the magic potential of a mirror. At the same time artificial illusion and natural phenomenon, the mirror has wide possibilities as symbol. Borges makes of it one of the redundant, most powerful elements of his prose. With the labyrinth and the book, mirrors create in his literature a cobweb of mystery that stands for an image of the world inhabited, but not to be known by humans. A mirrored image, of course. Architectural themes are, however, more present in Borges' oeuvre than that. In *The Parable of the Palace* (1960),⁵⁹ the labyrinthine world is entirely built and inhabited to end up as a metaphor for the Verb. It is an upside-down representation, for the *project* is preceded by its physical embodiment, thus revealing the reversibility of architectural processes. *Utopia of a Tired Man* (1975)⁶⁰ sketches a future world built and inhabited by anonymous individuals, each inventing his or her own technology. Perhaps the most powerful as architectural staging, the gaol in *The Scripture of the God* (1949)⁶¹ becomes, dark and closed, the shelter of the infinity of the universe. The uncertainty of spatial extension as well as its illusionist effect on our senses

are everywhere in the stories of Borges. *Paracelsus' Rose* (1977)⁶² is a plea for the faith in miracles, the only chance to find our place in this world – to inhabit it successfully.

Narcissus and Us

It is said in the *Bible*:

They [...] collected a great amount of money. The king and Jehoiada gave it to the men who carried out the work required for the people of the Lord. They hired masons and carpenters to restore the Lord's temple, and also workers in iron and bronze to repair the temple. The men in charge of the work were diligent, and the repairs progressed under them. They rebuilt the temple of God *according to its original design* and reinforced it.⁶³

It is, to my knowledge, the earliest account we have of an operation bearing the marks of a *restoration*⁶⁴. However, we cannot be mistaken: there is no question of a restoration in our sense of the concept. Was the temple re-founded, rebuilt, or just repaired? No trace in the biblical text of any preoccupation to conserve an architectural witness of past epochs, nor of concern for the authenticity of the historical document, even less for the recording of the aesthetic elements of the temple the way they were in “its original design”. Our obsession for the continuity in time of the material body of architectural objects is entirely absent and so is the unanimous fascination exerted today by historical heritage. Françoise Choay labels this fascination “narcissistic” and warns against the dangers of remaining frozen into it.⁶⁵

The biblical tale is rather a symbolic time reference. Closer events are at hand to be theoretically approached. If the phenomenon of built heritage is a relatively recent one, more or less synchronic with modern history, its unprecedented expansion both in time and in space is a strictly contemporary evolution.

While contemporary building activity results in objects belonging more to the field of industrial production than to that of edifying, we also have a conservationist preoccupation powerfully spreading worldwide. The two domains compete each other and tend to divide the built universe in two, apparently incompatible camps.

Already in the title, Alois Riegl's major book⁶⁶ indicates the somewhat *unhealthy* feature of the then emerging institutionalized monument protection. There is a visible tendency, with fetishist overtones, of reifying monuments. Cultural tourism is often alike to the commerce with relics still flourishing today around pilgrimage places. Choay discusses the phenomenon in detail as related to the post war evolution of the European society and calls it, significantly, "patrimonial syndrome".⁶⁷

The cultural attitude that would give birth later on to all the practices aiming to study and preserve built heritage appeared in Italy around the year 1420. The reinvestment of Rome⁶⁸ as capital city of the Christian world was simultaneous with a new perception of its antique ruins. The sense of historical progression had just been invented.

It was the spirit of humanism that did it all. The new interest shown in antique remains was first sustained, in the second half of the fourteenth century, by the relationship between written documents and the architectural and artistic marks left over by Greek and Roman Antiquity. Almost one generation later, it was the turn of artists to recognize and assume the artistic heritage of the same epoch. Then, around 1420, scholars and artists began an unprecedented dialogue to build up a first idea of the historical monument.⁶⁹

Beyond the scholar and artistic interest however, there was something that urged the majority of Renaissance scholars and artists to share the preoccupation for the preservation of antiquities: their progressive disappearance. As in every later period, when theory and practice related to the protection of historical monuments were to make a crucial step forward, it was the conscience of an irretrievable loss that made their value so poignantly evident.

Paradise Lost

It can be said that the industrial revolution has reshaped all the major features of the European culture. According to Gellner's seducing theory,⁷⁰ industrial revolution should also be held responsible for the structure of modern nation-states. The functioning of the latter rests on an instituted and maintained mass culture ensuring the high mobility of the members of society. Small local cultures and, with them, a certain sense of rootedness in time and space tend to be swallowed by this entropic process. Hence another explanation for the "patrimonial syndrome".

At the same time the vanishing of the immediate relationship between artifact and artisan accelerates. The goods become products; the edifice becomes construction, and the craftsman industrial worker. The industrial revolution appears at the crossroad of the de-sacralization of edifying – understood as anthropological activity that founds not only edifices, but also identities – and of the progressive reification of the built object. In this new era of fabrication the built space needs new resources in order to fulfill its initial purpose, presently in ontological errancy.

The unprecedented phenomenon of the worldwide extension of the practices related to conservation and restoration of the built heritage has for good reason been called “patrimonial inflation”.⁷¹ There are an increasing number of international documents dealing with the matter, adopted by an increasing number of countries. Questioned in its details but accepted as a whole, the *Venice Charter*⁷² was followed by a series of documents that continue its articulating enterprise, turning it into an institutional one.

At times, apparently incompatible positions emerge regarding crucial matters of monument conservation, among which authenticity is perhaps the most intricate one. The causes are to be found in the ambivalence of architecture – a domain artistic as much as utilitarian -, but also in what I earlier called the *unhealthy* feature of conservationist attitudes.

Any building today, if it belongs to a technological past, has chances to become part of the *built heritage*. Such generalization of the *process of monumentification* tends to annihilate the consecrated sense of the idea of historical monument. If every finished building is potentially protected, then the conservationist attitude re-becomes what it once was: the economic use of extant buildings. The difference lies in the fact that today we acknowledge and assume as such the cultural identity value represented by the built environment. Parallel to that, initially non-architectural constructions (such as bridges or factories) undergo a spontaneous *process of architecturification* through their progressive loading with strata of architectural significance. Of course this phenomenon does not relieve architects from conscientiously searching for meaning already in the project phase of their buildings to be.

Conservationist doctrines will have to be integrated to an overall architectural theory. Such a corpus will have to have a pragmatic side regulating the maintenance, repair and reuse of buildings, while establishing a detailed hierarchy of their respective value.

The matter of protected natural areas has to be mentioned here. Although not artifacts in themselves, these vast natural *enclosures* are *inhabited* in the sense that they are subject to aesthetic and economic evaluation. With few exceptions there will hardly be any *un-inhabited* area on Earth in a few decades. The process called “anti-urbanization” or “de-urbanization”⁷³ would be closed. The post-urban age would have begun.⁷⁴

Once we accept the idea of the “patrimonial syndrome”, and that the globalization of the patrimonial mentality is the sign of a crisis in our edifying competence, the re-evaluation of the built environment as a whole can constitute the basis of a renewed edifying competence. Such knowledge should comprise the whole range of building activities. It will make the distinction between heritage of universal value, vernacular architecture or “infra-ordinary”⁷⁵ urban textures and will provide specific approach for each category. New architecture will know how to integrate within the context and how to properly demolish what is useless.

It is necessary that our edifices recover a sense of dignity. Archaic founding rituals are now forgotten. Instead, assuming artificial space as the adequate continuation of the natural one in an ecological contextualism can be a fruitful approach. It is obvious that *disposable* architectural products have nothing to do with the built environment. Unless they are also *recyclable*, but this is another story. A post-architectural one.

Four **The Bell**

Contemporary visual culture has severely reduced our idea about the complexity of architectural perception. However, films like those made by Andrei Tarkovsky offer in compensation powerful re-interpretations of the built environment. Theatrical space helps limits become immaterial and thus to re-institute architectural convention.



TARKOVSKY EXHIBITION, PETIT PALAIS, PARIS

Tarkovsky's Films⁷⁶

There is little doubt that Andrei Tarkovsky is one of the most outstanding filmmakers of what will probably be accounted for as the classical period of cinematography. His oeuvre is closed as far as its making is concerned, but the interpretation of his motion pictures will be an open matter for quite a while. Besides uniquely picturing human drama, he constructs imaginary worlds of his own, which appear to belong equally to the rest of us.

As representation is not to be imagined outside the artificial environment, it can be a rich experience to have a look at the stage-designed spaces he proposes in his films.⁷⁷ They are of a large variety and meaningful: very much like *real* man-made space, except that, referring to artistic reality, their intensity is overstated and always elaborate. In some ways, because it is assumed in its wholeness, built environment eventually becomes a character of Tarkovsky, and often a major one.

The Sacrifice is the very last work of the late artist. He was soon to die from homesickness and cancer. It can be called a film of the impossible shelter and one of violent revolt against architectural delusion (the evidence comes strikingly: the reduced scale model in the woods with the original in the background, appearing equally small and fragile – one cannot but think of the breathtaking rising of the tiny blue Earth beyond the bare horizon of the Moon). Not only proves the villa inadequate to heal the pains of the exile; it is even more so when it comes to protect the dweller from his own apocalyptic nightmare. Man destroys the House and loses his mind with it. The only survivor of his gone sanity is the parable of the dead tree, which may perhaps blossom one day. The site of the villa is on high seashore. Water and earth meet under the uninterrupted, mute canopy of the sky. Three of the elements are touching each other: when the hour comes the house burns, the fourth element is restored and thus harmony is re-established.

Solaris is the picture of impossible communication and of the eternal longing for home. The irreducible loneliness of man and the eternally re-made attempt to bridge it over by trying to establish contacts with the Other (*Das ganz Andere*), condemned being as lonely as ourselves. The place the film constructs is the utmost artificial one, it seems, for it is the space-laboratory stationed far away from Earth. And it looks indeed like the worst of such images one can fancy, almost abandoned and hardly maintained by its inhabitants. Yet a further stage is still made possible: a

tiny fragment of *real* earth – a full-scale model – miraculously synthesized to embody the object of unlimited longing. Man, a poor lost child, dreams about the returning home of the prodigal son. The realm where the journey takes him is at the margins of the physical universe; the attempt to reach the Other takes place at the furthestmost limit of sanity. No wonder that the encounter occurs on the threshold of the impossible house of the father – in its turn built initially to follow the pattern of the grandfather's house.

Probably the least hopeless of the three movies discussed here is *Andrei Rublev*. Unlike the two other films – the story of *The Sacrifice* happens today while the events in *Solaris* are set in the future – this one is clad in a history picture situated far back in time (around 1400 AD). It is also an *Ars Poetica* dealing with the eternal artistic dilemma of to be or not to be expressive. Tarkovsky's answer is affirmative. The metaphor he uses is a space of a quintessential quality: the limits of it are those produced at hearing distance by the sound of a bell. Out of a sudden a wonderland-like earthly paradise of safety and happiness emerges from the troublesome times of high Middle Ages, when the newly *made* bell first sounds. It stands, like the Achilpa mast, as the axis of an ordered universe. There is little comfort to be found in the rest of the film. The wanderings of the genial monk turn into some sort of ontological pilgrimage, experiencing in turns different techniques of salvation – or perdition. All of them prove to be vain (the Flight, the Jester, the Witches, the Castle-builders, even the Church-painters). Where there is no hope left, just the inconsiderate human adventure of the imitation of Creation, the ultimate attempt to replicate the divine model is to try to produce, within corruptible material objects, the ineffable. The last pictures of the film show what has survived of Andrei Rublev's endeavor to accomplish this impossible task. The colors are as clear and volatile as the sound of the bell: a tiny moment in the endless, indifferent flow of time. Yet it is just through their magnificent and ephemeral existence that humans can hope to remain in touch with the heaven.

Porches and Gates

Theater people speak about an invisible curtain separating the stage from the audience. In some respect this immaterial membrane is similar to Alice's looking glass: everything behind this threshold responds to different rules, and reality is read according to different conventions. This

is particularly obvious in the case of an Italian stage (the audience peep into a box with one side missing, like a doll house), but it is no less effective in all the different stage-systems invented and re-invented all along the history of theater.

It is Hamlet again who, in connection with the artistic transfiguration of the actor,⁷⁸ identifies with some precision the means that make theatrical convention coherent. Following Polonius' remark (who is obviously out of the game):

Look! wh'er he has not turned his colour and has tears in's eyes,

Hamlet bursts out:

... this player here, / But in fiction, in a dream of passion, / Could force his soul so to his own conceit / That from her working all his visage wann'd, / Tears in his eyes, distraction in's aspect, / A broken voice [...] and all for nothing! For Hecuba! What's Hecuba to him?⁷⁹

Beyond the paradox of the actor's tears, it is interesting to note how, in the play sequence from *Hamlet*, theater within theater re-enacts the infinity instituted by parallel mirrors. King Claudius is trapped in the maze, but so are cunning Hamlet and candid Ophelia. This time once more the threshold leads to a lethal labyrinth.

Actors and audience meet in the performance hall in order to participate to the theatrical event. They are all ready to yield to the special rules of a place imagined and built for this purpose. Once they step in, they change their behavior to such extent that they are ready to weep for Ophelia while knowing all the time that *it's just a play*. How and when does the mutation become effective? In the single moment of crossing the threshold of the play house, gradually, from the entrance during the passage through the foyer and stairs, while performing the familiar gestures before reaching their seats, or putting on their costumes? An approximately similar process takes place each time we enter built environment. Signs and previous experience, learnt codes, even instinct influence our changing of attitude.

Therefore the physical shape of the entrance is important. Architects used to know this and hence the rich variety of doors, porches, gates, porticoes, triumphal arches,⁸⁰ in a word, of thresholds, all through architectural history. The act of entering can be a matter of a second or,

instead, an elaborate process preparing the behavioral shift in every detail, like in the case of Egyptian temples with successive courtyards, but also in the case of sacral architecture in general.⁸¹ The comparison of the ritual display in any sacral service with playing, beyond commonplace, is the subject of Huizinga's investigation in chapter one of his book arguing for the fundamental role of games in culture.⁸²

The Power of Convention

Those of us who have beards growing on our faces may try the following experiment. It has to be set in a Balkan country, because it is unlikely that today conditions can be good enough in post-industrial welfare places of the West. Enter a barbershop in some remote townlet you have never been before, take a seat and ask to be shaven. In a short while, a stranger will approach your neck, which you offer with complete trust and docility, will begin touching it repeatedly with a very sharp, long blade made of steel. If you are lucky, the gesture is preceded by the elaborate sharpening of the blade on a thick leather strip by the stranger who, meanwhile, considers your neck with a professional gaze. Now, in any other place everybody would experience and express an extreme state of panic, but not in the old-fashion barbershop.

When establishing the determining features of *game*, Huizinga insists on the strictness of rules [1]. As soon as one of the participants breaks them, the game is over, its *magic* collapses. A game is, according to Huizinga: free [2], limited in time [3], repeatable [4], gratuitous [5], aesthetic [6].⁸³ Immediately we recognize the relatedness of games to artistic creation, on the one hand, and to the claims of breakaway manifestoes of the twentieth century architecture, on the other. However, we can easily dismiss the assimilation of architecture to a formative game or to visual arts, temptation that is foolishly followed by people like Coop Himmelblau or Peter Eisenman:

- [1] Conventions truly play an immense part in the way we inhabit architecture. Yet unlike those governing a game, “absolutely compulsory and incontestable”⁸⁴ architectural convention is subject to permanent, sometimes cyclic changes, within the same epoch, according to the person involved, season, time of the day and so on.

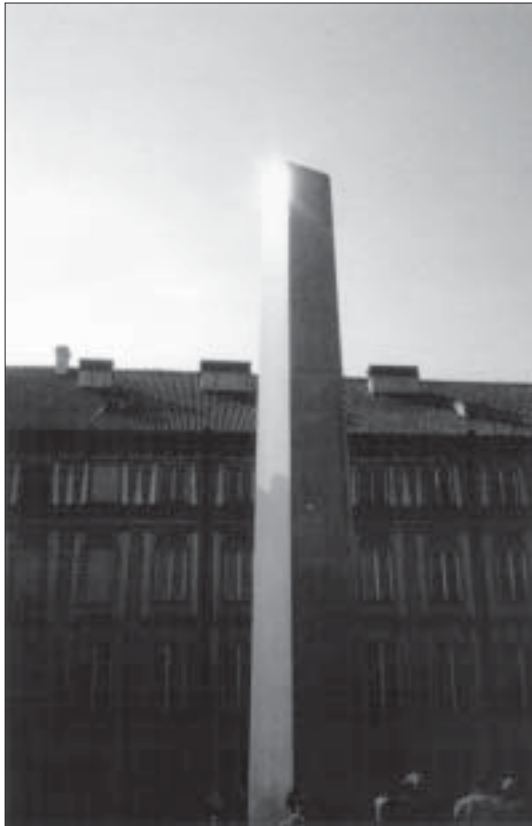
- [2] No matter how *free* a deconstructivist building may be, it cannot, for instance, afford to have floors other than horizontal.
- [3] Of course, edifices do not last eternally. Yet they are seldom built for a precise duration in time (exhibition pavilions, camps, festivals, etc.).
- [4] Functionalism has claimed the validity of their *Habitation Units* in any climate and on any topography. Experience has proved the contrary with no exception.
- [5] There is a small range of *gratuitous* buildings, usually labeled extravaganza, certainly not enough to make the rule.
- [6] Aesthetics are with no doubt part of architectural design. No matter how furtive a look on architectural history, however, shows the versatility of taste, style and techniques, enough to decline any claim of aestheticism in architecture.

Architecture, though playful, is certainly not a game. Emerging from a project, it escapes control almost immediately. Therefore any struggle to pursue the design up to the smallest detail ends in *Gesamtkunstwerk*. Any attempt to keep firm control over the formal or semantic afterlife of built structures closes them, thus making them inappropriate for inhabiting.

Five

The Obelisk

The case of Slovene architect Jože Plečnik (1872-1957) can stand as a contemporary example of someone who has obviously escaped the much-deplored disintegration of architecture. Discussing architecture proper also helps finding a few of those specific means still available to restore the dignity of architecture as profession.



THE MONOLITH, THIRD COURTYARD, PRAGUE CASTLE

Plečnik and His Commissioners

Until recently the name of Jože Plečnik did not mean too much to the architectural history of the twentieth century except for a small spot: Slovene architecture. If mentioned at all, his oeuvre was labeled as nostalgic or classicist. Fashions change, however. Today Plečnik is re-discovered,⁸⁵ celebrated as post-modernist *avant la lettre*, acclaimed by Slovene national revival as a founding father. Monographs have been published and, in spite of the difficulties issuing from the immovability of architecture, traveling exhibitions of his life and work have been organized.⁸⁶ He is equally well sold by the tourist enterprise. His effigy ornaments the banknote of 500 Slovene tolar. A truly post-modern career follows to the oblivion of a quarter of a century.

So Plečnik no longer needs rehabilitation. Much more interesting appears an interpretation of his architecture from a perspective little touched by research so far: which are the elements in Plečnik's oeuvre that make his heritage to have a quality different from the mass of post-vanguard construction? The discussion is set in the context, first, of the much-talked about *death of Functionalism* as a result of the wearing out of the illusions regarding a limitless scientific progress and of the disappointment due to its semantic poverty. Second, as a reaction to the side effects of industrial revolution and in counter-balance to its functionalist architectural offspring, our end-of-the-century witnessed the consecration and globalization of the cult of built heritage. Plečnik stands as an exception from both these trends.

The young joiner's apprentice from Ljubljana went to work in the furniture factory of J.W. Müller in Vienna. He was encouraged to ask for admission in Otto Wagner's studio. Intimidated first by the evidence of his lack of preparation, he comes back to receive his diploma in 1898 after only four years of studying. Upon Wagner's retirement in 1912, of all his pupils it was Plečnik who was recommended to become his successor both by the board of the *Akademie der Bildenden Kunst* and Viennese specialized public opinion. Had it not been the opposition of Archduke Franz Ferdinand, he might have remained in Vienna. As it turned out, he went to teach at the school of Decorative Arts in Prague. His style would not integrate from the early times at the *Wagnerschule* but a few – important – reminiscences such as freedom in reinterpreting historical elements,⁸⁷ careful elegance of the surface and respect paid to technical details.

Architectural specialists give all the credit [for the architectural achievements at Prague Castle] to Plečnik, which amounts to a risky underestimation of Masaryk, who appears to have been one of the most thoughtful politicians in that or any other age.⁸⁸

Ian Jeffrey adds to this remark biographical data and quotations from writings of the first Czechoslovak president.⁸⁹ It is clear that Masaryk the philosopher would want a public architecture

premeditated to the last detail, [through which] the whole nation might be elevated aesthetically and morally, and general education might be spread.

Like Ruskin before him, Masaryk believes that humankind can be improved by aesthetic means. There is no doubt that his influence on the new configuration of the *Hrad*, Acropolis⁹⁰ of the restored state in search for a modern identity, was crucial. It is important, from our point of view, to note that the outstanding architecture invented by Plečnik in Prague is also the result of the spiritual co-operation with his commissioner.

Where did the encounter between the philosopher president and the architect take place? One a Freemason, the other a fervent Catholic, belonging to different generations and classes, they might as well never have met. Precepts like “*Maul halten und weiterdienen*”⁹¹, or “turn towards yourselves” seem to have been leading (meta-architectural) principles all along Plečnik’s career. The modesty of his approach is one of the resources of the openness of his architectural conceptions – in this case, openness towards the ideas of his commissioner. A commissioner who wrote that a man (considered also by him to be ζον πολιτικν [*zoon politikon*]⁹²) who wanted “to think must make a bid for isolation, must be something of a hermit”.⁹³ Plečnik seems to be the embodiment of such a “hermit” living a life built on Masaryk’s precepts such as “love, humanity must be positive” or “what humanity, our family, our party, our comrade needs from us is work”.⁹⁴ The architect and his commissioner met on the firm ground of shared moral values.

The spiritual friendship between Plečnik and *Alice* Masaryk has to be mentioned here. The devoted president’s daughter admires the art of the architect. Alice writes to him in 1922:

You were my teacher and in these tumultuous times I have been very grateful for the quality of your art.⁹⁵

Then, in 1923:

Father entrusted me with the supervision of the Castle, to watch over it, to think it.

She will never stop caring for the Castle and will keep corresponding with Plečnik about it until his death:

I hope the obelisk will bear the words: truth, love and life, nothing else, and the golden cap – a precise and perfect pyramid.⁹⁶ (November 13, 1956)

Nor is the importance of formal influences in Plečnik's interventions on the Castle to be disregarded. The new democracy needed an adequate style. Imperial monumentality was out of question while vanguard modernism could associate the autocratic *régime* of soviet Russia. Masaryk understood Marxist collectivism⁹⁷ too well to favor such an expression.

The publishing of *The Palace of Minos at Crete* (London, 1921) by Sir Arthur Evans revealed a formal and spiritual universe that would stir Plečnik's imagination.⁹⁸ Mediterranean overtones were already present in the mythical imagery of the Slovene architect as symbolic tools for his moderate Pan-Slavism (limited as it was to Western Catholic Slavs).⁹⁹ His obelisks, pyramids, cornices and archaic columns could have remained in the realm of *pastiche*, had they not been melted together in a coherent style by the modernity¹⁰⁰ of Plečnik. A well-balanced functionality structures the semantic load and the monumentality of his compositions, that otherwise could easily have slipped into extravagance or anachronism. The openness of Cretan spaces, the absence of fortifications and the free play of stylistic elements not yet restrained into classical order were also appropriate for an expression willing to detach itself from Austrian imperial rigor.

As a result to this interference, Plečnik produced an elaborate architecture in Prague Castle, where the concern for every detail does not, however, end up in *Gesamtkunstwerk* due to the multi-fold *openness*. It is precisely this *communicative* character of architecture pursued by Plečnik all through his long and industrious life that motivates his creativity and constitutes the most valuable part of his heritage.

Aged sixty-three, Plečnik moved back to Ljubljana for good in 1935. His release from the position of the Architect of the Prague Castle was

asked more and more insistently by voices considering him as an architect “alien in his nationality and taste”. There were “enough native specialists who observe with love and piety the monuments of the nation”.¹⁰¹

The works undertaken after this date in the Slovene capital city cover a wide variety of tasks. Not only do they develop further the themes invented in Prague. Due to the scarcity of funds, Plečnik often has to find cheap materials for carrying out his monumental designs. We are witnessing yet another *opening* of architecture towards the specific social command of an emerging society. There is an outstanding coherence in Plečnik’s entire oeuvre ranging from grand scale urban planning¹⁰² to the design of small objects. The sources of this coherence are to be found in the early professional biography of the architect and in the solidity of the ethical basis of his whole creation.

Plečnik found his inspiration in Cretan palaces when he had to invent architecture to symbolize newly installed democracy. A careful analysis of a few Slovene creations of the architect¹⁰³ reveals three traditions that melted together, were the source of most of his architectural vocabulary. These are the *Wagnerschule*, the vernacular peasant tradition and the Mediterranean classicism.

This sketchy ideological basis¹⁰⁴ (Pan-Slavism and democracy) incarnates in forms gathered from remote areas of architectural history. Yet the words of this eclectic vocabulary are each time reinvented. They fit quite well in the Bachelardian scheme,¹⁰⁵ proposing in themselves, within this reference, a splendid example of poetics in architecture. Not only is the accent unusual: the whole syntax is created anew thus producing an architecture of unique expression.

The invention of architectural *riddles* is combined with *unfinished* composition. Found objects are inserted to the buildings to express respect for the forerunners. Creative perception of architecture is encouraged to ensure continuous re-inventing. Plečnik knew that architecture exists only if it is actively approached, involving the body and soul of its *inhabitants*. Therefore he *opened up* his buildings to changes – both semantic and physical. In this sense his grandiose final achievement, the reshaping of the Križanke monastery in Ljubljana can be interpreted as his artistic testament.

The Church in Bogojina

A look at Plečnik's new-old church of the Ascension in Bogojina (1925-1927) reveals, finally, the uncommon relationship of his work with the built heritage and introduces some conclusions.

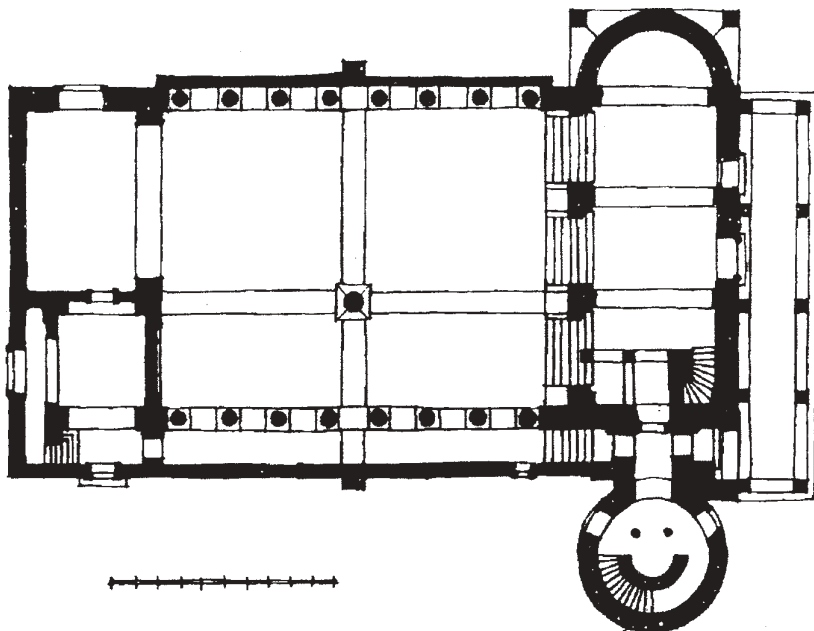
Initially the small Mediaeval-Baroque village church was to be replaced by a larger building. Instead, Plečnik decided to extend the space of the old church. The way in which he solved this task has created an exemplary pattern of architecture, open to numerous levels of perception.

Plečnik began by opening three arches on the northern side of the old nave. The two uneven naves of the new church comprise two and one of these arches. The old, lower nave becomes the vestibule of the new sacral space, its apse sheltering a side altar. Symmetrically to this semicircular apse a new, cylindrical belfry is built. The ensemble is covered by one monumental roof covering both church naves.

One can enter the new church by crossing the old one and by climbing the six steps separating the two liturgical spaces. The new altar is left behind for reaching the new one. The access to the tower, and to the gallery installed above the vaulting of the old-church-vestibule, is also ensured through this *space of passage*. The pre-existent church is integrated structurally, functionally, spatially and symbolically. It becomes threshold, measure and foundation for the new sacral building.

Modernist treatment of the volumes and surfaces matches with the simplicity of the village community. Ornaments are scarce and always semantically purposeful. Cheap materials are made to look to their best. Painted peasant plates hang on the wooden ceiling as stars for the *imago coeli*; on the main façade the Savior is raised on the top of a column in front of a modernist rose window.

According to today's conception, the small old church from Bogojina would be held as a historical monument of modest value. Not a restorer himself, Plečnik understood to keep the old building without giving it a museum sort of conservation. On the contrary, his intervention hides the volume of the monument, *melts* it into the architecturally balanced main composition while leaving enough marks for its identification. The new ensemble has conserved the old construction, which would otherwise have disappeared. The value of the historical monument is enhanced by the later intervention.



CHURCH OF THE ASCENSION, BOGOJINA

Architecture is open at both ends: towards past and future. Generations to come are invited to follow the example set by Plečnik. They should in their turn approach freely yet respectfully the work of past generations and their environment, while leaving the way open for those who will follow.

Such approach to the context¹⁰⁶ offers an alternative to contemporary patrimonial attitudes. Most of these are stoned in a paralyzing respect, essentially *non-aedificandi*. Besides that, Corbusian doctrines that dominated building activities in the second half of this century have contributed to enlarge the gap between pre- and post-industrial built environment. They also spread a pretended ideological incompatibility between the fields of building anew and the preservation of built heritage. In exchange, Plečnik's architectural discourse works in a coherent reference system that integrates the whole range of constructive attitudes. The features personalizing his architectural creation are all subsumed to a

set of specific values associated to architecture understood as an anthropological activity. These are:

1. Respect shown to the work of past generations (*vertical* openness in time);
2. Permissiveness towards later – inevitable – interventions (openness in time, equally *vertical*, although of opposite sense);
3. Creative intercourse with the commissioners (*horizontal* opening towards his neighbors);
4. Modesty in front of the environment – be it natural or built – in which new architecture needs to be integrated (*spatial, spherical* openness).

To answer these requirements, Plečnik uses simple strategies, independent from the *style* of the architectural undertaking, therefore adaptable to any morphological system:

5. Economical use of material means without giving up semantic maximalism;
6. Care and understanding for the materials used and their adequacy to the functions they are meant to fulfill; materials are not necessarily expensive but they are made to look their best;
7. Observance of hierarchies in the mutual relationship of spaces, volumes, materials, surfaces and details.

We can note that the above precepts are entirely translatable to the domain of the preservation of historical monuments. Or, *vice versa*, it can be said that the principles contained in the *Venice Charter* are present in Plečnik's architectural procedures. Once we admit this idea, it becomes evident that both museifying conservatism and intolerant progressivism do wrong to architecture considered as anthropological activity. Plečnik's lesson, readable even in the smallest of his architectural gestures, is this: we are capable of creating architecture in continuity if we act towards existent architecture with non-inhibited respect. In other words, we can build new architecture as if we restored historical monuments, and we can preserve built heritage as if we created new architecture by showing in both stages the same caring concern towards the edifying gesture, renewing and conserving in equal share.

Reaching Heaven

Between the extremes of feckless destruction and unlimited conservationism, Plečnik somehow keeps the sensitive balance of demolition and edifying. Ironically his architecture, listed today as architectural heritage, finds itself sharing the company of the oeuvre of the chief figures of functionalism.

I intended to point out some of the elements that make of Plečnik's work a unique contribution to architectural history by the fact that it somehow ignores the gap¹⁰⁷ between pre-industrial and post-industrial built environment. Such approach can give a clue to understanding today's worldwide cult of built heritage. The way Plečnik creates architecture in historical continuity challenges the announced "death of architecture"¹⁰⁸ and points out the dimension where the recent interest shown to his oeuvre goes beyond being a mere fashion. In this realm of edifying continuity the preservation of built heritage loses its sickly composure without, for that, missing its anthropological sense. I believe that this integrative feature is precisely the core of Plečnik's art.

The continuous invention that has accompanied social and technical history has brought about an overwhelming confusion of criteria. Producing the unbelievable is therefore thought to be similar to believing in what cannot be produced. Bold statements of supreme technological prodigy – in the best *Babelian* tradition – have emerged in all times, following the invention of new building techniques. The result is, more often than not, disappointing. There is always room to build something even higher without, for that, reaching heaven.

As a reaction, attempts are made to return to legitimate patterns. This phenomenon is also a recurrent feature of architectural history. Surprisingly enough, as long as this counter-tendency creates Architectural Models, it remains caught in the same – *Babelian* – descent: architecture remains self-referent. It is only through involving the outer reference that human artifacts can join the *Tabernacular* line and thus become embodiments of "inhabiting poetically".

However no *revival* of any ancient religion or building tradition (let aside techniques) is possible. Nor has it ever been – the fate of the *Arts and Crafts* movement is enough proof for that. If we need to go back at all, it is in search for some kind of lost knowledge (combined with a lost lack-of-knowledge – or *innocence*), which enabled ancient cultures to keep their links with the world lying outside the boundary of their *cosmic*

settlements. If language is within our reach, its grammar can easily be adapted to our present taste and technology. Yet only morphology and syntax cannot alone stand for a language, either surviving or reinvented.

Obelisks¹⁰⁹ have been reinvented in ancient Egypt on the grounds of “the pre-dynastic cult of a *miraculous* stone erected in an upright position, on the top of which the sun would rest at dawn”.¹¹⁰ Later they were taken up by Baroque urban planning and held, till recently, a – not always merely decorative – modern role.

It is by accident¹¹¹ that Plečnik’s Obelisk in the Third Courtyard of Prague Castle remained unfinished, without the gilded pyramid tip on its flat top. The thorough doing up that accompanied the grand Plečnik exhibition in 1996 undertook its completion by a – theoretically correct – scheme: a hollow gilded pyramid is crowning the *Monolith* since. Yet its magic works rather through the enduring, polished granite surfaces which, when looked at properly, vanish in the air. Thus the function of the first obelisks ever is being accomplished: a threshold uniting earth and heaven.

Six

The Trompe L'Oeil

The built surface still keeps some important potential. How did the Baroque times manage their disenchantment? Windows disappear with curtain walls. Residual spaces are acquiring architectural quality with graffiti. Art and architecture are to be together again. What can an architect do?



LUFTSCHUTZRAUM, ŽIŽKOV, PRAGUE

Dame Rose's Wanderings

Who shall say which experience the greater pleasure, these innocent viewers or the diligent scholar peering at fragments of wall? Both are happy. And there is room for all approaches in that ruin-wilderness, where the antiques lie sunk like galleons in a heaving sea.¹¹²

Like a complacent Alice of the 1950s, Dame Rose loses her way amidst the out-of-date picturesque-ness of ruins. Once again walls perform, in her late testimony, a function different from the initial one. In their process of disarticulation, walls put on show the undoing of the boundary, thus revealing the cultural importance of edifying. Hence the charm exerted by ruins for most of the modern times.

Not only has architecture of the twentieth century joined the built heritage of pre-industrial times in the realm of listed monuments. It also provides modern ruins in abundance, such as, for instance, the first Olympic size swimming pool in the outskirts of Prague, built of reinforced concrete during the 1930s. A special category of *modern ruins* is made of the residual spaces associated to multi-level motorways, underground pedestrian passages, and tunnels of all sorts. Their treatment is often entirely neglected by the designers pressed by the *function* on the one hand, cheap building costs and short-term execution, on the other. These rough concrete surfaces have become, during the last decades, most favored support for a contemporary, urban, anonymous vernacular art: *graffiti*. As rich and diverse as it is universal, this *new*¹¹³ urban folklore offers a response to the (dis)illusion of the *Gesamtkunstwerk*: planning cannot achieve perfection. Out of control and beyond the interest of planners, these places develop their specific jargon¹¹⁴ and behavior, together with a population of *habitués*: homeless people, skate-boarders & blade-rollers, run-aways and, of course, the new generation of post-modern *flâneurs*. Such recovering techniques remain powerless, however, when facing the semantic disaster of glass curtain-walls. Both window and wall are confounded in its surface. With their disappearance scale, texture, as well as a traditional sense of the enclosing boundary are also lost.

With industrial revolution came also mobility. Settling today often means being un-settled, while settlements grow spontaneously to surround parking areas. The *machine to inhabit* has become reality, although one quite different from the Corbusian idea. In *Crash*, J. G. Ballard's characters

inhabit motorcars: not only do they spend most of their life inside them, always on the road. Their loves, miseries and even daydreams are set in this non-settlement. Even memory is refueled by traces of the subsequent passage of other people:

the residues of the previous drivers clung to their interiors – the heelmarks on the rubber mats below the driving pedals; a dry cigarette stub, stained with an unfashionable lipstick shade...¹¹⁵

Thresholds, in their physicality, tend to become obsolete. They will nonetheless survive as a metaphor of inhabiting, no matter how *un-thought-of* shapes architecture will adopt.

The Return of the Prodigal Son

On the one hand, it has become unusual to speak about architecture as an art. It is almost embarrassing to speak about *the art to build*; let alone the emphasis, it seems as if the word *art* itself was submitted to a semantic shift when applied to architecture. While architectural debate often takes the shape of boxers' showing off their muscles before matches, nearly every new theoretical or built discourse is continuously eroding architecture's authority.

On the other hand, there is an important spatial display performed in the field of visual arts. This evolution resurrects the hope that beyond the economic and technological facets, for not to mention the ideological errancy of architecture, there is a realm of authentic *artificium* which can provide a response to a certain sort of human needs related to inhabiting. Response that once was the self-evident matter of architecture. Baroque architecture, with all its plethora of invention, playful effects and *trompe l'oeil* can still offer a good lesson for a culture whose secular character is ceaselessly growing stronger. Deprived of its transcendent reference, whose best embodiments have presumably been achieved, at least in European history, in the heyday of the Gothic Cathedral, architecture produced today is more like a prodigal son in the deepest of miseries. What is to be done?

If it is difficult to talk about architecture as art, it can be a fair alternative to talk about visual arts as architecture. Indeed, major artists like Donald Judd, Richard Serra, and Christo or, perhaps most of all, James Turrell

inscribe an important part of their work within a domain, which once seemed the un-alienable territory of architecture. To attempt a survey of the causes, which led to such situation, would go beyond the limits of this paper. The point is not to question their *legitimacy*, but to find those features, which allow us to speak about Serra's sculptures or Turrell's light-compositions in architectural terms. Identifying these constants would perhaps offer the framework to the possible status architecture could *re-build* for itself, but not its lost aura and authority, which seem to be gone for good with the more-than-obvious (sometimes even physical) failure of post-world-war-two mass-produced architecture. What is to be looked for is not so much a new style: the victorious announcement of each past *classical*, including the purest of all (I named functionalism), was invariably followed by its proving incapable to offer a satisfactory representation of human world, impure by definition. Each time the Style had to re-integrate the *dark side* of things¹¹⁶ to overcome its own limits and was thus dissolved in its attempt to imitate nature.

Christo's wrapping installations talk about the spatial event; the artificially delimited spot, which begins by *happening* itself and which, then, offers the *place* for human happenings. It opens the gate to an unusual apprehension of space. Thus it re-creates the desire to inhabit which major trend architecture failed to appeal to – at least for the past few decades. Christo's work is a homage to the human content, the affirmation of humanity as the only factor that can make *dead* objects valuable from no matter what point of view. With *Surrounded Islands*, though, the installation embraces natural *fragments* instead of built ones. The pink wrapping, while "a profanation of accepted thoughts",¹¹⁷ is a loving signal towards the so much harmed natural environment.

As for James Turrell, his – to a large extent – utterly immaterial (finally is light a radiating or a corpuscular form of energy?) oeuvre is not even for one moment the announcement of the *TV screen architecture* so noisily acclaimed by irreducible believers in technological progress. It is a magnificent proof that space is a powerfully determining element for human apprehension of the world and that no effort can be judged too hard in order to restore our capacity of building places proper for both the world and its inhabitants.

A Few Hat Tricks

What is left for an architect to do? On the one hand, engineering and industrial designing of *ready-made-machines-à-habiter* tend to take over most of the tasks that, traditionally, belonged to his or her profession. On the other, commissioners react in their turn to the *Zeitgeist* by taking up the latest fashion in building as if they were buying a new pair of shoes. Or, the other way around, they join the *greens* and refuse, in the extreme case, any technological arrangement within their living quarters. So the profession tends to disappear along with towns that *sprawl* in stripes along motorways, and houses replaced by camping vans or inflatable tents.

We are of course integrated to the flow of history. Architecture as an art, art as τέχνη [*technē*], used to be proper to an epoch where the status of art was subsumed directly to a pre-existing world to be continued. Craftsmanship was sliding quite naturally into the aesthetic realm. Semantic load, like functional adequacy, was also implicit; therefore old treatises do not discuss the matter of significance.

If today we produce *recyclable* architecture, we do not proceed in any different way from our predecessors who built houses of mud (always achieving maximal standards of comfort for their epoch) that, abandoned, would disappear in the *context* with almost no trace left behind. The ancients were usually satisfied to construct enduring structures (like Stonehenge) for sacral purposes. Our *modern* amazement consists in an ontological confusion, whose most triumphant embodiment is perhaps the palace-looking apartment house of the nineteenth century. It should be enough to recover a simple hierarchy of significance: after all, we could quite well live in environmentally friendly tents connected to the network of hygienic and energetic facilities. Monumentality would then be kept for symbolic functions, no matter what they will be. When at the beginnings of the *great confusion*, the palace of the king-god copied the temple of the god proper, *faute de mieux*, our temples of the future could look like palaces of culture, where artistic events would recall to memory that human production is and must remain open to the *reference beyond*. Natural space is integrated to mediate our relationship with our own artificial environment. National parks, survivors of what has once been natural environment, are limited and thus can be entered – future thresholds to our old selves.

The sublime in architecture escapes the rationalization of planning control. Architecture as *absence* means precisely the move towards this

territory, which cannot, however, be functionally defined, materially configured. The somatic and visual impact of architecture is in this way to be completed by another *imaginary* one, based on somatic and visual experience. By its immaterial nature, this expectation induces the sense of the absence, origin and motif of all architecture to come.

Notes

- ¹ Lewis Carroll, *Through the Looking Glass*, p. 166.
- ² As Prospero's words utter it, with infinite sadness:
 "... We are such stuff / As dreams are made on, and our little life / Is rounded with a sleep." William Shakespeare, "The Tempest", Act iv, Scene i, 156-158, in *The Complete Works*, p. 19. Also, for the role played by illusion in art, see Ernst Gombrich, *Artă și iluzie*.
- ³ "Humpty-Dumpty sat on a wall: / Humpty-Dumpty had a big fall. / All the kings horses and all the king's men / Couldn't put Humpty-Dumpty in his place again. ", Lewis Carroll, *Through the Looking Glass*, Chapter vi, p. 173.
- ⁴ Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, 368 seq.
- ⁵ Claim formulated in 1980 by Coop Himmelblau in connection with the "Hot Flat Project", cf. Anthony Vidler, *The Architectural Uncanny*, p. 75.
- ⁶ *Despre limita*.
- ⁷ Françoise Choay, *Alegoria patrimoniului*, p. 184 seq.
- ⁸ *Ibid.*, p. 191.
- ⁹ Mark Morford, *Classical Mythology*, p. 425.
- ¹⁰ *Ibid.*
- ¹¹ Gustav René Hocke, *Lumea ca labirint*, p. 177.
- ¹² Georges Posener, *Enciclopedia civilizației și artei egiptene*, p. 84.
- ¹³ For the architectural implications of fragmentation see Dalibor Veselý, *Architecture and the Ambiguity of Fragment*.
- ¹⁴ Joseph Rykwert, *The Idea of a Town*, p.163.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 178.
- ¹⁶ Jerome K. Jerome, *Three Men in a Boat*, p. 56 seq.
- ¹⁷ Cf. Françoise Choay, "Patrimoine urbain et Cyberspace".
- ¹⁸ Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 21, (my emphasis).
- ¹⁹ Le Corbusier, *Új építészet felé*, p. 11.
- ²⁰ Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, p. 14.
- ²¹ Le Corbusier, *Új építészet felé*, p. 193.
- ²² Geoffrey Broadbent, "A Plain Man's Guide to the Theory of Signs in Architecture", p. 474.
- ²³ *Ibid.*, p. 475.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 480.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 476.
- ²⁶ Umberto Eco, "Function and Sign: The Semiotics of Architecture", in G. Broadbent, *Signs, Symbols and Architecture*, p. 12.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 14.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 15 seq.
- ²⁹ *Ibid.*, p. 23.
- ³⁰ Umberto Eco, *Tratat de semiotică generală*, p. 43.

- 31 Martin Heidegger, "... În chip poetic locuiește omul... ", in *Originea operei*
 32 *de artă*, p. 199 seq.
 33 *Ibid.*, p. 201.
 34 *Ibid.*, p. 208.
 35 *Ibid.*, p. 218.
 36 B. Spencer & F. G. Gillen *The Arunta*, London, 1926, p. 388, cf. Mircea
 Eliade, *op. cit.*
 37 Adrián Chávez, *Pop Wuh*, pp. 9-10.
 38 "Parthenon" is also the ancient Greek term for the "girls' chamber" in
 dwelling houses (cf. Révai Nagy Lexikona, Budapest, 1922, vol. 15, p. 214).
 Our concern here is the temple built on the Acropolis of Athens by the
 architects Ictinus and Callicrates around 440 BC.
 39 Joseph Rykwert, *The Idea of a Town*, p. 65.
 40 *Ibid.*, p. 136.
 41 Titus Livius, *Ab Urbe condita*, pp. 14, 15.
 42 Joseph Rykwert, *op. cit.*, p. 28.
 43 Attila Zakariás, *Vernacular Architecture of the Székely-land*, I, manuscript,
 p. 15.
 44 Geoffrey Broadbent, *Semnificație și comportament în cadrul construit*,
 București, Editura Tehnică, 1985, p. 176.
 45 *Congrès International de l'Architecture Moderne*.
 46 Peter Eisenman, "The End of the Classical: The End of the Beginning, The
 End of the End", p. 166.
 47 "Genesis" 11.3-4, (my emphasis).
 48 *Ibid.*, 11.6, (my emphasis).
 49 Devangana Desai, "Placement and Significance of Erotic Sculptures at
 Kajuraho", p. 144.
 50 The traces of similar symbolism can also be found for instance in the Hindu
 conception of "the self (*atman*) is the limit separating the different worlds so
 that they do not melt together. " (Chandogya Upanishad VIII,4).
 51 For the human body in architectural representation see Joseph Rykwert,
The Dancing Column, particularly chapters II and III.
 52 Joseph Rykwert, *The Idea of a Town*, p. 177.
 53 Steve Pile, *The Body and the City*, p. 25.
 54 Anthony Vidler, *op. cit.*
 55 It would be perhaps interesting to compare Vidler's comments with
 Christopher Alexander's recipe to design one's own house, cf. Christopher
 Alexander, *Notes on the Synthesis of Form*.
 56 Cf. Françoise Choay, "Patrimoine urbain et Cyberspace", p. 99.
 57 "I don't think they play at all fairly" Anthony Vidler, *op. cit.* p. 101.
 58 *Oglinda*.
 "The purpose of playing, whose end [...] was and is to hold, as it were, a
 mirror up to nature; to show virtue her own feature, scorn her own image,

- and the very age and body of the time his form and pressure.”, William Shakespeare, “Hamlet, Prince of Denmark”, Act III, Scene II, 24-28, in *op. cit.*, p. 960.
- 59 Jorge Luis Borges, *Cartea de Nisip*, p. 168.
- 60 *Ibid.*, p. 315.
- 61 *Ibid.*, p. 101.
- 62 *Ibid.*, p. 343.
- 63 “Chronicles II”, 24, 11-13, (my emphasis).
- 64 Between 900-600 BC, cf. Benedek Marcell (editor), *Irodalmi Lexikon*, Győző Andor, Budapest, 1926, p. 123.
- 65 Françoise Choay, *Alegoria patrimoniului*, p. 185.
- 66 *Le Culte moderne des monuments*.
- 67 Françoise Choay, *op. cit.*, p. 189.
- 68 *Ibid.*, p. 26.
- 69 *Ibid.* p. 42.
- 70 Ernest Gellner, *Națiuni și naționalism*, , especially pp. 201 seq.
- 71 Choay, *op. cit.*, p. 4.
- 72 The Venice Charter of the ICOMOS from 1964 was followed in 1972 by the Paris Convention of the UNESCO, The Declaration from Amsterdam of the European Council in 1975, The Nairobi Recommendations of the UNESCO in 1976, The Toledo Charter of the ICOMOS in 1986, The Granada Convention in 1985 and the La Valetta Convention – revised in 1992 of the European Council. The list is not exhaustive but it nevertheless gives a good idea on the magnitude of international concern for safeguarding the cultural heritage.
- 73 Gustavo Giovannoni, *L’Urbanisme face aux villes anciennes*, Paris, Le Seuil, 1998, cf. Choay, *op. cit.*, p. 152.
- 74 Melvin Webber, “The Post-City Age”, *Daedalus*, New York, 1968, cf. *Ibid.*
- 75 Cf. Georges Pérec, *L’Infra-ordinaire*, Paris, Le Seuil, 1989.
- 76 We do not discuss here *The Mirror* and *The Stalker*. The first one, because there, the relationship between mirror and the home of childhood is immediate (one of *Gleich-ness*), thus leaving little room for further architectural speculation (*Speculum*). The second, because the *Zone* in it is the non-architectural space *par excellence*, the realm of what comes after.
- 77 Cf. *supra*, note 31.
- 78 William Shakespeare, “Hamlet Prince of Denmark”, Act II, Scene II, 550 seq., in *op. cit.*, pp. 956, 957
- 79 *Ibid.*, p. 957.
- 80 These are “thresholds” without a boundary to be crossed. Their function is purely symbolic, as they mark the act of “stepping in” without needing the explicit presence of an “inside” or an “outside”.
- 81 The palace of the Celestial Dragon, in Marguerite Yourcenar’s short story, “How Wang-Fô Was Saved” is imagined like a succession of rooms and

- corridors bearing high concentration semantic details. The procession through them has a sort of initiatory quality. In *Povești orientale* pp. 18-20.
- 82 Johan Huizinga, *Homo Ludens*, p. 56 seq.
- 83 *Ibid.*, p. 47.
- 84 *Ibid.*, p. 52.
- 85 The first studies on the most fertile period of Plečnik's life, the Ljubljana sequence, appeared abroad as late as 1983 by the publisher of the Polytechnic School in Headington, Oxford.
- 86 Prague Castle hosted in 1996 a gigantic *show*. Besides the restored (or eventually reconstituted) buildings and gardens of Plečnik in the *Hrad* documents, plans, photographs and archive films were put on show together with small scale models and a spectacular collection of chalices designed by him.
- 87 Cf. Damjan Prelovšek, "Ideological Substratum in Plečnik's Work", p. 94.
- 88 Ian Jeffrey, "Architectural and Earthly Delights", p. 78.
- 89 Tomáš Garrigue Masaryk, born in 1850 in Moravia, philosopher and sociologist, professor at the universities of Vienna (1879), Prague (1882) and at King's College in London (1915), president of Czechoslovakia between 1918-1935.
- 90 Damjan Prelovšek, *op. cit.*, p. 96.
- 91 A saying of Plečnik [Hold your tongue and keep serving] from his Viennese period, cf. Klein Rudolf, *Jože Plečnik*, p. 9. It comes perhaps from his past as a carpenter's apprentice expressing humbleness and his incapability to theorise.
- 92 Tomáš G. Masaryk, "How to Work", in *The Ideals of Humanity*, p. 179.
- 93 *Ibid.* p. 158.
- 94 *Ibid.*, pp. 91-92.
- 95 Věra Beňalová, "Alice Masaryk, Plečnik and the Castle", p. 82.
- 96 *Ibid.*, p. 87; Plečnik dies on January 6, 1957.
- 97 Cf. Tomáš G. Masaryk, *The Ideals of Humanity*, chapter II. His criticism shows similarities to Karl Popper's, cf. *Societatea deschisă și dușmanii ei*, București, Humanitas, 1993, second volume. Also by Masaryk: *Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus*, Wien, 1899.
- 98 "The Crete of the new State art", cf. Damjan Prelovšek, *op. cit.*, p. 92, phrase from a letter of Alice Masaryk.
- 99 Cf. Klein Rudolf, *op. cit.*, p. 13.
- 100 On this matter see Boris Podrecca, "Modernité de Plečnik", in *L'Architecture d'Aujourd'hui*, No. 305.
- 101 Cf. Klein Rudolf, *op. cit.*, p. 15.
- 102 For the analysis of the urban planning for Ljubljana, see especially Damjan Prelovšek, – Andrej Hrausky, – Janez Koželj, *Plečnik's Ljubljana*, Dessa, Ljubljana, 1997, Damjan Prelovšek, – Vlasto Kopač, *Zale by Architect Jože Plečnik*, Delo, Ljubljana, 1992, Đurda Gržan Butina, "Ljubljana, master

- Plan and Spatial Structure", in *Plečnik*, Urban Design, Oxford Polytechnic, Headington, Oxford, 1983.
- 103 Cf. Ian Bentley, "Design for a Common Cause", especially pp. 44-46.
- 104 For a detailed analysis of the ideological basis of Plečnik's architecture see Damjan Prelovšek, *op. cit.*
- 105 Cf. Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*.
- 106 For an analysis of the role of the context in Plečnik's architecture see Wolfgang Kemp, "Context as a field of reference and as a process."
- 107 Françoise Choay, *op. cit.*, p. 99, "the frontier of the irretrievable".
- 108 Cf. Rem Koolhaas, "After architecture", in *Preston Thomas Lectures*, Cornell University, 1997, quoted by Françoise Choay, "L'Architecture d'aujourd'hui au miroir du *De Re Aedificatoria*" in *Albertiana*, 1998, p. 10.
- 109 "The volume of any obelisk is calculated according to the following formula: $V = [(A+F) : 2 + 2K] \times m : 3$, where A and F are respectively the surfaces of the base and of the top, m is the height and K is the surface of the median cross-section.", *Révai Nagy Lexikona*, Budapest, 1916, vol. 14, p. 628.
- 110 Georges Posener, *Enciclopedia civilizației și artei egiptene*, p. 210.
- 111 Two obelisks broke between 1923 and 1925, before the third one, now in place, was successfully brought all the way from the quarry of Mrákotín to Prague. Cf. Vladislava Valchářová, "Technical and Material Features of Plečnik's Work", p. 322.
- 112 Dame Rose Macaulay, *The Pleasure of Ruins*, p. 212.
- 113 The *genre* is in fact ancient, revealing features of a universal cultural (urban) phenomenon.
- 114 For a survey of contemporary graffiti culture in the case of Bucharest, see Delia Verdeș, "O cercetare graffitică asupra urbei București la 1997".
- 115 J. G. Ballard, *Crash*, p. 49.
- 116 On the "dark side" see Andrei Pleșu, "Mannerism or on Our Side of Shadow", in Gustav René Hocke, *op. cit.*
- 117 Biscayne Bay, Miami, Florida, 1980-1983, 6.5 million square feet of pink woven polypropylene fabric, cf. Werner Spiess, *Christo, Surrounded Islands*, New York, Harry N. Abrams, 1985.

Selected Bibliography*

- ALEXANDER, Christopher, *Notes on the Synthesis of Form*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.
- BACHELARD, Gaston, *The Poetics of Space*, Boston, Beacon Press, 1994 (1969).
- BALTRUŠAITIS, Jurgis, *Oglinda*, București, Meridiane, 1981.
- BALLARD, J. G., *Crash*, London, Paladin, 1990.
- BĚHALOVÁ, Věra, "Alice Masaryk, Plečnik and the Castle", in *Josip Plečnik, an architect of Prague Castle*, Prague, 1996.
- BENTLEY, Ian, "Design for a Common Cause", in *Jože Plečnik*, Urban Design, Oxford Polytechnic, Headington, Oxford, 1983.
- BORGES, Jorge Luis, *Cartea de nisip*, București, Univers, 1980.
- BROADBENT, Geoffrey, "A Plain Man's Guide to the Theory of Signs in Architecture", *Architectural Design* No 7-8, 1977.
- BROADBENT, Geoffrey – editor –, *Signs, Symbols and Architecture*, Chichester, John Wiley & Sons, 1980.
- BROADBENT, Geoffrey – editor –, *Semnificație și comportament în cadrul construit*, București, Editura Tehnică, 1985.
- CARROLL, Lewis, *Alice's adventures in Wonderland and Through the Looking-Glass*, London, Everyman, 1996.
- CHÁVEZ, Adrián, *Pop Wuh – Le Livre des événements*, Paris, Gallimard, 1990.
- CHOAY, Françoise, "Patrimoine urbain et Cyberspace", in *La Pierre d'angle* No. 21-22, Octobre 1997.
- CHOAY, Françoise, *Alegoria Patrimoniului*, București, Simetria, 1998.
- ECO, Umberto, *Tratat de semiotică generală*, București, Editura Științifică și Pedagogică, 1982.
- ECO, Umberto, *Hogyan írjunk szakdolgozatot?*, Budapest, Gondolat, 1992.
- EISENMAN, Peter, "The End of the Classical: The End of the Beginning, The End of the End", *Perspecta* No 21, 1984.
- ELIADE, Mircea, *The Myth of the Eternal Return*, London, 1989.
- ELIADE, Mircea, *Sacral și profanul*, București, Humanitas, 1992.
- GELLNER, Ernest, *Națiuni și naționalism*, București, Antet - CEU, 1997.
- GOETHE, Johann Wolfgang, *Faust*, Gesamtausgabe, Leipzig, Inselverlag, 1950.
- GOMBRICH, Ernst H., *Artă și iluzie*, București, Meridiane, 1973.
- HEIDEGGER, Martin, *Originea operei de artă*, București, Humanitas, 1992.
- HOCKE, Gustav René, *Lumea ca labirint*, București, Meridiane, 1973.
- HUIZINGA, Johan, *Homo ludens*, București, Humanitas, 1998.
- JEFFREY, Ian, "Architectural and Earthly Delights", in *London Magazine*, April-May 1998.
- JEROME, Jerome K., *Three Men in a Boat*, London, Wordsworth, 1993.
- KEMP, Wolfgang, "Context as a Field of Reference and as a Process", in *Josip Plečnik, an architect of Prague Castle*, Prague, 1996.
- KLEIN, Rudolf, *Jože Plečnik*, Budapest, Akadémiai kiadó, 1992.
- MASARYK, Tomáš G., *The Ideals of Humanity*, London, Allen & Unwin, 1938.

- MORFORD, Mark P. O., LENARDON, Robert J., *Classical Mythology*, New York & London, Longman, 1985.
- Le CORBUSIER, *Új építészet felé*, Budapest, Corvina, 1981.
- MACAULAY, Dame Rose, *The Pleasure of Ruins*, London, 1953.
- PÉREC, Georges, *L'Infra-ordinaire*, Paris, Le Seuil, 1989.
- PILE, Steve, *The Body and the City*, London, Routledge, 1996.
- POSENER, Georges, *Enciclopedia civilizației și artei egiptene*, București, Meridiane, 1974.
- PRELOVŠEK, Damjan, "Ideological Substratum in Plečnik's Work", in *Josip Plečnik, an architect of Prague Castle*, Prague, 1996.
- RIEGL, Alois, *Le culte moderne des monuments*, Paris, Le Seuil, 1992.
- RYKWERT, Joseph, *The Idea of a Town*, Cambridge, Mass. & London, MIT Press, 1988.
- RYKWERT, Joseph, *The Dancing Column*, Cambridge, Mass. & London, MIT Press, 1996.
- TARKOVSKY, Andrei, *Andrei Rublev*, USSR, Mosfilm, 1966, 011 Artificial Eye, 1991.
- TARKOVSKY, Andrei, *Solaris*, USSR, 1972, Connoisseur Video, CR 044.
- TARKOVSKY, Andrei, *The Sacrifice*, Sweden / France 1986, 026 Artificial Eye, 1991.
- TITUS Livius, *Ab Urbe condita*, București, Minerva, 1976.
- VALCHÁŘOVÁ, Vladislava, "Technical and Material Features of Plečnik's Work", in *Josip Plečnik, an architect of Prague Castle*, Prague, 1996.
- VERDEȘ, Delia, "O cercetare grafitică asupra urbei București la 1997" in *Secolul 20*, No. 4-5-6, 1997.
- VESELÝ, Dalibor, *Architecture and the Ambiguity of Fragment*, manuscript.
- VIDLER, Anthony, *The Architectural Uncanny*, Cambridge, Mass. & London, MIT Press, 1991.
- SHAKESPEARE, William, *The Complete Works*, London, Henry Pordes, 1993.
- YOURCENAR, Marguérite, *Povești orientale*, București, Humanitas, 1993.
- ZAKARIÁS, Attila, *Vernacular Architecture of the Székely-land*, I, manuscript, 1996.



MIRCEA MICLEA

Born in 1963, in Cioara

Ph.D., "Babeş-Bolyai" University, Cluj-Napoca, 1995

Dissertation: *Cognitive Coping under Stress*

Professor, Head of Psychology Department, "Babeş-Bolyai" University, Cluj-Napoca

President of Romanian Association for Cognitive Sciences

Member of the Romanian Academy of Scientists

Affiliate Member of American Psychological Association

Member of the European Society for Cognitive Psychology

Affiliate Member of the Psychonomic Society, USA

Member of the International Council of Psychologists

Awards:

"C.R. Motru" Award, Romanian Academy (1992)

Millton Erickson Gesellschaft für Klinische Hypnose Award for young scholars (1999)

Books:

Cognitive Psychology. Cluj-Napoca: Ed. Gloria, 1994 (second edition, Iași: Polirom, 2000)

Stress and Psychological Defense. Cluj-Napoca: Presa Universitară, 1997

Cognitive-Behavior Interventions. Cluj-Napoca: Presa Universitară, 2001

Participation in international conferences, symposia and seminars.

Several studies published in Romania and abroad on cognitive psychology, cognitive behaviour, defense mechanisms.

The Psychology of Counterintentional Effect

Foreword

The present research is aiming to develop our understanding of intentional states and their counterintentional effects. The counterintentional effect or error is an effect opposite to but initiated by an intention of the subject to control a state or behavior. It refers to those situations when, trying to obtain something we not only fail but moreover, the greater our desire to succeed, the more likely we are to obtain an opposite effect. For example, the more we want to sleep or to get relaxed, the more aroused we become. The more we want to forget or to avoid thinking of something, the more vivid or intrusive that memory becomes. The situations when the mere intention to control our emotions, our states of mind not only fail but produce massive contrary effects are ubiquitous. D. Wegner (1994, 1997) elaborated the most articulated and comprehensive theory accounting for the counterintentional effects. According to his theory called the “ironic theory of mental control” the counterintentional errors or “ironic effects” are inherent to the architecture of mental control mechanisms. Mental control is accomplished, in this view by the interaction of two processes: an intentional operating process that is conscious, effortful and interruptible and an ironic monitoring process that is unconscious, less effortful and uninterruptible. Whereas the former is targeted to achieve the intended state, the latter is tuned to detect failures of the operating process and to bring them to consciousness. The counterintentional effect occurs because the monitoring process is less sensitive to the mental load than to the operating process. Under stress, time urgency or mental load, operating processes fail and the monitoring processes, more resistant to interference, searching for opposite contents than those entailed by the operating processes, produce counterintentional errors. However, Wegner’s model is difficult to refute (Shoham and Rohrbaugh, 1997), though it could not account for some well-known phenomena (e.g. attention deficit disorders) and has a problematic ecological validity.

Undertaking a critical analysis of Wegner's approach and using intentional forgetting as a case study, we propose an alternative theory of counterintentional effects. We claim that the implementation of an intentional state involves three categories of processes: (a) an activator mechanism, aiming to activate mental contents congruent to the intended state; (b) an inhibiting mechanism, tuned to deactivate the irrelevant or no longer relevant information; (c) a metacognitive mechanism, which evaluates the functioning of the prior two mechanisms as well as the subject's personal efficacy. Our theory is more comprehensive, easier to refute and consistent with recent findings on cognitive inhibition. It generates two predictions, that counterintentional effect is higher for those groups with low self-efficacy and defective inhibitory mechanisms, which were validated through a series of experiments. Several practical consequences for improving intentional mental control will be drawn at the end to conclude our investigations.

1. Counterintentional Effects: Theories and Data

1.1. Historical Perspectives

Anyone can certify, relying on daily experiences, that an intention to do something or to induce a certain state of mind often produces a counterintentional effect, i.e. an effect totally opposed to the desired one. For instance, our intentions to avoid thinking of food when on a diet, to sleep when we have insomnia, to stop worrying, to relax or avoid prejudice not only fail but produce opposite, aggravating outcomes. The harder we try to reach these states, the higher the probability that we will obtain an opposite effect. In general, humans' intentions to control mental states or behaviors are difficult enterprises, if not disappointingly ineffective. A quick review of the literature reveals that psychologists considered, from the early days of scientific psychology, the unpleasant, counterintentional effects of one's attempts at mental control.

The perversion of will. S. Freud (1982-1983/1950), analyzing a hysterical patient, mentioned for the first time in scientific literature the counterintentional error under the label of "the counter-will effect". He was treating a woman, who was having difficulties in breast-feeding her newborn child, "because her desire to succeed was accompanied by antithetic ideas". He noticed that when it came to the carrying out of the

intention, the inhibited antithetic idea could put itself into effect just as easily as does a volitional idea in normal circumstances. The antithetic idea establishes itself, so to speak, as a (p.122) counter-will. He maintained that the

Emergence of counter-will is chiefly responsible for the demoniac characteristics which hysteria so often exhibits—the characteristic that is, of the patients not being able to do something precisely when and where they want to most passionately, of doing the exact opposite of what they have been asked to do, and of being obliged to cover everything they most value with abuse and suspicion. (pp. 126-127)

This “weakness of will” or “perversion of will” (p. 123) was considered by the founder of psychoanalysis as the landmark of hysterical neurosis. He was failing to recognize the presence of the same effect for the normal population. Moreover, he associated, in an ambiguous way, the idea of counter-will with that of repression, the leading mechanism of symptom formation.

It is the suppressed, the laboriously suppressed group of ideas that are brought into action in these cases, by the operation of sort of counterwill, when the subject has fallen a victim to hysterical exhaustion. (p. 126)

In brief, Freud has the merit of mentioning for the first time in a professional manner the presence of counterintentional effect under the name of “counter-will” or “perversion of will”, and suggesting a connection between this phenomenon and repression. However, he attributed it uniquely to hysterical neurosis and did not consider the possibility that counterintentional error might occur in normal people.

The law of reversed effort. At about the same time, several French psychologists and psychiatrists, under the influence of Charcot, were trying to elaborate the principles of suggestion and autosuggestion. Among them, one of the most influential figures, Charles Baudouin (1921) wrote:

We can concentrate voluntary attention upon any physical or mental modification we please! Yet now, when we concentrate voluntary attention upon the good idea, which we are to substitute for the bad idea, when we devote all our energies to this substitution, what will happen? A reversal of effort, nothing more. The harder we try to think the good idea, the more violent will be the assaults of the bad ideas. (p.122-123)

He offers the example of someone who has just learned to ride a bicycle and sees a big stone lying in the middle of the road; all attempts to avoid it increases the probability the wheel will be directed straight on to the obstacle.

This is something more than a quaint experience. It is an illustration of a law valid for all the obstacles we have to encounter in our paths through life. (pp. 116-117).

Latter on, Baudouin formalizes his discovery, calling it The Law of Reversed Effort:

When an idea imposes itself on the mind to such an extent as to give rise to a suggestion, all conscious efforts which the subject makes in order to counteract this suggestion are not merely without the desired effect, but they actually run counter to the subject's conscious wishes and tend to intensify the suggestion. (Baudouin, 1921, p. 116).

Relying on this law, the practical consequence we can entail is that the best way to succeed in our attempts of controlling our mind is passive concentration. It is a state of consciousness characterized by the lack of any effort to undertake the control, relaxation of attention, avoidance of distracters and passive expectation of the desired outcome. To conclude, Baudouin represents a step forward in the investigation of counterintentionality, by formalizing the law of reversed effect and by acknowledging its presence for normal people.

The ideomotor act. Another French scientists, contemporary with Freud and Baudouin, highlighted the same phenomenon, using a different terminology. This was Michel Chevreul, a chemist who conducted several studies about automatic movements involved in the oscillations of a hand-held pendulum. One of the favorite phenomena of the spiritualist vogue in nineteenth century Europe was the apparently occult movement of a weighted body suspended by a string from the finger. What Chevreul found was the psychological character of such movement, the very fact that these swings are not produced by an occult force but simply by the involvement of the person who holds it. If you are relaxed and you start to imagine the presumptive swing of pendulum, you actually produce it. However, these oscillations appear only if the person does not engage his/her entire will to produce it (Easton and Shor, 1976). The expectation

of the results or "passive concentration" is a sufficient condition to determine, without any voluntary effort or even in opposition to the will, an ideomotor action. There are glimmerings here that the intention to control ones content of conscious might fail if it is too strong and exceeds mental resources. Unfortunately, after these promising approaches dating from the beginning of our century, counterintentional effect was, until recently, completely ignored by main trends of contemporary psychology.

The analysis undertaken here concerning the fate of "counterintentional effect phenomenon" in the history of psychology shows a peculiar situation. An initially important discovery, called "law" by Baudouin, considered as the central explanandum of hysteria by young Freud, later on was minimized, neglected and finally forgotten by the scientific community. Among the multitude of factors responsible for this situation we want to invoke only two. On the one hand, the psychodynamic approach, although assimilating the idea of "perversion of will", has consumed its resources in developing the most superficial aspect of S. Freud's theory, i.e. the bioenergetic model. The psychoanalysts renounced to consider the importance of intentional states, or they have conferred to them a minimal significance. Any significant behavior was considered to be an emergence of the libidinal ID rather than of the intentional, dry Ego. They talked about "the return of the repressed", an allusive reference to "counter-will" but, in fact, they approached the phenomenon as an expression of "libidinal energy" rather than as a rebound effect of an intentional attempt to control an unpleasant mental content (Freud, 1936). Moreover, the parochial attitudes of psychoanalytic schools, their endless mutual excommunications and disdain for experimental inquiry leded the investigation of counterintentional errors toward an epistemologically blind alley.

On the other hand, the promoters of experimental approach call them behaviorists or earlier cognitive psychologists have consumed huge intellectual resources to banish intentional states like believing, desiring, intending, and grasping meaning. They claimed that there is no place for such states in a rigorous science of mind (Stich, 1983; Dennett, 1987; Churchland, 1988). The mind, in the sense of intentional states, is either an epiphenomenon, outputted by the computational system under certain conditions, in which case it could not be the cause of anything, included a counterintentional effect, or just another way people talk about their behavior (see Bruner, 1990, for a detailed analysis). In short, the initial interest for counterintentional phenomena was buried by endless

terminological disputes and lack of sympathy for experimental investigation inside psychodynamic approach on the one hand, and by the "holy war" of behaviorists and cognitivists against intentional states on the other.

However, the last decades show a renewal of interest for intentional and counterintentional mental states. Perhaps this new trend was influenced by the latest developments in the study of cognitive unconscious, the cognitive approach of some traditional psychodynamic themes (Singer, 1990; Erdelyi, 1985) and reconsideration of culture and meaning in cognitive psychology (Bruner, 1990; Hirst and Manier, 1995). The major impetus for the resurrection of interest in counterintentional effects appears to come from the experimental findings concerning thought suppression. Ironically, the most pervasive outcome of these investigations was that an initial attempt to suppress thoughts could be followed by an unusual preoccupation with the suppression thought domain. Given the relevance of thought suppression studies for the renewal interest in counterintentional effects, a short discussion of these results will be presented below.

The basic question of interest for the study of thought suppression may be expressed as follows: What happens when people make a conscious effort to avoid a particular thought? It is useless to note that there are multiple instances in everyday life when we try to suppress an unwanted thought. Trying not to think about an upcoming stressful event, avoiding thought of smoking while trying to quit, or putting persistent thoughts of a lost love out of mind are common experience for many people. Worries of every kind are similarly conscious thoughts that people express the desire not to have. Although the experimental evidences are sketchy yet, there are some indications that the task of conscious thought suppression is difficult for people to achieve. The conscious avoidance of a thought may be perplexing, time consuming and, more important for our purpose, suppression can lead to subsequent intrusion for that thought. For example, in a classical experiment, Wegner and Zanakos (1994) asked subjects to think, during an experimental trial to anything else except a white bear. They found that the experimental group that received this instruction is much more prone to ruminate about white bears than the control group, which encoded the same stimulus but not associated with the instruction to suppress it. Another line of evidence arises in researches that call for people to ignore the information that is relevant for a judgment they must make. Whether people are instructed to ignore the information before they encounter it, or are told to disregard it afterwards, they tend to

incorporate it into subsequent judgments nonetheless. Jurors are influenced by information they have been instructed to disregard, media audiences are influenced by news they are told is untrue, and people judging odds are influenced by information even when they have offered money to ignore it. Consistent with these, but only broadly relevant are the outcome of meta-analysis concerning the efficiency of stop-thinking therapy (i.e. a technique for treating obsession disorder by training people to say STOP—first aloud, latter in an internal language—any time when the obsession content floods into consciousness). According to this meta-analysis, using this therapy or not appears to have the same result.

All in all, former and recent studies testify that our intention to control mental states is a very difficult enterprise which is not only failure-prone, but can set up a counterintentional effect, call it “perversion of will” or “reversed effort”. Under what conditions intentional control is successful and when it induces counterintentional effects? What kind of underlying mechanisms is responsible for the occurrence of such phenomena? What practical conclusions can we draw out of here? These are the leading questions of our inquiry, legitimated now by a historical review of literature, outlined above.

1.2. Preconditions and Conceptual Delineation

We cannot consider any unwanted stream of thought, mood or behavior as an instantiation of counterintentional error. The unwanted or undesirable is not necessarily counterintentional. To avoid confusions and to isolate counterintentional effects from a plethora of similar phenomena, we shall try to specify the pre-conditions, which have to be fulfilled in order to speak meaningfully about counterintentional effects. In our opinion, these are the following three: (1) the existence of an intention to control; (2) the controllability of intended state of mind; (3) a limited character of available resources.

1. Intention to control. We use to say that our thinking or stream of consciousness is goal directed. Indeed, we can count a wide range of situations when we try to solve a problem, to remember information, to set up a new plan, to control our behavior or mood. However, we experience also moments of relaxation, we are daydreaming or we are just bored; boring, specially is an ubiquitous phenomenon when we are not constrained or motivated enough to engage in a meaningful activity. Most of the time our mind is oriented toward the completion of a hierarchy

of goals but any time when no specific goal exist, the free flow of thought can be experienced. During this time (relaxation, boredom, daydreaming, etc.), a particular mental content is semantically scanned. If no goal is specified, a random feature of that content (image, thought, desire, emotion) is sampled and a quick search for feature-relevant information is made, which then may result in retrieving a related thought. This process is repeated until a thought is found that has a specific goal, at which time a goal attainment subroutine is activated. Any mental content and behavior which we experience when we are intention-free will not be considered counterintentional, despite their presumably unpleasantness. It is only when mental control is initiated and ongoing that we can speak about counterintentional errors.

Generally speaking, we may discriminate between two types of intentions to control our states of mind: one to create and another to suppress a certain state of mind. In the first case, when one intends to produce something, initially he/she notices the absence of a desired mental state and then initiates the intention to produce it. For example, I notice that I am distracted and I cannot focus on the ongoing task and then I intend to concentrate, therefore, I decide to induce or to produce a state of concentration. Or, I am tense and then I try to be relaxed, I am sleepless and I try to sleep, etc. In each of these cases the mental resources available are used to implement a motivated mental state. If we are overmotivated, our resources are quickly diminished and we reach an opposite state (we are more distracted or more tense than before); excessive motivation produces counterintentional effects because it consumes too many neurocognitive resources in a short period of time. The second type of intention, intention to suppress, is more difficult to achieve. It is initiated by a former registration of an unwanted mental content or behavior. For example, our mental space is already occupied by a negative memory or we are obsessed by an unpleasant thought and we hardly try to thrust them out from the consciousness. The target of our intention is a mental content already existent which we intend to suppress, not a content, which is still nonexistent, and we want to produce.

Intention to suppress is more difficult to realize and, therefore, more counterintentional prone for two main reasons: negative cueing and exhaustion of resources. If we try not to think of a white bear or to disregard a certain type of information, then we focus our mind on anything else than white bear or that incriminated information. But, in this case there is no single item upon which to focus our attention; there is, for instance, no

one such thing as white bear. Suppression is difficult because thinking without focus is difficult. The person engaging in suppression or self-distraction turns to think to many things. The person's attention may range over a wide mental territory, but in considering such items that a person may find scarcely absorbing could suggest a new line of thought. Trying not to think of a white bear one can decide to think of a red car or to retrieve nice memories, but although those contents can be the focal point for the moment, it turns out on examination not to be so intriguing. The person's attention may drift to something else, or perhaps more commonly, the person consults in memory the most recently occurring definition of his/her behavior, in effect asking "What am I doing?" – which is a strong reminder of the initial thought he/she wants to suppress. This circular process may underlie the difficulty of self-distraction. Trying to suppress a mental content we must concentrate on anything else, which is not very absorbing and always reminds us about the initial content to be suppressed. More and more objects around us and/or belonging to our internal landscape become negatively associated with the target of suppression, i.e. negatively cued. People come to see present stimuli (its room, daily surroundings as well as thought retrieved from the memory) as related to the content to be suppressed. These negative associations make it more accessible and, therefore, the probability of counterintentional effect increases. In sum, the task of suppressing a thought has the effect of producing associations of that thought with many other things immediately available to the person, and these associations function to make the thought more accessible, i.e. they induce a counterintentional effect.

The second reason why suppression is less successful than production of a mental state is because it requires more mental resources. When you try to suppress or disregard something, this "something" is already in your mind and has consumed a part of your scarce mental resources. You have less neurocognitive capabilities to allocate for suppression, whereas this competition does not exist in the case of production.

To summarize, the existence of counterintentional effect requires the presence of an intention, but it is more likely to occur when our intention is to suppress than to create a mental state. Intentional concentration seems to work better than intentional suppression. The moral is that, if we want to succeed it is better to try to induce a state than to suppress the opposite one. This is particularly useful for those mental states, which have well known semantic opposites: happiness and sadness, anxiety and relaxation, love and hate, sleepiness and wakefulness, etc. For example, although

"trying to be happy" or "trying not to be sad" are intentions semantically equivalent, the underlying psychological mechanisms are different. In the first situation one needs to activate mental contents congruent with happiness (searching positive memories and/or positive environmental cues) and inhibit any intruding thought or stimulus. In the second case, one initiated a non-focused stream of thought, negatively cued and has available less neurocognitive resources. The probability of counterintentional effect is higher in the second case than in the first one. Applied more to our domestic life, if we want to change our mood or stream of thought it is better to induce a new state, not to suppress the unpleasant one, and to do it in a new context or environment than in one formerly associated with the unpleasant mood. The relief from old worries one sometimes experiences on traveling to a new environment might be an example of this.

2. Controlability. There are many mental states so difficult to control that no amount of mental capacity can produce the desired state of mind. Trying to make one smart or creative or healthy, for instance, may not work, no matter what the mind does or for how long it does it. We cannot incriminate the occurrence of counterintentional effects when we are facing an actually uncontrollable state. The negative consequence of such an enterprise is an expression of our inherent limited capacity, not of a specific mechanism underlying counterintentional effects. Clear theoretical principle to determine whether a particular state of mind is susceptible to control is difficult to derive, however, despite broad scientific and popular interest in testing the limit of control. The extensive market in self-help books, claiming to offer methods for the control of mind, memory, body, emotion, not to mention hair growing or sexual life, indicates only that we desire to control these things, not that we can. We can however use weak but useful experimental criteria to determine whether intentional mental control in a particular domain can be successful. Most often, this means simply asking people to assume control of some mental state and then measuring that state to learn whether it has been controlled. Observation of the degree or duration of apparent control allows the determination of whether a significant degree of control can be achieved. Therefore, only after we have reasonable evidences that a certain mental state can be controlled, can we meaningfully talk about counterintentional errors, otherwise, any undesirable emerging effects of an attempt to control an uncontrollable state have to be ascribed to our inherent limitations.

3. Limited resources. Neurocognitive resources available are always scarce, which means that any mental process, including intentional control, has to compete with other resource-demanding processes. When intentional mental control is competing with less consuming processes, the probability to succeed is significantly higher than under pressure, time-urgency, additional mental tasks, stress, etc. For instance, we can easier concentrate our attention when we do not stay in a stressful environment, we have not a deadline for achieving concentration and we have not assigned another additional task to perform. Once it is determined that mental control is indeed effective in some domains any additional mental load will increase the probability of counterintentional errors.

To conclude, counterintentional is any effect initiated by an intention to control a state of mind that is in principle, controllable and has opposite consequences than those expected. Any undesirable or unpleasant mentation, which is not initiated by an intention, can be attributed either to our inherent limited resources or to the uncontrollability of that situation. A final remark must be added here, saying that counterintentional effect is not a dichotomous, yes-or-no variable. It can have different values on a continuum, which can range from insignificant negative byproducts of intention to control up to major, opposite consequences, able to overpass the size of intentional effect. For example, if we present a list of words and we ask the subjects to remember only a part of them (to-be-remembered words, TBR), and to forget the rest (to-be-forgotten words, TBF), counterintentional effect may have various sizes, from few intrusions of TBF words in the recall of TBR words to the reversed effect, i.e. subjects recall more TBF words than TBR words.

1.3 Experimental Evidence of Counterintentional Effects

Anecdotal evidence, although seductive, cannot constitute a substantive reason for constructing a scientific theory to account of them. The main purpose of a theory in psychological sciences is to explain and predict a large domain of experimental data concerning a class of phenomena and processes. Therefore, before presenting theoretical models aiming to explain counterintentional effects, we chose to offer a short presentation of accumulated evidence related to them. We limited our investigation to the experimental outcomes of research on intention to suppress or disregard target information in the following domain: (a) ignoring inadmissible

testimony; (b) control of prejudices; (c) mood control; (d) attention concentration; (e) thought suppression; (f) hindsight bias.

Ignoring inadmissible testimony. A jury trial faces frequently situations when the defendant, the prosecutor, one of the eyewitnesses or somebody else, presented an invalid information which has to be ignored. If a judge agrees that a piece of evidence is inadmissible, the judge must either declare a mistrial or try to neutralize the biasing influence of this evidence by instructing jurors to disregard or to ignore it. Are instructions to disregard inadmissible evidence successful? Reviewing the literature, Golding and Long (1998) offer a rather pessimistic answer, which testifies the presence of counterintentional effect:

The great majority of studies investigating psychology and law showed that these instructions are quite ineffective. (p. 66)

To catch the flavor of these investigations we shall present only the classical study of Sue, Smith and Caldwell (1973). In their study they presented mock jurors with a robbery trial summary under one of the three conditions: (a) no evidence critical to judging the defendant's guilt; (b) evidence critical to judging his guilt; (c) evidence critical to judging the defendant's guilt, with an additional instruction to disregard this evidence because it is invalid. The results of this study found that jurors, despite their explicit intentions to disregard invalid evidence, continue to use it unconsciously in determining guilt, especially when other evidence did not clearly indicated guilt or innocence. E. Loftus, investigating the discrediting information in the courtrooms conducted another series of studies. In discrediting studies, a statement is made by a witness that is later discredited by the same witness or by another witness in the trial. Loftus found that discrediting information has no effect on the verdict of the jurors (Loftus, 1974), but her findings have not always been replicated. To sum up, intention to ignore inadmissible or discredited testimony in the court produces a rebound effect, which is a counterintentional error of medium size.

Control of prejudices. People often hold back the expression of their prejudices, either because the situation is not adequate to express these stereotypes, or because they want to present themselves as more ethical or free of preconceptions. The desire to be unprejudiced is, therefore, the starting point for the intention to control. The person who wishes to be less sexist in the judgment of women, for example, must marshal appropriate

thoughts and suppress inappropriate ones repeatedly in daily life. The person who wishes to overcome negative stereotypes about minority groups, try to exert significant mental control whenever topics relevant to the minorities come to mind. This intention to control ones prejudices or counterintentional effects may undermine stereotypes. Under stress, time-pressure, additional cognitive load, intention to control might produce counterintentional errors, favoring expression of hidden stereotypes. To test this idea, Wegner, Erber and Browman (1993) undertook an experiment in the context of sexist remarks. Males and females participants to this study are given the task to complete a series of sentence stems, some of them prompting sexist judgments. For example, subjects hear someone saying: "Women who go out with lots of men are..." and are asked to complete the sentence. An egalitarian sentence completion might be something like "popular", whereas a sexist completion might be something like "slut". One part of the subjects receives the instruction to try not to be sexist, whereas others did not receive any instruction about how to respond. Both groups performed their stem completion task with or without time pressure (i.e. they are pressured to give immediate response, or they are allowed an interval of 10 seconds to deliver the response). The results showed that instruction not to be sexist was effective under no time pressure, i.e. subjects receiving this instruction produced less sexist judgments, but it had the opposite effect under time pressure. People trying to avoid sexism produce more sexist completion when under pressure than people who did not receive such an instruction. Wegner et al. obtained similar results for male and female subjects. Trying hard to control your stereotypes when under pressure exhausts your resources and may produce counterintentional effects.

Mood control. An impressive number of experiments were conducted on effects of intention to control negative moods as sadness or anxiety. These investigations emphasize that there are times in which the attempt to relax has opposite effects. A research of Adler et al. (1987) a group of panic-disorder patients make this point very clear. When these patients listen a tape promoting relaxation, as opposed to a comparison tape containing a reading from a popular novel, they reported more severe panic symptoms and showed an elevated heart rate as well. In a similar study with normal subjects, Wegner, Broome and Blumberg (1993) gave muscle relaxation instructions and registered skin conductance level (SCL), a physiological measure of relaxation. Half of the subjects received an additional mental task during relaxation (i.e. to remember a 7-digit

number), whereas the other half did not. The physiological parameter of relaxation, SCL, decreases with relaxation for the subjects in no-load condition, meaning that relaxation is effective. However, this effect was reversed for the subjects given the memory load. For these individuals, intentional relaxation rendered their SCLs higher than no instruction; they became tenser than before receiving instruction to relax, therefore, they experienced a counterintentional effect.

We can speculate that this kind of counterintentional effects may be implicated in the production of anxiety and its disorders—the chronic failure to relax. Patients suffering of generalized anxiety, panic attacks and phobias are highly motivated to avoid these negative moods and they are frequently engaged in attempts to control anxiety. This intended control in the face of ongoing stress of anxiety itself can produce a self-sustaining system, whose outcome is the continuous aggravation of anxiety through counterintentional effect.

Intentional concentration of attention. Concentration is a difficult task. We never seem to be able to concentrate fully or continuously on an ongoing task, despite our strong motivation to do it. Moreover, when under stress or competing tasks, intention to concentrate produces a counterintentional effect. It was showed by an experiment aiming to study the influence of additional mental load on sensitivity to distracters. Subjects studied a map containing the name of 40 unfamiliar cities and were asked to concentrate their attention on half of the cities, those highlighted in yellow on the map, because a later retention test will cover only those items. During the study period, cognitive load was varied, in that some subjectst were given a 9-digit number to remember at the end of the experiment, whereas others were given no number. After study, all subjects were submitted to a recognition test for the entire map in which they had to recognize in a list whether each one of the cities, as well as 40 other ones, had appeared on the previous map. The results show two things. First, as expected, the recognition performance of those subjects performing an additional mental task was significantly lower. Second, and less expected, subjects under load who were concentrating on the highlighted cities later recognized more of the unhighlighted cities than did those who were not under load. Subjects trying to concentrate under load ended up memorizing the distracters.

Thought suppression Thought suppression involves intentional avoidance of a thought, usually of a traumatic nature. Although it will occupy a central position in our experimental approach of

counterintentional effects, we shall present here a small sample of empirical results reported in literature. The most influential findings belong to the research-team from Virginia University, leaded by D. Wagner. In a classical experiment he asked participants to report into a tape recorder "everything that came to their minds" for two consecutive five minutes periods. Half of the subjects were solicited to try not to think of a white bear ("suppression group"), whereas, the other half, were asked to try to think of a white bear ("expression group") as they spoke aloud. The instruction was reversed for the two groups in the second period. In addition, for all groups, in both periods, the participants were asked to ring a bell any time they said "white bear" or "white bear" came to their mind. The results showed that participants were not completely successful in suppressing "white bear". Moreover, there was a "rebound effect" with regard to suppression, an increase of the frequency of thoughts about the white bear in the second period for the initial suppression group. In trying to stop thinking about this, people reported consciously trying to think of something else, and they even succeeded sometimes. Complete success was rare, because "the white bear" returned again and again. Each time it returned, people tried anew to distract themselves, in a repeated cycle. Subjects reported they felt unusually sensitive to the unwanted thought, throughout the period of suppression.

Hindsight bias. If something happens to us (e.g. we are subjects of a robbery, we failed an exam, etc.) and then, post factum, we are demanded to evaluate the probability of that event to happen, we will consider it as more likely than before it had happened. In general, we have an unconscious bias to consider an event or an outcome of a series of events as more probable after its occurrence, when we have outcome knowledge, than the probability we ascribe before its instantiation. History textbooks are full of this type of biases; quite always a historical event is considered a "necessary development" to a series of otherwise contingent character. What has happened is considered more likely after its instantiation than before it. This unconscious tendency of the individuals which posses outcome knowledge (hindsight) to claim that they would have estimated a probability of occurrence for the reported outcome that is than they would have estimated in foresight is called hindsight bias. A large amount of studies testify that subjects' intention to control this bias is unsuccessful. People who receive knowledge about the outcome of an event exhibit a change in their perception about the likelihood of that outcome, even when they want to disregard that knowledge. The logic of these studies

consist in reporting the outcome of an event to one group of subjects (hindsight participants) and comparing their likelihood of its occurrence to a group of participants who receive no outcome knowledge (foresight participants). For example, Fischhoff (1975) demanded the participants of an experiment to read descriptions of various historical events. Each event was associated with four possible evolutions or outcomes. Hindsight participants received the information that one of these outcomes has already happened, whereas foresight participants did not receive any information of this sort. All participants were asked to predict the probability to occur for each of the four outcomes. Fischhoff found that hindsight participants assigned higher probabilities to the outcome that they were told had actually occurred than did foresight participants. Moreover, even when hindsight participants were asked to disregard their outcome knowledge (i.e. to respond as they didn't know what happened), they continued to exhibit a hindsight bias.

To resume, the above-presented experimental findings highlight that intention to control mental contents (be they inadmissible testimony, prejudice, mood, biases or anything else, like a "white bear") is not always successful. This is not due to our inherent limitations but to some conditions (stress, time pressure, and additional mental load) and the nature of underlying mechanisms of intentional mental control. Theories presented bellow will try to identify and explain these mechanisms.

1.4. Wegner's Theory of Ironic Mental Control

To account for empirical findings concerning counterintentional effects (Wegner, 1984; Wegner and Pennerbaken, 1983; Wegner and Sneider, 1989), D. Wegner elaborated a two-factor explanatory model called "ironic mental control". He claims that processes undermining the intentional control of mental states are deeply intricate in the exercise of such control. Any attempt or intention to control our mental life initiates two processes that work together to promote desired mental state, an operating and a monitoring process.

The operating process endeavors to generate the desired state of mind. This is done by searching consciously for those mental contents and mechanisms, which are congruent with the targeted state. When we try to produce a new desirable mental state (e.g. to be relaxed, to be concentrated, to be self-controlled, to be happy, etc.), the operating process seeks for items congruent with the desired state (positive memories,

perceptual indicators of focussing attention, like scotomisation of distracting stimuli, muscular tension, increased performance in understanding, etc.). When we intend to suppress or avoid a state, the operating process searches for items which are not in the suppressed content. The search turns to distracters in the attempt to provide mental control. In this case, the range of search is much larger and, therefore, probability of a counterintentional effect, increased. Any time when the operating process identifies an adequate item, this is brought into consciousness. Some mental states are easier to achieve, by mere orientation of attention (e.g. concentration, suppression), whereas more complex mental states (e.g. relaxation, joy, sleep, etc.) are more difficult to reach. The operating process is effortful, resource-dependent and, therefore, it is subject to interference from other attention demands as, for example, additional mental load.

The monitoring process searches for indications of the failure of operating process. It searches continuously for sensations and thoughts that are inconsistent with the achievement of successful mental control. The monitoring process is unconscious, less resource-dependent and effortful than the operating process and, therefore, less prone to interference. Briefly speaking, the monitoring process is more robust than the operating process. Both processes underlying mental control are initiated by the initial intention to engage in controlling mental state, but later on, the monitoring process is initiated by any failure of the operating process, and the latter, any time when a failure is brought into the stream of consciousness by the monitoring process. To resume, monitoring merely review potentially conscious material, noting those items that indicate failure of control and thrusting them into consciousness so that the operating process can renew its work. Suppose a person is intending to relax. His/her intention initiates simultaneously both operating and monitoring processes. The first is searching for mental contents (e.g. memories, sensations, postures, patterns of arousal) able to induce relaxation. Whereas, the monitoring system searches for distracters and indices inconsistent with the proposed change, indicating failure of control. When detected, they are brought into the light of consciousness and become the target of the operating process. Each process is resource-dependent, but a complementary mental load much easier affects the operating process than the monitoring process. The operating process can be targeted either for the creation of a state of mind (e.g. relaxation, joy, sleep, etc.), or for the suppression of a state (e.g. suppression of worries, compulsive ruminations, etc.).

The occurrence of counterintentional effects is a direct consequence of the characteristics of operating and monitoring processes, deeply intricate in mental control. They are more likely to arise:

- (1) When mental control attempts are aiming rather to suppress than to create a state of mind because the range of searches for the operating process is much larger and resource consuming;
- (2) When one is under the adverse conditions of stress, mental load, time urgency, i.e. resource-consuming requirements that reduce the effectiveness of the operating process. At the same time, the monitoring process is more robust, less influenced by scarce resources and, therefore, it will flood our consciousness with contents indicating failed control, i.e. counterintentional states.

The range of data presented in the previous section can be satisfactorily explained by Wegner's theory. However, many researchers noticed that hypothetical constructs such as "operating process" and "monitoring process" do not yield easily to external observation and the theory is difficult to refute (Shoham and Rorhbaugh, 1997). In fact, the characteristics of these processes appear to be rather postulated by Wegner in order to explain the existent data than supported by experimental evidence. The monitoring process can be itself conscious and effortful in a similar way like the operating process. On the other hand, Wegner offers only allusive evidence for the resource-dependent character of the operating process and it is not at all clear why the monitoring process is less dependent on resource requirements than the operating one. Two other main objections can be raised against the theory of ironic mental control.

First, there is no place, in this theory, for the metacognitive activity of the subject. Mental control appears to be a one level matter, the targets of both mechanisms being situated at the same level of cognitive functioning; both are targeting mental contents about the state of the subject and its interaction with the environment. However, one of the most prominent features of human cognitive system is metacognition, a cognitive representation about the functioning of basic cognitive processes, a set of beliefs about their characteristics and functioning. One of the most important metacognitive cognition is self-efficacy, i.e. the perceived effectiveness one builds up about himself. Note that we can have adequate or inadequate perceptions about our own efficiency, but these perceptions have a substantial impact upon our actual efficacy. In a series of investigations, A. Bandura demonstrates that self-efficacy influences the

level of physical and cognitive performances, and even the functioning of immune system. People with high self-efficacy have higher physical performances (e.g. they can perform an increased number of exercises in a unit of time), better cognitive performance (e.g. they solve mathematical problems faster than those having a low level of self-efficacy) and, moreover, the production of natural killers cells (a body which increases our resistance to viruses and is a basic component of our immune system) is significantly improved. Considering these findings it appears natural to postulate metacognition and self-efficacy an essential factor in the achievement of intentional mental control. For instance, when we try to concentrate, we reactivate our knowledge about how successful we were in the past doing the same thing, how successful we are in general when we intend to achieve something, what kind of resources we have available, etc. If we remember that we tried beforehand several times unsuccessfully, that in general we couldn't reach our purposes and our resources are limited, we have all the chances to fail and/or to generate counterintentional effects. In short, self-efficacy is a neglected, metacognitive dimension of Wegner's model on mental control.

Secondly, and more important, the model ignores the importance of inhibition in mental activity and mental control. Given the legitimate resurrection of the interest for inhibitory mechanisms in recent psychological approaches, we shall consider more extensively this topic.

Inhibition is a general label for a family of mechanisms whose purpose is to deactivate a prepotent response or mental content. It is considered that there are two types of inhibition: behavioral and cognitive. Behavioral inhibition refers to the ability to resist temptations, to delay gratification or to control ones impulsivity. Cognitive inhibition refers to the ability to suppress previously activated cognitive contents and processes, the clearing of irrelevant actions or intentions from consciousness, and resistance to interference from potentially attention-capturing process or contents. These two types of inhibition appear to be independent one from another. Most studies found fairly low cross-correlation between behavioral and cognitive forms of inhibition. Reviewing the relevant literature, Bjorklund and Kipp (1996) found a median cross-correlation ranging from .01 to .23 with an average correlation of .17. Stronger correlation has typically been found when measures were taken between tasks within either the realm of behavioral or cognitive inhibition. For example, the median cross-task correlation in six studies assessing behavioral inhibition has an average of .31, whereas the median cross-

task correlation in the studies assessing cognitive inhibition has the value of .43. This means that various aspects of inhibition correlate much more inside those two categories of behavioral and cognitive inhibition than between them, therefore, we have sufficient reasons to consider that they are independent. Cognitive inhibition, the most relevant for our purpose, controls the content of consciousness as well as the operation of processing activities, by restricting attention and limiting processing to what is relevant for the ongoing task.

Now, and this is an important tenet of our approach to counterintentional effect, I claim that any intentional implementation initiate, at the same time, a cognitive inhibition process. More precisely, any intentional mental control is inherently associated with a process of restricting attention and thrusting out of consciousness any complementary information flow that could interfere with and jeopardize the implementation of our intention. The initial intention to engage in mental control is the starting point for two complementary processes: one aiming to implement that intention, another to inhibit any collateral information flow from challenging external stimuli to intrusive thoughts. The stronger our ability to exclude from the stream of consciousness irrelevant information relative to our intention, the higher the probability to succeed. On the contrary, a debilitated cognitive inhibition significantly increases the occurrence of counterintentional errors. Huge quantities of experimental data support the crucial role of inhibition for the functioning of the cognitive system. It would be fastidious to present them here, therefore we choose only to quote a symptomatic attitude in last years cognitive psychology, (Diamond, 1991): "Cognitive development can be conceived of, not only as the progressive acquisition of knowledge, but also of the enhanced inhibition of reactions that get in the way of demonstrating knowledge that is already present." (p. 67). There are enough reasons for now to consider cognitive inhibition as the big absent of a theory of counterintentional effects.

To conclude, although Wegner's theory, can explain a large range of experimental data, it is ignoring the impact of self-efficacy, and the existence of inhibitory mechanisms. These remarks can be considered as prolegomena for a new theory of counterintentional effects, which will be outlined below.

1.5. Toward a New Theory of Counterintentional Errors

A candidate theory must account for all the data which are explained by the old theory, must generate new predictions and explanations which are not available beforehand, must be easier to refute and consistent with other fundamental findings in a scientific area. Having all these constraints in mind, we propose an alternative theory for counterintentional effects. It is relying on the assumptions discussed above, that self-efficacy and cognitive inhibition play a leading role in pursuing one's intentions and in generating counterintentional effects. I claim that the occurrence of counterintentional error is determined by the involvement of three categories of processes:

- (a) An activating process, tuned to activate (or reactivate) mental content congruent to desired or intended mental state;
- (b) An inhibitory process, aiming to inhibit irrelevant stimuli and additional flows of processing;
- (c) A metacognitive process, involved in grasping information about the activating process and the evaluation of the subject's capacity to pursue, to implement his/her intentions.

The activating process is similar to Wegner's operating process. It is initiated by the intention to reach a certain state and achieve its purpose (the implementation of intended state) by (re)activating contents of memory and sensations consonant to its aim. If we want to relax, for example, we reactivate from memory images of previous relaxing circumstances, posture, rate of respiration, etc. If we want to forget something, we initiate a process of active suppression, repeating the idea of deleting the information from memory, we start an effortful processing of distracters, in order to reduce the availability of suppressed contents, etc. In a similar way to the functioning of the neural network, the higher the rest of activation of targeted units, the more likely to obtain an activation level required by the successful implementation of our intention. For instance, if we have practiced relaxation some time ago, it will be easier to reach it again, because the contents and mechanisms involved are still activated in our memory. If we stay in a favorable environment, having available stimuli consonants with the purpose of our intentions it will be easier to succeed than if we are in an aversive context. The performances of the activating process can be improved through learning and practice. If we learn appropriate techniques of relaxation, of concentration, of pursuing other types of intentions and if we practice these techniques, the occurrence

of counterintentional will be substantially reduced. Another theoretical advantage of postulating an activating process upon Wegner's operating process is that it is easier to refute and is compatible with the neural network modeling of human mind.

The inhibitory process involved in implementation of intentional states is initiated either by the intention to control or by the occurrence of stimuli, which could interfere with the ongoing process. Inhibitory mechanisms are aiming to reduce interference, to stop the allocation of resources for irrelevant or no longer relevant flows of information. A deficit of this class of processes accounts for deficit of concentration and ADHD-disorders (Barkley, 1997), intrusive thoughts in obsessive-compulsive disorders (Feraro et al. 1995), schizophrenia (Frith, 1979), etc. When we try to pursue our intention to create a new, desirable, mental state, inhibitory mechanisms are tuned to stop processing of irrelevant information from other competing sources. If we try to concentrate our attention to this text, for example, inhibitory process will work to stop processing of stimuli from our external environment (e.g. noises, surrounding conversations, the smell of a cup of coffee, etc) or from our internal medium (e.g. cenestopathic sensations). The degree of success is related not only to our activating mechanisms but to the efficiency of cognitive inhibition also.

On the other hand, when we intend to suppress a mental content, an activating process is directed toward active findings of distracters on which to be focused, whereas inhibitory process is involved in thrusting out of consciousness the intruding content to be suppressed. If one wants to forget a negative experience, the activating mechanism tries to focus on other items (daily routines, excessive workload, new persons), while inhibitory mechanisms avoid elaborated processing of trauma (e.g. we refuse to consider all negative consequences of a broken love or we postpone their analysis) and to thrust out of the stream of consciousness the intruding memory of that event (e.g. by autosuggestion, self-persuasion, etc). Suppressing a mental state is more difficult than creating a new one because the to-be-suppressed state already has a level of activation, which makes the task of inhibitory mechanisms much more difficult. Note that activating and inhibitory mechanisms compete for the same pool of neurocognitive resources, which mean that if one consumes too much of them, the other has less resources and will become more fallible. For example, if we are excessively motivated, we use too many resources for activation, which makes cognitive inhibition less effective, we become more easily distracted and our performance decreases. A good balance of

activation and inhibition appears to be a key factor in successful intentional mental control. Cognitive inhibition, like activation process, can be, in some measure, improved by learning and exercising (e.g. elaborated autosuggestion techniques, deidentification procedures, etc.) as well as by a careful management of the environment (trying to avoid those contexts which will reactivate the to-be-suppressed state and, therefore, make the task of inhibition more difficult).

The metacognitive process refers to the cognitive representations and propositional attitudes people have about their ability to implement their intention to control, as well as the efficiency of this control itself. Metacognition in this case includes also all conscious or unconscious feedbacks people receive during and after the implementation of intentional mental control. Any information received at this time is embedded in a general scheme one has about his/her ability to succeed in general and in that type of situation also. We are not innocent when we start to create or to suppress a mental state; we keep the memory of our former attempts to pursue our intentions, we can even have a comprehensive theory about what we can and what we cannot do or, at least we have general expectations, relying on similar situations and beliefs in our own resources. As we underlined above, our level of performance in mental control is influenced by our metacognition, corresponding to unfolded control, to our self-efficacy scheme in particular. A positive metacognition increases the probability of success and reduces the occurrence of counterintentional effects. Argumentative discussions, collaborative empiricism or behavior experiment and graded task assignment can modify inadequate metacognition. A presentation of these techniques is beyond the aim of this paper.

One last point to mention. The three types of processes mentioned above interact continuously; therefore, the success or failure of intentional control is always the outcome of these interactions. An effective inhibitory process can be seriously undermined by an inadequate metacognition, a low level of self-efficacy, whereas, a debilitated activating mechanism may induce negative biases in metacognition, and so on. Note also that, for the sake of simplicity, we used generic terms like "activating or inhibitory process", but, in fact, we refer to families of mechanisms undertaking these functions not to a single mechanism.

Consider now our basic question: Why intentional mental control produces counterintentional effects? Relying on the theory outlined above

we hope to offer a comprehensive answer. Counterintentional effects occur because:

1. The state we want to create or suppress is, in fact, uncontrollable;
2. Debilitated functioning of the activating process due to: (a) limited neurocognitive resources; (b) inadequate timing (starting mental control when one is under stress, time-pressure or additional mental load, which are resource-consuming processes); (c) unbalance between activating and inhibitory processes (e.g. excessive resource allocation for activation when overmotivated); (d) inadequate activating strategies (e.g. use of inefficient relaxation strategies); (e) not enough practice (e.g. lack of concentration exercises);
3. Deficiencies of inhibitory mechanisms, due to (a) prior overactivation of to-be-suppressed mental state (e.g. excessive ruminations about a topic which we later on decide to repress); (b) inadequate circumstances (e.g. exercising inhibition in the same contexts which were formerly associated with the target of inhibition and which, therefore, can neutralize inhibitory efforts); (c) inadequate inhibitory strategies;
4. Inadequate metacognition; (a) nonrealistic expectations; (b) low self-efficacy;
5. Dysfunctional interactions between these factors.

The theory outlined above has several epistemological advantages compared to Wegner's theory. First, it accounts for all range of data obtained by Wegner et al. (Wegner, 1994, 1997). The increased incidence of counterintentional errors when under stress or overwhelmed by a competing alternative task can be explained by the deficiencies or failures of activating and inhibitory mechanisms. Counterintentional effects occur more frequently when suppressing mental state because subjects must inhibit a previously activated item and moreover, the activating mechanism must activate a larger range of stimuli (i.e. distracters) than in the case of creating a state.

Second, the proposed theory is able to explain data that cannot be accounted by Wegner's "ironic mental theory". For example, Wegner's model cannot account for increased incidence of counterintentional effects when we try to suppress emotional-laden contents (e.g. memory of a trauma) than neutral content (e.g. false information). There are several other data which can be explained by our theory but not by Wegner's. These will constitute the subject of our case study on repression and intentional forgetting, presented in the next section.

Third, our theory is easier to refute. It generates different predictions than Wegner's theory. Consider two of them, which will be tested in a series of experiments, presented bellow. Relying on the basic assumptions of our model, we predict that counterintentional errors will occur more frequently with people whose inhibitory mechanisms are deficient. Recent work strongly suggests that inhibition is less efficient for depressed and stressed young adults relative to age-mate control, for younger children relative to older children (Dempster, 1992), for people with schizophrenia (Hasher et al., 1997), with frontal-lobe damage (Shimamura, 1995), with attention-deficit disorders (Penigton et al., 1993), with obsessive-compulsive disorders, for older adults than for younger adults (Zacks, Radvansky and Hasher, 1996). Wegner's model does not predict any increased incidence of counterintentional errors for all these groups. Monitoring process being unconscious, less effortful, and more reliable, it cannot be disturbed by age or emotional disorders. Briefly speaking, if we find an increased incidence of counterintentional effects with children and older rather than young adult groups we shall consider these findings as an empirical evidence for the involvement of cognitive inhibition, i.e. for the validity of our model.

A second prediction refers to the contribution of metacognitive components in the production of the counterintentional effect, a factor finding no place in the theory of ironic mental control. More precisely, the manipulation of self-efficacy will have a considerable impact upon the successful implementation of an intention. We expect that subjects with a high-level of self-efficacy will perform better at an intentional-forgetting task (under mental load conditions or in normal circumstances) than subjects with a low level of self-efficacy. The frequency of counterintentional effects will be a function of differential levels of perceived self-efficacy. A higher level of self-efficacy will correlate with a reduced number of counterintentional errors. These two predictions will become the object of our case study.

2. Repression and Intentional Forgetting. A Case Study

The variety of situations where we can encounter counterintentional effects is disarming; therefore we chose to test our theory only on a single case, that of intentional forgetting of affective laden stimuli or repression. In the first part of this section we shall present the results of our experimental

investigations on repression, trying to measure its impact upon explicit and implicit memory. In the second section, we shall test our predictions about the impact of inhibition and self-efficacy upon occurrence of counterintentional effects.

2.1 Repression as Successful Intentional Forgetting

Called by S. Freud "the cornerstone on which the whole structure of psychoanalysis rests" (1915, p. 16), repression—the exclusion of negative information from the stream of consciousness—has been something of a puzzle for psychology. Although the founder of psychoanalysis makes use for the first time of the term "repression" in his *Preliminary communications*, more than 100 years ago (Breuer and Freud, 1893, 1955), its scientific status is still uncertain despite the large amount of research conducted on the topic. To illustrate, we shall shortly consider only two extreme positions. At one extremity, relying on successive reviewers D. Holmes (1974, 1982, 1990; Holmes and McCaul, 1989) has warned that the use of the term "repression" in both clinical practice and children abuse prosecutions is meaningless or hazardous. He emphasizes that given the amount of laboratory investigations it is surprising why some experimental evidence was not found simply by chance.

At the other end of the continuum, we find M. Erdely's utterance that

conscious defensive repression is an ubiquitous phenomenon and, accordingly, ubiquitously accepted. (1993, p. 144)

Between these two extremities there is an entire spectrum of more or less conclusive approaches (e.g. Anderson and Bolton, 1925; Zeller, 1950; Loftus and Ketcham, 1994; Wegner and Zanakos, 1994).

Although through a series of examples Freud illustrated the unconscious nature of repression, in his comments on the case Lucy R. he mentioned that

a historical subject seeks intentionally to forget an experience or forcibly repudiates, inhibits and suppresses an intention or idea. (Freud, 1892/1940, p. 153)

An authoritative exegesis undertaken by M. Erdely (1993) concluded that Freud used the term "repression" differently at different times, using an interchangeable and vast terminological sprawl: "repression", "conscious rejection", "suppression", "inhibition of thought", "resistance". These are no explicit theoretical claims that this mechanism is unconscious. The unconscious character of repression is Ana Freud's legacy, who advocated a sharp distinction between repression—as an unconscious mechanism and suppression—as a conscious one (Freud, 1936). She initiated an interpretation of her father's theory according to her own and, since then, the dichotomy repression became a popular topic in any introductory text, books in psychology and dictionaries (Erdely, 1990, 1994). The failure to find the laboratory evidence for repression could be, among others, a consequence of its interpretation as an unconscious mechanism.

In our opinion it seems more productive to investigate primarily conscious, intentional aspects of repression at least for three reasons. First, because it is difficult to establish experimentally the unconscious status of some mental process (Holander, 1986). Second, because this approach could be integrated into a broader and experimentally more respectable tradition which use terms like "cognitive avoidance" (Mischel, 1986), "thought stopping" (Wolpe and Lazarus, 1966), "selective inattention" (Kohnemann, 1973) or "intentional forgetting" (Bjork, 1970; Basden et al., 1993; Johnson, 1994). Third, because it is, at least partially, allowed by S. Freud's original conception. Therefore, we have sufficient reasons to approach repression as a conscious mechanism aiming intentionally to turn something away and keep it at distance from consciousness. A subsequent problem to solve is whether repression is a memory-related or a decision-making phenomenon. In our view both alternatives—in fact complementary—are true. We can "repress" harmful information either by inhibiting its retrieval or by deciding to avoid thinking or talking about it. Although many people are remembering an unpleasant event from their own past, they avoid to ruminate or to talk about it with their peers. Others prefer to suppress directly a harmful memory. In other words, we can limit the future expression of a traumatic event either by blocking its retrieval or by deciding to disconsider it if remembered. However interesting could be the decision to scotomize a painful event, the focus of our present research concerns memory process.

Our basic assumption is that repression—as a memory-related phenomenon—could be approached as motivated (directed or intentional)

forgetting and, consequently, the method used to study intentional forgetting becomes relevant for it.

These last years testify for a resurrection of the interest for intentional or directed forgetting (see Johnson, 1994 for review; Bjork, 1989; Anderson and Bjork, 1994; Zacks and Hasher, 1994; Anderson and Spellman, 1995; Zacks, Hasher and Radvansky, 1996). Considered as a special case of cognitive inhibition, intentional forgetting is a deliberated attempt to limit the future expression of memory content. The general paradigm to study it in laboratory is by cueing some items for remembering (TBR items) and other for forgetting (TBF items) after the items have been presented for study. Thus, the intentional forgetting paradigm analyses the ability to forget F-cued items that one has recently attended to while remembering R-cued items presented in the same content and near the same time. Remember-forget cueing can be done on an item-by-item (specific method) or list basis (global method). With the specific method each item is followed by a randomly determined R or F-cue. With the global method the subject is asked to learn an initial list of words and is then told to forget the list and try his/her best in remembering the second list. After the learning phase a memory test is administrated. The subject proves a successful intentional forgetting when a poorer retrieval of TBF items than TBR items is documented. Much of the work done used only explicit tests (e.g. Davis and Okada, 1971; McLeod, 1975; Horton and Petruk, 1980) although some recent researches used also implicit memory tests (McLeod, 1989; Paller, 1990; Basden, Basden and Gargano, 1993). Basic findings, relevant for our investigation, are summarized below.

MacLeod (1989) assumed that whereas encoding manipulation influences performance in explicit memory tests but not in implicit memory tests, retrieval manipulation might affect the two classes of memory tests similarly. Supporting evidences were obtained by comparing direct-forgetting effects in two explicit memory tests (recall and recognition) and two implicit memory tests (fragment completion and lexical decision priming). He presented a set of words, each word being associated with either an instruction to remember (R-cued) or an instruction to forget (F-cued). In all four tests better memory scores are found for R-cued than for F-cued items. He concluded that directed forgetting affects both direct and indirect tests of memory because the F-cued items are inhibited at the time of retrieval.

Paller's (1990) findings contradict these conclusions. In a study-test procedure 24 subjects are instructed to forget some words and to remember

others. Free-recall and cued-recall are better for R-cued items, whereas directed forgetting has no influence on stem-completion (an implicit memory test). He found also that free recall and stem-completion have different electrophysiological correlates. Moreover, he emphasized that the differential impact of directed forgetting on explicit and implicit memory tests is initiated at the time of encoding. Basden, Basden and Gargano (1993) undertake a comparison of two laboratory methods of directed forgetting: word method (i.e. each item is followed by a randomly determined R or F cue) and list method (i.e. the subject is asked to learn an initial list of words and then told to forget the list and to concentrate on learning a second list). They detected an influence of directed forgetting for explicit memory tests but not for implicit memory tests performances. The mechanisms accounting this phenomenon are different. Successful intentional forgetting for word method is caused by encoding conditions (i.e. differential rehearsal), whereas retrieval inhibition is responsible for directed forgetting detected by list method. Finally, Johnson (1994), reviewing laboratory and social judgment research, concluded that there are few evidences of successful intentional forgetting for implicit memory tests (but see Anderson, 1982, 1983; MacLeod, 1989) and that the mechanisms responsible for lower remembrance of F-cued items are either differential encoding (revealed by specific methods), retrieval inhibition (elicited by global methods) or post retrieval decision process (identified by social judgment procedures).

A major limitation of all these studies concerns the characteristics of the stimuli used, particularly their affective valence. Always the cued items are neutral or, for the purpose of our study, stimulus valence becomes an important variable. Repression is a mechanism known to thrust-out of consciousness negative information. Therefore, unlike the investigations mentioned above, we shall use emotionally laden stimuli: positive, negative and neutral. We shall contrast the effect of intentional-forgetting for negative information with those for positive and/or neutral items.

In sum, relying on the assumption that repression may be operationalized as successful intentional forgetting of negative items, we shall proceed to the following investigations. First, we shall prove the efficacy of intentional forgetting for emotional-laden as well as neutral information. Second, we want to circumscribe the modulator effect of stimulus valence upon the impact of intentional forgetting. Third, in order to see the magnitude of directed forgetting effect, we will contrast

performances at implicit memory-tests. Fourth, we will compare the results obtained by specific method with those obtained by global method.

Accordingly, our investigation is aiming to prove four hypotheses: (1) a successful intentional forgetting can be documented for emotional as well for neutral information; (2) emotional valence modulates the effectiveness of instruction to forget; (3) intentional forgetting has a larger impact for explicit than for implicit memory; (4) its involvement during encoding or retrieval produces similar effects.

Experiment 1

Subjects are asked first to select from the Adjective Checking-List—a test containing 300 adjectives relevant for personality description (Gough, 1985; Heilbrun, 1982) – 30 psychological descriptors: 10 associated with a positive valence, 10—negative and 10—neutral. These adjectives were randomly paired with common (neutral) nouns. During the learning phase each pair was presented on a display for 10 seconds, followed after 2 seconds by a capital letter R ("remember") or F ("forget"). At the test phase, the first group of subjects was required to recall as many adjectives as possible, disregarding associated instructions (explicit test) and the second group to perform a word association-test (i.e. to associate words to the stimulus terms of a pain).

Method

Subjects. A total of sixty subjects enrolled at Babeş-Bolyai University—divided into two equal groups—participated voluntarily. The subjects were tested individually. Their average age was 22 years.

Material and apparatus. From the Adjective Checking-List, a test elaborated by Gough (1980) and periodically revised by Heilbrun (1978, 1984), each subject selected the most emotionally laden items for him/herself—10 positive, 10 negative and 10 neutral. We elaborated a list of 45 common nouns, emotionally neutral, designating usual objects (e.g. car, book, door, etc.) or natural phenomena (e.g. sun, rain) of moderate frequency of occurrence in Romanian language. Thirty of these stimuli are randomly associated with the adjective selected by the subject and the last fifteen are used during testing-phase as distracters. All instructions and paired items were presented via an IBM computer.

Design. There are two parallel 2 (type of instruction) x 2 (type of memory test) x 3 (valence) factorial design, one for each method—specific or global. The first group was in specific method condition, while the other one in global method condition. The intergroup comparison serves the purpose to evaluate the impact of directed forgetting on encoding and retrieval inhibition, respectively.

Procedure. At the beginning of the experiment all subjects were informed that their ability to remember would be tested. Special software randomly segregated the 30 adjectives and associated nouns of the study-list into R and F subsets. Individual random presentation was generated as well. Subjects were informed that the instruction to forget or to remember refers only to the adjective of the pair. Therefore, each subject studied 30 pairs, 15 F-cued and 15 R-cued. Among F-cued adjectives 5 were emotionally positive, 5—negative and 5—neutral; a similar partition was established for R-cued items.

Subjects in the specific condition received the following instruction: "Each pair exposed on the screen will be followed by a capital letter aiming to inform you whether to remember (R) or to forget (F) the adjective of the pair. If the letter is R you are solicited to recall the adjective, but if the letter is F you have to forget the item."

After reading these initial instructions on computer screen, each pair was presented individually (the noun in the lowercase letters and the adjectives in uppercase) at the rate of 10 seconds per pair. In the last 2 seconds of this experiment, a capital letter R or F appeared on the display, asking subject to remember or to forget the item. Then another pair was presented.

Subjects in global condition received 15 pairs with a rate of 10 seconds per pair. At the end of this series, they received the following message: "The list you have just studied was only for practice. Forget it now. The series you will see next is that I want you to remember. Therefore, forget the initial series and focus your attention only on the new one." The last fifteen pairs are presented in the same condition.

During the test phase, in order to evaluate their explicit memory, subjects were urged to recall as many adjectives as possible from the

study list, disregarding associated instructions. An implicit word association test is also used. Subjects received the initial 30 nouns randomly combined with 15 distracters and were told that they have to perform a task of verbal fluidity, therefore to provide an associate for each stimulus word, as quickly as possible. For a counterbalancing of the results between each group, half of the subjects started with the explicit memory test and continued with the implicit one, whereas the other half—vice versa. The test-phase was time-unlimited and begun after the learning phase with a break of 2 minutes. During the break subjects were asked to perform easy arithmetical exercises.

Results

Intentional forgetting. We began our analysis by contrasting the performances for TBF-item. Then we evaluated the magnitude of intentional forgetting for explicit and implicit memories and the presumed mediating role of stimulus valence.

We performed first a 2 (type of instruction) x 3 (valence) two-factors analysis of variance for explicit memory, subject in specific condition. We found that F-cued items are poorer remembered than R-cued items, $F(1,28) = 30.99$, $p < .001$, proving a successful intentional forgetting phenomenon; we found a small moderator effect of the valence of stimuli, $F(2, 27) = 3.00$, $p = .05$ but no interaction instruction x valence. We compared the retrieval performances between F-cued and R-cued adjectives for each type of valence and we found significant differences: $t(+) = 3.38$, $p < .002$; $t(-) = 4.40$, $p < .001$ and $t(0) = 2.65$, $p < .01$, confirming the effectiveness of intentional forgetting for emotionally laden information.

We obtained quite similar results for subjects in global condition. A two-factorial ANOVA instruction x valence revealed that R-cued information is better remembered than F-cued items, $F(1, 28) = 39.55$, $p < .001$, a post-hoc Scheffé test showing a mean difference of 1.067 at $p < .0001$. The instruction to forget produces a decrease of recalling F-cued items, but their valence and interaction instruction x valence have no modulating effect.

Discussions

Trying to summarize the basic results before starting the discussions, our experiment provided evidences that (a) we can successfully forget not only neutral but also emotionally laden information; (b) the magnitude of forgetting is larger for explicit than for implicit memory; (c) intention to forget has similar results despite its influence on encoding or retrieval.

These experimental findings become relevant for our basic assumption that repression is a successful intentional forgetting of negative, harmful information. We didn't find that negative F-cued items are more affected by intention to forget than other items. On the contrary, neutral items seem much easier to ignore than those effectively laden, which means that if one wants to forget an unpleasant information it is highly recommended to neutralize it first before making it a target for directed forgetting.

The fact that negative information is not differentially repressed leads to another conclusion, that repression is not a specific mechanism concerned with the thrusting-out from consciousness of a harmful information. On the contrary, it appears to be a general mechanism, aiming to intentionally forget memory contents, respective to their affective value. However, it may have a defensive function if it is oriented toward threatening information, improving subject's ability to cope with it. The defensive function of intentional forgetting is not entirely connected with negative information. When we are in a depressive mood, the remembering of old good days deepens on our depression. Therefore, to defend yourself, you need to keep out of working memory not only negative but also positive (or, at least, initially positive) information; both could be threatening, depending on the actual mood. If this is true for intentional forgetting, by consequence, is true for repression. Thus, approaching repression as intentional forgetting leads us to the conclusion that behind Freudian intuitions we actually have a more general mechanism, concerned not only with unpleasant information but with any harmful or neutral memory content. Defense is a contingent function of this general mechanism.

Strangely enough, our conclusion fits with some recent trends in psychoanalytic paradigm. In a bitter critic of Freudian conception on defense mechanism, C. Brenner (1981, but see Wallerstein, 1983 and Horowitz, 1990 for similar ideas) underlined that there are no special ego functions used for defense exclusively. Put in his own words,

To discuss defense in terms of defense mechanisms as Freud and any analyst since has done, included myself, is wrong. To do so implies that these are special ego mechanisms of defense, used for defense and nothing else. This is not the case. The ego can use for defense anything that comes under the heading of normal ego functioning or development.

It appears now meaningless to seek-for experimental evidences for a particular mechanism called repression when even psychoanalysts proceed to a radical revision of it. Rather, we shall talk about defensive or repressive function of intentional forgetting. Of course, it has many other functions, for example to hinder from working memory no larger relevant information (Zack and Hasher, 1994).

A second problem concerns the impact of intentional forgetting upon implicit memory. Our findings provide evidences that not only explicit but also implicit memory is affected by the instruction to forget. These are few works contrasting the effect of directed forgetting for explicit and implicit memory tests. The results are mixed; MacLeod (1989), using a specific method for cueing and fragment completion tests, found a significant difference between TBF and TBR items. However, his results are contradicted by those of Paller (1993) who found different FRPs for F-cued versus R-cued items, supporting the idea that instruction to forget leads to superior encoding for R-words. This different processing influences only recall not stem completion. In a similar way, the results of Basden, Basden and Gargano (1993) are conflicting with those reported by MacLeod (1989). They attribute this inconsistency to procedures used by MacLeod that would have permitted a contamination of implicit test with implicit retrieval. Finally, Johnson (1994), reviewing the literature, concluded that in undirected retrieval tasks little intentional forgetting occurs.

Our own results are congruent with MacLeod's findings certifying the impact of intentional forgetting upon implicit memory, although its magnitude is smaller than for explicit memory test. We ascribe these results to the characteristics of word-association we used. As we mentioned above, the target of intentional forgetting was only the second member of a pair—the adjective—whereas the nouns played the role of the context. The instruction to forget primarily affected the target and in a much smaller measure the context, which keeps quite unaffected its capacity to prime the target. According to encoding-specificity theory (Tulving and Thompson, 1973) we memorize not only particular information or event

but also, more or less explicitly, its associated context. The mere presence of a similar or identical context primes the "case information", improving retrieval. Following the same logical chain, our intention to forget can be focused only on essential (targeted) information, neglecting its context of occurrence. An event/information successfully inhibited by an instruction to forget becomes quickly reactivated when an appropriate context is provided. In sum, the impact of intentional forgetting upon implicit memory is due to its focus on target information, while ignoring the associated context. Note that we obtain similar results for each method of cueing. However, we do not deny the possibility to obtain a better estimation of instruction to forget upon unconscious or implicit memory appealing to Jacoby's process dissociation procedure (Jacoby) or to a more general class of models recently proposed by Cowan and Stadler (1996) which encompasses that of Jacoby.

Third, of a particular importance are our findings concerning the motivated forgetting of affective information. All the more so, as researchers of intentional forgetting have used in their study only neutral stimuli, neglecting affective information. According to the Freudian repression hypothesis, unpleasant emotional or traumatic events are repressed from the conscious state by the person to avoid and to cope with an overwhelming psychological pain. A number of attempts aiming to experimentally induce so-called repressive processes in laboratory settings (Erdely, 1970; Flavell, 1955), reviewed by Holmes (1974, 1990) failed to produce uncontroversial results. All of them were relying on the assumption of unconscious nature of repression. Following Weinberger et al. (1979), a series of researchers claim that repression is not a general ability, but rather a specific coping-style of personality-type called repression. Repressors are defined as lowly anxious and highly defensive; they report a lower level of subjective distress although, at the same time, psychological measures revealed a higher level of arousal than for a control group (Gudjonsson, 1981; Davis and Schwartz, 1985; Weinberger, 1990). By using the Weinberger et al. (1979) measure of repression, Davis and Schwartz (1987), Davis (1987, 1990) found that the fewer affective experiences reported by repressors reflect an inhibition of retrieval rather than a limited availability of affective information. The effects of repression, emphasized by experimental data, seem more pronounced for negative information. However, repression also appears to be associated with experiences involving a wide range of affects, including positive ones. Davis (1987, 1990) concluded that repression is a defensive mechanism

used by individuals who have a propensity to think about their emotional experiences to a lesser extent than the average people.

On the other hand, in a provocative series of studies concerning suppression, invoked above, D. Wegner and his colleagues (Wegner et al., 1987, Wegner and Zanakos, 1994) provided experimental evidences that an initial attempt to suppress (i.e. avoid consciously a stressful thought) may be followed by an unusual preoccupation with the suppressed thought domain. Moreover, reviewing the literature Wegner (1994) has developed the theory of ironic processes of mental control to account for the intentional and counterintentional effects that result from efforts to control mental contents, repression included. According to this theory a person who is first most successful in carrying out the suppression may eventually be most susceptible for the resulting obsession. Even when thoughts can be suppressed, they may return to consciousness with minimal prompting, perhaps to become obsessive preoccupation. Summing up, the three research traditions reviewed above concluded that: (a) repression as an unconscious mechanism lack any laboratory evidences and therefore is meaningless; (b) repression is a peculiar mechanism used only by lowly anxious, highly defensive persons, i.e. repressors; (c) suppression (the conscious counterpart of repression) has a paradoxical or ironic effect of reactivating the unwelcome, suppressed memory content.

Our results show that, at least for a short period of time, intentional forgetting of affective information (positive or negative) is successful. It is more efficient for neutral information but in any case it can be disrupted by the associated context, which can prime an initially repressed content. Further investigations are required to plot the evolution over time of directed ignored memory contents.

Finally, we obtained the same results by using a specific method and a global method of cueing. Previous investigation supported the idea that the first method account for the impact of instruction to forget at encoding whereas the global method reveals its impact upon retrieval (Basden, Basden and Gargano, 1993, Holyn, 1994). The similarity of the reported results allows the conclusion that intentional forgetting may operate complementary, either at encoding (producing a differential encoding of TBR and TBF items) or at retrieval reducing the availability of F-cued items. Consequently, its defensive function is perceptible as disrupted encoding or inhibited access to the F-cued information.

2.2 Intentional Forgetting and Counterintentional Effects

This section is dedicated to testing two major predictions that can be drawn out of our theory about the occurrence of counterintentional effects. Remember that for the case of intentional forgetting, counterintentional effects occur when subjects recall more F-cued than R-cued items. Therefore, we claim that:

- (1) Counterintentional effects are more robust when inhibitory mechanisms are debilitated.
- (2) A low-level of self-efficacy influences the occurrence of counterintentional effects.

Debilitated inhibitory mechanisms produce counterintentional effects.

To test our first hypothesis we used a lot of 104 subjects, belonging to three age-groups: a) children (N=42) of an average age of 8,6 years, from elementary schools; b) young adults (N=42), of an average age of 17,19 years from a college; c) old adults (N=20), with an average age of 62 years, living in a social home for elderly people in Cluj Napoca. The reason for which we chose these three groups of participants was that a large number of studies demonstrated significant deficiencies of inhibitory mechanisms for children and older adults, compared to younger adults. (Dempster, 1991, Arbuthnott, 1995). So, the idea was that if we find an increased number of counterintentional errors for children and older adults than for young adults, we can prove the involvement of inhibitory mechanisms in occurrence of counterintentional effects, offering a solid experimental support for our theory. It is relevant, for this theory-race, to remember that Wegner's theory allows a different prediction, i.e. intensity of counterintentional effect will not be differentiated for age groups.

We used the intentional forgetting paradigm, item method, already described in section 2.1. There was only one additional manipulation: half of the subjects received an intentional forgetting task with an additional mental load (they were asked to remember a 7-digits number at the end of the test), whereas, the other half, performed intentional forgetting without mental load. We avoid here a fastidious description of procedure, which, in fact, is very similar to what we exposed in a prior section and present our results straightforward.

We found that memory performance is higher for young adults than for children and elderly people ($F = 6.32, p < .001$). They recalled 56.66% of TBR items, compared to 32.41% for children and 20.66% for old adults.

But what is more relevant for our research is that children and elderly people recalled more TBF-items than TBR-items. Children remembered 33.63% F-cued items and 32.41% R-cued items and old adults 21.90% F-cued items relative to 20.66% R-cued items. Young adults exhibit a different pattern of performances: they retrieved 65.90% R-cued and only 56.66% F-cued items. Although the differences are small, we have empirical support to prove that those participants with deficient inhibitory mechanisms emphasize an increased rate of counterintentional errors. Therefore, cognitive inhibition is a basic mechanism involved in the occurrence of counterintentional effects.

Low level of self-efficacy induces counterintentional effects. In order to test our second hypothesis we administered a self-efficacy scale, elaborated by Schwarzer and Jerusalem (1993). We selected then 38 subjects, half of them with a very low and half of them with a very high level of self-efficacy and we asked them to perform an intentional forgetting task, with or without additional mental load. Confirming our hypothesis, participants with low self-efficacy exhibited more counterintentional errors than those high in self-efficacy. In fact, quite surprisingly but according to our hypothesis, subjects low in self-efficacy recalled more F-cued than R-cued items (57.03% versus 52.10%), whereas subjects with a high level of self-efficacy exhibited an opposite pattern, remembering more R-cued than F-cued words (55.99% versus 49.99%). We can conclude, relying on this data, that self-efficacy, a basic ingredient of metacognition, has a significant contribution to the occurrence of counterintentional effects.

To conclude, taking together, all experimental findings presented in this section constitute a substantive experimental support for our theory. As we claimed before, it is more powerful than Wegner's theory, because it explains all the data which were invoked by Wegner but, additionally, it explains new findings as those presented above. We are very aware that the process of theory testing takes long time and is continuous, but we have substantial reasons to be optimistic.

References

- ADLER, S., Charles, MORRISEY, Sheila Adler, RUSSELL, C. Packard (1987), *Psychiatric Aspects of Headache*, Baltimore: Williams & Wilkins.
- ANDERSON, A.C. (1982), "Inoculation and Counterexplanation: Debiasing Techniques in the Perseverance of Social Theories", *Social Cognition*, 1, pp. 126-139.
- ANDERSON, A.C., BOLTON, F.J. (1925), "The Inhibition and the Structure of Mind", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 31, suppl., pp. 201-225.
- ANDERSON, C.A. (1983), "Abstract and Concrete Data in the Perseverance of Social Theories: When Weak Data Lead to Unshakeable Beliefs", *Journal of Experimental Social Psychology*, 19, pp. 93-108.
- ANDERSON, M.C and SPELMAN, B.A. (1995), "On the Status of Inhibitory Mechanisms in Cognition: Memory Retrieval as a Model Case", *JEP*, Learning, Memory, Cognition, 102, pp. 68-100.
- ANDERSON, M.C. and BJORK, R.A. (1994), "Mechanisms of Inhibition in Long Term Memory: A New Taxonomy", in D. DAGENBACH, T. Carr (eds), *Inhibitory Processes in Attention Memory and Language*, San Diego, CA, Academic Press pp. 265-325.
- ARBUTHNOTT, K. D. (1995), "Inhibitory Mechanisms in Cognition: Phenomena and Models", *Cahiers de Psychologie Canadienne*, 14 (1), pp. 3-45.
- BARKLEY, R.A. (1997), "Behavioral Inhibition, Sustained Attention, and Executive Functions: Constructing a Unifying Theory of ADHD", *Psychological Bulletin*, vol., 121, no. 1, pp. 65-94.
- BASDEN, B.H., BASDEN, D.R. and GARGANO, C.J. (1993). "Directed Forgetting in Implicit and Explicit Memory Tests: A Comparison of Methods", *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 19, pp. 603-616.
- BAUDOUIN, C. (1921), *Suggestion and autosuggestion*, New York: Dodd, Mead.
- BJORK, R. A. (1973), "Directed Forgetting of Individual Words in Free Recall", *Journal of Experimental Psychology*, 99, pp. 22-27.
- BJORK, R.A. (1989), "Retrieval Inhibition as an Adaptive Mechanism in Human Memory" in H.L. Roediger III and F.I.M. Craik (eds), *Varieties of Memory and Consciousness: Essays in the Honor of Endel Tulving*, Hillsdale NJ, pp. 309-330.
- BJORK, R.A. (1989), "Retrieval Inhibition as an Adaptive Mechanism in Human Memory", in H.L. Roediger III and F.I.M. Craik (Eds.), *Varieties of Memory and Consciousness: Essays in the Hhonor of Endel Tulving*, Hillsdale NJ, Lawrence Erlbaum, pp. 309-330.
- BJORKLUND, D. F., and KIPP, K. (1996), "Parental Investment Theory and Gender Differences in the Evolution of Inhibition Mechanisms", *Psychological Bulletin*, 120, pp. 163-188.

- BRENNER, C. (1981), "Defense and Defense Mechanisms", *Psychoanalytic Quarterly*, 50.
- BREUER, J., and FREUD, S. (1893-1895), "Studies on Hysteria", in J. Strachey (Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 2). London: Hogarth Press.
- BRUNER, J., *Acts of Meaning* (1990), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- CHEVREUL, M.E. (1833), "Lettre Σ M. Ampère sur une classe particulière", *Review des Deux Mondes*, 2, pp. 258-266.
- CHURCHLAND, P.M. (1988), "The Ontological Status of Intentional Stress: Nailing Folk Psychology to Its Porch", *Behavioral and Brain Sciences*, 11, pp. 507-508.
- COUÛ, E. (1917), *Self-Mastery through Conscious Autosuggestion*, Winchester, MA: Allen & Unwin.
- COWAN, N. and STADLER, M. A. (1996), "Estimation Unconscious Process: Implications of a General Class of Models", *Journal of Experimental Psychology*, 125, pp. 195-200.
- DAVIS, J. C., OKADA, R. (1971), "Recognition and Recall of Positively Forgotten Items", *Journal of Experimental Psychology*, 89, pp. 181-186.
- DAVIS, P. J. (1987), "Repression and the Inaccessibility of Affective Memories", *Journal of Personality and Social Psychology*, 53, pp. 585-593.
- DAVIS, P. J., SCHWARTZ, G. E. (1987), "Repression and the Inaccessibility of Affective Memories", *Journal of Personality and Social Psychology*, 52, pp. 155-162.
- DEMPSTER, F.N. (1992), "The Rise and Fall of the Inhibitory Mechanisms: Toward a Unified Theory of Cognitive Development and Aging", *Developmental Review*, 12, pp. 45-75.
- DENNETT, D.C. (1987), *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- EASTON, R.D. , SHOR, R.E. (1976), "An Experimental Analysis of the Chevreul Pendulum Illusion", *Journal of General Psychology*, 97, pp. 167-177.
- EASTON, R.D., SHOR, R.E. (1975), "Information Processing Analysis of the Chevreul Pendulum Illusion", *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance*, 1, pp. 231-236.
- EPSTEIN, W. (1970), "Facilitation of Retrieval Resulting from Post-Input Exclusion of Part of the Input", *Journal of Experimental Psychology*, 86, pp. 190-195.
- EPSTEIN, W., WILDER, L. (1972), "Searching for To-Be-Forgotten Material in a Directed Forgetting Task", *Journal of Experimental Psychology*, 95, pp. 349-357.
- ERDELY, M.H. (1985), *Psychoanalysis: Freud's Cognitive Psychology*, New York: Freeman.
- ERDELY, M.H. (1993), "Repression: The Mechanism and the Defense", in D.M. Wegner & J. W. Pennerbark, *Handbook of Mental Control*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.

- ERDELY, M.H. (1994), "Commentary: Integrating a Dissociation-Prone Psychology", *Journal of Personality*, 64, pp. 672-680.
- FERARO, K. (1995), *Fear of Crime: Interpreting Victim Risk*, Albany: SUNY Press.
- FLAVELL, J. (1955), "Repression and the 'Return of the Repressed'", *Journal of Consulting Psychology*, 19, pp. 441-443.
- FREUD, A. (1936), *The Ego and the Mechanism of Defense*, London, Hogarth Press.
- FREUD, S. (1915), "Repression", *Standard Edition*, 14, London Hogarth Press, 1957.
- FREUD, S. (1950), "A Case of Successful Treatment by Hypnotism (With Some Remarks on the Origin of Hysterical Symptoms through the 'Counter-Will')", in J. Strachey (Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 1, pp. 115-128), London: Hogarth Press. (Original work published 1892-1893).
- FRITH, C.D. (1992), *The Cognitive Neuropsychology of Schizophrenia*, Psychology Press.
- GOLDING, Jonathan M., MACLEOD, Colin M. (1998), *Intentional Forgetting: Interdisciplinary Approaches*, N.J. : L. Erlbaum Associates, Mahwah.
- GOUGH, H. G., HEILBRUN, A. B. (1980), *The Adjective Check List Manual*, Palo Alto, Consulting Psychologist Press.
- GUDJONSSON, G. H. (1981), "Self-Reported Emotional Disturbance and its Relation to Electrodermal Reactivity, Defensiveness, and Trait Anxiety", *Personality and Individual Differences*, 2, pp. 47-52.
- HASHER, L., QUIG, M.B., MAY, C.P. (1997), "Inhibitory Control over No-Longer-Relevant Information: Adult Age Differences", *Memory & Cognition*, 25 (3), pp. 286-295.
- HIRST, W. (1995), "Cognitive Aspects of Consciousness", M. Gazzaniga (ed) *The Cognitive Neurosciences*, MIT Press.
- HIRST, W., MANIER, D. (1995), "Opening Vistas for Cognitive Psychology", in *Sociocultural Psychology*, M. Nelson & Tabach (eds), Cambridge University Press.
- HOLMES, D. (1990), "The Evidence for Repression: An Examination of Sixty Years of Research", in Singer, J.L. (Ed) *Repression and Dissociation: Implications for Personality, Theory, Psychopathology and Health*, Chicago: University of Chicago Press.
- HOLMES, D. S. (1974), "Investigations of Repression: Differential Recall of Material Experimentally or Naturally Associated with Ego Threat", *Psychological Bulletin*, 81, pp. 632-653.
- HORTON, K. D., PETRUK, R. (1980), "Set Differentiation and Depth of Processing in the Directed Forgetting Paradigm", *Journal of Experimental Psychology, Learning Memory and Cognition*, 6, pp. 599-610.
- KAHNEMAN, D. (1973), *Attention and Effort*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.

- LINVILLE, P.W. (1996), "Attention Inhibition: Does it Underlie Ruminative Thought?", in R.S. Wyer (Ed.), *Advances in Social Cognition: Ruminative Thoughts* (Vol. 9, pp. 121-133), Mahwah, NJ: Erlbaum.
- LOFTUS, E., KETCHAM, K. (1994), *The myth of repressed memory*, St. Martin Press, New York.
- MACLEOD, C. M. (1975), "Long Term Recognition and Recall Following Directed Forgetting", *Journal of Experimental Psychology, Human Learning and Memory*, 109, pp. 271-275.
- MACLEOD, C. M. (1989), "Directed Forgetting Affects Both Direct and Indirect Tests of Memory", *Journal of Experimental Psychology, Learning, Memory and Cognition*, 13, pp. 151-153.
- PALLER, K. A., "Thought Suppression", *Journal of Personality*, 62, pp. 615-639.
- PENNINGTON, B.F., GROISSER, D., WELSH, M.C. (1993), "Contrasting Cognitive Deficits in Attention Deficit Hyperactivity Disorder Versus Reading Disability", *Developmental Psychology*, 29, pp. 511-523.
- SHIMAMURA, A. (1995), "Memory and Frontal Lobe Function", in M.S. Gazzaniga (Ed.), *The Cognitive Neurosciences*, Cambridge, MA: MIT Press, pp. 803-813.
- SHOHAM, V., ROHRBAUGH, M. (1997), "Interrupting Ironic Processes", *Psychological Science*, 8, pp. 151-153.
- SINGER, J.L. (Ed.) (1990), *Repression and Dissociation. Implications for Personality Theory, Psychopathology, and Health*. The University of Chicago Press, Chicago.
- STICH, S.P. (1983), *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case against Belief*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- SUE, S., SMITH, R. E., CALDWELL, C. (1973), "Effects of Inadmissible Evidence on the Decisions of Simulated Jurors: A Moral Dilemma", *Journal of Applied Social Psychology*, 3, pp. 345-353.
- WEGNER, D. M. and ZANAKOS, S. (1994), "Chronic Thought Suppression", *Journal of Personality*, 62, pp. 615-640.
- WEGNER, D. M., BROOME, A., and BLUMBERG, S. J. (1997), "Ironic Effects of Trying to Relax under Stress", in *Behaviour Research and Therapy*, 35, pp. 11-21.
- WEGNER, D. M., SCHNEIDER, D. J. (1989), "Mental Control: The War of the Hosts in the Machine", in J. Uleman & J. Bargh (Eds.), *Unintended thought* (pp. 287-305). New York: Guilford Press. Reprinted in R. P. Honeck (Ed.) (1995). *Introductory Readings for Cognitive Psychology, Third Edition*. Guilford, CT: Dushkin.
- WEGNER, D. M., SCHNEIDER, D. J., CARTER, S. R, WHITE, T. L. (1987), "Paradoxical Effects of Thought Suppression", *Journal of Personality and Social of the unpleasant, Journal of Abnormal and Social Psychology*, 20, pp. 300-302.

- WEGNER, D.M. (1994), "Ironi Processes of Mental Control", *Psychological Review*, 101, pp. 34-52.
- WEGNER, D.M. (1997), "When the Antidote Is the Poison: Ironi Mental Control Processes", *Psychological Science*, vol. 8, no. 3, pp. 148-153.
- WEGNER, D.M., ERBER, R. (1991), *Hyperaccessibility of Implicitly Suppressed Thoughts*, Unpublished manuscript.
- WEGNER, D.M., PENNEBAKER, J.W. (1993), "Changing Our Minds: An Introduction to Mental Control", in D.M. Wegner & J.W. Pennebaker (Eds.), *Handbook of Mental Control*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, pp. 1-12.
- WEINBERGER, D. A., SCHWARTZ, G. E., DAVIDSON, R. J. (1979), "Low-Anxious, High-Anxious, and Repressive Coping Styles: Psychometric Patterns and Behavioral and Psychological Responses to Stress", *Journal of Abnormal Psychology*, 88, pp. 369-380.
- WEINBERGER, D.A. (1990), *The Construct Validity of the Repressive Coping Style*, in J.L. Singer (ed).
- WOLPE, J. (1969), *The Practice of Behavior Therapy*, New York, Pergamon Press.
- ZACKS, R.T., HASHER, L. (1994), "Directed Ignoring: Inhibitory Regulation of Working Memory", in D. Dagenbach & T.H. Carr (eds) *Inhibitory Processing in Attention, Memory and Language*, San Diego, CA, Academic Press, pp. 241-264.
- ZACKS, R.T., RADVANKY, G., HASHER, L. (1996), "Studies of Directed Forgetting in Older Adults", *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, vol. 22, no. 1, pp. 143-156.
- ZELLER, A.F. (1950), "An Experimental Analogue of Repression, II. The Effect of Individual Failure and Success on Memory Measured by Relearning", *Journal of Experimental Psychology*, 40.



MIHAELA MIROIU

Born in 1955, in Hunedoara

Ph.D., University of Bucharest, 1994

Dissertation: *A Feminist World View*

Professor, Faculty of Political Sciences, National School of Political Studies and Public Administration (NSPSA), Bucharest

Associate Professor, Faculty of Philosophy, University of Bucharest

Dean, Faculty of Political Sciences, NSPSA, Bucharest (1997-2001)

Expert in the Romanian National Council for Academic Evaluation,
Commission for Political Sciences, Journalism and Public Relations

Expert in Gender and Education, Education Department, Council of Europe

Member of the International Association of Philosophy Teachers

Member of the International Political Science Association

Member of the International Association of Women Philosophers

Member of the Romanian National Council for the Reform in Education

Member of ANA Society for Feminist Analyses

Books

The Thought of the Shadow: Feminist Approaches in Contemporary Philosophy. Bucharest: Ed. Alternative, 1995

Convenio: On Nature, Women and Morals. Bucharest: Ed. Alternative, 1996

The Retro Society. Bucharest: Ed. Trei, 1999

Philosophy Lessons. Bucharest: Humanitas, 1990

Philosophy, Happiness, Justice and God. Bucharest: Ed. All, 1999

Participation in international congresses and conferences in Romania, Austria, Czech Republic, UK, Germany, Turkey, Hungary, USA, Canada, Poland.

Numerous papers, studies, articles on philosophy, feminism, education.

Sources of Contemporary Romanian Conservatism¹

Foreword

In contemporary Romania, no individual, political party or association is willing to assume the label “conservative”. Whenever I try to classify a political discourse or orientation, I keep facing the same question: conservative to what? A straight answer eludes me. The conservative label encompasses both open aspects of conservatism – legitimating the preservation of the convenient status quo from the past – as well as some aspects rooted in the fear of change – a crypto-conservative fear, the displays of conservatism versus standards of advanced liberal democracies, and subsequently, ideologies that, in spite of proposing emancipating projects, harbor exclusion or social marginalization of certain categories of people.

The fear of left-wing extremism (Communism) and right-wing extremism (nationalism or secessionism) has produced a cocktail of covert conservatisms in Romanian politics and society.

Reparative justice and resentment; poverty (for left-wing conservatism), and elitism (for right-wing conservatism) account for many grounds of the Romanian conservatism.

I. Reparative Justice and Resentment – Roots of Romanian Conservatism

1. Cynicism, Resentment, Grudges, and Forgiveness

Looking for the guilty is still a time-consuming, inefficient “pastime” of the Romanian post-totalitarian society. Under a totalitarian regime, duplicity and complicity are common survival strategies.² Individual seclusion (through cultural resistance) or political dissidence is not a common option. Totalitarian regimes do not allow even embryonic civil societies³. Dissidents are their own representatives, risking only their own

lives and liberties, singular contrasts against an anonymous faceless world of fear manifested in daily duplicity, survival, complicity, or refuge in the "ivory tower".

Who is to blame for the capital evils of a regime: violation of fundamental rights to life, liberty, propriety, and association? According to M. Walzer, the responsibility is to be measured by the criterion of liberty and information.⁴ According to this measure, the guilty of the Romanian totalitarian regime are easy to identify: for the 70's and 80's, the Communist nomenclature and political police; for the 50's the torturers of Communist jails. Their guilt is moral and political: they agreed to be part (as deciders or paid employers) of institutions that violate fundamental human rights. At the individual level, the guilt can also be juridical.

Guilt, along with the obsessive sterile debates emerging from it, has produced a series of counter-productive Manichaeism throughout the society. In the first stage, the power was taken by those who wrapped the guilty in a veil of ignorance, solving the problem through sharing the responsibility equally: we all are to blame – except for those who happened to be members of the Executive Politic Committee of the Romanian Communist Party. Nobody, therefore, is to blame. At the same time, a huge undertaking to expose the guilty was launched, an expression of a discursively consumed reparative spirit, in a rather suppressed and unproductive performance. The public opinion had to be assured that mistakes should ultimately be paid politically, morally, or under the Criminal Code. The groups and factions that adopted this type of discourse inclined towards the symbolic monopolization of the ethical concern of politics. Now, in the second stage, when two years have passed and the illusion of reintegrating ethics into the political realm⁵ has slowly died out, it seems that we have adopted a realpolitik formula. The world is again divided into two factions: the politicians, facing practical problems (the daily management of crisis) and the civil society (a tendency illustrated especially through the discursive claims of *Civic Alliance* and *The Association of the Former Political Prisoners*), which has monopolized the moral position. Both do not seem to understand the intersection between morality and politics, either confounding them in a fundamentalist way or conceiving them hopelessly divorced.

The cynicism of the political class (with no productive consequences) is generated and generates itself as the "cynical citizen",⁶ i.e. the citizen who believes that the government is always in debt to him/her, therefore s/he has the right to keep asking for a piece of public money. The two

parts (the cynical governors and the cynical citizens) are similar in respect to the exoneration of responsibility. The former make promises to win votes, the latter ask for unrealistic shares. Both attitudes nourish cynical conservatism, based on a hedonistic survival: the present moment is the only certain one (politically and economically), one cannot control the future. The individual must take advantage of the present. Political altruism is usually justified through restorative actions (past-oriented) or present-oriented actions, the latter represent in fact a major capitulation under the pressure of the moment.

Under crisis, a responsible government has to undertake drastic options, taking all the chances involved by the moral dilemma: a future good may be rooted in a present evil. This is a minimum prerequisite of rational justice and forgiveness.⁷ If the rulers know they will not be forgiven for the present evil, they are not willing to take the chance of the drastic choices confining themselves to making short-term decisions meant to ensure survival not to induce changes. Sometimes forgiveness is conceived as a Christian command, generating a range of undesirable ends: shortchanging the law, the absence of the reparative justice. Sometimes forgiveness is equal to violating citizenship rights, to the lack of civic self-respect, thus generating passivity, indifference, and civic minimalism.⁸ Some political theorists, Hannah Arendt for example, argue that this concept and the attitude emerging from it do not belong to the political realm:

[they] always been deemed unrealistic and inadmissible in the public realm.⁹

The argument is that forgiveness emerging from love, along with feelings, shall not be located in politics. This liberally coherent image does not apply to many societies, especially to the Romanian one, where votes were based on emotions and resentment, as the parties' electoral platforms¹⁰ were quite similarly populist.

Romanians have not punished their rulers in courts of justice (we have not introduced a law of lustration; the law of civil servants or of ministerial responsibility were promulgated just last year) but through elections, voting them out of office, most often for resentful reasons. M. Oakeshott's arguments could apply very well here:¹¹ resentment is unhealthy, corroding trust and the moral power of forgiveness; formally declared forgiveness (when resentment is still active) has no value.¹² He suggests

in fact that a distinction should be made between forgiveness and resentment. One should forgive out of political calculation. The concept of political forgiveness¹³ should be primarily understood in the following terms: the act of forgiveness should recover a broken relationship. Victims are aware of the transgressions, but decide to overcome them. This is not to say that the victims obliterate their feelings, or that the transgressions were compensated for, neither have the citizens-victims developed amnesia. This does mean that a political relationship could be restored, as being the prisoner of a past transgression is counter-productive. Victims (here the political category affected by a bad policy) are not necessarily passive or civically diminished. On the contrary, the act of forgiveness may enhance their value and interests. The victims set the timing and the contents of the restored relationship.

No governor may appeal to the right of being forgiven, as such a right does not exist.¹⁴ One cannot say we have a perfect moral obligation to forgive, as one can say we have a perfect moral obligation not to infringe on the rights of others. One can say that under certain circumstances it is more convenient to forgive. This is more an imperfect moral obligation derived from the consequences the forgiveness could induce.

We often judge the immorality of politicians in terms of their choosing (or being compelled to choose) the “dirty hands” politics¹⁵ (i.e. to do a present evil in the name of a future good), of their using citizens as mere instruments of their own ends. A dictatorial regime is the extreme form of political immorality. But when dealing with such a regime (as Wlatzer puts it), the population, not being informed and free, is not entirely responsible. This is not the case for democracies, where citizens, not just the state actors are responsible (in the same author’s opinion), although the highest responsibility belongs to the best informed and to those who keep the situation under control.¹⁶

When those governing fail, it is citizens’ democratic right to exert pressures: to lobby, to protest, and to be civically disobedient.¹⁷ It is very interesting to note that for us the pressures, protests, civic disobedience have often caused obstruction of the political decisions preventing governments to perform the “drastic choices” in a crisis situation. For the Romanian society, the apparent label of this drastic choice is simply: the Reform (economic, social, institutional, etc.). Instead of protesting against the painful reforms carried out by those governing, making evil hoping to offer at least an outline of good (the classical situation), our protest is merely preventive. *The preventive protest is the protest in which governors*

are threatened with not being forgiven, even before acting. All this civic cynicism plays a key role in Romanian society: the procedural justice is hard to implement, institutions are hard to reform. Instead of promoting coherent projects of social change, we confine ourselves to preserving the present status quo (even if it is damaging to most society members).

2. Reparative Justice and Restorative Justice

For many and (sometimes) paradoxical categories, it has been a post-totalitarian trend to consider themselves victims and claim compensations (reparative justice). Sometimes the government itself proposes nobody-asked-for-reparations. It sold the state apartments for a modicum of the value to the tenants, it repaid the so-called “social parts” (pseudo-shares in state enterprises), it returned the land to the small landowners. Overlooking the “merit” issue, the latter caused grave social problems: the land was returned to many town-living people not interested in using it, but not to other non-owner categories who had been working in agriculture after collectivization, especially the Roma population.

Following this trend for reparative justice in the post-totalitarian society (for the working class but non-owner people), restorative justice claims appeared: after the 1996 elections the government nationalized forests, houses and enterprises expropriated in the inter-war period. In the end, this strategy – although intended to be morally valuable as emerging from respectable deontological principles, that is, to compensate or restore the rights of victims of injustice – ended with unwanted consequences leading to another social problem: injustice for the young generation and the consuming of the future with restorative political strategies, (only partially accomplished, to date).

On the grounds of only reparative justice (restorative justice being included here), every category considers that it is entitled to compensations for being victims of the totalitarian regime. The reparative policies gradually turned into absurd claims, such as being exempt from paying institutional and civil penalties and fines. This is a tendency to establish an unwritten right not to pay for our faults (especially those not covered by the Criminal Code). It is a journey from being asked to forgive (an imperfect obligation) to the pressure of being forgiven (the “costless society” syndrome).

Overly-blamed governments create anxious rulers. Under normal evolutionary circumstances over-blaming does not bear catastrophic consequences for the development of the society, as the choices are most

often questionable, but not tragic or dramatic at least.¹⁸ However, under crisis circumstances, anxious governments, for fear of culpability and preventive threatening can lead the society into sheer catastrophe: economic bankruptcy, anomie, anarchy, and the lack of civil rights. This is a typical scenario when a government tries to reconstruct the authority after the disappearance of authoritarianism. Iliescu's regime, in both formulae, was attacked for its lack of moral authority. Those persons in high positions were not really entitled to oversee the transition from Communism (to which design they contributed) to democratic capitalism. The period from 1996 to the present (1999) has induced a lower anxiety. It is the conservative left now who plays the blaming role, namely, in statistic terms, the majority of the population affected by dis-industrialization, and unemployment.

II. The Fear of Projects as a Fear of Ideologies

During the period of 1990-1996, there were some attempts to build up an official ideological discourse: democratic socialism, social democracy. I consider them (largely) democratic but conservative ideologies. Both were labeled "original democracy", subsequently non-democracy, and its promoters, crypto-communists. Many publicly influential persons treated the ideology itself as a synonym for Communist ideology, in the same manner as secular morality (specific to the secularized heterogeneous societies of modern times) became the synonym for the atheist-communist morality. The proposed ideologies were sometimes considered equal to attempts to reestablish the Communism. The secular-ethic alternatives were rejected as being attacks on the unique real morality: the religious one. Both extremes induced major downfalls: the ideological option (as a set of beliefs in the interests and the justice of a particular category) was discredited, the government was over-blamed or amorality became commonplace in political and public life. In all cases lack of the undertaken ideology, as well as lack of morality in public life, carried over to a lack of sustainable projects for the future and public policies and to institutional collapse.

The fear of left-wing conservatism was counteracted by what is today in western thought right-wing conservatism: a pragmatically oriented libertarianism with two major center obsessions: privatization and non-interventionism. Practically, besides populism and nationalism,¹⁹ the

Romanian post-Communist political offer oscillated mainly between two forms of conservatism: a) The left-wing one, which proposed the organic economic growth of a market-centered economy but which originated in a communist economy, decentralization emanating from centralism, and "collectivist" democracy (i.e. not focused on individual) which grew out of totalitarianism; b) The right-wing conservatism with many faces: traditionalist, paternalist, liberal and even with a "new right" bias.²⁰ The Romanian liberal conservatism is the most interesting form, being in fact an atypical case, too. It is reputed to be an avant-garde of the political avant-garde within the given referential system, with a progressive hyper-reforming orientation. The Romanian forms cannot be approached theoretically in the way that Western forms can. From the point of view of Western doctrines, the Romanian conservatism is rather a crypto-conservatism. It is worthwhile mentioning that each of these orientations (except the nationalist ones) avoids undertaking themselves as ideologies.

In certain intellectual and political environments, liberalism is taken as an epistemology or a purely political pragmatism, the only way of salvation, the unique alternative to Communism. It becomes therefore a reverse of ideology, a theoretical device for social research, an expression of the actions of society; sometimes it is understood as politics itself. Ideologies are positioned elsewhere with different labels, such as communist, socialist, ecologist, feminist approaches.²¹

The family of those rejecting ideologies consists of a large number of persons, not necessarily contemporary to the modern politics. Moreover, its members do not belong to the same political orientation. Engels, for example argues that ideology is a "phony conscience of reality".²² For M. Oakeshott it is a reductive simplification of social reality,²³ and for Dahrendorf, Arendt, and Popper ideology is a limited and intolerant perspective (in their view the label applies only to the totalitarian, unique, anti-pluralist ideologies: fascism and Communism,²⁴ sheer political monism). Ideologies are resentful and dangerous, in the happiest case they are impractical political ideals. Moreover, in the 1960s the "death (or end) of ideology"²⁵ was celebrated. Lipset argues that:

This very triumph of democratic social revolution of the West ends domestic politics for those intellectuals who must have ideologies or utopias to motivate them to political action. (Lipset, op. cit., p. 20)

Once liberal democracy is instituted and the prosperity of post-industrial nations achieved, ideologies become superfluous. They are useful only for immature societies at the dawn of their development. For the Western societies, they have already become meaningless.

Bell and Lipset's type of arguments are now visibly upset by the Western theory and experience. If they are right, applying their stands to Romanian society we are facing the neat justification of the need of ideology: an ideology assumed by publicly influential persons so that they could attract the other members of the society to their way of thinking, to help them focus on their appropriate ends. Romania is neither a mature democracy, nor a prosperous society, not only a post-industrial, but increasingly dramatic des-industrialized country.²⁶ How could we argue (following the criteria of des-ideologization theoreticians) the rejection of the need of ideology in such a society?

The basic arguments can be found in the USA of the Cold War period: ideologies are attacks on individualism and pluralism, subsequently to liberal democracy. The most famous ideologies (fascism and Communism) produced the worst disasters: labor camps, pogroms and gulags, and genocide. They suspended the individual conscience creating the mass person, either victim of fascism or collectivism. The differences among people became homogeneous equalities, without any individual value. In our case they created the "unique working people", namely an anonymous mass with a broken will that could be manipulated. The fear of ideology reflects mainly a fear of manipulation, a manipulation that can generate, under the best circumstances, the decay of community cohesion, to the "poison of refined splits"²⁷ especially if ideology has theoretical claims.

Such an approach bears two major confusions: a) generally, a confusion among ideologies, particularly a confusion among totalitarian ideologies;²⁸ b) a confusion between ideologies and "truth" (certain forms of conservatism and libertarian liberalism are blamed for this). The totalitarian ideologies concur with closed societies. They become that particular society's "universal truths", usually considered the unique expression of general interest. In open societies, ideologies represent perspective views: liberalism, social democracy, ecology, feminism, and Christian-democracy even conservatism.²⁹

One cannot deny that ideologies are resentful, even demonic in some respects (every one is inimical to something). Resentment and demonization can be dangerous when leading to exclusions, segregation

and sometimes to genocide. The other ideologies do not assume universal Messianship. They have specific purposes: to help a group of people formulating their interests within that particular group and against different or opposed groups, to try to institute them in social projects and practices. Ideologies have multiple functions: to describe reality, to prescribe the good and the justice for the category they represent, to legitimize social practices and to integrate persons into a coherent set of values.³⁰

Conservatism is the ideology of the anti-ideology. As ideology tends to be seen in projective-abstract terms, the conservative denies belonging to a specific ideology, claiming they are connected with experience, with the concrete reality. Many conservatives presented themselves as anti-intellectualists.³¹ Some conservatives agree that their orientation is a theory not an ideology (Russell Kirk: "Conservatism is neither a political system, nor an ideology, it is the negation of ideology"³²).

Oakeshott's arguments are stronger as his debate argues against rationalism in politics, for fear it may bring "social engineering".³³ In fact, the 20th century experienced two such engineering: fascism and Communism. Both of them were ideologies and regimes that programmed and practiced even changes in human nature. Undoubtedly, intellectuals tend to conceive of utopias, an abstract orders to be imposed upon the world as practical projects, a feature, which Oakeshott considers to be unnatural and destructive.³⁴ Natural is nothing but tradition understood as a living and organically changing social practice, it is a vital but non-teleological growth of society, which helps people learn how to fend for themselves during their lifetime.³⁵ Without this "natural" state, ideology, whichever form it may take, is nothing but a distorted image that tends to pull down the bridges connecting to this real state, understood as social practice. The social practices, the institutions that educate us, the laws (divine, natural, or economical) make up together an "extra-mundane order" for which any plan of social change is futile.

In the democratic societies, conservatism is well accounted for and legitimated. Changes occur regardless of governments; they do not represent major lapses in economic growth or in democracy. In my view, taking over and legitimating these ideas into non-modern societies is dangerous. Present Romania is a "survival society", paralyzed by the fear for tomorrow. This immobilization concurs with the scarcity and isolation of modernization projects, even with their rejection as dangerous projects of "social engineering". Changes are only formally endorsed; there are mainly changes in the normative realm, often imposed by foreign pressures. A

hyper-localist discourse (like ours), as well as the idea of having to wait for a change to occur in our mentality, are both consistent with considering, for example, that individual rights and liberties are premature in such a country, being dangerous exotic commodities.

According to Ted Honderich,³⁶ selfishism is the vice of conservatism, as envy is the vice of anarchic radicalism. The issue is not that the conservatives are selfish (as he argues), but they are nothing more than that: "selfishness is the rationale of politics and they have no other rationale".³⁷ Conservatives are not hostile to changes in general, but to changes that might affect their own interests, they do not oppose any theory or ideology, but the particular ones that do not serve their interests.³⁸ Banners, even if not recognized as such, are just plain banners. "Order", "continuity", "stability" concur with rejecting the core ideas of liberal rationality: individuality, responsible power, liberty. Therefore, the extant authority is harmed in the name of a chimera upset by practical knowledge. People cannot ameliorate³⁹ themselves; they remain the prisoners of their own mentality.

East European countries in general, Romania in particular, are vividly experiencing a cocktail of conservatisms, with the left-wing one most manifest. It represents the *institutionalized routine*; the temptations of liberal breaks are happily resisted. A possible reason is that the above-mentioned tentative changes are performed *via* other forms of conservatism: the paternalist-traditionalist, the liberal, the Romanian new right, and the rightist elitism. The conservative character of these ideologies is not obvious in relation to the given reality, a reality that preserves the economic statism and operates with state-oriented (instead of citizen-oriented) structures. Moreover, one could hardly argue that the institutions themselves are so powerful as to produce the resistance to a changing establishment.

III. The Crypto-Conservatism

In the Romanian political arena, organicism is often to be found in the traditionalist left-wing orientation, paternalism in Christian-democratic orientation, while liberal conservatism is a typical for the progressive-intellectual discourse. The Romanian "new-right" is a mixture of libertarianism spiced with family and religious values, as well as reliance on authoritative institutions.⁴⁰ If we heed just two tendencies (the conservative and the modernizing), we face the following situation: the

Romanian liberal conservatives, and those of the new right, are considered to be progressive-modernizers in the East-European reference system. Embracing such a large number of forms, the conservatism is chameleonicly hiding among other ideologies, or even despising them. But, as Anthony Quinton points out,⁴¹ there is a family pattern common to all types of conservatisms, consisting of three major features:

1) *Traditionalism*, construed as attachment to familiar institutions, usually hostile to radical changes; 2) *skepticism*, understood as an intellectual instrument used by conservatives to defend the idea of their belonging to any ideology, as well as an instrument of illegitimizing the utility of any social project; 3) the idea that there is no *universal human nature*, delegitimizing thus the various ideological formulae, such as: “natural rights”, “social contract”, and “universal human rights”.

Further on I will deal with the issues of tradition and change⁴². For us, there is now the beginning of a dilemma. What does it mean to be attached to traditional institution? Which are those institutions the attachment converges upon? Practically, in December 1989 the institution of states blew up.

Conservatism does not reject change at any price; on the contrary, there are some reformative components within conservatism. Radical change is seen as altering the fundamentals, while reform is semantically more acceptable. It is an assurance that the status quo is not fundamentally undermined for those persons who are really significant in social decision-making.⁴³ Consequently, radical change is figured as an end of the familiar and therefore a breach of deep attachments:⁴⁴ “The direction of reforms cannot be specified before the event has been produced”.⁴⁵ In Romania, the term itself has acquired mythical connotations. Reform is becoming an aim in itself and citizens the sheer means to achieve it. When reform measures are taken, the resistance is launched in many forms: tacit or overt, moderate or violent.

We need familiar institutions, especially religious or state ones. The religious institutions comfort us when we are afraid of death, they guarantee us that morality does not disappear in the society.⁴⁶ That is why religion has to be linked and protected by state. The will for private-ownership is stronger than the will for liberty, at least if we live in a civilized society.⁴⁷ Those changes that do not fundamentally perturb our identity are necessary.⁴⁸ Under these circumstances, conservatism’s role is to soften the excessively radical elements, to bring the right-wing closer to the left-wing, and vice versa. Its chameleonic character makes it *oscillate*

(contextually, though) between being collectivist in a statist society and being libertarian in a liberal society.

I will offer now a brief typology of Romanian conservatisms, starting from A. Vincent's classification:⁴⁹

- A) Traditionalist conservatism;
 - B) Utopian-romantic conservatism;
 - C) Paternalist conservatism;
 - D) Liberal conservatism;
 - E) New right conservatism and elitism.
-
- A) The **traditionalist conservatism**, focusing on traditions, customs, traditional ways of living, trying to legitimize "naturalness" and perennality. Hierarchy and authority originate from experience, guaranteeing the organicity of the community, as human species is naturally inclined to obey authority,⁵⁰ including here the authority which frees us from being afraid of freedom and being afraid of administering our own freedom. As "Communist tradition" (acting as the sole experience common to most Romanians) has been delegitimized, its place was successfully taken over by the religious tradition.
 - B) The **utopian-romantic conservatism** is maintained by nostalgic past-addicted persons, longing for the golden age's myths, with each category placing them wherever convenient, trying to idealize the past sequence considered an origo-reference point.⁵¹ In our case, for example, this conservatism is usually affiliated with the myths of *voievods'* and legendary outlaws' glory,⁵² promoted by various nationalist orientations.
 - C) The **paternalist conservatism** is supported by various forms of state dirigisme. The government should be benevolent (although elitist) toward its citizens, taken for semi-infantile persons. This type of conservatism features also elements of an assistentialist state (i.e. for Romania a state of minimal but generalized charity), which comforts the poor and encourages (in principle) an illiberal democracy, centered more towards the economic realm than the political one. It can also feature two faces: the right one (enhancing the market) and the left

one (a certain centralization or some forms of decentralization, carried out though in “painless” steps. As Al. Duțu points out:

In fact, nowadays the “conservatives” are those who want to maintain the old institutional structures in order to preserve their privileges, conservatives are those who declare that the “bourgeois-landlord” property cannot be reconstituted after forty years of Communism, or those who submit petitions to the European Council whenever the old Securitate’s people are removed from office.⁵³

This is the classic defense of the haves against the haves not. But Duțu also gives us a hint of the trans-historical meaning of conservatism: conservatism is the display of the attachment for a set of values that does not change with the political regime.⁵⁴

Although, on different political stands, the Romanian Social Democracy Party (RSDP) and the National Peasant-Christian-Democratic Party (NPCDP) are now the most representative political orientations related to traditional-paternalist conservatism, with a collectivist bias (RSDP) and respectively a liberal one (NPCDP). Each of them carries also ideological nostalgia for the type of justice that suits them best (populist-reparative, and restorative justice). Both of them share the same nostalgia for a golden age (the former for the open and “enlightened” Communism of the 1970s, the latter for the prosperous capitalism of the interwar period.

- D) The **liberal conservatism**’s major feature is anti-totalitarianism. It declares war to every form of socialism, social-liberalism (the latter is under attack whenever it accepts affirmative policies or approves public money for equal opportunity policies). L. Von Mises and Fr. Hayek’s theoretical works represent the catechism of the liberal conservative. Critics have nevertheless detected crypto-conservative elements.⁵⁵ Hayek does not believe in rational projects, but in equilibrium and the natural evolution of the social order, in natural justice. This order has no common point with human design; it represents a dynamic equilibrium. Progress is a cumulative growth:

what is most urgently needed in most parts of the world is a thorough sweeping-away of the obstacles to free growth, obstacles that mainly emanated from the socialists.

The market is the supreme mechanism for control and self-adjustment. The rule of law is necessary for supporting the exercise of traditional liberties. Any idea conveying to planned use of ration with a view to social progress (coming either from liberals or socialists), any universalization of knowledge instead of socially localizing it, is contrary to the libertarian stand.

The supporters of this orientation manifest an unconditional enthusiasm for free market, state minimalism, decreased taxes. They are openly anti-bureaucracy, anti-plannification, anti-assistive policies, conceiving there is no alternative to a free market, as the latter rules over any offer and demand. Subsequently the solution rests in reducing the state assistance, the taxes, state normative intervention in citizens' life,⁵⁶ privatizing anything, negative liberty, defending person's rights, the rule of law (without preferential policies or positive discriminations). One can hardly label Romanian liberal conservatism under present circumstances. It seems to be a social project, but rather a negating one; it is anti-dirigisme, anti-interventionism, anti-equal opportunities, anti-affirmative as far as minority and marginal groups are concerned. The open question is nevertheless, if in a society like the Romanian one, state minimalism and non-interventionism is really opportune when the reign of planned fatalism has just been dismantled. Hayek's skepticism, commuted into the Romanian society may very well turn into a dangerous socio-economic anarchy. The liberal conservative (here the libertarians) mix and stir up all socialist orientations in the same ideological pot, taking them all for supporters of state interventionism and control, permanent dangers of nationalization, enemies of every individual's effort to progress.⁵⁷ The libertarians' apparent fear of ideology is in fact a fear that the economy might become subordinated by it, and therefore a divorce between the economic realm and the political one is in everybody's interest.

E) The **New Right's** ideological manifestations range from anarchic-capitalism to elitism or populism. Those sustaining the latter contain also ethnocentric and racist features, advocating natural inequality among people, acclaiming traditional family, the sovereignty of a single religion, and patriarchal authority. The Romanian New Right (represented now mostly by the Union of Right-wing Forces) shares only one thing with this type of conservatism, namely, the respect for authoritative institutions, the army and the Church, and some other elites.

IV. Poverty – A Ground for Leftist Conservatism

“Whenever I help people, they call me a saint;
Whenever I ask them why they are poor, they
call me a communist.”

(Archbishop Helda Camara)

1. Collectivist Conservatism

It is very difficult to find references on leftist conservatism in Western bibliography. The usually acknowledged taxonomies distinguish between liberal and collectivist conservatism. The latter is seldom mentioned or studied. How could it be an obsession for the theorists of a reality mastered by the liberal or conservative Right? However, in Eastern Europe’s states separating from the past is carried out through a painful decollectivization process.⁵⁸

The Western collectivism is defined as follows:

The creed which advocates increased state ownership or control of property in the interests of a group, groups or society as a whole, and this to the material benefit of the less advantaged.⁵⁹

The option of the collectivist conservative is a paternalist one, especially in those countries which praise more rural values than the values of the industrial or post-industrial society. Its manifestations are antagonistic to economic growth. It enhances a materialist perspective of a state oriented more to needs than to liberties, promotes assistive legislation and political patronage, being encouraged and instrumented by populist politicians and their propaganda. Such type of conservatism highly praises the intelligentsia and the Church, maintaining the separation between the “political elite” and “popular vote”.⁶⁰ It encourages thus a tyranny of the majority, which is later ignored between elections. It accomplishes interventionist policies, strengthening the state and collectivity. It appeals to Christian tradition, power of the masses, propagates philanthropy and charity, and encourages on the one hand the popular culture, on the other the elitist one. The conservative collectivism tenet is seldom framed in terms of groups of interests, society, minority, but mostly in terms of nation, people, homeland. It encourages not the personal state (centered on individuals and their rights) but the “patriotic state”,⁶¹ just because

individualism and personal rights may destroy the social cohesion, leading to disintegration, atomization, civil war, and federalization.⁶²

The Romanian collectivist conservative is not the product of the welfare policies (as might be the case in the West), but the consequence of different circumstances: half a century of a *parental state* oriented to coercion and needs (instead of liberties), followed by a decade of transition when anti-poverty policies were replaced by unintentional anti-poor policies. The state is no longer "assistive" (i.e. distributing the prosperity more equitably, so as to allow a larger number of persons equal opportunities in competition), but rather a pauper "philanthropic" state, consonant with "Homo conservans".⁶³

It could be said that conservatism is more a state of mind than a political ideology. In order to be conservative, one must have something to conserve: propriety, status, power, and a way of life. Conservatives are therefore likely to be those who have power or wealth or status and who simply want to keep things the way they are. Also, a significant number of people – mostly among rural groups, those who live in small towns, the old, and the uneducated – cannot imagine something different, or are afraid of change.⁶⁴

The preservation of the status-quo and convenient circumstances should produce a Romanian society which is (as far as most groups are concerned) a conservative wasteland, here and there a few prosperous oases. One cannot even speak of a decent living in a society with 30% of population in sheer poverty, and 40% in relative poverty, where small towns are des-industrialized and the population has turned into a rural population. As the status of a person is generally very low, cultural commodities are more and more prohibitive in terms of costs, and adult education is in steady decline,⁶⁵ self-respect and respect for others, is consequently extremely low.

In the conservatives' views, people are secondarily interested in freedom. Their main concern is security. Large-scale disturbances lead to physical anxiety, having unforeseeable consequences. One can adapt spontaneously to good-consequence changes in one's personal life.⁶⁶ Great social projects arouse skepticism in people's minds, likewise any other matter that does not depend on our will, estranging us from the familiarity of our habits. But unfortunately, most Romanians have grown familiar with poverty and survival strategies.⁶⁷

Having monitored public interest in Romania, I could argue that, so far, poverty has been confined to the sociological research realm. The political realm has not incorporated it into efficient public policies, and influential intellectuals have occasionally invoked it, focusing their attention on other rather “Western” issues. Therefore, in my opinion, poverty, the major problem of contemporary Romanian, has become an iceberg-like issue: just a small part of it can be seen in researches, the largest part, the hidden one, pulls down the whole society (including its modernization isles).

Anti-poverty, developmental ideologies and projects are the missing components of the Romanian society, a foreseeable consequence as long as our society has been vacillating between various types of conservatism, mightily blocking emancipatory ideologies and policies, including the liberal ones centered on tax paying citizens. As Camara rightly points out, we are afraid that a poverty-oriented ideology might be suspected of Communism, which has a worse reputation in our world than in Western societies, as we experienced it and yielded a far greater poverty.

Should we apply a pure *individualist principle*, we have to admit that poverty is simply our concern, and nobody has the moral obligation to help us. The moral community stretches as far as our door, district, or state (at the most). We have no moral right to ask for help for our own state, since the developed states have no moral obligation to grant it to us. Should we apply a *collectivist- and victimization-oriented principle* we will assert that we are not solely responsible for our present distress, since Communism, the Iron Curtain, the Soviet dictatorship, and national-communist totalitarianism were not our choice. For some of us, the reform was not a choice, either. We are the victims of an unfair history, and that is why Western states are not exonerated from responsibility. Subsequently, if our collective destiny was conceived also in the West, it is there we can find how to change it. We are not solely to blame for our poverty, world politics is, too.

According to the “realpolitik” principles, every state shall be concerned only with its own interests. It may have relationships with any other state in terms of contracts, mutually lucrative negotiations. The global world belongs to economic, politic, and military interests. Morality is a domestic affair, dealing with inter-human relationships, not with state (home or foreign) politics. But this “realpolitik” does not fit any more with the globalization process in which not only goods and commodities are exchanged.

2. Poverty – A Justice-Oriented Approach

The political ethicists⁶⁸ argue that domestic and worldwide poverty should be approached in terms of justice, rather than charity or benevolence. The latter presuppose a self-sacrifice that cannot be requested as a moral duty, they also appeal to compassion, while justice is a rational duty. Charity mostly covers human relationships, while justice refers to general structures, relationships, institutions, or practices that should exist in a society so as to provide chances for a worthy life.

Caring is primarily forward looking in orientation. Alleviating suffering, meeting basic needs, realizing basic rights, implementing the principle of social justice, these are all aspects of the good we can do. Stopping or rectifying injustices done by others 'on our behalf' is only a part of the good. (N. Dower)⁶⁹

The sheer poverty issue is much less stringent in wealthy states as the number of poor people is low. On the other hand, they do possess enough resources to cope with it, without international assistance.⁷⁰ Peter Singers offers more insights into the moral duty to eradicate an extreme evil – absolute poverty:⁷¹ the favorable position in the issue of the developed countries' moral obligation to help the poor countries is known as *developmentalism*. Moral obligations belong to rulers and individuals, as well. The assistance does not only mean food for the starving, but long-term educational and technical assistance, encouraging political changes so that those particular regimes can implement self-development and self-asserting strategies.

Neo-Malthusians disagree with assistance strategies, explaining the causes: poverty is the source of over-population, helping the poor to survive is helping them to alarmingly increase in number. Thus extreme poverty will affect a larger number of people, and more people will starve to death than if they had not been helped and had not increased in number. Thus, it is more useful to cut down the present aid in order to prevent a future of even greater poverty affecting a larger number of people.⁷² This is a cynical argument and was uttered even in Romania by Mircea Ciumara (the former minister of financial affairs): it is better to let one thousand people die now, than one hundred thousand later.

Neo-Malthusian's solution also advocates the selection of groups or states in need: it is no use providing help for resourceful areas and states, or for states experiencing serious political or cultural problems, as the

assistance will be wasted. Only the states with fewer resources, with less corrupt governments that do not encourage the uncontrolled increasing of population ought to be helped, because the wealthy states themselves would be swamped if they tried to support a number of underdeveloped populations.

But Neo-Malthusians could be answered: many countries grew rich and wealthy absorbing the resources in the colonies (i.e. the wealth accumulated by one category results in the pauperization of another). A population is more likely to control its growth proportionally with its level of culture and civilization ("prosperity is the most efficient contraceptive"). A wealthy nation had also been poor once, and it could thus become a very good example. If assistance is denied on the grounds of population growth, then the family planning, health, education, social and political development have to be sustained through social protection programs, at both state and global level.⁷³

United Nations' standards determined that 0.7% of the industrialized countries' GNP should be allotted for the Public Fund for Development, though, the percentage has since gradually been lowered to a current 0.22%. In East-European transition the numbers of the poor has increased from 40 million to 140 million people.⁷⁴

3. Homo Conservans and Survival Strategies – Poverty in Quantitative Terms

Generalized poverty is continuously growing in Romania. According to the World Bank's and the National Commission for Statistics' reports, 22% of households are under the poverty threshold, while 31% are at the limit.

The most "successful" candidates for poverty are the unemployed (66%) and self-employed people (roughly 50% of the total of this category). Peasants follow with 55.07%. In the latter the poverty issue is more debatable, as peasants still live in a self-consumption economy, where incomes are difficult to quantify and therefore to tax. The peasant household is largely an autarchic structure, partly ensuring the food for family members. As far as they are concerned, the statistical data are deaf and dumb. There is another paradoxical category of poor people, the employers', with 8.68%.⁷⁵

The employed are poorer than the retired (42% to 24%)⁷⁶. The households run by women are less poor than those run by men (in financial terms), but poorer in terms of living conditions and the number of home-appliances.⁷⁷ If the family consists of more than four members, the chances are that this family would be rated among the 80% poorest family of this category.

The production specialized for self-consumption indicates how far we are from modernity, as the tendency to consume from our "own resources" is very high (38% of the poor, 31% of the non-poor, 27% of those with decent incomes). People produce for themselves or receive as gifts what they consume. The very poor people are practically living without getting any earnings from sales. They do not manipulate money, either as earnings or as expenses. Their little money is spent for daily surviving (86%).⁷⁸ Their access to education, medical care, clothing is merely a fiction. 72% of their money is spent on food and only 8% on services. The "richer" ones can afford to spend 40% of their income on food, and 14% on services.⁷⁹

Romania is a nation of house proprietors (90% of dwellings are in private ownership). On an average, we have 15 habitable sq. m., even less if we are unemployed (11.5 sq. m.), or more if we retire (19 sq. m.), but anyway on an average we are more than one-person per room. Only 52% of us enjoy hot water, and 61% do not have central heating. More than half of us do not have bathrooms (especially in the countryside).⁸⁰

Poverty is also responsible for the decreasing birth rate and life expectancy. However, of course, if the former increased, it would produce poverty. In 1997, the number of terminated pregnancies was 47% higher compared with full-term deliveries, and induced abortion was still preferred to any other contraceptive means. There is only one category of women in which the birthrate is higher than in the past: teenage girls. They bear children, rear them in poverty, or abandon them. Life expectancy is now lower in men. The researchers of the phenomenon offer a very interesting gendered explanation: "the shock experienced under the new conditions, generated by the insecurity (of) or loosing the job is much alleviated in women's performing domestic activities, while men face an overwhelmingly quasi-total uselessness".⁸¹ Regardless of the state of the economy, there is always something to do for women! Formally employed or unemployed, Romanian women will never be at a loss for "occupations", while men, lacking the education for partnership in private life but enjoying women's double burden, see themselves useless once removed from the

labor market. More die between 20 and 59, and especially because of stress induced illnesses and diseases: stomach ulcers, cirrheses, alcoholic psychoses, but also suicides, accidents, homicides (i.e. the phenomenon of "excessive death rate").⁸² Transition has produced psychological disturbances. Spouses get divorced, batter each other, and are more inclined to depression than in the tranquil and stable periods of the "egalitarian" society they used to live in. Comparing themselves with other persons living obviously better is also a source of unhappiness.

Restitution of small land properties induces young people to migrate to villages, but prognoses foresee that soon many agricultural workers will be proletarianized and subsequently rejected from the rural world. Nobody can say yet where these young people will go. Meanwhile, they not only have fewer chances, but also lower vocational competence and lower abilities to adjust to a new vocation.

Sociologists draw attention to the vicious circle of underdevelopment binding us in two ways: 1) we produce for only self-consumption; 2) goods and money circulate mainly on the "black market" or in the underground economy. The former source of underdevelopment, the self-consumption, can be quantified: peasants satisfy 50-55% of their needs out of their own production, the unemployed and retired 40%, even employers yield 10% of their necessities. The certain consequences are: the dissolution of specialized production, a much lower productivity, underdeveloped services and exploitation of women's work for free. If we add the "informal market" (amounting to 10-50% of the total of exchanges) we will have a more accurate picture of what the future has in store for us: a decreasing competitiveness, a flourishing tax evasion and a dramatic cut in public money. Barter is a preferred trade form, in consonance with the close natural economy of the peasant agriculture. However, for the time being, both sources of underdevelopment seem to "help" us, ensuring subsistence, the daily survival.⁸³

Poverty analysts blame the policy of Romania's governments, but assert also that *this policy was in perfect accordance with the mandates given by a conservative electorate, exhausted by the prolonged crisis undergone by the socialist system in its last decades*. Governments opted for a smooth and slow reform, sustained by measures of social protection. Social assistance (the charity policies) has always taken up a much larger share of the public money than any development assistance.

It is my opinion that a developmental approach of the individual and group strategies is firmly grounded in several implicit suppositions: you

shall acknowledge you are poor and therefore you experience frustration and humiliation; you shall believe there is a way out of your poverty; you shall try to escape from this condition, together with other persons experiencing similar conditions; there shall be development assistance institutions. Interpreting the statistical data is not a very encouraging experience. Roughly 70% of Romanians consider themselves poor, but for them poverty is a “natural condition”. Being asked how they consider themselves compared to the others, only 10% place themselves in the lower class and nearly 70% in middle or lower middle class. Generally, the population, looking for a self-compensating label for an embarrassing and unfavorable state of existence, wrongly apprehends the meaning of “middle class”. But given the actual reference system, the perception is right.

Poverty leads to people’s exclusion and marginalization. Illiteracy, malnutrition, poor health condition, led to apathy towards society and politics. Poverty stands as a direct menace to democracy. Poverty is the ideal ground for extremism’s birth and growth. A poor society is a society in dissolution, where resort to force unfortunately replaces the dialogue. (Kleininger)⁸⁴

Many citizens are still living on unemployment benefits, which will soon be terminated. Then people will find out that nobody pays the 7% of his/her income to the medical assistance fund, and therefore, it will be useless to go to any public hospital, except those for the destitute. Their children will be given an education, but only general compulsory education, which will provide no opportunity to change the status inherited from their parents. The “laissez-faire” state will become a “night watcher” for those who eventually pay taxes. Nobody will dare to withdraw the franchise from the marginalized and excluded, but it will have no other meaning than displaying that we exert equal rights, usually every four years. The politicians of the nationalist-populist opposition may capitalize on the hostility of the expelled poor, watching the minority’s triumphant march, turning it into a mutiny. A hostility resulting from distress and envy. Envy bears resentfulness. And the conservative considers it fundamental for left-wing policies. Looking from the other side, their approach may be seen differently: enhancing the evil produced by the “envious” left-wing is nothing but an ideology derived from the selfishness of “the haves”, those who have status, power, wealth and want to protect themselves from the “haves nots”, from the losers.

Extremism does not necessarily have to be the option of the poor. It might very well be the option of the “better off” who, under certain circumstances (being afraid of anomie not organized mutiny, of robberies not protest movements) would want a more powerful state, maybe more a police state, to protect their “consecrated right to private property” and freedom of movement. Should it be possible, the taxpayers (the honorable citizens) would want more: not to be disturbed by the “pariah citizens”. The vocationally unqualified persons are preferred for their social vulnerability: they do not dare to claim their rights (many of them do not even know they have them), focusing on concrete strategies to survive. Poverty has developed therefore an anomic structure: no law, no norm, no contract, namely no hope for the rights of the poor to be respected (they are taxpayers, too). The liberal principle “no taxation without participation” has not been internalized yet in the political strategy and practice.

The strategies of social democrats are more realist, though more conservative. In their view, the major strategy for alleviating poverty is to create new jobs (it is worthwhile noting that they do not offer practical solutions on how to create new jobs; they probably wait for the liberals to provide them). But the social exclusion of those who are not involved in a paid occupation is a central issue for social democrats:

Losing a job means not only losing a source of income, but also social exclusion... A person is gradually excluded from all communities: the community of work (as s/he becomes unemployed), the social community, as people show (not necessarily overtly) a certain contempt for the unemployed and the smaller community-the family. (Al. Athanasiu)⁸⁵

4. The Limits of the Sociological Discourse

Poverty has been assigned almost exclusively to sociological research. There is the sociologists’ temptation to approach things from a technical-conservative view, as they refuse to ideologize and politicize their analyses, although a social-democrat option can be traced.

Poverty leads to the deterioration of human abilities valuable for socio-economic development, diminishes social cohesion and solidarity, enhances socio-economic polarization, increases social conflicts,

demoralizes and deteriorates the health condition of a collectivity. Poverty, enhanced polarization, demoralization, and alienation are structural vices of democratic mechanisms. (*Strategia Națională de prevenire și combatere a sărăciei*, PNUD, 1998, p. 30)

The authors of the most important strategic study on this subject did not endeavor to analyze the political roots of poverty and pauperization. Instead, they sorted out mainly social and economic features, dealing with them, as they were politically autonomous. Their preference for impersonal verbal nouns such as “motivation”, “use”, “liberalization”, “mobilization”, etc., yields several unintentional consequences. Firstly, it makes readers feel as if they were not subjects of research. We do admit that research is a national issue, we can even describe it statistically, but this does not imperatively call for public policies. Moreover, there might exist an impression that the problem is settled, as long as there is a sociological discourse on it.

There are some traces of utopia also in considering that fighting and preventing poverty consists mainly in setting up an institutional structure “independent of political will”,⁸⁶ a structure that will allow resources to be better used according to a new perspective. It is at least naïve to claim that political forces will suspend their partisanship for the sake of an a priori consensus, as it is also naïve to build a solution *via* “increasing the feeling of social solidarity” (although authors see it conditioned by the “equitable sharing of the transition costs”, namely by the political will of those in office).

The goals of the strategy suggested by the authors can be described by three imperatives: elimination of the extreme poverty has immediate urgency, blocking the processes generating poverty has medium-term urgency, and “reducing the poverty to an acceptable socio-economic and politic level”⁸⁷ — the long term one.

The proposed strategy of prevention and fighting poverty promotes an active society, grounded in the values of labor, highly stimulating for performance, undertaking the risks and promoting social cohesion, solidarity and responsibility. A society converging on investing in its humane capital, providing at the same time appropriate rewards based on every one’s contribution (*Strategia*, p. 5).

One can hardly apprehend what an active society is. It is also doubtful to answer the question related to labor values. Eventually, why should labor be a value, an aim in itself? We do not even know how this society

could stimulate performance (through competition? or maybe the “socialist contest”?). Neither can we figure out how a society (meant to fight poverty) would appropriately reward each person’s contribution. Maybe if it employs the socialist principle “from everybody in accordance with his/her ability, to everybody in accordance with his/her work”? Or the capitalist principle of rewarding everyone proportionately with his/her contribution to the endeavor’s profit? We do not know either if the authors would consider that living on an annuity, inheritance, profit, lottery gains are moral. We do know if work, solidarity, and responsibility are key solutions to prevent and fight poverty!

The “political principles of preventing and fighting the poverty” seem to emanate a similar cryptic aura. Maybe we could try to find an official or normative document endorsing them. We cannot either discriminate between certain types of rights mentioned by the authors (political or moral rights?), “the principle of universal right to support in case of difficulty”,⁸⁸ for example. The whole progression of the discourse on principles might appeal to a general theory on how to fight poverty, rather than a national strategy. The picture seems to portray people activated by mechanisms, activating or blocking structures, rather than interests. The individualist terms as well as the language of interest are completely missing. The needs and collectivity are the conceptual pillars. Consequently, their approach is poorly convincing for a liberal policy, for example. One can find here neither a convincing premise for the interest of the rich to fight poverty, nor strategies to resist anti-poverty social policies, nor groups interested in maintaining the current poverty, the black market, and tax evasion.

However, it is impossible not to notice a specific preference for an excessive economic determinism. At least, collective poverty has economic roots,⁸⁹ and that is all; as if the economy had determined by itself to maintain the small rural land-property (generating a sort of “close natural economy”), not to allow a national policy promoting investments, but rather a policy of perfusing the increasingly lower revenues of the big socialist companies, a “laissez-faire” of generalized industrial failure; as if the economy by itself had been to blame for the deprofessionalization of commercial activities, or for turning entire categories of people into non-tax payers.

Leaving aside these “hard” forms of determinism, there are nevertheless individual causes for which the others cannot be blamed (except for those who encourage them through excessive passivity and tolerance).⁹⁰ Every

cause can be related to the weak relationship with personal merit, i.e. a criterion employed in the ethics and policies coherent with liberalism.

a) Perversion of Poverty

Communism made its start advocating for displayed modesty, and ended with homogenization of the pauper consumption. Its implicit message was: somebody come and release us from poverty! Some people would find out sooner that it was useless to “wait for Godeau”. Some of them had indulged themselves in resignedly waiting for a social or even divine providence (as a possible solution they envisaged a welfare heaven – the polls in May, 1999 reveal that 87% of the population believe in the power of prayers, and 65% in heaven).⁹¹ Communism discouraged hedonism considering it immoral given the utopian project of earthly paradise. Pleasure was also deligitimatized given the lack of congruency with the Code of Socialist Ethics and Equity. Effort and frustration were ranked as aims in themselves.

In the societies where the ethic of work is well respected, as well as its relationship with private ownership and personal income, poverty is embarrassing, as if it were a vice. In our society, on the contrary, people are not ashamed to label themselves as poor.⁹² What passes for a stigmatized phrase in the advanced societies poor is just an ordinary name for us, without any particular moral connotations, vaguely related to personal failure or individual responsibility.

b) Low Aspirations

Self-asserting needs and the need for professional prestige as well were given little attention in communist education. In policies obsessed with basic consumption, equalitarianism deeply harmed humane development and the aspiration to (what is called by ethicists of virtue⁹³) humane fulfillment. Individual achievements grew anonymous and insignificant, as collectivism prevailed. Instead, low or mediocre performances were not considered “major sins” for the working class. On the contrary, they passed for rather normal manifestations of the “new man”, protected against sanctions, unemployment, and marginalization. The society protected its members on social grounds: large families, personal problems. Facilities were granted in the reverse order of professional training or results. This situation was followed by a combination between “jungle competition”

(as called in the *Strategy*) and mistrust in the relationship between professional performance and earnings. The state (still in charge of establishing the incomes of large categories of people) performs an arbitrary privileged policy. Even if someone is a very good professional in a politically unprivileged domain, he or she may reach the top position within the relatively poor category.⁹⁴

c) The Dubious Quality of Success

If you ask anyone in Romania “How can you build up a fortune?” the most frequent answers are: corruption, tax evasion, theft, previous privileges, and mob-type networks. Corruption made the headlines in political and media discourse from ‘95 to ‘97. There were two antagonistic images: on the one hand the foreign investor – honest, smart, well-meaning, more like a “civilizer pioneer”, bringing prosperous capitalism –, on the other hand the Romanian investor – dishonest, dubious, belonging to the Securitate’s structures, most of all pursuing his own ostentatious wealth.⁹⁵ The success in social or professional life has been generally attributed to the clientele-oriented policies, to being one of the members or servants of political forces in office. Success not achieved *via* one of the above “recipes” is hardly known to the public. The majority of people are still imprisoned in the fatalistic poverty camp.

From my point of view the technical-sociologist discourse on poverty, (stripped of its political elements and certain emancipatory ideologies) will further nourish a left-wing conservatism (the conservatism of gradual growth), just a little more humanized by those strategies of “fighting poverty”. There are some suggestions on the most vulnerable political points and on politics, not in *The Strategy*, but in the preliminary researches and volumes.⁹⁶ These articles contain also a critique from a hidden liberal perspective.

*

What I tried to present in this article are just some entry points of the analyses of the sources of Romanian conservatism today. The conservatism is not assumed as such. Most political and scientific discourses and most policies, from the traditionalist to the modern-libertarian ones, have the pretense of being progressive. And they are right (with the exception of “retro discourse” and the elitism) if the reference point is the Romanian society. The messages are “slow political,

social and economic changes” (for the leftists) or quick economic changes in terms of ownership (for the rightists). They suggest a slow growth for the majority or a quick growth for a minority. Between these choices and options, most Romanians still live in a “survival society”, fighting for self-preservation in state of self-assertion. Parentalist policies and laissez-fair policies had the same results: the lack of coherent emancipatory ideologies and developmental strategies for most social groups.

Notes

- ¹ Thanks to the opportunity offered by New Europe College, I developed two strategies, concerning this subject. The aim of the first strategy was this article. Another aim is a book named *Societatea retro. (Retro Society)*. In the framework of the book, there are larger analyses on different aspects of conservatism.
- ² See the very pertinent analysis of the ethology of totalitarian state done by Gail Kligman in *Politics of Duplicity. Controlling Reproduction in Ceaușescu's Romania*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1998.
- ³ I disagree here with Vladimir Tismăneanu's idea of the existence of a minimal civil society in totalitarian Romania. Dissidents (in such a small number) did not represent group, but individual stands and risks. See V. Tismăneanu, *Reinventarea politicului*, Polirom, Iași, 1993, cap. 4.
- ⁴ See M. Walzer, *Just and Unjust Wars*, New York Basic Books, 1977, p. 298.
- ⁵ See the research carried out by Vladimir Tismăneanu on the experiences of "de-communization" in *Fantasma salvării. Democrație, naționalism și mit în Europa post-comunistă*, Polirom, 1999, chapter 5: "S-a terminat revoluția? Mitul de comunizării și încercarea de a face dreptate în politică".
- ⁶ See Peter Digeser, "Forgiveness and Politics. Dirty Hands and Imperfect Procedures" in *Political Theory. An International Journal of Political Philosophy*, Sage Publications, vol. 26, no. 5, October 1998, p. 714.
- ⁷ A recurrent subject kept arising in my talks with colleagues (especially with Cornel Codică): we are experiencing now a "costless" society, a society in which mistakes may turn into a norm, just because they are not sanctioned, both at individual and institutional level.
- ⁸ P. Digeser, op. cit., pp. 706-707. The civic minimalism was discussed (in its any forms) in *România. Starea de fapt: Societatea*, authors V. Pasti, M. Miroiu, C. Codita, Nemira, București, 1997.
- ⁹ See Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago University Press, 1958, p. 243.
- ¹⁰ Analyzing the electoral programs of the 1996 campaign (in *România. Starea de fapt: Societatea*, cap. "Democrația de vitrină" – "The Shop-Window Democracy"), we realized that, except for the National-Liberal Alliance and the Socialist Party that have coherent programs, all the other parties merely sketched a series of electoral promises based on contradictory programs.
- ¹¹ See M. Oakeshott's book *On Human Conduct*, Oxford Clarendon Press, 1975.
- ¹² *Ibid.*, p. 76.
- ¹³ See 5, p. 701.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 716.

- 15 The theme of "dirty hands" is central in political ethics. See: M. Walzer: "Political action: the problem of dirty hands" in *Philosophy and Public Affairs*, No 2, 1973; Th. Nagel: "Cinismul în viața publică" în *Mortal Questions (Veșnice întrebări)* in Romanian translation, All, București, 1996; C.A.J. Coday, "Politics and the problem of dirty hands", in *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer, Blackwell, 1996.
- 16 See: M. Walzer, *op. cit.*, p. 298.
- 17 See: Digeser, *op. cit.*, p. 700.
- 18 In the USA, for example neither the "Watergate" crisis, nor the recent "Sexgate", nor the wars against Vietnam and Irak represented a menace to the regime or the social condition of citizens. In the Romania of '99, the fifth "crusade" of the miners was about to endanger the very existence of the state, not to mention the existence of the democratic regime.
- 19 See: *Doctrină Politică. Concepte și realități românești*. ed. Alina Mungiu Pippidi, Polirom, Iași, 1998.
- 20 See the classification proposed by Andrew Vincent in *Modern Political Ideologies*, Blackwell, Oxford, 1992.
- 21 Although, H.-R. Patapievici's position in "Deriva ideologică", *Revista 22*, nr. 21, was the most categorical, this type of discourse is also practiced by other intellectuals who catechetically undertake the liberalism, especially in Von Mises and Hayek's direction.
- 22 In K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană*, Ed. Politică, București, vol 3.
- 23 M. Oakeshott in *Rationalism and Politics and Other Essays*, Routledge Publishing House, 1962. The book was also translated into Romanian: *Raționalismul în politică*, Adrian Paul Iliescu, Ed. All, București, 1995.
- 24 See: Vincent, *op. cit.*, p. 10.
- 25 Some of the most famous research in this subject belongs to Seymour Martin Lipset: *Political Man*, Heineman, London, 1969 and Daniel Bell: *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the 1950*, Free Press, New York, 1965.
- 26 See also V. Pasti, *România în tranziție. Căderea în viitor*, Ed. Nemira, București, 1995.
- 27 The phrase belongs to H.-R. Patapievici in the article "Deriva ideologică", *Revista 22*, nr. 21, 1998.
- 28 See: Vincent, *op. cit.*, p. 10.
- 29 Ken Minogue argues (in *Alien Powers, The Pure Theory of Ideology*, 1986) that totalitarian ideologies were the real dragons fighting in the Cold War, excluding the ideologies specific to democracies: liberalism, conservatism and social democracy (See: A. Vincent, p. 10).
- 30 For further details about these functions see A. Vincent, *op. cit.*, p. 16.
- 31 See Michael Freeden *Ideologies and Political Theory. A Conceptual Approach*, Clarendon Press, Oxford, 1998, pp. 317-318.
- 32 From Ted Honderich, *Conservatism*, Penguin Books, London, 1991, p. 17.

- 33 See: M. Oakeshott, *Rationalism in Politics*, p. 116 (also the Romanian translation of Adrian Paul Iliescu, *Raționalismul în politică*, Ed. All, București, 1995).
- 34 Cf. M. Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford, 1975, p. 30.
- 35 *Ibid.*, p. 72.
- 36 Honderich, *op. cit.*, 1991, pp. 234-239.
- 37 *Ibid.*, p. 238.
- 38 *Ibid.*, p.239.
- 39 See Freedden, *op.cit.*, p. 338.
- 40 See for example the political platforms launched in the spring of 1998 by the Union of Right-wing Forces.
- 41 Anthony Quinton, *The Politics of Imperfection: The Religious and Secular Traditions of Conservative Thought in England from Hooke to Oakeshott*, London, Faber, 1978, p. 2, 152, 25.
- 42 See Ted Honderich, *Conservatism*, Penguin Books, London, 1991, chapter: „Change”.
- 43 These ideas are often mentioned by Oakeshott, too.
- 44 The theme is unfolded by Noel O’Sullivan in *Conservatism*, London, Dent, 1976, p. 12.
- 45 The problem of justice and rights from a moral point of view was assumed only merely by the conservatives.
- 46 Religion is a compulsory subject in primary and secondary education (including upper-secondary education – high schools). The major point at stake here is that only studying religion as a school subject one can apprehend virtues and moral norms.
- 47 See Ted Honderich, *Conservatism*, pp. 49-56.
- 48 *Ibid.*, p. 57.
- 49 Vincent, *op. cit.*, pp.63-68.
- 50 See the extraordinary version of Dostoievsky *Karamazov Brothers* in the chapter “The Great Inquisitor”.
- 51 The Romanian nostalgia for “Communism with a human face” has dated from 1970, and has encouraged left-wing conservatism. The nostalgia for patriarchal capitalism has dated from the the 1930s and ’40s, encouraging right-wing conservatism. Many types of romantic nostalgia indulge a great range of political orientation, ranging from innocent conservatism to dangerous propagandistic “outlaw-like” approaches: for example, the exaltation of the voievods and legendary outlaws (symbolically conveyed in the 1996 electoral campaign of the Great Romania Party).
- 52 See for example the analyses of Lucain Boia in *Istorie și mit în conștiința românească*, Ed. Humanitas, București, 1997.
- 53 See the article “Conservatorism, modernizare și tranziție” by Alexandru Duțu, in *Polis*, vol. 5, no. 2, 1998, p. 7.
- 54 Al. Duțu, *op. cit.*, p. 8.

- 55 See above Vincent, Freedman, Goodwin.
- 56 For example. Fr. Hayek, *Individualism and Social Order*, London, 1948.
- 57 Fr. Hayek also in *Individualism*.
- 58 A thorough discussion of this phenomenon can be read in Katherine Verdery: *What is Socialism and What Comes Next?* Princeton University Press, New Jersey, 1996; and Vladimir Tismăneanu, *Fantasmeme salvării*, Polirom, Iași, 1998.
- 59 Vincent, *op. cit.*, p. 56.
- 60 Matthew Fforde is the author of the definition, in *Conservatism and Collectivism, 1886-1914*, Edinburgh Univ. Press, 1990.
- 61 *Ibid.*, pp. 4-17.
- 62 *Ibid.*, p. 42. It was this type of propaganda employed by PSDR to reconquer the electorate in 1996.
- 63 The phrase belongs to Roger Scruton (See T. Honderich, *Conservatism*, 1991, p. 60).
- 64 Roy Macridis & Mark Hulliung, *Contemporary Political Ideologies*, Harper Collins, New York, 1996, p. 79.
- 65 See further details on this subject in my chapter: "Egalitatea de șanse în educație", in *Invățământul românesc azi* (The Romanian Education Today), A. Miroiu (ed.), Polirom, Iași, 1998.
- 66 The reaction to change is thoroughly analyzed by Anthony Quinton in the chapter "Conservatism" in *A Companion to Political Philosophy*, Robert Goodin and Philip Pettit (eds.), Blackwell, 1993.
- 67 This theme was thoroughly investigated in *România. Starea de fapt: Societatea*, 1997. We advanced there the phrase "survival society" in order to define the main strategy of the economic and politic behavior in the Romanian transition.
- 68 See for example Nigel Dower "World Poverty" in *A Companion to Ethics*, Peter Singer (ed.), Blackwell, Oxford, 1996, and *World Poverty Challenge and Response*, York, Ebor Press, 1983; Onora O'Neill, *Faces of Hunger*, London, Allen & Unwin, 1986, etc.
- 69 Dower, *ibid.*, p 275.
- 70 *Ibid.*, p. 277.
- 71 See Peter Singer's article "Famine, Affluence and Morality" in vol. *World Hunger and Moral Obligation*, William and La Follette (eds.), Prentice-Hall, N.J., 1977.
- 72 See McNerney and Rainbolt, *Ethics*, Harper Perennial, New York, 1994, pp. 164-165.
- 73 *Ibid.*, pp. 165-167.
- 74 See Thomas Kleininger, "Despre sărăcie", *Revista* 22, nr. 12, 1999.
- 75 According to data published in the volume *Coordonate ale sărăciei în România. Dimensiuni și factori*, coordinated by V. Dinculescu, C. Chirca, PNUD report, București, 1998, p. 17.

- 76 See Dinculescu and Chirca, p. 18.
- 77 *Ibid.*, p. 23.
- 78 *Ibid.*, p. 46.
- 79 *Ibid.*, p. 47.
- 80 *Ibid.*, p. 51.
- 81 *Ibid.*, p. 78.
- 82 *Ibid.*, pp. 78-79
- 83 *Ibid.*, pp. 21-25.
- 84 See Kleininger, the above cited article.
- 85 This idea was expressed by the Minister of Labor and Social Protection, Alex. Athanasiu, in an interview in the review 22, no. 12, 1999.
- 86 *Strategia Națională de Prevenire și Combatere a Sărăciei*, UNDP, 1998, București p. 29.
- 87 See *Strategia*, p. 4.
- 88 *Strategia*, pp. 35-41.
- 89 *Ibid.*, p 7.
- 90 *Ibid.*, pp. 8-9.
- 91 *Barometrul de opinie publică*, Metro Media Transilvania, May, 1999, carried out at the request of the Fundation for an Open Society, Bucharest.
- 92 In the volume *Sărăcia în România. 1995-1998*, UNDP, București, 1999, in the chapter "Politici sociale de prevenire și reducere a sărăciei", Cătălin Zamfir largely commented this aspect.
- 93 The tradition of this ethics was embraced especially by Alisdair MacIntyre in *After Virtue*, Notre Dame University Press, Indiana USA, 1985.
- 94 A RENEL (the state Company for Electricity) genitor's salary has become, both in private and public discussions a reference point for the state employees (mostly in the peripheral public domain of budget).
- 95 Even the President of Romania himself supported the idea of a "tax on displayed wealth" following his predecessor's steps. Ion Iliescu depicted himself as a "poor but honest" citizen.
- 96 See *Sărăcia în România, 1995, Vol II, Politici de prevenire și reducere a sărăciei*, UNDP, București, 1999, especially "Politici sociale de prevenire și reducere a sărăciei", Cătălin Zamfir and "Tendințe, cauze și consecințe ale sărăciei în România", Vladimir Pasti.



MIHAI-VLAD NICULESCU

Born in 1967, in Bucharest

Ph.D. student, Philosophy Department, University of Toronto
Tutor in philosophy, University of Toronto

Associate Member of the Canadian Society of Patristic Studies
Associate Member of the Society for Phenomenology and Existential
Philosophy
Member of the Classical Studies Society, Romania

Herder Scholarship, University of Vienna (1991-1992)
Mellon Scholarship, Catholic University of America (1992-1997)
Connaught Scholarship, University of Toronto (1999-2001)
University of Toronto Fellowship (2001-2003)

Participation in international conferences, symposia, etc., in Romania and
Canada.

Articles and essays published in Romania and abroad.

Empathic Meeting

From an Intentional to an Expectational Model of Phenomenological Intersubjectivity

Phenomenology as the Change from a Naturalist to a Personalist Attitude

The absolute novelty brought by phenomenology is, according to Husserl, one of philosophical attitude (8/36-37; 7/110sq.; 5/99sq.).¹ The phenomenologically modified attitude consists in the switch from the naïve involvement of the naturalist philosopher or scientist with the world viewed as an absolute, external *datum* or, for the same reason, from the naïve involvement of the naturalist psychologist with the “inner experience” of the *psyche* as an absolute inner *datum*, to the realization of the intentional structures which correlate the object with a world-constituting *ego*.²

The attitudinal switch of interest from the object as “natural” absolute fact to the object as merely intended and as correlate of an intending subject is not only a change of perspective but, one might affirm with full confidence, the first comprehensive thematization of the intentional perspective as such. Only by admitting that the internal or external objectualities are objects-for-somebody, more exactly, for me as an *ego*, and that all apperceptive process is intentional (that is, it is performed in the mode “for me” or “for another *ego* like me”), one can talk of a true perspective on the world and of the world as truly perspectival.

The concept of attitude (*Einstellung*) used by Husserl in describing the main contribution of phenomenology represents a programmatic assumption of perspectivalism. Phenomenology ascertains the need for assuming a full perspectival approach to the world and to our mundane selves, which represents the foundation for a new, more rigorous type of philosophy. In that respect the change brought by phenomenology is not simply the replacing of one theory or system with another, but rather the revaluation of the possibility of all sciences and of philosophy itself on the ground of the intentional life of the *ego* and of the inter-subjective community of monadic *egos*.

The abstract discussion about the contrast between the sensualistic and psychologist realism of the sciences and the phenomenological attitude can be better understood if it is drawn on a more personal level. Material nature and material objectualities are “at hand” for us in the privileged experience of our body, while the soul (as viewed in the naturalist perspective) is immediately evident as the aesthesiological stratum which animates the body and is localized in the body.³ However, our dissatisfaction with the purely naturalist approach to our body and its soul as naturally introjected aesthesiological stratum is obvious. We notice an “excess of reality” both in the objectively but naturalistically considered body and in the naturalistically considered soul. The body that I use to call mine is not just another thing in the world of things (although it indubitably is also that), but the instrument of my will and of my free movement and is ruled by what I can roughly identify as “the me myself”.⁴ However, my aesthesiological access to the body is not lacking perspective and, thus, it manifests a certain “distance” from this taken for granted “me myself.” I do not, for example, see my face as I can see my hands, although I consider them both as “obviously mine;” I can touch my eyes but this experience will not match the internal sense of ownness that I have over my eyes as conveyed in sight. In other words, my senses complement each other in a sophisticated net of perspectives, perspectives which give me the sensual reality of my body as a perspectively constituted “mine” and not (as I was first inclined to think) as a taken for granted “me myself.” This means that even *my* body as the first mundane object available to me has its objectual transcendence when considered by me myself and, thus, that the apperception of my body leaves an objectual rest, which makes room for renewed approaches over the same thing “body” in renewed experiences and under new biases.

This example of the body and, by extension, of the body-soul compound as it is understood by the naturalist approach is crucial for the rejection of the commonsensical naïve or the scientifically naïve perspectives on the absolute givenness of the “natural” objectualities. Even at this bodily aesthesiological level perception is perception through the senses and therefore perception for somebody that is intentional perception. The objectual residue (the “more than what can be perceived in a single perspective”) which has been taken, in the case of the body, as a clue for the transcendence of the object over against the “me myself” refers us back to the constituting subject as this person here, that is as a concrete subject in which converge a multitude of intentional actions and passions.

But even in this subject there is an “excess of reality” or a subjectal residue left over each perspectival act of self-analysis.⁵ The *ego* is not simply a world constituting *ego* and a sum of all intentionalities; it is also a world-transcending *ego*, that is, it transcends not only the world of objectualities constituted by him, but also himself as a subject which takes part in this world (as “this person here”). As transcendental *ego* he is both one with the mundane, psycho-physical *ego* and also a “something” more than this mundane *ego*.

The two transcendences, namely that of the object and that of the subject, are not evident in the naturalist attitude, but, as the transcendental phenomenologist knows, they are anonymously “at work” in it. Detaching the transcendent dimension from the natural one is, therefore, the task of transcendental phenomenology and this can be accomplished only by a rigorous carrying over of the transcendental reduction of all mundane evidences to the transcendental *ego* (5/122-123). It is this reduction that marks the change of attitude from the naturalist to the phenomenological and the phenomenologically transcendental dimensions, therefore reduction should be considered as a performance that empowers the phenomenologist to disenchant the man of science or the naturalist philosopher kept under the spell of the worldly object as absolutely given.

Reduction brings for the first time on the scene the *ego* as a world-constituting instance and as the pole in which converge all the mundane objectualities. Nevertheless, reduction is solely a reduction to the *ego* and this raises important questions about the possibility of constituting other *egos* than myself. To put it differently, I, as performer of the reduction, do not have the feeling that my reductive experience fully accounts for my experience of the others as *egos* ruling over *their* bodies and instituting *their* perspective on the world (including myself) from *their* standpoint. This dissatisfaction is legitimate and calls for further analysis. It is also important because it conveys a basic fear of mine as transcendently reduced *ego*, namely that of ending up in mere solipsism.

There are two ways in which Husserl suggests that the matter of solipsism should be addressed:⁶ first it should be noted that the transcendence of the object by comparison with all egologically performed intentional acts makes us aware not only of the finitude of the perspectival approaches of my *ego*, but also of the co-possibility of other finite perspectival approaches carried over by *egos* other than myself. In other words, the object is a pointer not only to myself but also to others like myself, co-focussed on the same transcendent object.

Secondly, if I consider the body of another as a worldly object I have the strange evidence of an immediately apperceived body instrumented by a per se inaccessible *ego*, an *ego* that, although it is not mine, manifests in the same way as I do. Thus, this other *ego* appears not simply as an objectual transcendence or as the egologic transcendence of my *ego*, but rather as the analogically considered transcendence of another *ego* like me. The question is if reduction could account for this experience. This is a question which Husserl has tried to answer in different ways and in different contexts but not always with convincing results. The significance of the difficulties raised by this question will constitute an important part of the argumentation in the following sections of this essay.

Starting from Husserl's phenomenological "scenario" of the reduction as delineated in *The Cartesian Meditations*, I would like to show first that the egological reduction is, in fact, only the manifest stratum of a latent, anonymously presupposed inter-subjectivity. This will lead me next to a revaluation of the Husserlian notion of empathy for which Buber's personalism and some key concepts of the Kleinian school of psychoanalysis will use as valuable sources of clues and indications. The comparison between these approaches will hopefully allow me to reshape the Husserlian understanding of empathy by integrating in the discussion the possibility of letting the other be otherwise than in strict accordance with the intentional structures of my *ego*.

The Phenomenological Reduction as Primal Uncovering of the Polarity I-Other

The Crisscrossing of Prospective Intentionality and Retrospective Pointing

The motivation for initiating the phenomenological reduction is, for Husserl, the necessity of an absolutely fundamented science, a science based on apodictic evidences (8/28-30). In the first Cartesian meditation, this aim to an apodictic evidence was identified as "a vague idea of science" which the philosopher uses tentatively as a precursory presumption (7/8-10). The reason why such a tentative presumption does not fall under the *epoché* along with the other presumptions is not immediately evident. There is, in fact, what one may call an originary "trust" which Husserl preserves from suspension, the trust that such a

rigorous science is possible and that it is within one's power to find it. Such a presumption has, indeed, a powerfully motivating role, but, at the same time, it could be suspected of the same naiveté as the one manifested by the naturalist attitude of the common sense or of the sciences of fact.

For Husserl, the *epoche*, or the suspension introducing the reduction, consists in the canceling of the naive beliefs in the facts of the world. This allows an attitudinal change, which consists in beginning to treat the worldly objects not as given but as merely intended, as merely supposed, as phenomena in need of an apodictic legitimization. This methodical distrust in the evidence of the world and of the sciences of fact, in so far as they are not apodictically grounded, is still trustful, that is non-skeptical. In the very distrusting, the philosopher preserves the aim for an apodictical evidence and pays heed to this aim as to a teleological clue. This aim is something that he trusts in order to verify rather than verifies in order to trust.

In order to validate or to invalidate this pre-reductively trusted aim, Husserl proposes one's immersion (*einleben*) in the noematic phenomenon science. This immersion implies the full assumption of the naïve attitude of the sciences and a reenactment in oneself of this naiveté as the starting point of the phenomenological suspension. However, this regression to the naïve fascination for the objects as if absolutely given is guided not by a rational project, but by a pre-rational trust in the possibility of making sense of the naïve experience in a scientific way. We realize now two aspects that distinguish this teleological trust from the naturalist naiveté: first, as a precognitive aim, it survives the *epoche*, while the naively constituted evidences are given up; secondly, the preservation of this aim in the form of the vague idea "science" is based on a tentative crediting of what will be later called "the noematic phenomenon" without any recourse to a trans-intentional presupposition such as those of the naturalist or psychologist realism. The aim of apodictical evidence is something that awaits verification within the same stream of consciousness in which it first appeared, i.e. in the intentional life of the *ego*.

This aim is pursued as it is given in the imperfectly grounded act of cognition pertaining to the particular sciences, but it is not credited as fully valid until the apodicticity of the *ego cogito* has been reached. Thus, it is worthwhile noticing that the *ego* trusts what he attempts to legitimate and legitimates what he has pre-cognitively trusted. It also means that the reduction was made possible by a trust motivation, which is anonymously supporting the intentional performances of the *ego*.

The actual performance of the phenomenological reduction comprises a two stages transition: first, from a naive straightforward position to a systematical overthrow of worldly evidences, then, from this overthrow to a re-legitimization of the old evidences on a new, transcendental basis. During these two stages the intentional performance (first anonymous, then thematized) develops along the same trajectory, namely the one deployed between the subjective and the objective poles and it is motivated by the at first vague, then actualized, aim to an apodictically grounded science.

The reductive uncovering of this trajectory, which was anonymously present in all the naïve relations of a subject to an object, starts with the discrediting of the naive belief in the factuality of the world; it, then, proceeds to the overthrow of the straightforward positivity of concrete sciences and ends up in a general *epoche* in which the unconcealed aim at apodictic cognition brings to thematization the until then unthematized, anonymous, voice of the transcendental *ego*.

But is the voice of the *ego* alone that is being heard in the transcendental reduction? Had the reduction implied only the *cogito* and its correlative *cogitata*, we could have said so in full confidence. Nevertheless, the primordial aim, which motivated the *ego* for the undertaking of the reduction, and accompanied him throughout his immersion in the naiveté of the sciences and all the way through the actual performance of the reduction, might indicate otherwise. Since the vague idea science is something that we would not look for unless we had somehow already found, could we truly say that this protointentional aim validated by the reduction is an index of the *ego* only? A closer analysis of this pre-reductive aim shows that it points toward a foundation of science in an other-trusting-*ego*, an *ego* that takes the risk of appropriating himself only after it has fully immersed himself in the world phenomenon as if in an all engulfing other. Thus, unlike the intentional approach expressed in the *cogito* and the cogitational reduction which are rather defensively dealing with the alterity as something that needs to be egologically preconditioned, this aim is heterologically oriented from the very beginning.

Let us examine, for a moment, the two attitudes that were put in stark contrast by the reduction, namely the naïve and the reductive one. Both are intentional performances, which we carry on while being immersed in the world phenomena. This means that the trajectory of the two is the same (the subject-object), while the directions marked by the shifts of intentionality (the perspectival attitudes) are different. The object-fascinated

fact-orientation of the *ego* in the straightforward, naive attitude is reversed by the reduction and it is turned into a world-for-me orientation. Thus, in the reductive reversal, an irreducible polarity is finally revealed, namely the I-other, in which the worldly other is presented as an other-for-me, into the egological sphere of my consciousness.

After being reduced to the *ego cogitans* as to the apodictic evidence able to ground an absolute science, the straightforward perspective preceding the reversal is reestablished on a different basis with a new, phenomenological, legitimization. The fundamental structure of this newly constituted straightforwardness is correlative or polar (noetic-noematic); in it the subjective and the objective poles are distinctly united in the same stream of *cogitationes*. The apperceived object, as *cogitatum*, is a pointer, or clue (*Leitfaden*), referring us back to the constituting *cogitatio*, which, in turn, refers us back to the genetic intentional life of the transcendental *ego* (to the *ego cogitans*) (7/52). Each objectivity, as a transcendent immanence appearing in the stream of consciousness, is synthesized according to eidetic rules and, when cognition is properly performed, the egological synthesis gives us the synthesized state of affairs both in the mode “my very own” (subjectively constituted sameness) and “it itself” (the sameness of the object back-pointing toward the *ego*). Thus, the object, in its it-selfness, is referring us back to the intending *ego*, therefore its immanent appearance in the stream of consciousness represents not only a delimitation of two polar realities, one of egological ownness and another of *ego* pointing objectual otherness, but also the delineation of two correlative performances pertaining to the two poles, namely an egological object-pointing intending and a heterological ego-pointing spontaneity. I shall call the first perspective an *ego-fugal* one, and the second an *ego-petal* one.

These two perspectival orientations or attitudes (object intending and *ego* pointing) crisscross within the same intentional trajectory and, thus, they coincide in a perfect equivocation. In order to break this equivocation we have first to take it for granted and to trustfully immerse ourselves in it so that we can proceed *from within* to a phenomenological “delving” into the constitutional “history” of the naively posited evidences. Only so we shall be able to distinguish between the various evidential strata given therein.

The Reduction as the Uncovering of the Self-Sameness of the I over against the Sameness of the I's Other

On the trajectory *ego-cogitatio*- (the other as) *cogitatum* the reduction represents the egopetal itinerary from the *cogitatum* to the *ego cogitans*. Thus, in the first meditation Husserl starts by raising the problem of the legitimacy of the naïve attitude or the naïve fascination with the *cogitatum*. In the second meditation Husserl lays open the field of transcendental experience and delineates the basic correlative structures of the intentional life of the *ego* (noetic-noematic). The focus has now drawn back from the *cogitatum* to the *cogitatio*. This position will be also characteristic of the third meditation, which presents this correlative, or polar, structure in terms of truth and actuality and brings into discussion the material and formal ontological regions as pointers toward the *ego*. The uncovering of the whole trajectory *cogitatum-cogitatio-ego cogitans* is accomplished in the fourth Cartesian meditation when the focus will move entirely on the *ego* as the world-constituting pole.⁷

In the fourth Cartesian meditation Husserl raises for the first time in this work the idea of a separate investigation on the *ego*, first as transcendental *ego*, then as mundanized psychological monad. The reduction following the overthrow was only the beginning of the delimitation of the sphere of transcendental subjectivity as an apodictical basis for possible world constitution, but it is only now, in the fourth meditation, that issues such as the relationship between the transcendental *ego* and his *cogitationes*, and the identity of the *ego* as inner temporal evidence, are raised. It is not the *ego within the cogitationes* that we are now looking at, but the *cogitationes* as pointers toward the transcendent *ego*.

Husserl considers that in each process of identification synthesis I am abidingly the *ego* who synthesizes the state of affairs. The judgment resulting from my judging is part of my stream of consciousness and, due to its eidetical reiterability it can be recognized as the same in various performances. Verification or cancellation account for the sameness of the judgmentally articulated state of affairs which, in turn, points back to the original self-sameness of the synthesizing *ego*, as basis for any objectual identity whatsoever. If viewed under the mode of identity, the transcendental *ego* represents the starting point of genetic phenomenology, the sphere in which all transcendent immanence is presented as noematic phenomenon with a history formation of its own.

The self-sameness, which is given in our transcendental experiencing of I myself during the constitutional intending of mundane objects, is a very complex reality. Although the object is in straightforward intending the first to refer us back to our *ego* identity, in eidetic terms the identity of the *eidos ego* always has precedence. The *eidos ego* is a purely possible *ego* that comprises all pure possibility-variants of my *de facto ego* and this *ego* itself *qua* possibility together with all its variants of objective ownness (7/70-75).

But defining the *ego* as the unity pole of the stream of intentionalities is only one way of approaching the *ego*. As a matter of fact, the *ego* as the point of convergence of the multiple *cogitationes* appears more in the mode “one” rather than “one and the same.” It is not because the *cogitationes* converge in one point that we have an evidence of the *ego* as *the same* (this would be somehow a relapse in the psychologist error), but rather because the reduced intentionalities *leave us* with a primal, irreducible evidence of a transcendent *ego*. The problem with considering this *ego* as absolutely “one and the same” is indeed very important. On the one hand, the *ego* is not a unified bundle of intentionalities as the psychologist thinks, while, on the other, its ‘pre-givenness’ is never a trans-intentional one. Moreover, the self-reflection of the *ego* is submitted to the same eidetic rules as any other intentional act, which means that a self-reflecting *ego* is both an *ego cogitans* and an *ego cogitatum* that is a subject-object. The capacity of the reflexive *ego* as noematic phenomenon or *cogitatum* to refer us back to an *ego* as performer of the *noesis* presents us with the strange evidence of an originally alienated *ego* which is at the same time a subject and its primal object of reflection.

I would like to suggest that approaching the *ego* through reflexivity, be it the reflexivity of the *ego* on himself or his reflection on the eidetic structure of experience, is not the most ordinary way in which the evidence of the *ego* can be given. The phenomenological reduction involves, indeed, also reflexivity, but it is not essentially reflexive. In order to make this more evident I shall contrast two attitudes that the *ego* has during the reduction, namely abstention and reflexivity. Both of them refer the *ego* back unto himself but while reflection thematizes each intentional act transforming it into a second-degree object, abstention refers us back to the *ego* without objectifying it. In abstaining from crediting a certain fact, what appears most evidently is the fact as dis-credited or parenthesized, while what we call the *ego* as the subjectal rest (as what’s left after the discredited object has been blocked out from our horizon) is an anonymous

self-experience (that of the *ego* as merely abstinent) which can be, indeed, further thematized through reflection. Thus, what gives the *ego* to himself in a *sui generis* prereflective thematization is the abstention not the reflection and, therefore, the *ego* as abstentive is more originary than the *ego* as reflexive. This abstentive *ego* is what Husserl sometimes calls (with a somehow awkward formula) the Pre-*ego* (*das Vor-Ich*).⁸ I shall avoid this denomination due to the misinterpretations to which is exposed by seeming to imply the possibility of a trans- or pre- intentional *ego*. Instead I shall call this *ego* an abstentive one or a subjectal rest, which rules out any detachment of the *ego* from the intentional stream.

It is very important to notice that the transcendental *ego* as subjectal rest is not absolute (in the etymological sense of the word, that is "unbound," "disconnected" from the intentional stream), and therefore that the suspicion of solipsism has no serious motivation even when dealing with the so-called egological reduction. What is left from the reduction is only the *ego* as abstentive, that is the *ego* negatively pointing to the objectualities from which he has abstained as blocked out positivities. To put it differently, the abstentive *ego* is the self-same pole of the *ego*-petal performance, which is the reduction, and it continues during the reduction to point (albeit negatively) to an other pole. The reflection of the *ego* on himself is just a secondary development following the abstention and it is designed to thematize what has been prereflectively given in the performance of the abstention.

With this realization I would like to introduce another terminological distinction that Husserl does not make explicitly but which, I think, is implied by his description of the reduction. I shall from now on use the term reduction in a narrow sense (which is also the etymological one, that of "drawing back upon"), by contrast with intention, which I shall apply only to the straightforward propagation of the intentional gaze (in accordance with the etymology of the term "intention"). For Husserl both the reduction and the intentional focusing on a thing thematized as such are indiscriminately called intentionalities. In giving up the Husserlian broad use of the terms intention and intentionality I hope to be able to emphasize what remains equivocally hidden in the Husserlian discourse, namely the complementarity of the naïve straightforward attitude and the reduction. They represent the *ego*-fugal pro-ponent and *ego*-petal abstinent performances of the same *ego*, which institutes two different phenomenological attitudes, the radical naturalist (egofugal) and the radical

phenomenological (egopetal) one, which need to be correlated and thus balanced.⁹

Summing up the results of the above investigations, I would say that the reflection of the reduction has delineated a primordial self-sameness of the *ego* first as abstinent then as self-reflexive and has pointed toward a transcendence of the object as the residue of the many perspectival approaches to the object. The mundanization of the subjectal and objectal rests represent the person as intending psycho-physical monad and the worldly object as intended in the horizontal region of the *ego*. The reduction has also delineated the basic attitudes of the two poles (if I may use the word “attitude” in a larger sense than the anthropological one), namely the egopetal and egofugal attitudes on the side of the subject and the heterofugal attitude on the side of the object. This proves that the so-called solipsistic reduction is basically a delineation of an egological-heterological trajectory, and the uncovering of a heterological disposition of the *ego*. Both in forward intention and in abstentive reduction the *ego* is an *ego-to-the other*, the role of the other remaining to be filled either with natural or with personal objects.

The Intersubjective Attitude and the Contrast between the Alter and the Aliud as Distinct Regions of the Heterological Domain

The fifth Cartesian meditation introduces the problem of intersubjectivity, parting, therefore, with the so-called solipsistic reduction in the first four meditations. Thus, we can remark a shift of interest in the course of the Cartesian meditations from the *ego* as solely world-constituting instance to the world as co-constituted by a community of *ego-s* bound by empathy.

The question, which now arises, is if such a shift has indeed a Cartesian precedent and which would it be. The closest analogy with the Cartesian approach would be the fourth and the sixth parts of *The Discourse on the Method*, which I had the opportunity to analyze in a previous essay. In both the fourth and the sixth sections of *The Discourse* the figures of alterity are prominent and they seem to put pressure on the *ego cogitans* to acknowledge some sort of intersubjectivity, an intersubjectivity which, in Descartes’ case, was a theological one. Moreover, intersubjectivity in the form of an originary relation with a truthful God is the one that assures man not only of the consistency of his cogitations regarding the world as

cogitatum, but also of the truth or the adequacy of these cogitations to the substrates of the merely intended world.

Beside the basic analogy consisting in the fact that both for Husserl and for Descartes intersubjectivity is viewed as the main response to the solipsistic position, the differences between the two approaches are considerable. First of all it should be noted that the theological setting of Descartes' discourse on alterity introduces a sort of intersubjectivity in which the personal partners occupy very disproportionate positions. While man's position is finite and perspectival, God's position seems to be infinite and trans-perspectival or, maybe, maximally perspectival (it comprises all possible perspectives in full actuality). This is not the case for Husserl who takes into discussion the appresentation of the *alter ego* in a strictly mundane context, that is as a community of equally finite partners having before them the infinite task of apperceiving, critically verifying and validating a common world of natural objects.

Another difference which has to be pointed out is that, while for Descartes the divine veracity is used as an assurance of the adequation of the cogitations to the intended world, for Husserl inter-subjectivity is a theme in its own rights which precedes genetically the so-called solipsistic apperception. Thus, Husserl delimits a whole region of otherness besides that of the natural or ideal objects as transcendental clues, namely the region of personalistic otherness as presented in the experience of empathy. From now on I shall call the objects of the naturalist world by the generic name of *aliud* and the objects (actually the other subjects) of the personalistic sphere as the *alter*.

Although constituted into two different ontological regions, the *alter* and the *aliud* do not split the noematic phenomenon into two types of evidences, an *aliud*-type and an *alter*-type. The *alter ego* as world-constituting *ego* outside of me as the I-here is appresented within the same horizon of egological syntheses in which the *aliud* is apperceived but cannot be reduced to the evidences of the apperceptive mode. In a fellow man I first perceive his body as aesthesiologically animated body, but within this apperceived body I get the evidence of an *ego* other than myself ruling over *his* psycho-physical monad in the same mode that I do. Thus, the *alter ego* is synthesized by my *ego* as the other-than-me-as-analogue-of-me and as a foreign world constituting pole besides me. Consequently it is in the I-pole of my experience that I have to learn to distinguish between an *aliud* as belonging to the sphere of my ownness and an *alter* as an exterior pole of a world of ownness outside me.

The two modes in which the two distinct regions of otherness (the transcendence of the natural objects and the transcendence of the other *ego*) are constituted are also distinct. While the natural objects are given in apperception and belong to my sphere of ownness, the other *egos* are given by analogical apperception or appresentation also called by Husserl empathy. In other words, the alter *egos* are given by a process of pairing which associates the bodily apperceived evidences of another's body with an analogous *ego* of another ruling over that body that I now see, an *ego* to which I do not have an immediate, apperceptive, access. Thus, appresentation correlates the various *egos* in an intersubjective community of monads, which co-intend from various positions the same world and which create by this cointending an intersubjective co-spatiality and co-temporality.

With the differentiation of the region of otherness into two, an *aliud* and an *alter*, we are now forced to admit the following fact, namely that through the identification synthesis we have direct (non-analogical) access only to the sphere of the *aliud* (the transcendent immanence) which is apperceived as "my own." The awakening of a sense of otherness as alterity (an otherness which is not my own) represents, for Husserl, a secondary, analogical shift within my *ego* when he pairs himself as an I-here with the apperception of the organism of the other as an I-there.

Given the difference in the domain of otherness between an *alter* as a cointending *ego* and an *aliud* as a cointended worldly objectuality, we should reformulate the conclusions of the previous chapter regarding the evidence formation, adjusting them to the new, intersubjective setting.

The Folding and the Deployment of the Evidences in Accordance with the Ego-Fugal and the Ego-Petal Tendencies

The history of the self-constitution of the *ego* coincides with the history of the constitution of the egological sphere of ownness. Because of this coincidence, the *ego* appropriates his history while achieving constitutively the formation of world objectivity. This can be an explanation for the fact that, after the attempt to a full thematization of the subject pole in the fourth Cartesian meditation, in the fifth Meditation we find an outline of the constitutional history of the sphere of objectivity attached to the proper discussion of the constitution of the intersubjective world.

Keeping in mind the profound interdependence between the fourth and the fifth Cartesian meditations, let us delineate the evidential history of the world- (and thus of the self-) constitution. This history can be reduced to a hierarchy of evidences covering the full deployment of intentionality from the actual experience of the individual substrates, to the purely egological experience of self-givenness.

The first, most concrete evidence (which I shall call E1) is that of the presentation of the state of affairs themselves in the rather passive synthesis of experience (i.e. association). This is the kind of evidence that both the doxic (naive) and the scientifically naive intending are able to articulate and, as such, it represents the basis for the following critical shifts of intentionality.

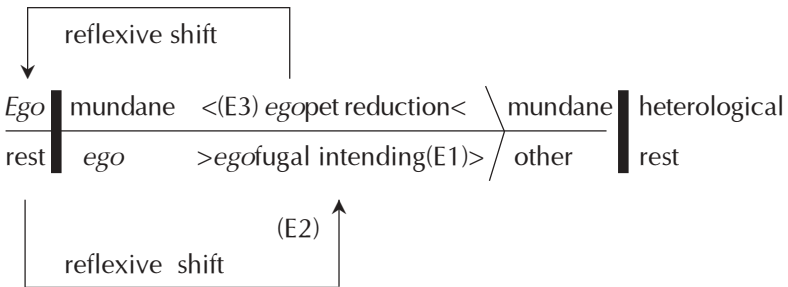
The second evidence (which I shall call from now on E2) comes with the reflexive shift of intentionality, which focuses on the structures of the straightforward intending as such and its correlative evidence (E1), uncovering the judgmental conditions for the possibility of actual truth. Adequation and verification are issues, which are now examined at a critical level. It is at this stage that we first realize that in the naively doxic or naively scientific synthesis of E1 was, in fact, laying hidden an anonymous structure, that of a grammar of pure logic and of a syntax articulated in order to match the requirement of consistency. We realize at this stage that the sameness of the object given in E1 is due both to a material coherence of the substrate and to the distinct (consequent) and clear (coherent) eidetic articulation of this experientially given substrate.

A third evidence (E3) is acquired after the performing of the phenomenological reduction and the *epoche* when the *ego* appropriates himself as transcendental *ego* first in the abstentive mode (subjectal rest) then in the reflexive mode (intra-subjective subject-object). This third evidence uncovers the egopetal and the egofugal performances of the *ego* and raises the question about the possibility of a fulfilling response to these tendencies from an other *ego* in the form of a heteropetal and heterofugal reaction.

The third evidence E3 represents a critical shift of intentionality focusing on E1. The purpose of this shift is to genetically ground E1 and, possibly, also E2 in the transcendental sphere of the *ego*. If both the active and the passive syntheses are possible, it is only because the unity of the *ego*, as self-same, provides the transcendental basis for an all comprehensive synthesis of the regions of objectivity into a unique, harmonious world.

The basis for any investigation into the intentional history is the straightforward perspective, while the critical shifts can be seen as layers of thematization and explicitation of the anonymous structures (eidetic and transcendental) in E1. This critical explicitation is, undeniably, an enrichment of cognition and a deepening of our insight into the possibility of truth and adequation, but it would be a mistake to think of its results (the eidetic structure) as to a third, meta-intentional realm. The critical, reflexive turn takes place while we are still immersed into the noematic phenomenon as such, therefore it would be better defined as a transition from anonymity to thematization. The same can be said about the critical-transcendental shift.

The inter-relatedness of the three evidences above can be represented schematically as follows:



The trajectory beginning with the subjectal egological rest goes continuously until it reaches the mundane other or the psycho-physical evidence of the other as merely apperceived, and breaks before reaching the other as equally transcendental *ego* or heterological rest. Thus, apperception stops at the bodily aspect of the other or at his *aliud*. The gap between the other as *alter* and my *ego* is bridged by appresentation which gives me the analogical evidence of an alter like me ruling over his body. Although mediated and analogical, appresentation precedes, genetically speaking, the apperceptive process, as a priori presupposed by my *ego* in all apperceptive performances.

The question which might be raised in connection with the Husserlian articulation of the inter-subjective world regards the possibility of an immediate and still not apperceptive way of givennes of the *alter* or, in other words, the question whether the absolute equating of apperception

with immediacy (non-analogy) and appresentation with mediacy (analogy) is legitimate. This further raises the question whether the *ego-alter* relation is a pre-given one, or rather a secondarily *ego*-constituted intersubjective accord. Although very complex and profound, Husserl's solution seems to point toward the latter option. By contrast, I shall try to argue for the former option and for a revisited concept of empathy.

The Empathic Relation as Given in the Emergence of a "Meeting" Moment

My investigation on Husserl's theory of inter-subjectivity has ended up in a dilemma, namely whether one can do more than recognize the egofugal and the egopetal tendencies as indicative of the possibility of an appresentative, analogic, harmonization of the monads. The alternative would have been to consider the relation I-other as a pre-supposed, pre-given basis for the intentional constitution of intersubjectivity, a foundational situation which is not itself intentionally constituted. Another way of describing this alternative would be to treat empathy as an inter-subjective rest.

The above question is important in so far as the truth of all evidence as adequation and not simply as judgmental consistence depends, for Husserl, on the possibility of an intersubjective accord between the *egos*. The options that we have in dealing with this dilemma are in my opinion two. We could either consider the empathic harmonization of the monadic *egos* as a commonly constructed intentional accord aiming asymptotically toward a perfect, that is totally empathic, sociality which can never be attained or actualized *de facto* or, rather, we can take the egologic-heterologic tendencies uncovered by the reduction as indices of an originary empathic I-Thou relation which could not be perfectly retrieved in the actual dealings of an I with his other, but at least it can be approximated in an analogical manner. The first model seems to be Husserl's solution and, indeed, the solution of his followers Max Scheler and Edith Stein. By contrast, the second solution is representative for the personalist approach of Martin Buber.

In the following I shall summarize some of Buber's basic ideas on this issue, which could be very useful for the progress of our investigation. Buber's basic assumption is that the world is dialogic and that the original reality is also dialogic, that is an I-Thou. This fundamental relation could

be imperfectly found in man's association with objects of the inorganic, vegetal and animal nature, but it reaches its fullness in the man-to-man relation. There is also a privileged instance of this relation which is man's relation with the divine Thou.

The main transformation (or perhaps one should say depreciation) that the originary I-Thou relationship can undergo is the transformation of one of the dialogue partners into a That, or, in other words, reification. The relationship I-That is characteristic of the naturalist and psychologist sciences, for the ontologist metaphysics as well as for the idealist and existentialist phenomenologies. I shall not insist on this somehow catastrophist verdict, which Buber puts on modernity, although his suggestions for a re-reading of the history of philosophy and of the sciences in a personalistic manner is a very insightful one. For the time being I am more interested in *the attitude* which Buber proposes, namely that of starting a philosophy from the dialogic as primary evidence.

If we take a closer look at the way in which Buber suggests that the evidence of the dialogic is given, we realize that it is neither a naïve realistic impression, nor a metaphysical presupposition, which constitute the main enemies of the phenomenological approach. However, the dialogic does not seem either an intentionally constituted reality. By contrast with the dialogic (the I-Thou) relation, the reified dialogic relation (the I-That) is intentionally constituted and covers both what we called the *ego-aliquid* relation and the analogically constituted *ego-alter*. For Buber the most common situation is that of the I- That, and, indeed, the Cartesian project is for him a reificatory one.

Buber's understanding of the primary evidence of the dialogic relation as given by what he calls the experience of meeting (*Begegnung*) is different from Husserl's empathy. The Husserlian empathic relation is based on an a priori egological intentionality (that of appresentation) actualized in various encounter experiences, while for Buber the true encounter is not apriorically or intentionally conditioned. It represents a moment that retrieves anamnetically a foundational dialogic reality. It is also true that the intentional egopetal and egofugal performances approximate the dialogic within the realm of the I-That, but this approximation cannot account for the relational transfiguration brought by the meeting moment. Consequently we have to decide whether we want to preserve empathy in the a priori intentional structures of the *ego* or if we would like to place it outside the intentional realm as a moment of pure meeting.

For Buber the meeting is not an association out of two monadic instances (in this case humans), but rather the emergence in the intentional flux of an originary I-Thou relation and a dereification of the I-That relation. The meeting occurs, indeed, in time, both in the "objective" time of the world and in the inter-subjectively constituted time of the I-That, but its occurrence modifies the historicity of the reified relation drawing it back upon an originary "moment" of intimate mutuality. The best terminological approximation for the temporality of this experience is the Greek word *kairos*, which designates both a moment and an opportunity. Seizing this opportunity might lead to a transformation of the daily I-That into an I-Thou (empathy revised in accordance with Buber's dialogic principle).¹⁰

Our final question in the previous section of this essay was conveying our mistrust in Husserl's either-or way of regarding empathy. I was suggesting at that point that Husserl's opinion that only apperception (which has as object the *aliud*) is immediate, while appresentation (which deals with the *alter*) is mediated, might have been based on an unnecessary defensiveness. In his attempt to defend the autonomy of the personalistic region from the realistic-naturalist reifications, Husserl considered that treating empathy as immediacy (as non-analogical) would automatically imply the transformation of the other *ego* into a mere phenomenon constituted within my *ego*. Even if I can understand and perhaps also empathize with Husserl's concern, in my opinion the alternative "either apperceptive immediacy or mediated appresentation" is based on insufficiently analyzed presuppositions.

In my sketch of the deployment and wrapping up of the evidences which lead to the delimiting of the two regions of otherness (the *aliud* and the *alter*), I attempted to show how the polarity subject-object can be deepened and turned into a more originary polarity, namely the I-other, which can be further drawn back to the *ego-alter* relation. It is also useful to remember that in my previous analysis the presentation of the constitutional process as polar has revealed a dynamic perspective comprising the two orientations, which crisscross each other, namely the egofugal intending and the egopetal reduction. These two orientations point toward a subjectal rest as well as to an objectal rest which may be either the *aliud* as transcendental clue or the *alter* as transcendental ruler over his bodily *aliud*. The question which I cannot help asking at the end of my investigation is whether the above mentioned egological-heterological structures and attitudinal orientations could be treated as mere a priori conditions to which an other should conform in order to become an

evidence for me, or rather they are meant as indices toward an empathic relation (in Buber's sense) which the correlative eidetic a priori cannot actualize. If Buber's I-Thou is such an immediate relation (not in the intentional sense, but in the sense in which the intentional structures point to), its mode of manifestation in the intentional life of the monadic *egos* is an occurrence, the seizing of a *kairos*. Paradoxically enough, this *kairos* is presupposed by the egopetal and egofugal attitudes, as a guide-idea and an ideal *telos*, but their mere egologic or heterologic performances are not sufficient to actualize it. In this perspective the phenomenological reduction is not a precondition for the presentation of the other as other but rather a preparation for his occurrence.

I would like to suggest that the Husserlian reduction is, perhaps, still too much indebted to the cognitivist aim motivating the Cartesian reduction. Although for both Descartes and Husserl the *cogito* involves more than the cognitive intentionalities it seems to me that the cognitive aspect is surreptitiously implied as a model for all intentional performances to the detriment of the relational aspects. This implicit emphasis on cognition tends to identify the reduction with reflexivity and the transcendental self-appropriation of the *ego* with transcendental reflexivity. By contrast with Husserl, my tendency was to preserve the reduction in its originary medium, which is the naïve, straightforward perspective, and to treat the abstinent position of the *ego* if not totally independent from reflection, at least different from it.

In final analysis I think that it all comes to the attitudinal issue and the originary trust with which reduction is initiated. If the reduced *ego* is attitudinally involved as abstinent in the heterological relation (mundane I-other, or in Buber's terms I-That), then there is always room for the occurrence of a dialogic transformation within this mundane relation. By conditioning the manifestation of the other on the a priori appresentative structures of the *ego*, Husserl inhibits any discussion about the possibility of an immediate empathic evidence, which can be neither ascertained, nor *de plano* ruled out on a phenomenological basis. An a priori experience can expect only what it can presuppose, but it could not rule out the occurrence of something unexpected. This is why empathy cannot be an a priori constituted relation but an occurrence, a moment of well-met mutuality (*kairos*).

The Change of the Phenomenological Attitude in View of the Emergence of a Meeting Moment

Instead of a conclusion I would like to say a few words about the way in which Husserl's inter-subjectivity could be used for a revised perspective on empathy.

The pattern intending-actualization (or fulfillment through identification synthesis) constitutes the essence of Husserl's description of apperception and, as we have previously emphasized, apperception is for Husserl the only immediate evidence that one can have of another as *aliud*. However, a closer look to the apperceptive process might indicate that even for Husserl the pattern identification-actualization cannot be roughly identified with the correlatives of active and passive synthesis. The apperception as intentional and constitutional performance is in a certain sense active (in so far as it articulates the state of affairs and it is its *dator* for the *ego*) but it has also a passive or receptive feature in so far as it constitutes only those states of affairs, which are there to be intended. Thus, the *ego* is not only (and perhaps not even mainly) the *dator* of the state of affairs but also the *receptor* of this *datum*. Another way to put this would be to say that the egofugal attitude aiming to reach "the things themselves" is surreptitiously relying on a pre-constitutional availability of these "things" as being there for the constituting *ego*.

The same can be said about the object (or, more radically, about the other) as transcendental clue. Articulated primary into a passive synthesis of association, we expect the object to have encoded into its ontical worldliness a donative orientation toward the *ego*. Thus, for us, the other is not only the given but also the letting-itself-be-given toward a further articulation into the egological synthesis. The thematization of this spontaneity of the other is more difficult, but, nevertheless, absolutely necessary, since the most accomplished idea of adequation and, therefore, of truth, has to account for both the egological tendencies and the heterological spontaneity presupposed to meet in the apperceptive act. The simplistic treatment of the egological intentionality as the only *dator* of the state of affairs and of the objectual other (the *aliud*) as a purely passive instance is, therefore, countersensical and amounts to a new, more refined solipsism.

The new solipsism is more subtle since it acknowledges the presence of the object as "it itself" in the immanent transcendence of apperception, although this presence does not yet represent a receiving of the given *in*

the mode in which it is there to be given, but rather only its receiving as given according to the eidetic rules of egological possible receiving. Although the world cannot be now viewed as a “consistent dream” or a split otherness (*noumenon/phenomenon*), it, nevertheless, is only what the *ego* (or a community of eidetically identically equipped *egos*) can and wills to receive of it.

In order to avoid such a position phenomenology has to do more than to show how a certain object is intentionally constituted in egologic experience. By analyzing and de-constituting through the reduction the intentionally constituted condition for the presentation of any alterity whatsoever, phenomenology clears the ground for a less prejudiced letting of the other present himself to me spontaneously. Thus, it convokes the other out of its anonymity into thematization. An alternative understanding of phenomenology as a heterologically convoking performance or as a heteragogy, as I like to call it, is, I think, the step further, which the Husserlian interpretation of the Cartesian reduction invites us to take. It also represents the first major parting with the Cartesian project and a new basis for understanding empathy as the preparation for a meeting moment.

The new both egologic and heteragogic scenario of phenomenology begins with the full immersion of the *ego* in the noematic phenomenon as the medium where the two attitudes (the egofugal intention and the egopet reduction) coincide equivocally within the same intentional stream. This means a full regression to the naïve stage of the egological consciousness, a stage where the apperception of the *aliud* is equivocally coincident with the appresentation of the *alter*.

Reduction as the gradual suspending of all straightforward intentional attachments to the object will then disintentionalize the objectual other leaving it bare of what the *ego* has intentionally cast upon it, that is of a whole range of *cogitata* be they theoretical, axiological or practical ones. In the reduction the abstended-from other is potentially an other-let-be. But an other-let-be in desintentionalized apperception is not an *aliud* any more, although it may not yet appear also as a spontaneous *alter*. It represents a dereified and reductively convoked other who is being let to appear in the expression of its own attitude.

The final stage of the reduction in the above scenario is, thus, the adoption of an expectative attitude by the abstinent *ego* in view of a meeting moment. This abstinence from casting intentions upon an other in which

the reduction leaves the *ego* faces the *ego* with a novel attitude, that of blank (in the sense “learnedly ignorant by *epoche*”) container of an awaited heterological spontaneity.¹¹ This attitude is clearly distinct from all egofugal or egopetal attitudes and represents the empathic disposition for seizing a meeting moment (*kairos*).

It is time now at the end of this essay to notice that the irreducible aim at empathy has anonymously guided us all the way through the reduction. Its first appearance was in the guise of the pre-reductive trust in the possibility of an apodictic science, a trust which has allowed us to immerse ourselves in the naïve position and then to perform from there the Husserlian *epoche*. Its next appearance was the need that we felt for disequivocating the intentional life of the *ego*, which allowed no clear distinction between a reified *alter* as *aliud* and a properly speaking *alter*, except by way of analogy. At the end of this reductive, dis-intentionalizing process we reached the receptive-containing attitude which was expected to convoke the other as other in the emergence of a meeting moment, a moment which is usually missed due to the pretenses of the *ego* to be receptor only in so far as he can also be a *dator*. At this point phenomenology turns into a maieutical praxis and it, thus, appropriates its personalistic project in stark delimitation from any naturalist realism and any transcendental idealism whatsoever.

NOTES

- ¹ For all the references to Husserl's works in this essay, see Edmund Husserl, *Gesammelte Schriften*, Band 1-8 Herausgegeben von Elisabeth Ströker, Felix Meiner Verlag, Hamburg, if not indicated otherwise.
- ² Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, The second book, *Studies in the Phenomenology of Constitution*, translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1989, pp. 189-190 (Hereafter *Ideas II*).
- ³ *Ideas II*, pp. 96-147.
- ⁴ *Ideas II*, pp.159-160.
- ⁵ *Ideas II*, p. 186.
- ⁶ Dan Zahavi counts in his book *Husserl und die Transzendente Intersubjektivität*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1996, p. 67, four such options, but only the two mentioned above are relevant for our discussion.
- ⁷ The fifth Meditation is somehow atypical in so far as it introduces the theme of the other and of the heterologically constituted world. I shall discuss its position within the economy of the Cartesian Meditations later on in this essay.
- ⁸ Zahavi, p. 58.
- ⁹ The importance of the above distinction for a better understanding of Husserl can be verified in the treatment of the theme of the sameness of the object both as apperceived phenomenon and as transcendental clue. The object as transcendental clue refers us back to an intending ego. This reference-back can be considered, on the side of the subject, as an anonymous (not yet reflexively thematized) ego-petal tendency, while on the side of the object it can be identified as a heterofugal tendency. This heterofugal tendency of the objects (be they natural or personal) I shall call from now on "spontaneity." About a hetero-petal tendency of the object we can discuss only in relation to the other egos as objects that is only in a personalistic context.
- ¹⁰ The concepts of *kairos* and *meeting* have been recently used by The Process of Change Study Group from Boston, M.A. to describe the patient - psychoanalyst interaction. See their article "Non-Interpretative Mechanisms in Psychoanalytic Therapy" in *The International Journal of Psychoanalysis* (1998) 79, pp. 903-921.
- ¹¹ The containing function of the empathic ego is a new attitude besides the naïve egofugal and reductive egopetal ones. I have borrowed the terms of *containing* and *container* from psychoanalysis. The two terms have been proposed by Wilfred R. Bion on the basis of Melanie Klein's description of the phenomenon of projective identification. Later on they became major concepts in the psychoanalytical discourse. See for more details: Thomas

H. Ogden, *Projective Identification and Psychotherapeutic Technique*, New York, Jason Aronson, London; Joseph Sandler, Ed., *Projection, Identification, Projective Identification*, International Universities Press, Madison, Connecticut. The name of “expectational” which I ascribed to phenomenology in the title of this essay is in close connection with the containing attitude described by psychoanalysis and with the maieutical position assumed by Socrates according to Plato.



RADU G. PĂUN

Né en 1969, à Tecuci

Doctorant de l'EHESS, Paris
Historien, chercheur scientifique à l'Institut d'Etudes Sud-Est Européennes,
Bucarest

Etudiant de l'Ecole Doctorale Régionale en Sciences Sociales, Section Europe
Centrale et Orientale (1994-1995)

Etudes Approfondies à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris
(1996)

Bourses AUP ELF-UREF (1995-1996 ; 1997 ; 2000)

Maître de conférences invité à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales,
Paris (2001)

Participation à des colloques et conférences en Roumanie, Bulgarie, France et
Italie.

Etudes de théologie politique médiévale et d'anthropologie historique publiées
en Roumanie, Bulgarie, Grèce, France et Italie.

Edition de documents concernant l'histoire roumaine. Auteur de manuels
scolaires d'histoire roumaine et universelle.
Traductions.

La circulation des pouvoirs dans les Pays Roumains au XVII^e siècle. Repères pour un modèle théorique

Réfléchir sur l'Etat et les pouvoirs s'est devenue déjà une habitude parmi les historiens, habitude toujours audacieuse et jamais achevée, car l'histoire de notre temps invite et oblige à reconsidérer et repenser les hypothèses et les méthodes de recherche¹. Pourtant, l'historiographie roumaine reste encore détachée du débat qui anime les autres écoles historiques. Depuis le travail fondateur de Gh. Brătianu², peu d'ouvrages ont abordé les questions liées au système politique de l'Ancien Régime³. Ces dernières années la problématique a été reprise mais sans que la portée théorique soit plus importante⁴.

Dans les cadres assez restreints de cet article, nous nous proposons de reconstituer, dans la mesure du possible, les principes fondamentaux du système politique roumain, c'est-à-dire de retracer l'histoire du « constitutionnalisme » de l'Ancien Régime.

1. Les termes de l'analyse

Aussi anachronique qu'il puisse paraître lorsque l'on applique à une société pré-moderne, le terme « constitutionnalisme » ne fut pas moins utilisé par l'exégèse historique, depuis les études pionnières de Ch. H. McIlwain, F. W. Maitland ou Ernst H. Kantorowicz. Le concept a acquis droit de cité grâce surtout aux études de Brian Tierney, Walter Ullmann et, plus récemment, Philippe Buc. Vu sous cet angle, le constitutionnalisme dans son application médiévale implique une forte composante coutumière du point de vue juridique et une portée théologico-liturgique qui fonde et soutient le fonctionnement de l'Etat.

Dans notre acception le constitutionnalisme dans sa version médiévale réunit un ensemble plus ou moins cohérent, plus ou moins explicitement affirmé publiquement, de principes et normes constitutifs et définitoires pour l'existence et le fonctionnement d'un système de relations de pouvoir.

La question du constitutionnalisme pose donc la question du pouvoir, *des pouvoirs*. Etudier le constitutionnalisme signifie par conséquent éclaircir *la nature, la qualité, la possession* mais aussi *les mécanismes de l'exercice et de la transmission/succession des/aux pouvoirs* et *les hiérarchies* qui en résultent.

Les premières questions qui s'imposent visent l'existence même d'un tel ensemble dans la société roumaine médiévale. Et s'il a vraiment existé, il faut également se demander quelles furent les modalités et les degrés de son application. Quelle fut finalement sa dynamique, s'il y en avait une ?

Dans « le paradigme descendant du gouvernement » (W. Ullmann), les rapports constitutionnels répondent aux questions suivantes : « Que fait le roi ? Quelle est l'étendue de son pouvoir ? Peut-on critiquer le roi ? Peut-on le déposer⁵ ? » et surtout à une question fondamentale : le souverain est-il le seul possesseur, sinon propriétaire, du pouvoir ?

Paradoxalement, peut être, les anciens documents roumains n'insistent que très rarement et d'une manière plutôt allusive sur la place du monarque dans la société. Les codifications juridiques font défaut jusqu'à la fin du XVIII^e siècle (sauf les corpus de droit canon), les chroniques, assez tardives à leur tour, expriment une position partisane et les documents de chancellerie s'illustrent par l'ambiguïté et le laconisme qui assurent des jours amères à tout chercheur. Faute de sources prescriptives d'ordre juridique et de traités d'exégèse, qui ont construit depuis les XI-XII^e siècles l'échafaudage théorique de l'Etat « moderne » en Occident, nous avons concentré notre analyse sur un corpus documentaire moins utilisé dans l'historiographie roumaine : les *ordines* de couronnement et les harangues de documents princiers. Ce corpus, qui présente le désavantage d'être assez peu homogène, détient en revanche un avantage majeur : il dévoile la conception sur le pouvoir de ceux qui l'avaient détenu et exercé : les princes.

Dans la deuxième étape de notre approche nous allons vérifier le modèle théorique qui en résulte dans le contexte de « rupture » marqué par la domination ottomane et l'avènement des éléments levantins aux hautes fonctions de l'Etat. Cette méthode aura, à notre avis, l'avantage de fournir des explications mais aussi des hypothèses de recherche tant pour l'histoire ultérieure du système politique roumain (le soi-disant « régime phanariote »), que pour ses fondements et son fonctionnement original.

Notre prémisse méthodologique repose sur l'hypothèse du caractère complexe et en même temps polymorphe du pouvoir. Le pouvoir ne reste

unique qu'au niveau de son vrai détenteur qui est l'Etat ; dès que celui-ci s'adonne à l'exercer, le singulier vient à se multiplier. Or, « détenir le pouvoir c'est l'exercer ; l'exercer c'est dominer ceux sur qui il s'exerce⁶ ». Autrement dit, pas de domination sans la multiplication des pouvoirs. Il y a par conséquent, comme les réflexions de Michel Foucault nous l'avaient montré, plusieurs pouvoirs qui circulent en des multiples sens, tout en remodelant la formule et la dynamique des relations sociales⁷.

Dans ce complexe tissu d'échanges, l'Etat (qu'il nous soit permis d'utiliser ce terme, fût-ce seulement pour de raisons opératoires) fait figure de principal vecteur de pouvoir sans qu'il soit pourtant le seul. Il exprime le caractère concurrentiel des rapports de pouvoir dans la société et s'efforce toujours d'y imposer et de maintenir *son* équilibre, d'intervenir de la manière la plus efficace possible sur la configuration des hiérarchies ainsi structurées et, au besoin, de les accommoder à ses propres buts. L'Etat traduit par conséquent la fiction inégalitaire qui exprime les rapports de pouvoir qui circulent au long des relations sociales et qui lui donnent forme et existence, en possédant et en exigeant par cela même « the public acknowledgement of the right to exercise power »⁸ ; c'est bien la reconnaissance de son *dominium* qui fonde son autorité.

En tenant compte des débats méthodologiques qui portent sur le caractère « publique » ou « individuel » de ce *dominium*⁹, nous utiliserons pour le cas roumain un syntagme spécifique qui, à notre sens, présente l'avantage de mettre en valeur l'étroite relation entre cette fiction (l'Etat) et le personnage qui l'incarne (le monarque) : on dira donc « Etat-prince ».

2. La circulation de la grâce divine

L'Etat roumain du bas Moyen Age repose sur un double circuit d'échanges qui a au centre le personnage princier et comme élément essentiel la *grâce* divine (*har, milă*) dont le prince est investi par le Seigneur au moment même de son sacre. Le prince devient ainsi « l'oint de Dieu » (en vieux slavon *bogopomazanyi*), en détenant sa dignité terrestre en conséquence d'un choix divin. Les documents de chancellerie y insistent toujours en rappelant *la nature divine* du pouvoir princier et de tout pouvoir terrestre, selon le célèbre dicton de St. Paul :

« Tout pouvoir vient de Dieu et il n'y a d'autre pouvoir que le pouvoir de Dieu » (*Rom. XIII, 1*)¹⁰.

Cette logique de la grâce exclut tout jugement humain ; le don de Dieu se trouve toujours au-dessus des critères et des valeurs terrestres, il est de la même nature que le mystère communiqué aux mortels par le biais du sacrement, comme l'affirment les prières de couronnement¹¹. La consécration fait du candidat non seulement un monarque, mais aussi un autre homme, le met au-dessus de tous les autres (*super, domn peste noi*, dans la traduction roumaine de la Bible), image terrestre de l'immortel pouvoir du Seigneur. Ainsi, le principe supérieur se retrouve et s'exprime dans l'objet suprême de sa propre création d'ordre second plus que dans les « pouvoirs sans corps » ou dans « les armées des anges »¹².

Le terme *grâce* (roum. *har, dar*, c'est à dire *don*) dérive du grec $\chi\rho\iota$, mot qui a de fortes connotations théologico-liturgiques. Il signifie tout d'abord un *don* et « le procès », à l'origine, consiste à rendre un service pour rien, sans contre-partie ; ce service littéralement « gracieux » manque en retour la manifestation que nous appelons « reconnaissance », d'où le verbe $\epsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\epsilon\iota\nu$, « témoigner la reconnaissance »¹³.

Dans la relation mystique entre Dieu et son élu – le monarque – cet acte de grâce à un contenu bien précis, quoique mystérieux. Dieu fait un don au futur monarque, don impossible à rendre (parce qu'on donne à Dieu ce qui lui appartient depuis toujours), en lui confiant ainsi l'exercice de son pouvoir sur sa terre, à l'exemple de Saül et de David. Ainsi, le monarque devient le vicaire terrestre du Seigneur, « l'administrateur » temporaire (durant sa vie terrestre) du monde créée par Lui.

Les *ordines* de couronnement et les préambules des documents (*intitulatio*) dévoilent tant *la source* du pouvoir dont jouissent les princes (*domn et voievode de par la grâce de Dieu ou Ton pieux et fidèle serviteur* – littéralement *esclave* – *que Tu as élevé de par Ta grâce pour régner sur Ton peuple saint*) que la *qualité* de ce pouvoir (le prince règne avec la grâce – *harul, darul* – , il est renforcé par Dieu)¹⁴.

Une fois « touché par la grâce » ou « entré dans l'état de grâce », le monarque doit se conformer aux principes et normes qui en découlent : la paix, la justice, la miséricorde, la rédemption¹⁵. « Trouver grâce auprès Dieu » ce n'est pas seulement devenir le bien-aimé du Seigneur, mais obéir à ses commandements. Le prince doit remplir la promesse de fidélité assumée au début de son règne : *la justice impartiale* (« jugeant Tes hommes avec esprit de justice et Tes pauvres dans le jugement, il sauve les enfants des indigents »), *foi immaculée* (« garde-le dans une foi immaculée »), et *l'amour à l'égard de l'Eglise de Dieu* (« montre-le inflexible gardien des règles de Ta Sainte et Apostolique Eglise ») ; voici donc les conditions

inhérentes de son propre *salut* (« afin qu'il devienne digne aussi de Ton empire céleste ») et également du *salut de son peuple* (« afin que dans sa sérénité une vie calme et tranquille nous menions en toute piété et pureté »)¹⁶.

Mais la grâce ne peut être ni méritée, ni demandée, ni gagnée, elle est accordée selon la bonne volonté du Seigneur, volonté insondable par les mortels et qui exprime l'*oikonomia* du Créateur, cette logique mystérieuse et imprédictible qui découle de Sa sagesse universelle¹⁷. Le sens de la célèbre affirmation d'Etienne le Grand lorsqu'il annonçait aux alliés la défaite dramatique de Valea Albă, et que l'on retrouve inscrite sur le fronton de l'église qu'il allait bâtir sur les ossements de ses soldats, devient ainsi évident : « et par la volonté de Dieu, les chrétiens furent vaincus par le païen ».

2.1. Le retrait de la grâce divine

A ce niveau de la circulation de la grâce, l'idée de la réversibilité reste toujours présente. Les actes de donation (*danie*, dérivé du verbe roumain *a da*, *a dăru*, c'est à dire *donner*) l'illustrent bien :

« Et, après la fin de notre vie et de notre règne, celui qui sera seigneur de notre pays, qu'il soit un de nos enfants ou issu de notre lignage (*neam*) ou, encore quel qu'il soit, élu par Dieu pour régner sur notre pays de Moldavie... » (Pierre Rareș)¹⁸.

Les motifs de ce « retrait de la grâce » divine sont nettement assumées : « după păcatele noastre » / « selon nos péchés » (Alexandre l'Enfant), « din pricina păcatelor Domniei mele » / « à cause des péchés de notre Seigneurie » (Vlad Vintilă). La trahison, même inconsciente, du « contrat originaire » avec la divinité provoque, selon l'exemple biblique, l'exclusion de la famille du pêcheur de la sphère de bienveillance divine. Le fils devient ainsi responsable pour les péchés de son père, comme l'était Jéroboam pour Salomon¹⁹, tandis que les peuples doivent subir les conséquences des fautes de leurs souverains et à l'inverse. Cette mentalité de type pénitentiel était commune dans tout le monde orthodoxe. La conquête de Constantinople par les croisés latins (1204) et plus tard la suzeraineté ottomane sont des punitions pour « les péchés de nos princes » (Jérémie Movilă) ou pour ceux de la chrétienté toute entière (le métropolite de Moldavie, Balaam). Le récit sur la « Vie et règne du prince Lazar »

déplore le destin du despote Etienne Lazarević qui succéda à son père « inféodé, à cause de nos péchés, à ceux qui ont tué son père »²⁰.

Le péché du prince se situe à la charnière entre la foi et la loi, désignes en roumain par le même mot : *lege (loi)*: « empiéter la loi et les commandements de Dieu » entraîne en effet la retraite de la grâce (*har*) et du pouvoir (« Dieu va te reprendre le pouvoir (*domnia*), en le rendant à celui qui observera ses commandements et qui remplira (*va umple*) sa volonté »)²¹.

Parfois, le retrait de la grâce divine est définitif, tel fut le cas de Saül, le premier roi d'Israël :

« Parce que tu as rejeté la parole de Yahweh, Yahweh te rejette, afin que tu ne sois plus roi sur Israël » (I, *Samuel*, XV, 26).

Autrefois, le coupable est puni seulement pour qu'il soit ensuite pardonné et remis sur la juste voie, selon l'exemple de David. La logique davidique se retrouve plusieurs fois dans l'histoire roumaine, à tel point qu'on pourrait se demander s'il ne s'agit pas d'une stratégie rhétorique calquée sur l'exemple biblique plutôt que des événements réels²².

2.2 La succession par la grâce

Cette discontinuité virtuelle et assumée au niveau du pouvoir pose la question de la *succession au trône* d'une manière fortement inspirée par la « lecture chrétienne » de l'Ancien Testament²³. Tout comme à Constantinople,

« L'Empire-patrimoine pouvait, à la rigueur, se transmettre selon les règles tacites de la succession naturelle, la *basileia* (*domnia* dans notre cas), elle qui venait de Dieu et avait été inventé pour l'Empire des chrétiens par l'intermédiaire du peuple élu d'avant le 'temps de la grâce', n'était pas un pouvoir transmissible. C'était un rôle dans lequel on entrait toujours provisoirement et par procuration²⁴ ».

Ainsi, la dynastie idéale qui part des rois Saül, David et Salomon l'emportait toujours sur les liaisons de sang, même si ce type de *mutatio regni* n'excluait pas la succession « naturelle »²⁵.

La « rupture » entre la dimension éternelle du pouvoir (*domnia*, *gospodstvo*) et la dimension concrète du patrimoine (*terra*, *țara*, c'est-à-

dire le pays) devient ainsi évidente. On peut alors saisir la différence entre le caractère continu du pouvoir et la discontinuité de son exercice. En effet, la légitimité d'une famille, d'une dynastie n'est que le prolongement de la légitimité de son fondateur ; si le Seigneur lui retire la grâce, elle perd aussi la légitimité et une autre vient la remplacer. C'est pourquoi le lien avec le passé, et les « saintement décédés ancêtres » se trouve toujours exprimé, surtout dans les documents solennels, tel que l'acte de Radu Mihnea:

« Nous, le fidèle croyant et pieux orant et aimant le Christ, le prince Radul, fils du défunt prince Mihnea, petit-fils du défunt prince Alexandre l'Ancien, de glorieuse mémoire, qui régnons par la grâce de Dieu et par la miséricorde de Dieu soyons le sire de tout le pays d'Hongrovalachie ...²⁶ »

En fait, tout système de succession centré sur la logique de la grâce ne peut être qu'imprédictible, tenant compte du caractère impénétrable de la volonté de Dieu qui ne suit pas la logique des mortels. L'économie de la grâce ne s'inscrit point dans un schéma contractuel, elle reste foncièrement univoque et relève de l'inégalité ontologique entre le Créateur et sa propre création.

La succession au pouvoir fut aussi gouvernée par des principes coutumiers. *L'os de prince (os de domn)* jouait – aux origines tout au moins – le rôle de règle qui limitait l'accès au trône. Limitation mesurée d'ailleurs, dans la mesure où la primogéniture ne fonctionnait pas. Pour inverser la formule de Kantorowicz, l'héritier du *domn* est « prince par nature » (comme fils d'un prince régnant) et « monarque par grâce » (dès qu'il devient l'oint de Dieu)²⁷. Il va de soi que sa foi aurait constitué un atout « politique » et les formules documentaires le rappellent parfois explicitement, comme dans un document de Radu Șerban (1609, le 29 mars) :

« Après la fin de notre vie, celui qui sera élu par Dieu pour régner dans notre pays de Valachie, qu'il soit l'un de nos fils ou issu de notre lignage ou, selon nos péchés, d'un autre, quelqu'un des princes orthodoxes (*pravoslavnici*) ... »,

ce qui rappelle les formules des anciens documents bulgares ou les professions de foi prononcées par les empereurs byzantins ou les tsars russes²⁸.

En effet, c'était le prince régnant qui désignait son successeur et le Conseil princier (*Sfatul domnesc*) qui devait l'approuver, ce qui donnait à la succession un caractère héréditaire et électif. Bien que la plupart des historiens postulent une correspondance directe entre succession et dévolution, les documents montrent clairement le contraire, surtout dans le cas de Moldavie ; tout d'abord parce que la propriété se divisait entre *tous* les héritiers, filles comprises (dévolution intégrale)²⁹, tandis que le pays-patrimoine était indivisible, les filles étant exclues de la succession au trône.

A Constantinople, c'était l'institution de la *porphyrogeneia* qui – comme subterfuge constitutionnel – venait relativiser le poids de la discontinuité dynastique³⁰. Dans les Pays Roumains, on trouve parfois exprimée l'idée d'un choix qui préexiste à la naissance même du futur prince régnant : élu de la matrice de sa mère (*din zgâul maicei mele*) pour régner, le prince souligne ainsi sa légitimité, mais aussi la légitimité de ses possibles descendants. Il s'agit en fait d'une manipulation habile des préceptes de l'Ancien Testament, l'allusion étant faite à Jérémie, le fils d'Hezekiah, élu par Dieu avant qu'il ne soit né³¹.

A ce niveau du discours, ce sont les valeurs chrétiennes qui comptent ; les observer ou, par contre, les contredire, entraîne ou non le prolongement « généalogique » de la grâce divine. L'association au trône, instrument constitutionnel aux origines des Etats roumains, s'inscrit à notre avis dans la même logique³².

3. Le circuit terrestre de la grâce

Cette « économie de la grâce » ne témoigne que d'une première dimension de l'oikonomie divine originaire. La chaîne des conséquences continue sur un autre registre, celui des rapports entre le prince et ses sujets.

Voici un document de Vasile Lupu qui octroie à son serviteur, Etienne, le vigile de la Cour, un village :

« Notre fidèle boyard ... a servi depuis son enfance nos prédécesseurs, les princes qui ont régné avant nous, et ensuite il nous a servi en bonne justice depuis le temps où nous n'avions pas encore été appelé à régner ».

Et le prince continue :

« De même, au temps de notre règne, lorsque Dieu a répandu sa grâce sur nous (*și-a pogorât mila sa către noi*) en nous accordant (*hărăzit*, mot qui renvoie aussi au *har* = *dar*, c'est-à-dire don divin) le sceptre et le règne, pour que nous soyons le maître et le seigneur (*stăpânitor și oblăduitor*) de notre pays de Moldavie, il a rendu service à notre Seigneurie (*Domniei mele*) de tout son âme avec honnêteté et fidélité et il continue a nous servir encore aujourd'hui ».

La fidélité doit être récompensée et le don apparaît de nouveau comme constitutif de l'échange:

“C'est pourquoi, en tenant compte de son service fidèlement rendu à nous, nous l'avons gratifié (*I-am miluit*) avec notre excellente grâce (*cu osebită a noastră milă*), en lui donnant de par notre grâce et miséricorde (*și i-am dat și I-am miluit*) le village Spărieții de notre pays de Moldavie³³ ».

La grâce divine accordée au prince comme récompense pour ses vertus chrétiennes est ainsi redistribuée par celui-ci à ses sujets. Au cœur de cette nouvelle relation se trouve la *fidélité* qui s'exprime cette fois par le biais du service fidèlement rendu au monarque, rapport qui cache le lien fortement personnalisé qui se noue entre les deux membres de la « dyade »³⁴. Seul propriétaire terrestre du pouvoir, le prince le fait ensuite distribuer à ses serviteurs. Le pouvoir unique, propre à sa dignité, devient polymorphe et chaque détenteur des parties ainsi déléguées a le devoir de les administrer selon les commandements du distributeur. C'est le premier cycle du don. Le second est parfaitement mis en lumière par le document cité ci-dessus : une fois le service fidèlement rendu, l'administrateur des pouvoirs reçoit la grâce princière sous la forme d'un autre don qui renforce le lien originaire. Partenaire mineur dans la dyade imaginaire qui le lie à Dieu, le prince devient ainsi partenaire majeur dans la dyade terrestre qui l'unie à chacun de ses sujets.

L'acte de donner se trouve doublement circonscrit, par les mots *a da*, *a dăru*, mais aussi par le verbe *a milui*, qui est la formule dynamique de l'expression *a fi în mila cuiva* / *être dans la grâce de quelqu'un* / *bénéficier de la grâce de quelqu'un*. Le terme *mila* detient une forte connotation théologico-liturgique en tant qu'attribut définitoire de Dieu, mais dans les documents de donation il revêt aussi un « sens politique ». Le discours du pouvoir prélève sur des langages préexistants (en l'occurrence celui de

l'Eglise) qui, par ailleurs, ont leur autonomie et leur durée propres³⁵. Dans l'ancien slavons de la chancellerie, le terme *милосердіє* (devenu en roumain *milosârdie*) traduit l'ancien *hesed* des textes hébraïques ou le grec *ἔλεος*, qui exprimaient à l'origine l'amour de Dieu envers son peuple³⁶. D'ailleurs, presque tout le vocabulaire du don et des relations entre le souverain et ses sujets est calqué sur le lexique biblique, surtout celui de l'Ancien Testament, traduit en grec, en slavons et puis en roumain.

A l'instar de Dieu, le prince doit se montrer toujours *plin de milă* (*plein de grâce*) ; cela n'est pas seulement un droit, mais aussi un devoir, dans le sens qu'il faut toujours être disposé à gratifier ses sujets. Au niveau du monarque c'est un changement qualitatif qui a lieu : il reçoit la grâce divine (*har*) et ensuite, de par la grâce qu'il possède, il accorde un don (*dar*) à ses sujets. Ceci n'est plus gratuit, il exige un contre-don, réponse qui ne peut pourtant jamais récompenser le grand donateur, mais seulement lui montrer la reconnaissance du bénéficiaire.

A ce niveau donc, la notion de « grâce » s'avère plutôt « économique », pour reprendre la classification de Benveniste. Le don de grâce reste attaché au bon vouloir du prince, il est aussi imprédictible et « mystérieux » que le don divin. C'est sur ce point que, au XVII^e siècle, l'idéologie noble, à peine naissante, insiste beaucoup : les boyards – premiers bénéficiaires de la grâce princière – contestent non pas la capacité de faire acte de grâce, mais la manière de le faire³⁷.

On aperçoit ainsi la distinction psychologique qui sépare l'acte de grâce et l'acte de donner ; on peut *donner* toujours et n'importe comment, mais seulement certains personnages ont la capacité de faire *acte de grâce* (*a milui*), et cela justement de par la grâce originaire dont ils sont investis. Le don du monarque, tout comme le don de Dieu, ne peut être rendu, il exprime un acte de pouvoir envers le partenaire mineur de la relation, qui ne peut jamais échapper au pouvoir du maître ; autrement dit, une fois entré dans la grâce du donateur, il reste aussi sous son pouvoir. Nicolas Cabbasilas illustre bien l'essence de cette relation dans son *Explication de la divine liturgie* :

« Par cette oblation d'action de grâces elle-même, nous devons à Dieu une nouvelle action de grâces (*ευχαριστια*), parce que rien n'y est notre, mais tout est un don de Lui ; parce que c'est Lui qui la rend et qui l'accomplit »³⁸.

A l'instar de Dieu, le prince « donne la loi » et la justice accordée au peuple est aussi un acte de grâce³⁹, découlant de la grâce de Dieu. D'ailleurs, la miséricorde (philanthropie) figure parmi les vertus fondamentales du souverain idéal, tant dans les « miroirs des princes » que dans les prières de couronnement⁴⁰.

Les actes de donation esquissent une hiérarchie entre les différentes catégories de sujets. Les termes qui y sont employés varient selon l'importance accordée au personnage, de *cinstitul nostru boier* (notre honorable boyard) à *sluga noastră* (notre serviteur). Cette hiérarchie n'est pas seulement une hiérarchie de statuts, mais illustre aussi le degré de proximité par rapport au prince⁴¹.

Les formules utilisées par les boyards lorsqu'ils s'adressent au monarque ne sont pas moins intéressantes. La formule la plus usitée c'est *robul Măriei Tale* (l'esclave de Votre Majesté), le terme étant lui aussi d'origine théologico-liturgique. Tout être humain est qualifié d'esclave par rapport à Dieu, le prince y compris. *Servite domine in more et exultate ei cum tremore* c'est vraiment le paradigme liturgique qui inspire et donne de la substance aux rapports entre le monarque et ses sujets. Ainsi, tout comme le chrétien assume la sujétion à Dieu « comme liberté », le sujet du vicaire de Dieu l'assume comme « devoir naturel ».

Le monarque apparaît toujours comme le premier bénéficiaire du service fidèlement rendu (*slujba*, mot d'origine slave)⁴². La formule « classique » rappelle *slujba credincioasă ce a făcut domniei noastre și țării* (le service fidèlement rendu à Notre Seigneurie et au pays). On reconnaît ici le *dominium*, mais on ne trouve jamais une formule quelconque qui puisse relever d'un concept abstrait de l'Etat. Les termes des documents sont toujours très personnalisés, tant en ce qui concerne l'ordre qui exprime la volonté du prince (*voia noastră / notre volonté*) que la réponse des officiers, tout en excluant la possibilité du choix ou de désobéissance (*și altfel să nu se facă / qu'on ne procède point autrement*)⁴³.

Nous n'avons presque jamais rencontré une formulation qui ait au centre seulement le pays ; par contre, lorsque les deux termes de référence se trouvent associés, le prince occupe toujours la première place. Servir le pays ne peut être dissocié du service rendu au maître ; c'est pourquoi la fidélité reste toujours personnelle, on n'aurait pas pu être « fidèle au pays contre le prince ». Le terme *domnie* illustre, à notre sens, le « côté-Etat » de la formule de domination, syntagme qui, fondu dans la formule complète *Domnia Noastră* (Notre Seigneurie), ne fait que de refléter la formule « Etat-prince »⁴⁴.

3. 1. La rupture du circuit terrestre : la félonie (*hiclenia*)

Le caractère patrimonial de la formule de domination devient d'autant plus observable lorsqu'on examine les moments de rupture, la corruption du circuit de la grâce. Le retrait de la grâce divine qui était répandue sur le personnage princier et sur sa famille s'exprime en termes purement spirituels. Pour le second circuit de la grâce c'est la *félonie* (*hiclenia*) qui brise la dynamique normale de l'échange. Dès que la confiance se trouve démantelée, toute la logique tombe de soi. Le prince reprend à ce moment les biens matériels ou symboliques qui constituent la partie concrète de l'échange, suite à l'incapacité du partenaire mineur de se rendre digne de la bienveillance princière et de sa portée concrète – la récompense. Le circuit peut ensuite recommencer, mais les termes de l'équation viennent se modifier – le prince fait dès lors figure de *re-distributeur*.

La rupture du circuit terrestre de la circulation de la grâce dévoile non seulement la position absolue du monarque, qui peut faire appel au *jus gladii*, mais également sa qualité de « source de l'honneur humain et effet de la grâce de Dieu ». Encore une fois, « il est de par sa position celui qui place sous l'autorité divine le système social » et déroger à la promesse de loyauté faite à son égard signifie « trahir Dieu, le roi et soi même » (Shakespeare, *Richard II*, Acte I, Scène III)⁴⁵. A ce point, la remarque de Shakespeare se rapproche d'une manière frappante du droit byzantin qui, en cette matière tout au moins, aurait été appliqué, semble-t-il, dans les Pays Roumains⁴⁶.

Il y a plusieurs termes qui désignent la trahison : *a se hicleni* ou *a se haini* (*devenir félon*), *a vicleni* (ce qui signifie souvent *comploter*). La plupart des termes sont à retrouver dans le langage liturgique qui aurait constitué sans doute la matrice du langage de la fidélité. *Vicleşug* ou *hicleşug* (c'est à dire *trahison*) s'applique très souvent aux hérésies protestantes et à la confession catholique considérées comme traîtres par rapport à la juste foi (l'orthodoxie). Ainsi *hiclean* / *viclean* signifie souvent *hérétique*.

La logique de la grâce se trouve doublée par une autre, beaucoup plus floue, celle de la disgrâce. Elle avait fonctionné d'une manière presque systématique en Russie, par exemple, et surtout sous le règne d'Ivan IV, qui l'avait utilisée contre ses opposants politiques – une arme redoutable notamment de par son caractère imprédictible. En fait, tout comme la grâce, la disgrâce ne peut être qu'impénétrable en tant que manifestation, terrestre cette fois, de la sagesse de Dieu⁴⁷. Dans les Pays Roumains cela a autorisé la politique dure menée par les princes Mircea le Pâtre (en Valachie) et Alexandru Lăpuşneanul (en Moldavie).

Toutefois, gouverner à travers la grâce, ce qui signifie du même coup le faire aussi par la disgrâce, n'est toujours pas gouverner en despote. Tant la coutume que le droit byzantin, tel qu'il fut reçu et appliqué dans les Pays Roumains, limitaient d'une manière explicite la répression de la félonie. La réprimande ne pouvait pas toucher le lignage du félon. S'il est vrai que « l'acte de l'homme se propageait au sein de son lignage en ondes collectives », il n'en reste pas moins vrai aussi que la fidélité, essentielle à la relation de vassalité, restait avant tout personnelle⁴⁸. La Novelle bilingue de Justinien, reprise par le *Manuel* d'Harménopoulos, précisait que les biens du félon ne peuvent être confisqués par le monarque (hormis les biens acquis par l'acte même de la trahison) et que, s'il a des enfants, c'est à eux que les biens appartiennent⁴⁹.

Liées à la dynamique des échanges, la redistribution, tout comme la distribution des faveurs, relève d'une division de la société qui se traduit en termes de pouvoir. Toutes les deux rendent manifestes des hiérarchies et des factions dont les unes possèdent déjà l'accès aux « ressources stratégiques »⁵⁰ et s'efforcent de les maintenir, tandis que les autres visent à s'en emparer.

Toutefois, dans une société patrimoniale, les pouvoirs ont une portée quasi-généalogique tout en engageant les « groupes parentaux » (*corporate kinship groups*) qui maîtrisent complètement l'accès aux ressources stratégiques. La permanence de la famille va de pair avec la continuité sur le même domaine, tandis que la dévolution de celui-ci suit la reproduction de la parentèle, dans la mesure où chaque stratégie matrimoniale relève d'une tactique patrimoniale chargée de réaffirmer la représentation publique d'une « puissance »⁵¹.

On peut mieux surprendre par là les ramifications des échanges dans la société : le service rendu au prince est un service rendu à la dynastie – réelle, c'est-à-dire biologique, ou idéale, autrement dit, la chaîne des princes régnants depuis le fondateur du pays – tout comme la récompense ne vise pas seulement le personnage qui la reçoit, mais toute sa famille. L'équilibre des pouvoirs ne se construit pas sur des individus, mais sur les alliances matrimoniales qui se cachent derrière eux⁵², tandis que le service est la conséquence de l'attachement primitif et il le fait toujours réaffirmer. En revanche, la récompense pousse le bénéficiaire et aussi ses descendants vers la continuation de la fidélité.

Ainsi, naissance, hérédité, statut et patrimoine sont des éléments qui se trouvent toujours recomposés selon le principe de « preferential promotion », lié à la volonté de l'Etat-prince. Ils représentent des atouts

facilitant l'accès aux privilèges, mais la distribution du privilège reste dans la sphère des actes de grâce instrumentés par le maître⁵³.

4. La domination ottomane : une autre logique de la grâce

C'est l'aggravation progressive de la domination ottomane, intervenue à partir de la moitié du XVI^e siècle, qui bouleverse les critères de deux circuits d'échange⁵⁴. Le régime de concurrence lignagère, qui avait existé presque de tout temps dans les Pays Roumains, se trouve dès lors perpétué sous des formes d'autant plus violentes. Il est néanmoins favorisé par l'ambiguïté des critères traditionnels où le principe terriblement flou de « l'os princier » (*os de domn*) l'emportait toujours sur la primogéniture. Pas à pas, la nomination des princes directement par la Porte deviendra décisive, processus qui sera achevé au début du XVIII^e siècle. Jusqu'alors, on voit se former à Constantinople une vraie « réserve » de prétendants qui ont joué le rôle d'instruments de pression dans les mains très fortes et habiles du Sultan et de son entourage.

Le prince Radu Mihnea vérifie bien cette nouvelle réalité traduite en figure de discours :

« Et maintenant, au temps de notre règne, lorsque Dieu, Notre Seigneur, Nous a donné la Seigneurie et la maîtrise du pays *avec le sceptre accordé par le vénérable empereur, le maître de la Valachie* » (*cu sceptu de la cinstitul împărat, biruitorul Țării Rumânești*)⁵⁵.

Même distinction dans un document de Radu Léon Tomșa qui souligne en outre ses droits au trône :

« Après que Dieu, Notre Seigneur, nous ait donné (de par sa grâce) le règne et que le vénérable empereur nous a *accordé l'étendard pour que nous soyons le maître de ce trône de la Valachie* » (*'steagul Ținerii acestui scaun*)⁵⁶, qui autrefois fut détenu par les défunts ancêtres de Notre Seigneurie »⁵⁷.

Le terme abstrait *domnie*, qui renvoie à l'idée originale de *har* (« grâce »), est complété par le syntagme purement administratif *Ținerea domnei* (« administrer la seigneurie ») qui traduit le droit de mettre en pratique les effets concrets de la grâce divine. Le distributeur du mandat

terrestre fait figure de médiateur, quoique païen, d'un choix préétabli, mais il demeure pourtant en dehors de la logique traditionnelle des rapports de grâce entre Dieu et le prince⁵⁸. En suivant la même logique, ce choix préétabli n'est plus constitutif, mais virtuel, il devient effectif seulement *après* sa matérialisation par le Sultan, qui joue ainsi le rôle d'instrument de la volonté divine.

Il résulte de cette double détermination une double responsabilité du prince. Responsabilité devant Dieu pour justifier la grâce dont il est investi ; responsabilité envers le Sultan qui avait eu la confiance de lui octroyer une partie de son pouvoir. Toute la logique de ce circuit nouveau de la grâce se trouve gérée selon un autre registre de valeurs, qui repose sur le *service* et la *fidélité*. La suzeraineté ottomane fait ainsi rencontrer deux séries de principes qui, en effet, ne deviennent qu'une : les qualités exigées par l'empereur ottoman de son partenaire mineur (le prince) ne sont que celles depuis longtemps réclamées par celui-ci à ces sujets.

Chaque « acte de référence » lié au politique commence ainsi à dévoiler le changement graduel des structures. La « reproduction négative »⁵⁹ de la culture politique traditionnelle amène au centre deux éléments nouveaux : l'argent et l'influence, qui deviendront dès lors les clés chargées d'ouvrir les portes de la faveur. A leur suite, même la dynamique des échanges se voit pas à pas modifiée : l'action politique ouverte cède le pas devant la logique informelle que « l'impénétrabilité culturelle » des structures ottomanes l'oblige à suivre⁶⁰.

Profondément impliquées dans la dispute dynastique entretenue par la Porte, les familles princières s'inscrivent de bonne heure dans cette logique nouvelle. Leur stratégie d'alliances, inspirée par le manque de confiance et le principe de l'utilité immédiate, débouche sur deux conséquences majeures : un refaçonnement progressif des critères de la promotion politique et l'orientation vers les « groupes de pression » (les *lobbies* levantins de Constantinople) qui facilitaient l'accès aux pouvoirs⁶¹. Cela amène souvent à réaliser des « pactes de non-agression » entre les groupes rivaux ; parfois il s'agit de la confirmation d'une longue et efficace collaboration qui relève d'une « affinité » tout à fait sélective⁶². Cette stratégie politique, appuyée sur les alliances levantines, fut illustrée d'abord par les familles princières de Valachie pour être bientôt transférée en Moldavie aussi⁶³. L'utilité des « men of buisness » l'emporta ainsi sur les fidélités traditionnelles⁶⁴.

Face aux exigences pragmatiques de la Porte, l'Etat-prince devait se montrer efficace. Et comme

« la monarchie roumaine, après Michel le Brave, avait besoin d'une bureaucratie, elle l'a prise d'abord où elle l'a trouvée, à Constantinople. Une clientèle personnelle du prince, d'origine grecque, levantine ou balkanique, tirera de grands profits des emplois d'Etat qui lui sont confiés, mais en y apportant une compétence garantie par la culture supérieure qu'elle a acquise dans le milieu même dont elle est issue »⁶⁵.

5. Les moments de rupture

La nature des rapports de pouvoir passe par l'analyse des relations spécifiques entre les *elites in power* (S. N. Eisenstadt) et les *power elites* (W. Reinhard). Dans les termes de Max Weber, l'*élite au pouvoir* désigne un groupe qui bénéficie de « la chance (normalement) assurée d'exercer une action spécifique, instaurée pour réaliser ses ordonnances générales et ses ordres concrets ». Son recrutement repose sur la *fidélité* des serviteurs et non pas sur *les devoirs objectifs d'une fonction*, tandis que l'échange de pouvoirs et la distribution de faveurs conduisent à l'appropriation graduelle des pouvoirs du chef par sa propre « direction administrative »⁶⁶. L'élite au pouvoir c'est d'abord un groupe d'individus, chacun s'appuyant sur des liens de famille, parfois plus fortes que les liens de fidélité. Leur puissance réside dans leur tradition d'exercer le pouvoir et leur expérience de gouvernement ; non pas dans la détention héréditaire d'une fonction mais dans l'aspiration « naturelle » à celle-ci.

Le *power elite* désigne « the groups who, in their own interest promote the growth of state power more or less continuously (...) and had the means to do successfully », de telle manière que « their functions and their values grow with them ». Il s'agit donc de groupes variables et souvent hétérogènes qui doivent être définis par « the growth of the state power and by their actual social interaction in the field of politics », et dont la dynamique fait d'eux un instrument efficace et surprenant pour tout adversaire traditionnel. Ce n'est pas leur fortune ou leur provenance, diverse et souvent extérieure au système politique, qui fait leur force, mais leur capacité d'adaptation et d'assimilation des valeurs et de principes nouveaux, leur mentalité « ouverte » et surtout le service d'Etat. Ces qualités les lient d'autant plus à celui qui les a promus⁶⁷.

La discontinuité de plus en plus manifeste du pouvoir étatique, due à la suzeraineté ottomane, mais aussi à ses propres faiblesses « constitutionnelles », se heurtait d'une manière inconciliable à la continuité des autorités secondaires dont la position reposait sur une forte territorialisation et une reproduction efficace, issues de l'identification entre *dévolution* et *succession*, entre patrimoine et pouvoirs. Même si les offices n'étaient pas héréditaires et les titres de noblesse n'existaient pas, l'autorité d'une famille noble sur un territoire quelconque ne constituait pas moins un atout décisif pour la reproduction de son patrimoine symbolique. Au niveau de l'exercice des pouvoirs mandatés, s'opérait une séparation entre la perception de leur vrai propriétaire (le prince-Etat) et ses « mains » (les officiers nobles) qui assuraient le contact avec le peuple. Pour le bien comme pour le mal, les administrateurs des pouvoirs n'étaient pas perçus comme des instruments, des mandataires, mais comme des propriétaires de droit, grâce surtout à leur permanence, même en dehors des affaires d'Etat, sur le même territoire⁶⁸. La confusion entre le privé (leur prestige et leur puissance) et le public (l'administration des pouvoirs qui leur est confiée par l'Etat-prince) jouait en leur faveur, en faisant du monarque seulement une effigie effacée et lointaine dont la présence n'était que purement accidentelle et éphémère. La concession de la grâce en ce qu'elle contient de matériel (la fonction publique, le domaine) tourne ainsi contre le distributeur : les *elites in power* tendent à s'identifier avec le pouvoir lui-même. Cette puissance transformée en pouvoir, résultat d'une opération mentale liée à l'immédiat, leur a permis de construire une forte opposition aux institutions d'Etat, les mêmes institutions qui leur avaient permis l'ascension.

Cette situation met l'Etat-prince dans une situation grave, tant par rapport au pouvoir suzerain qu'en ce qui concerne sa propre définition « constitutionnelle ». Toute action centrifuge et toute dispute des factions à l'intérieur de l'élite menaçaient le prince, mais aussi la stabilité de l'Etat.

5.1 « Elite de substitution » et key groups

Afin de rééquilibrer les rapports entre *les élites de pouvoir* et *les élites au pouvoir*, Mircea le Pâtre (prince de la Valachie, 1545-1554 ; 1558-1559) et Alexandru Lăpușneanul (prince de la Moldavie, 1552-1561 ; 1564-1568) ont conduit une politique dure destinée à imposer une formule quasi-autocratique, plus proche de la réalité prétendue en droit. Le support tacite ou déclaré de la Porte les a soutenus de telle manière que, vers

1552, l'entourage immédiat de Mircea le Pâtre, par exemple, ne comptait que des personnages complètement nouveaux dont l'origine échappe aux généalogistes. La répression du prince n'a même pas épargné son gendre, Barbul de Pietroșani, exécuté en 1548 comme participant à un complot anti-monarchique. La répartition de forces impliquées dans le conflit ressort d'autant plus clairement de l'analyse du Conseil de son rival, Radu Ilie, qui ne comptait en 1553, après la défaite de Mircea, que des membres de l'ancienne aristocratie, tandis que les collaborateurs de celui-ci avaient disparus avec leur maître, justement à cause de leur faible potentiel personnel⁶⁹.

Les choses paraissent plus obscures en ce qui concerne le cas d'Alexandre Lăpușneanu. Pourtant, on croît que les remarques, bien que tardives, de Neculce ne sont pas sans raison :

« Lorsqu'il était venu en Moldavie au début de son règne, on dit qu'il a été poussé par les Turcs à tuer les boyards afin de pouvoir les affaiblir et pour cette raison il a exécuté de nombreux boyards. Et il a choisi des hobereaux de campagne, les Racovitza, les Sturdza, les Balș pour en faire de grands dignitaires »⁷⁰.

L'origine « nouvelle » de cette élite qui, on peut la présumer, finissait soit par s'intégrer à l'élite au pouvoir traditionnelle, en se désactivant, soit par disparaître avec le maître qui l'avait créé, ressort de la manière dont elle a obtenu l'accès aux pouvoirs⁷¹. Dans sa tentative de renouveler les bases de son pouvoir, l'Etat-prince avait fait d'abord appel à une *élite de substitution* recrutée parmi les niveaux moyens et bas de l'élite traditionnelle. Il s'agissait en fait d'activer la dimension politique « dormante » d'un milieu dont le statut était déjà reconnu : nobles « par nature », les familles de hobereaux de campagne devenaient ainsi « politiques par grâce ». Cela a supposé un parcours à l'inverse du chemin vers les pouvoirs ; ce n'était plus la maîtrise des ressources économiques qui assurait l'avènement de cette « noblesse seconde » (Jean-Marie Constant), mais c'était la concession des pouvoirs mandatés qui devait lui ouvrir la voie vers la réalisation économique. Cela la rendait d'autant plus liée au distributeur, le prince, mais constituait en même temps la raison immédiate de leur chute.

Faute de *secondary elites*, (une « noblesse de robe » de type financier et juridique, comme en France, ou des *letrados*, comme en Espagne), le prince était obligé d'opérer un changement des rôles et non une

modification de structure. Sa propre instabilité politique entraînait également l'insécurité de cette élite de substitution, qui se voyait ainsi incapable de surmonter le handicap du manque d'autonomie qui avait constitué son atout initial aux yeux du pouvoir, mais qui finalement a déterminé sa chute.

Vers la fin du XVI^e siècle, l'aggravation de la domination ottomane, la concurrence dynastique de plus en plus dure et les révoltes de Jean le Terrible (1572-1574) et surtout de Michel le Brave (1593-1601) ont accentué d'autant plus le déséquilibre des rapports de pouvoir et ont mis pleinement en lumière les options politiques centrifuges des factions nobiliaires. Dans ces conditions, la politique de l'Etat-prince s'orienta vers une solution qui résultait du nouveau circuit de la grâce établi par rapport à l'Empire. Au lieu d'activer le potentiel politique virtuel de la noblesse seconde, les princes ont renversé complètement le chemin vers les ressources stratégiques en faisant appel aux *key groups* (S. N. Eisenstadt), trouvés à l'extérieur du système politique. Ce rôle de « groupes-clé » a été assumé par les personnages et familles de souche levantine qui avaient acquis une riche expérience comme marchands et fonctionnaires dans l'Empire ottoman, grâce surtout à leur culture supérieure, à une bonne connaissance de langues de circulation de l'Europe (l'italien et le français notamment) et à une mentalité ouverte et dynamique. Leur importance économique résidait dans leur attrait pour les affaires financières et l'influence ainsi obtenue eut des conséquences considérables sur le plan politique et diplomatique.

L'institutionnalisation des « groupes-clé » comme *power elite* visait à mettre le signe d'égalité entre l'*élite au pouvoir* et l'*élite de pouvoir* et par conséquent d'identifier la première aux objectifs de l'Etat-prince. Issus des cercles politiques et financiers de l'Empire, recrutés selon le principe de l'utilité, liés souvent aux princes à travers des alliances matrimoniales, les Levantins ne se définissaient guère en termes de naissance, permanence et hérédité. Leur fortune, s'ils en avaient une, était mobile, traduite en monnaie. Dès qu'ils arrivent dans les Pays Roumains, ils font figure de « noblesse politique »⁷², groupe complètement attaché au pouvoir du maître par le biais des liens personnels de la grâce. Leur transformation en *élite de pouvoir* a eu comme conséquence l'occupation des places-clé dans le système politique roumain.

6. Les effets pervers de la circulation de la grâce

Dans sa tentative de créer une « société liturgique »⁷³, le prince utilisait à nouveau les moyens traditionnels : la circulation de la grâce et la distribution des privilèges. Le triangle *dominus/domus/dominium* suggère toujours bien la nature des rapports de pouvoir (voir schéma 1) :

Ce schéma⁷⁴ peut être traduit, en imitant le droit romain, par un syntagme qui n'est pas moins vrai dans les Pays Roumains : « le prince est seigneur de toutes les terres du pays, sauf privilège contraire ». Le pays (*țara*) est son patrimoine, son *dominium*, et il le fait administrer à travers son *domus* (*casa*), ou *curia principis*. Le *domus* englobe tous ses officiers, qui sont d'abord ses serviterus, ses proches (*ministeriales*); c'est à eux que revient l'obligation, mais aussi le droit, d'exercer les pouvoirs concédés par le maître et de gérer le patrimoine du prince. Tous les droits *sur* le pays-patrimoine – droits de juridiction et droits matériels – appartiennent au prince qui en délègue des parties à ses hommes. La boucle s'ouvre et clôt avec le personnage princier : l'expression matérielle du pouvoir (*fiscalia*) lui revient et les administrateurs des pouvoirs retiennent une partie comme récompense pour leur service. Autrement dit, le prince fait aliéner une partie de ses droits exprimés en revenus à ceux qui détenaient déjà, toujours par sa grâce, des parties de son pouvoir.

La suzeraineté ottomane induit des changements sensibles non pas en ce qui concerne le fonctionnement des échanges, mais leurs finalités (voir le schéma 2)⁷⁵.

On saisi bien que le prince fait figure de « pont unique » entre deux ordres culturels, mais aussi entre deux systèmes politiques. C'est uniquement à travers sa personne que les deux systèmes communiquent, ce qui suppose non seulement des avantages (les Turcs n'ont pas le droit d'intervenir dans le système administratif roumain), mais aussi de grands risques (les défections, tant politiques que financières, sont mises au compte du prince).

Deux types de pouvoir, mais aussi deux types de légitimation viennent se rencontrer dans le personnage princier. Si par rapport à ses sujets, ce sont ses *droits* qui le définissent, aux yeux du Sultan ce sont seulement ses *devoirs* qui comptent. La différence de nature entre la *dévolution du patrimoine* (le prince se prétend le seul propriétaire du pays) et la *succession au pouvoir* (l'électivité) qui fonctionne à l'intérieur du système, s'efface totalement par rapport au pouvoir suzerain. Pour le Sultan ni la prétendue « propriété éminente » du pouvoir (*autokratoresia*), ni le

dominium absolu du pays ne signifient rien. A son égard, le prince n'est que le bénéficiaire en usufruit d'un privilège, en l'occurrence la concession temporaire du pays, et de l'exercice d'un faisceau de pouvoirs mandatés. C'est dans ce sens qu'il faut prendre les dits du document signé par Radu Paisie qui affirme explicitement que « notre pays de la Valachie appartient à l'empereur (ottoman) »⁷⁶.

Le droit du prince *sur* sa dignité devient ainsi similaire au droit de l'officier princier *sur* son office. Ni l'un ni l'autre ne détiennent – du point de vue de leur partenaire majeur – aucun droit *sur* leur office, mais seulement *la prétention* à celui-ci. Si l'office de l'Etat (*dregătorie, boierie, slujbă*) n'était jamais un bien héréditaire⁷⁷ que le possesseur puisse transmettre à ses rejetons, mais seulement un bénéfice en usufruit, l'intervention du Sultan dans l'équation du pouvoir fait également de la dignité princière une fonction parmi les autres, malgré les prétentions « constitutionnelles » de son détenteur temporaire. L'ascension au trône, tout comme l'obtention des hautes fonctions administratives dans le pays, tiennent ensuite de « preferential promotion » en accentuant la dimension patrimoniale de la formule de domination. Le prince (à l'intérieur du système) et le Sultan (au-dessus du système), les deux partenaires majeurs, se permettent donc de se réserver la seigneurie absolue de l'office, tout en concédant l'exercice. L'insécurité des statuts des mandataires devenait ainsi évidente et menaçante.

Le second domaine de la distribution de privilèges (la donation des domaines) ouvre sur un autre rapport, qui s'explique à l'intérieur de la société roumaine. Le domaine étant l'expression matérielle du service rendu au personnage-prince, il jouait néanmoins un rôle « public » dès qu'il entrait dans le patrimoine d'une famille noble : celui de soutenir les prétentions politiques de ses membres. Comme l'ancien droit de possession des nobles était déjà depuis longtemps converti en propriété de fait - par la durée et par la transmission héréditaire, conditionnée mais finalement permise -, par donation l'Etat perdait le contrôle de parties de plus en plus importantes de ses ressources stratégiques. A ce niveau, la différence entre la succession au pouvoir princier (élective, donc discontinue) et la dévolution des domaines nobles (continue) tournait contre le prétendu propriétaire éminent. Si l'on accepte que *le droit sur la terre* appartenait en principe à l'Etat et la terre (comme objet) était un bien du prince, alors c'est justement par l'aliénation de ce droit que l'Etat se voit appauvri en ressources. Le côté-prince affaiblit donc le côté-Etat. Seulement les changements violents résultant de la concurrence dynastique – la *félonie*

– ont permis le renforcement des réserves de terres et aussi les possibilités de redistribution. La solution était le domaine personnel du prince et l'on comprend maintenant la politique de Michel le Brave⁷⁸, Vasile Lupu⁷⁹, Mathieu Basarab⁸⁰ ou Constantin Brancovan⁸¹, grands propriétaires fonciers mais en leur qualité personnelle, « privé », et non comme représentants du pouvoir, du côté-Etat.

Le sens de la redistribution – le second pas après la répression de la félonie et la prise (ou reprise) du pouvoir – répond aux besoins des deux types d'élite. La noblesse traditionnelle, qui détenait déjà l'atout de la propriété, visait la reconnaissance publique de sa puissance prétendue : c'était la dimension politique qu'elle désirait. Pour se maintenir riche elle devait gouverner, alors que l'*élite de pouvoir*, qui avait obtenu par l'inversement de critères le privilège du gouvernement, devait, quant à elle, s'enrichir. Pour l'une comme pour l'autre, la complémentarité domaine/office était indispensable, car le patrimoine se trouvait toujours menacé par la dévolution intégrale, tandis que les ressources politiques se heurtaient à l'instabilité.

Si pour l'Etat-prince le don de terres tenait d'un devoir théorique de « nourrir la noblesse »⁸², avec de lourdes conséquences sur son potentiel immédiat, le don d'offices était tout aussi important pour lui que pour l'élite. C'était en effet la seule possibilité d'administrer le pays. Toutefois, de par son caractère purement « individuel », c'est à dire personnel, il fait ressortir la faiblesse des liens entre le côté-Etat et ses serviteurs. La seule manière dont les officiers touchent leurs revenus⁸³ illustre bien le caractère restrictif de l'échange (schéma 1). A la limite, les officiers se font payer eux-mêmes pour le service rendu et ils le font justement au cours de l'exercice de ce service (*venitul din slujbă*). Les pensions en argent ou les revenus stables (les salaires) étaient impossibles dans une société où la circulation monétaire était encore très faible. En outre, le don d'offices ne revêtait pas la signification du *munus* et le bénéficiaire, lui non plus, n'avait pas l'obligation de donner ce qu'il avait reçu en le distribuant aux autres. Ce type de don ne se multiplie point par des donations répétées ; sa logique distingue deux pôles seulement, sans aucun intermédiaire : l'Etat-prince et l'officier. Cette relation aboutit à deux conséquences : elle renforce les solidarités autour du distributeur et met en évidence, d'une manière de plus en plus forte, les différences de statut entre les deux.

7. La distribution des privilèges : concurrence et conflit

La dynamique du binôme domaine/office revêt des traits concurrentiels au niveau des solidarités créés autour du distributeur. Accorder des privilèges implique toujours un processus à double valence, dans la mesure où il induit la séparation et la concurrence entre le groupe des bénéficiaires et le reste de la société ; le privilège signifie l'avantage, certes, mais un avantage accordé au détriment d'autrui⁸⁴. La hiérarchie qui en résulte vérifie la formule de Louis Dumont, c'est une hiérarchie définie par l'englobement du contraire, ce qui la fait toujours mouvante et instable⁸⁵. Les dimensions du conflit ainsi engendré viennent s'aggraver en vertu du monopole incomplet de la violence, fonction que le côté-Etat avait perdu déjà à la fin du XVI^e siècle et qui avait laissé se développer des « structures conflictuelles latentes »⁸⁶ qui risquaient à tout moment de devenir actives, surtout lorsque la distance sociale entre le groupe des privilèges et les autres augmente trop.

Plus les liens qui unissent le distributeur de faveurs et les bénéficiaires deviennent forts, plus l'opposition des groupes non-privilegiés augmente, tout comme leur intérêt à pénétrer le cercle des favoris. Cette « dialectique » contradictoire repose, dans notre cas, sur la fonction alternative de l'institution lignagère. D'une part, elle constitue la structure conflictuelle la plus profonde à l'intérieur de l'élite toute entière, de par le caractère à la fois « patrimonial » et « politique » de toute alliance matrimoniale. D'autre part, elle agit comme « bloc de résistance » de l'ancienne élite face aux nouveaux concurrents, vu le monopole détenu par les « coalitions de parenté » sur les ressources stratégiques et sur leur circulation dans la société. L'institution du retrait lignager (protimisis, préemption) représente le plus connu des instruments de cette résistance⁸⁷. Mais l'institution lignagère joue aussi le rôle d'outil chargé de désactiver les tensions entre les différents groupes à l'intérieur de l'élite et surtout entre l'élite traditionnelle et le reste. Le mariage a toujours constitué le plus efficace moyen pour désamorcer les conflits entre les factions rivales, mais aussi pour l'intégration des éléments nouveaux, en assurant ainsi une vraie communication culturelle entre les *élites au pouvoir* et les *élites de pouvoir*⁸⁸.

Cette stratégie répond à l'évidente *insécurité de statut*⁸⁹, conséquence de l'instabilité du côté-prince de la formule de gouvernement. Autrement dit, l'instabilité des princes engendre l'instabilité de l'Etat et par conséquent des charges d'Etat. A ce moment, les *liens faibles* qui lient l'officier à son

office (concession éphémère) vont à l'encontre des *liens forts*⁹⁰ qui le lient au *family-estate compact*⁹¹, d'autant plus que les difficultés provoquées par la domination ottomane et par l'épuisement du domaine de l'Etat, avaient réduit d'une manière forte le potentiel de celui-ci.

Maintenant on peut mieux comprendre la position-limite dans laquelle se trouvaient les Levantins. Au moment où leur prince-patron disparaît, ce qui arrive de plus en plus fréquemment au long du XVII^e siècle, ils restent sans aucun support dans le pays. Paradoxalement, c'est toujours la force des liens matrimoniaux qui vient combler cette faiblesse. Les réseaux de mariages tissés par les familles allogènes couvraient tous les paliers du champ d'affrontement politique (les Pays Roumains, mais aussi Constantinople) afin d'établir plusieurs alternatives de sécurité sur plusieurs branches actives, autrement dit, d'augmenter le plus possible le pourcentage d'alliances utiles⁹².

L'efficacité d'une telle politique se voit dans les moments de crise, tel fut l'année 1654, quand le prince Gheorghe Ștefan – peu de temps après avoir pris le pouvoir – décida d'éliminer les deux Cantacuzène de Moldavie (Toma et lordache), connus comme les proches fidèles de son rival, Vasile Lupu (« porunca mergea una după alta să-i omoară »). Le chroniqueur saisit bien l'enjeu, mais aussi le support dont jouissaient les deux : le prince de Valachie, Constantin Șerban, était le beau-frère de leur propre frère, Constantin Cantacuzène, l'important chef de clan de Valachie (« că era fratele lor Constandin postelnic în Țara Muntenească cumnat cu Constandin vodă »). Les liens matrimoniaux ont fonctionné dans ce cas comme réseau de sécurité⁹³.

Parfois, cette fonction se trouve doublée par une autre, assurant non seulement la sécurité, mais aussi le quasi-monopole de la vie publique. C'est bien la situation d'une autre grande famille de souche levantine, les Rosetti, dont le chef, lordache Rosetti, portait à juste titre le sobriquet de « matca tuturor răutăților » (« la souche de tout méfait »). Cette famille, qui comptait cinq frères, était solidement représentée tant à Constantinople (Scarlataki, l'un des frères, était marié à une pérote), qu'en Moldavie (trois mariages dans la grande famille Buhuș) et en Valachie (le fondateur de la famille, Laskaris Rosetti était apparenté à la famille de Șerban Cantacuzène, le prince de la Valachie, 1678-1688). Cette solide base lignagère a sauvé plusieurs fois la vie de lordache, le *king maker* de l'époque, et, au temps du règne de Constantin Cantemir, a permis également à la famille – grâce aux pressions du puissant Cantacuzène de Bucarest – la prise des plus importants fonctions publiques (lordache était devenu grand trésorier,

tandis que Manolaki et Lascaraki sont devenus les représentants du prince auprès la Porte).⁹⁴

Ces deux études de cas n'épuisent point le riche matériel offert par l'histoire des familles allogènes au XVII^e siècle. La famille Katardji, toute-puissante sous le règne de Vasile Lupu, ou des personnages isolés, comme Curt Celebi, Antoine Ramadanis ou Panaiotaki Morona, ont dû leur influence et leur carrière tant aux relations clientélaires qu'aux effets d'une politique matrimoniale bien articulée. Ce phénomène traduit la *conciliation des fidélités* – l'instrument central de leur stratégie de permanence. Les fidélités multiples ne signifient point un renversement obligatoire ou une dérogation quelconque à la promesse initiale de loyauté, mais c'est l'utilité du client qui attire les patrons potentiels, surtout au haut niveau de la politique où de tels comportements, qui obéissent à une éthique particulière, « sont jugés par des yeux d'expert »⁹⁵.

Il arrive souvent qu'un nouveau prince saisisse l'utilité des alliances « privées » dont les Levantins disposaient, ce qui fait qu'il s'efforce de les retenir à son service même si auparavant ils avaient servi un autre patron. Rien ne semblait convaincre le prince Gheorghe Ștefan d'épargner les anciens fidèles de Vasile Lupu, son ancien patron, sauf l'importance stratégique d'un personnage comme Georges Ghika, le futur prince, qui avait été promu par Vasile et allait continuer sa carrière sous le règne de son fils, Ștefăniță Lupu. L'importance du personnage – ou, pour mieux dire, son utilité – semble considérable, tenant compte des pressions auxquelles Gheorghe Ștefan a eu recours pour le « récupérer », allant jusqu'à retenir le fils de celui-ci (le futur prince de Valachie, Gregoire Ghika) comme otage jusqu'au moment où, finalement, le père a cédé en acceptant la collaboration.

La continuité sur le registre de l'intention politique implique la transmission des clients d'un prince à l'autre. Le cas de Vasile Lupu, devenu en 1634 prince de Moldavie, pourrait se montrer illustratif à ce propos. Albanais de souche (*arbănaș*), il est le fils de Nicolas Coci (du grec *kokkinos*, c'est à dire « rouge »), ancien capitaine dans l'armée de Michel le Brave et écuyer sous le règne d'Aaron le Tyran en Moldavie. Marié, comme son père d'ailleurs, dans une famille moldave importante (sa première épouse était Tudosca Bucioc), il a commencé sa carrière en Valachie sous le prince Radu Mihnea, connu pour sa politique « levantinisante ». Lorsque son patron a été nommé prince de Moldavie, il l'accompagne dans le pays de son épouse, en recevant bientôt la fonction de grand écuyer (1618). Le fort support fourni par la famille de sa femme

lui a permis de se maintenir longtemps au premier plan de la scène politique roumaine, mais il serait erroné d'expliquer sa carrière par la seule efficacité de son choix matrimonial. Ce qui est certain c'est que, malgré les nombreux changements politiques, il occupe toujours de hautes fonctions sous les règnes d'Alexandre Iliăş (1620-1621), Ştefan II Tomşa (1621-1623) ou Radu Mihnea (le second règne en Moldavie, 1623-1626). Son « rapid advancement » a eu lieu pendant le règne de Miron Barnovschi, ce qui fait que, peu de temps avant la chute tragique de celui-ci, Vasile était déjà devenu le plus influent des boyards. La prise du pouvoir (1634) suit une stratégie qu'il connaissait déjà bien, c'est au lobby levantin de Constantinople, et surtout à la famille Katardji et à l'influent Curt Celebi, qu'il doit le trône⁹⁶.

Ses propres clients (Georges Douka, Georges Ghika, le trésorier Palade) allaient poursuivre une carrière tout aussi illustre même après la chute de leur patron et la dure répression anti-levantine menée par Gheorghe Ştefan et Constantin Şerban. Bien évidemment, la fortune n'a pas été tout aussi favorable pour tous les allogènes. Le cas de Curt Celebi, le personnage mentionné ci-dessus, en est la preuve. Facteur décisif dans la lutte pour le trône gagnée finalement par Vasile Lupu, mais perdue par Radu Iliăş, son candidat en Valachie, sa mort a été le prix de la réconciliation des vainqueurs : Vasile et le nouveau prince de la Valachie, Mathieu Basarab.

Ces deux exemples illustrent non seulement l'efficacité des relations clientélares, mais aussi les risques qu'elles supposent. Malgré cela, on peut en tirer quelques conclusions, fussent-elles partielles. Dans une première phase de la pénétration des Levantins, leur stratégie matrimoniale est plutôt endogame, choix parfaitement explicable pour une minorité encore trop faible et trop liée au patron-prince. L'histoire de la seconde moitié du XVI^e siècle en livre nombre d'exemples. La seconde phase se circonscrit à la stratégie de la deuxième génération des familles allogènes qui sont restées dans les deux pays. Elle relève d'une exogamie qui s'oriente consciemment vers l'élément stable du système politique roumain, c'est à dire la noblesse autochtone⁹⁷. Le désir de permanence devient déjà évident. Arrivés dans les Pays Roumains grâce aux liaisons clientélares qu'ils entretenaient avec les princes, à leur tour issus ou formés dans le milieu levantin de l'Empire Ottoman, ces personnages « spécialisés » dans les affaires financières ou diplomatiques font figure de noblesse politique – solution parfaite par rapport aux exigences de la Porte. Leur début dans la vie publique est dû presque exclusivement aux liens de patronage, tandis que le maintien et le « rapid advancement » est le résultat de deux

facteurs convergents : le choix matrimonial et les fidélités multiples. Le cas qui nous occupe inverse ainsi les conclusions déjà « classiques » de Sharon Kettering qui considère les liaisons de famille comme essentielles pour l'entrée dans la vie politique, tandis que le « rapid advancement » serait, selon elle, dû aux liens clientéaires⁹⁸.

Le *métissage culturel* entre l'aristocratie d'offices, de souche levantine, et la vieille noblesse « de sang » relève non seulement d'un certain mimétisme culturel, mais de l'existence d'un modèle complexe d'acculturation où chaque partie subit l'initiation culturelle de l'autre⁹⁹. Le groupe d'accueil, stimulé par la concurrence, adopte la forte dimension « politique » induite par l'expérience des nouveaux venus, tandis que « l'élite de services » en train de se constituer essaie d'acquérir la dimension héréditaire qui auparavant faisait la force de ses concurrents. Le mélange des critères ne doit guère surprendre ; il produit une légitimation face à une force concurrente qui ne cesse de se faire sentir vers la fin du siècle et surtout au siècle suivant. Il ne s'agit pas, il faut le souligner encore une fois, de xénophobie, mais d'une lutte acharnée pour les privilèges, la participation aux pouvoirs en étant l'enjeu.

C'est par cette voie que l'identification « boyard »/« officier » – courante au XVIII^e siècle – commence à s'enraciner dans l'esprit de la classe politique roumaine. Déjà au XVI^e siècle les *Enseignements de Néagoe pour son fils*, Théodose suggéraient ce phénomène, alors qu'au long du XVII^e siècle les témoignages augmentent¹⁰⁰. Cela fait que les attitudes de la classe politique concernant son propre statut viennent s'attacher d'une manière paradoxale au côté-Etat de la formule de domination, malgré l'opposition manifestée contre les tendances centralisatrices. Les références à une situation antérieure suivent en fait les critères d'un présent assimilé, ce qui dévoile la transformation intervenue dans la mentalité politique, mais aussi dans la réalité elle-même¹⁰¹.

La conséquence politique majeure du métissage culturel entraîne une nouvelle stimulation de la concurrence qui doit être examinée sur deux niveaux : à l'intérieur de l'élite au pouvoir, quelle que soit son origine « ethnique » ou « politique », et par rapport aux étrangers qui ne cessent d'arriver dans les deux pays. La « double éthique » (E. Gellner) des Levantins à peine naturalisés vient s'ajouter aux tendances hostiles de l'aristocratie roumaine qui se sent sans cesse menacée par les nouveaux *key groups* liés aux différents princes.

8. Une médiation artificielle : le favori

L'effet peut être saisi de l'analyse du processus d'institutionnalisation d'une autre innovation introduite par l'Etat-prince : *l'institution du favori*. Jean Neculce, le chroniqueur appartenant par son père à une famille allogène, le notait au sujet d'Alexandre Ramadanis, le favori du prince Antoine Rosetti (prince de Moldavie, de souche levantine à son tour, 1675-1678) :

« Car on trouve toujours auprès de chaque prince un conseiller méchant. Antoine Vodă avait comme conseiller un de ses parents, Alexandre Ramadanis, le grand chambellan, grec, fier de lui, cupide, méchant. Il méprisait tout le monde sans écouter personne car il était dans la grâce du prince »¹⁰².

L'opinion de Constantin Canatacuzène, le Stolnic, lui-même issu d'une famille d'origine levantine et premier favori pendant une partie du règne de son neveu, Constantin Brancovan (1688-1714), va dans le même sens :

« De mémoire d'homme, depuis de longues années, il y a toujours eu quelques Grecs qui entouraient le prince régnant et, lorsqu'il voulait commettre un acte de tyrannie ou autre cruauté contre les maisons nobles du pays ou contre les autres, il se servait de ces gens-là ».

D'ailleurs, l'opinion du Stolnic sur la tyrannie s'exprime encore plus nettement dans un autre passage concernant les empereurs « autocrates » de Rome (« samodârjeții împărați, au mai bine tirani »), jugés coupables non seulement du déclin de l'Empire mais surtout de l'usurpation des « anciennes libertés », garanties par le Sénat¹⁰³.

Le recrutement des favoris néglige souvent les atouts de la parenté et même de l'office. Des personnages comme Constantin Battista Vevelli (le favori d'Alexandre Iliaș en Moldavie), Balasaki ou Nicola Sofiaľăul (les favoris de Radu Léon Tomșa en Valachie, 1664-1668) ne détenaient pas de hauts offices, ayant pourtant une influence déterminante auprès du maître. La hiérarchie des statuts ou celle des offices se voit ainsi doublée par la hiérarchie configurée par les degrés d'influence, une hiérarchie informelle et très difficilement mesurable.

L'institution du favori fonctionne sur une relation indirecte : l'échange constitutif entre le prince - en tant que distributeur de faveurs - et l'élite se

voit dès lors médiatisée par le *broker*¹⁰⁴. Auparavant, la médiation existait, mais elle était plutôt diffuse et laissait ouvertes plusieurs voies d'accès vers le maître. Assurée à travers les institutions naturelles, elle suivait les valeurs du lignage, du clan, en essayant en même temps d'éliminer, dans les cadres d'une logique strictement paternaliste, la *distance sociale* (*social distance*)¹⁰⁵ entre le pôle majeur de l'échange et le pôle mineur – l'élite comme groupe social : le cercle des bénéficiaires de la faveur se limitait ainsi à un groupe recruté selon les valeurs de la parenté. Cela avait permis l'ascension de certains groupes de parenté très puissants et tenaces, tels les Prăjescu-Movilă en Moldavie¹⁰⁶ ou les Craiovescu en Valachie. Ce « monopole lignager de la grâce princière » entraînait donc une limitation drastique de la base sociale et politique de l'Etat-prince ou, pour mieux dire, de l'Etat d'un certain prince, tout en mettant en cause sa position dominante dans la dyade. Cela explique bien la réaction ferme de Mircea le Pâtre et d'Alexandre Lăpuşneanul.

Par contre, l'institution du favori, recruté selon les principes de l'utilité et du service, vise à augmenter la distance sociale entre les deux pôles de l'échange et à monopoliser les canaux de communication entre les deux en formant un *pont* (*bridge*)¹⁰⁷. Plus les liens entre le patron et le broker tendent à se transformer en pont, plus les liens entre les partenaire mineur (l'élite) et le patron commencent à leur tour à devenir forts, mais dans un sens négatif. Seul le lien entre les clients immédiats du broker continue à se montrer positif¹⁰⁸. Dans cette situation, les factions cherchent à trouver de nouvelles voies d'accès vers le patron afin de pouvoir passer la médiation du favori.

Cela relativise du même coup la position de pont du favori. Le « sacrifice du mauvais ministre »¹⁰⁹ atteste l'existence d'autres liens forts – dans la société ou à l'extérieur – capables de l'emporter sur la relation patron/broker. Souvent il arrive que même les clients personnels du prince agissent contre le favori, en faisant parfois corps commun avec le reste de l'élite, car la position exceptionnelle du favori leur interdit également l'accès aux faveurs. Constantin Celebi Asanis, par exemple, celui qui a dénoncé aux boyards du pays le complot initié contre eux par Battista Vevelli, le tout puissant favori d'Alexandre Iliaş, était, comme le soulignait le chroniqueur Miron Costin, « om de casa lui vodă », en fait, le père du fameux Curt Celebi dont il a été question ci-dessus. La fin tragique de Battista n'est que la conséquence de cette logique à double tranchant : les révoltés ne touchent pas la famille princière mais cela au prix de la vie du favori¹¹⁰.

La délégation de l'administration des pouvoirs à travers une institution intermédiaire produisait en effet une stratification supplémentaire de l'autorité¹¹¹. Le favori risquait d'être perçu comme bouc émissaire (de par l'appropriation supposée de la qualité de distributeur unique des faveurs), mais les conséquences pouvaient se révéler aussi dangereuses pour le patron lui-même. Les cas de lordache Rosetti et de Panaiotaki Morona, les deux *prince-makers* du début du XVIII^e siècle, le montrent bien¹¹².

Somme toute, l'effort princier pour remplacer les médiations naturelles par des médiations artificielles a été perçu par l'élite comme un éloignement impardonnable du prince-patron à l'égard de ses nobles clients. Il était ainsi accusé d'avoir dérogé à sa qualité constitutive de *pater familiae* et par conséquent sa propre dimension de *pater patriae* vient à être mise en cause – il risquait de devenir *tyran*. A ce moment, le caractère centripète de l'institution princière commence à devenir centrifuge au niveau de l'exercice du pouvoir, en engendrant la sédition et la révolte avec des conséquences graves, tant pour le prince que pour l'Etat et le pays.

9. Conclusions : un effort toujours inachevé

Dès que les revenus provenant de l'office ont été d'une manière ou d'une autre convertis en propriétés foncières, l'écart entre l'Etat et ses élites de pouvoir devient évident : en se régionalisant, celles-ci commencent à s'intégrer à l'ancienne noblesse du pays. Dans la mesure où cette dernière et surtout le binôme famille/domaine (*family-estate compact*) l'emporte sur la discontinuité de l'Etat-prince, le processus d'acculturation risque de tourner contre ce dernier. On gouvernait la société non pas à travers des réseaux d'institutions, mais à travers des factions et des cliques qui dépendaient du personnage-patron. D'où l'impossibilité d'institutionnaliser une structure abstraite de la bureaucratie, car l'Etat lui-même n'était pas une structure abstraite. Il vivait incarné dans le monarque et se faisait ressentir au niveau du peuple à travers les « mains » de celui-ci, les officiers princiers nobles. Leur recrutement et leur avancement, tout comme le service et la félonie, suivaient la formule *quod placuit rex*, en changeant de contenu à chaque nouveau règne. Ce qui valait comme « service fidèle » pour un prince pouvait signifier la félonie pour un autre. L'administration était devenue ainsi politique, c'est

à dire partisane, dans la mesure où les administrateurs – clients d'un prince ou d'un autre – acquièrent un pouvoir symbolique aux yeux de la communauté, pouvoir qui l'emportait sur toute initiative d'institutionnaliser une structure abstraite de l'administration.

La confusion entre la politique (le parti pris des factions) et l'administration (l'exercice temporaire des pouvoirs mandatés) explique aussi l'impossibilité d'instituer une culture de l'office¹¹³. C'était aussi le cas de la plupart des monarchies occidentales, sauf que, dans l'Occident, le travail théorique des juristes a néanmoins émancipé des notions et de principes abstraits comme « Couronne » (Pologne, Angleterre), « bien/utilité public/publique », « loi » ou « constitution » (dans son sens médiéval) qui ont préparé les esprits à s'accommoder à la notion d'Etat¹¹⁴.

Par contre, dans la société roumaine il y avait une culture du patrimoine lignager, issue du milieu d'une noblesse qui se prétendait « naturelle » (Arlette Jouanna). Elle reposait sur et supposait des liens forts, engendrés par la durée et l'hérédité. Ainsi, si l'Etat-prince liait son élite de pouvoir à lui par les liens faibles et éphémères de l'office, l'aristocratie indigène lui offrait la chance de la permanence issue des solidarités de famille. La monétarisation de la fidélité, qui aurait dû transférer à l'Etat la force des liens attachés au *family-estate compact*, n'a pas abouti non plus. Comme type tardif de *bastard feudalism*, cette tentative s'est montrée elle-aussi inadéquate à une réalité économique encore pauvre en ressources monétaires et à une conjoncture impropre à toute « rationalisation » fiscale¹¹⁵, fait montré par l'échec des réformes de Constantin Maurocordato au milieu du XVIII^e siècle.

L'initiation à la politique à travers l'administration¹¹⁶ tentée par l'Etat-prince a donc échoué à cause du caractère patrimonial, donc partisan, du recrutement, mais aussi en vertu du caractère faible des liens qui unissaient les administrateurs au côté-Etat et qui venaient à l'encontre des liens forts offerts par le milieu de l'aristocratie traditionnelle. Les raisons de l'échec résident dans les contradictions entre les deux composantes qui donnaient la forme et la substance de la formule de domination : *Etat* (et) *prince*. C'est pourquoi celui-ci se trouvait obligé de reprendre toujours et – ce qui est plus grave – de la même manière, sa tâche de Sisyphe : créer et promouvoir une nouvelle élite de pouvoir qui finira fatalement par abandonner son orientation constitutive devant les fortes inerties d'un milieu culturel qui avait de son côté l'atout essentiel de la permanence.

Schéma 1 : La circulation de la grâce et des pouvoirs dans les Pays Roumains

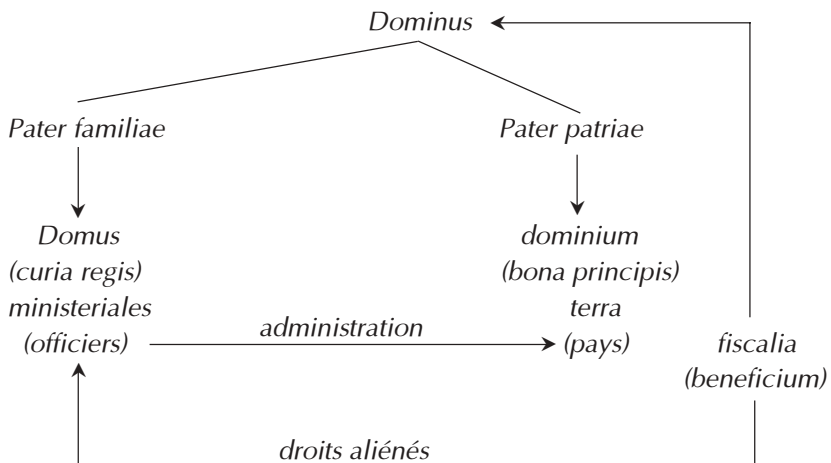
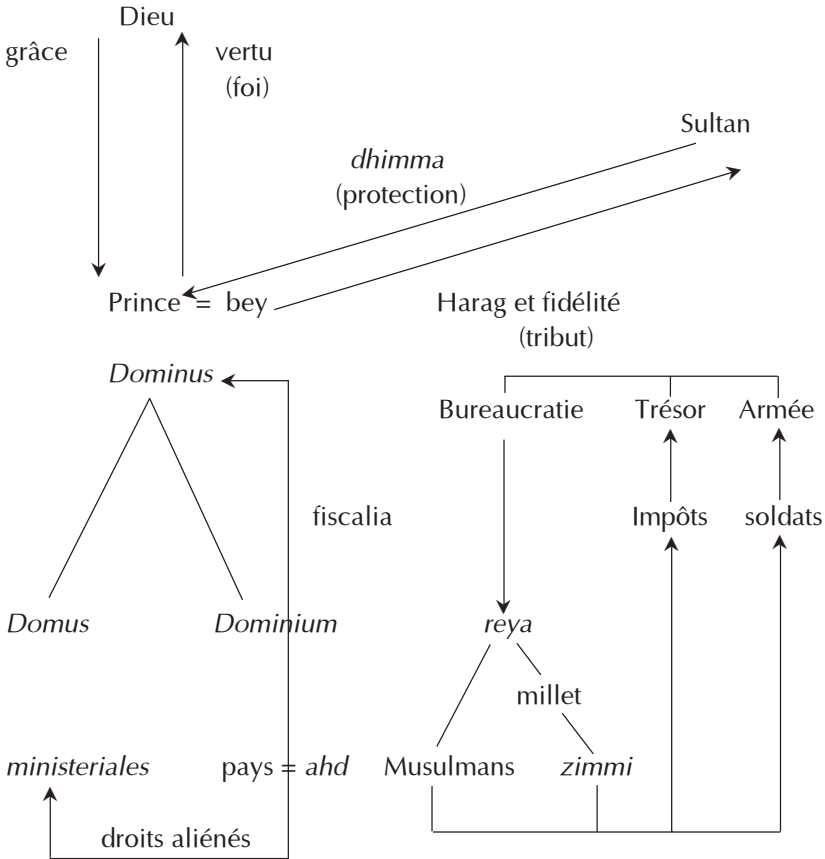


Schéma 2 : La circulation de la grâce et des pouvoirs pendant la domination ottomane



Les Musulmans ne peuvent détenir des pouvoirs/les non-musulmans ne peuvent accéder aux pouvoirs

NOTES

- 1 Parmi les dernières contributions on compte Alain Guery, « Anciennes et nouvelles approches de l'histoire de l'Etat », dans *Revue des Etudes Slaves*, LXVI, 1994, 1, p. 147-153 ; Idem, « L'historien, la crise et l'Etat », dans *Annales. H.S.S.*, 2, 1997, p. 233-256 et Jean-Frédéric Schaub, « Le temps et l'Etat: vers un nouveau régime historiographique de l'Ancien Régime français », dans *Quaderni fiorentini*, 25, 1996, p. 127-181 avec une riche bibliographie. Les historiens du droit ont ajouté de réflexions importantes sur ce sujet ; voir par exemple Alfonso Catania, « Lo stato moderno: profili storici e dottrinali », dans *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXXI, 2, 1994, p. 401-437 ; Luca Mannori, « Genesi dello stato e storia giuridica », dans *Quaderni fiorentini*, XXIV, 1995, p. 485-505 et surtout B. Clavero, « Institucion politica y derecho: acerca del concepto historiografico de estado moderno », dans *Revista de estudios politicos*, 19, 1981, p. 43-57.
- 2 *Sfatul domnesc și Adunarea Stărilor în Principatele Române*, Bucarest, 1995, II^{de} édition (ouvrage achevé en 1947).
- 3 Andrei Pippidi, *Tradiția politică bizantină în Țările Române în secolele XVI-XVIII*, Bucarest, 1983, Valentin Al. Georgescu, *Bizanțul și instituțiile românești până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Bucarest, 1980.
- 4 On remarque la thèse de doctorat soutenue à EHESS par Cristina Codarcea sur l'anthropologie du pouvoir dans la Valachie au XVII^e siècle (encore inédite) ; A. Pippidi, « Monarhia în Evul Mediu românesc, practică și ideologie », dans le volume *Național și universal în istoria românilor. Studii oferite prof. dr. Șerban Papacostea cu ocazia împlinirii a 70 de ani*, Bucarest, 1998, p. 21-40 ; Daniel Barbu, « Un vechi principiu constituțional românesc: *carele ia domnia, plătește și dătoriia* », dans le même volume, p. 110-125 ; voir aussi notre étude « Les fondements liturgiques du "constitutionnalisme" roumain entre la Seconde et la Troisième Rome (XVI^e-XVIII^e siècles). Premiers résultats », dans *R.R.H.*, 3-4, 1998, p. 173-196.
- 5 Ph. Buc, *L'ambiguïté du livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age*, Paris, 1994, p. 238.
- 6 Cf. Pierre Clastres, « La question du pouvoir dans les sociétés primitives », dans son recueil *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, 1980, p. 108.
- 7 Voir surtout Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, 1971 et *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings* (éd. par Colin Gordon), Londres, 1980 et aussi l'article d'Alain Guery, « Le Roi-dépensier. Le don, la contrainte et la formation du système financier de la monarchie française », dans *Annales E.S.C.*, 39, 6, 1984, p. 1241 et suiv.
- 8 Cette définition de l'autorité comme pouvoir accepté et reconnu est due à M. Kenny, « Parallel Power Structure in Castille: the Patron-Client Balance », dans J.G. Peristiany (éd.), *Contributions to Mediterranean Sociology, Mediterranean Rural Communities and Social Change*, Paris-La Haye, 1968, p. 157. Nous suivons aussi sa définition du « pouvoir », entendu

comme « the ability to produce intended effects on others and on things not only to control but also to change the actions of others », *ibidem*. Voir aussi l'opinion de Louis Marin, « Pouvoir c'est d'abord être en état d'exercer une action sur quelque chose ou quelqu'un; non pas d'agir ou faire *mais en avoir la puissance*, avoir cette force de faire ou d'agir », *Le portrait du roi*, Paris, 1981, p. 11.

- ⁹ Question qui fait suite à l'analyse capitale de Max Weber, voir la traduction française, *Economies et Sociétés*, Plon, Paris, 1973. Une utile discussion chez H.G. Koenigsberger, « *Dominium regale or dominium politicum et regale?* Monarchies and Parliaments in Early Modern Europe », dans P.R. Gleicman, J. Goudsblom, H. Korte, *Human Figurations. Essays for Norbert Elias*, Amsterdam, 1977, p. 293-318. Voir aussi A. Tenenti, « Archeologia medievale della parola *Stato* », dans son recueil *Stato – una idea, una logica. Dal comune italiano all'assolutismo francese*, Bologne, 1987, p. 15-53 et surtout Quentin Skinner, « The state », dans T. Ball, J. Farr, R.L. Hanson (éds.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, 1989, p. 90-131.
- ¹⁰ Voir *Romains*, VIII, 29-30; I *Cor.*, XV, 49, *Efes.* I, 4 etc.
- ¹¹ Cf. notre étude « Les fondements liturgiques ... », *passim*.
- ¹² Cf. *Ps.* CXLIV, 3 ; voir aussi *Luc*, IV, 18, « L'esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres » ; voir aussi Z. Weisman, « Anointing as a Motif in the Making of the Charismatic King », dans *Biblica*, Istituto Pontificio Orientale, Rome, 57, 3, 1976, p. 378-398.
- ¹³ Excellente analyse chez Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, I, Economie, parenté, société*, Paris, 1969, p. 199 et suiv., surtout p. 200 ; voir aussi *Dictionnaire de la Bible, Supplément III*, Paris, 1938, *sub voce*, col. 714 et J. Pitt-Rivers, « Post Script. The place of grace in anthropology », dans Idem, J.G. Peristiany (éds.), *Honor and grace in anthropology*, Cambridge, 1992, p. 214-247.
- ¹⁴ La plupart des *ordines* de couronnement ont été inventoriés par Violeta Barbu et Gh. Lazăr, « *Coronatio*. Tradiția liturgică în Țările Române », dans le vol. *Național și universal ...*, p. 40-69 ; voir nos observations et critiques dans « Dinamica politică în reprezentare rituală. O moliță de încoronare copiată de Dionisie Eclesiarhul (1813) », dans *S.M.I.M.*, XVII, 1999, p. 75-91 et « Les fondements liturgiques ... », déjà cité.
- ¹⁵ Le $\chi\rho\iota$ est toujours lié à des notions comme $\epsilon\epsilon\lambda\epsilon\omicron$ (misericorde) et $\epsilon\epsilon\iota\rho,\nu\eta$ (paix), mais aussi à la sagesse. La justice est introduite par les commentaires tardifs de la Bible, cf. *Dictionnaire de la Bible, Supplément III*, col. 747. Le paradigme du geste gracieux s'exprime en *Exode*, XXXIII, 19, lorsque Yahweh s'adresse à Moïse : « Je fais grâce ($\chi\rho\iota$) à qui je fais grâce ($\epsilon\epsilon\lambda\epsilon\omicron$) ; cf. *Romains*, IX, 23.

- 16 Voir les ordres de couronnement qui contiennent des prescription communes pour tout l'espace orthodoxe, Miguel Arranz, « Couronnement royal et autres promotions de la cour. Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain », *OCP*, 56, 1990, p. 83-133, Ivan Al. Biliarsky, « Le rite du couronnement des tsars et la promotion d'autres *axiai* », dans *OCP*, 59, 1993, p. 91-139 et nos études, « Încoronarea în Țara Românească și Moldova în secolul XVIII. Principii, atitudini, simboluri », dans *Revista Istorică*, 7-8, 1994, p. 743-759 et plus récemment « Les fondements liturgiques ... », déjà citée.
- 17 Sur le concept d'*oikonomia* voir A. Guillou, « Tolérance et pouvoir dans le monde orthodoxe médiévale et moderne », dans *Balkanica*, XXVII, 1996, p. 7-20.
- 18 Gr. Nandriș, *Documente slavo-române în mănăstirile muntelui Athos*, Bucarest, 1936, doc. 42, 1542, le 27 mai; le terme « neam » est la traduction roumaine du slave « rod » qui veut dire « lignage », voir Danielle Skakalski, « Noblesse lituanienne et noblesse volynienne au XV^e siècle. Contribution à l'étude du vocabulaire social dans la grande principauté de Lituanie », *C.M.R.S.*, 23, 3-4, 1982, p. 285 ; S. Poushkarev, *Dictionary of Russian Historical Terms from the Eleventh Century to 1917*, (éd. par G. Vernadsky et R. T. Fisher Jr.), Yale U.P., 1970, *sub voce*.
- 19 Cf. III *Rois*, XVIII, 14; voir aussi III *Rois*, XXI, 29, *Exode*, XXXIV, 7, « les parents font des erreurs et les fils s'en repentissent même au troisième ou au quatrième degré » ; voir aussi *Învățăturile lui Neagoe Basarab ...*, et notre communication « La couronne est à Dieu. Essai sur le pouvoir pénitent », dans le volume *L'empereur hagiographe. Hagiographie, iconographie, liturgie et monarchie byzantine et postbyzantine*, (=Actes du Colloque organisé par le New Europe College, mars 2000), Bucarest, 2001, p. 186-2245.
- 20 Boško Bojovic, *L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du Moyen Age serbe*, Rome, 1995, p. 594 ; Astérios Argryriou, *Les exégèses grecques de l'Apocalypse*, Thessalonique, 1982, A. Pippidi, *Tradiția ...*, p. 72-76 .
- 21 *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, édition critique par Florica Moisil et D. Zamfirescu, nouvelle traduction de l'original slavon par Gh. Mihăilă, étude introductive et notes par D. Zamfirescu et Gh. Mihăilă, Bucarest, 1970, p. 139.
- 22 *Dictionnaire de la Bible, Supplément III*, col. 818-821 et suiv. ; voir aussi nos études, « Încoronarea domnilor în cronicile slavo-române. Letopisețul lui Macarie », dans *Buletinul I.S.S.E.E.*, IX/B, 1998, p. 85-99, et « La couronne est à Dieu », déjà citée.
- 23 Voir les considérations de Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Etude sur le « Césaropapisme » byzantin*, Paris, 1996 et les remarques plus anciennes, mais toujours utiles, de W. Ullmann, *loc. cit.*

- 24 G. Dagron, *op. cit.*, p. 73. La même situation pour la Serbie, cf. Srđan Sarkić, « Humanité et nations dans le droit médiéval serbe », dans *Umanità e nazioni nell' diritto e nella spiritualità da Roma a Constantinopoli a Mosca* (Rendiconti del XII Seminario di Studi Storici « Da Roma alla Terza Roma »), Rome, 1995, p. 65-66.
- 25 G. Dagron, *op. cit.*, p. 69.
- 26 Gr. Nandriș, *op.cit.*, doc. 16, 1615, le 26 févr., p. 91.
- 27 On fait référence à l'étude de E. H. Kantorowicz, « *Deus per naturam, deus per gratiam*. A Note on Mediaeval Political Theology » ; dans son recueil posthume, *Selected Studies*, New York, 1965, p. 122-137.
- 28 Cf. N. Iorga, « Legături descoperite de dl. Marcu Beza cu mănăstirile Meteorele din Tessalia », dans *Analele Academiei Române, Memoriile secției istorice* (= A.A.R.M.S.I.), III^e série, XVI, 1935, p. 85 ; voir aussi Gh. Bakalov, *Средновековният български владетели*, Sofia, 1995, p. 225-226 ; Miguel Arranz, *op. cit.* ; et G. Olșr, « La Chiesa e lo Stato nel cerimoniale d'incoronazione degli zar Romanov », dans *O.C.P.*, 18, 1952, p. 344-376.
- 29 Voir Maria-Magdalena Szekely, « Structuri de familie în societatea medievală moldovenească », dans *Arhiva Genealogică*, IV, 1997, 1-2, p. 59-119.
- 30 G. Dagron, « Nés dans la pourpre », dans *Travaux et mémoires*, 12, 1994, p. 105-142, reprise dans son livre déjà cité, p. 61-68 et suiv.
- 31 « ... le même Seigneur choisit le voievode Alexandru (Lăpușneanul) dès le sein (il faut traduire *pânțece* par *ventres*) pour être souverain (plutôt *maître ou seigneur*, le mot roumain est *stăpânitor*) du pays de la Moldavie », cf. P. Ș. Năsturel, « Le Dit du monastère de Pângarați », I, dans *Buletinul Bibliotecii Române din Freiburg*, X (XIV), p. 392-400. Même idée dans un document de Ștefăniță Lupu, voir P. Mihail, « Alte acte românești de la Constantinopol », I, dans *A.I.I.A.I.*, VII, 1970, p. 355. Voir les précédents à Constantinople, G. Dagron, *op. cit.*, p. 58 (Leon VI le Sage, Constantin le Porphyrogénète et Andronic II Paléologue), voir aussi pour cette stratégie de manipulation F. Simoni, « Il *Super Hieremiam* e il gioachimismo franciscano », dans *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 82, 1970, p. 13-46.
- 32 Voir le livre fondamental, même si très traditionnel, d'Emil Vârtosu, *Titulatura domnilor și asocierea la domnie în Țara Românească și Moldova până în secolul al XVI-lea*, Bucarest, 1960, p. 146-149.
- 33 A.V. Sava, *Documente privitoare la târgul și ținutul Lăpușnei*, Bucarest, 1937, doc. 36, 1641, le 22 avril.
- 34 Le terme appartient à Ch. Landé, « The Dyadic Basis of Clientelism », dans St. W. Schmidt et alii, *Friends, Followers and Factions: A Reader in Political Clientelism*, Berkeley U.P., 1977, p. I-XLIII.
- 35 Cf. A. Boureau, « Les cérémonies royales françaises entre performance juridique et compétence liturgique », dans *Annales E.S.C.*, 6, 1991, p. 1259-1260.

- 36 Cf. B. Bojovic, *op. cit.*, p. 433, note 63.
- 37 Voir, pour comparer, Linda Levy-Peck, « *For a King not to be bountiful were a fault: Perspectives on Court Patronage in Early Stuart England* », dans, *Journal of British Studies*, 25, 1986, p. 31-61.
- 38 N. Cabbasilas, *Explication de la divine Liturgie*, traduction et notes par S. Salaville, II^{de} édition, Cerf, Paris, 1967, XLIX, 28, p. 291.
- 39 *Învățăturile lui Neagoe Basarab ...*, éd. cit., p. 254-255 et 286-287 où l'on trouve l'expression « a milui cu judecata », explicable par le caractère intimement circonscrit au don du prince lui-même, qui avait reçu le don de Dieu à travers l'onction justement pour le faire redistribuer aux sujets par le biais de la justice. Une image similaire, même si plus complexe, se dégage de l'article d'Alain Guery, « La crise politique des dons royaux au XVI^e siècle », dans *L'histoire grande ouverte, Hommages à Emmanuel Le Roy Ladurie*, Paris, 1997, p. 154-162; cf. Marc Bloch : « Le seul vrai maître est celui qui avait donné », *La société féodale, I, La formation des liens de dépendance*, Paris, Albin Michel, 1968, p. 233.
- 40 Cf. Val. Al. Georgescu, « Continuitate elenistico-romană și inovație în doctrina bizantină a filantropiei și indulgenței imperiale », dans *Studii Clasice*, XI, 1969, p. 187-219 et, plus récemment, Radu G. Păun, « Încoronarea în Țara Românească și Moldova ... » et « Les fondements liturgiques ... ».
- 41 L'acte de donation du prince de Moldavie Ștefan Tomșa pour l'écuyer Corui où le bénéficiaire est désigné par « adevărata noastră slugă » (« notre vrai serviteur »), Gr. Nandriș, *op. cit.*, doc. 43, 1622, le 1^{er} avril, ou l'acte émis par son fils, Léon, en Valachie, pour Vucina, le capitaine des tsiganes, où le donateur explique le ressort de son bienfait à l'égard de ce « fidèle serviteur » : « Domnia mea din însăși voința Domniei mele am dat și am miluit », P. Mihail, « Mărturii românești din Bulgaria și Grecia (1468-1866) », dans *Revista Societății istorico-arheologice bisericești*, Chișinău, 1933, vol XXIII, doc. VIII, 1630, le 28 avril.
- 42 Des suggestions utiles chez Danielle Skakalski, (*loc.cit.*, p. 292) qui analyse ce type de relation personnelle dans le monde lituanien d'expression slave. Le vocabulaire s'approche sensiblement aux termes des documents roumains ; « slugi », « služebniki » = « sluga » (« serviteur »), donc celui qui rend « služba » (« service ») ; « vysluga » des documents volyniens renvoie au terme slave « vislujenie » qui est à retrouver même dans les documents rédigés en roumain.
- 43 Même si l'on peut admettre que la voix du pouvoir n'est elle même pas toujours convaincue de l'efficacité de sa parole (voir Cristina Codarcea, « Les malédictions dans les anciens documents de la Valachie (XIV^e-XVI^e siècles) », dans *R.E.S.E.E.*, 1-2, 1994, p. 53-61), nos conclusions n'en restent pas moins valables. Une nuance importante est introduite par l'étude de D. Barbu, « Un vechi principiu constituțional ... ».

- 44 Par contre, il y a beaucoup de documents qui ne sont que des donations « privées » du prince. Par un document de 1649, Mathieu Basarab gratifiait Dragul clisiarhul « pentru slujba dreaptă și credincioasă ce a slujit domniei mele » (« pour le service honnête et fidèle qu'il a rendu à Notre Seigneurie », en utilisant les mêmes mots circonscrits au don « am dat Domnia mea și l-am miluit », Gr. Nandriș, *op. cit.*, doc. 37. Ces considérations sont renforcées par les documents qui font mention explicite du contenu de ce « service ». En 1665, le 17 février, le prince de Valachie Radu Léon Tomșa atteste le « service honnête et fidèle » (« dreapta și credincioasa slujbă ») rendu par Neagoe Săcuianul, le clucer de Bărbătești, pendant l'exil du prince en Transylvanie et en Pologne (« în pribegie în țara Ungurească și Leșască ») ou le dit personnage l'avait servi jour et nuit, ASB, *Donații LIX/6*. Nous remercions notre collègue Cristina Codarcea qui nous a communiqué ce document.
- 45 Pour le *jus gladii* voir Val. Al. Georgescu, *Bizanțul și instituțiile ...*, p. 131 ; pour ce qui concerne l'honneur nous renvoyons à l'excellent livre de Julian Pitt-Rivers, *Anthropologie de l'honneur. Les mésaventures de Sichem*, trad. fr. Le Sycomore, Paris, 1983, p. 35 (1^{ère} éd. anglaise, *The Fate of Sichem or the Politics of Sex. Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge, 1977).
- 46 Cf. Val. Al. Georgescu, *op. cit.*, p. 133 et suiv.
- 47 Le contexte politique explique bien cette réalité : les liaisons de service y sont beaucoup plus fortes et la sécurité des statuts bien moins évidente. L'hérédité reste toujours une faveur que le prince ou le tsar avait le droit et la force de retirer, voir Ann M. Kleimola, « Up through Servitude: the Changing Condition of the Muscovite Elite in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », dans *Russian History*, 6, 2, 1979, p. 210- 229; *Eadem*, « The Changing Face of the Muscovite Aristocracy in the Sixteenth Century: Sources of Weakness », dans *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 25, 1977, p. 481-493. Marc Bloch éclaire parfaitement cette situation : « L'hérédité longtemps, avant d'être un droit, avait passé pour une faveur. C'est pourquoi, en tel que faveur, elle devait être toujours expressément mentionnée, inscrite dans les documents d'octroi », *op. cit.*, p. 292, ce qui était aussi le cas des Pays Roumains.
- 48 Cf. M. Bloch, *op. cit.*, p. 192 et 233.
- 49 Cf. Val. Al. Georgescu, *op. cit.*, p. 134 et suiv. ; ce ne sont pas les biens qui sont coupables mais ceux qui les détiennent, cf. la Nouvelle, 17, 13.
- 50 E. R. Wolf, « Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies », dans M. Banton, *The Anthropology of Complex Societies*, Londres, 1966, p. 1-21.
- 51 Voir les fines analyses méthodologiques de Christiane Klapisch-Zuber, « Le travail généalogique » et « Le nom refait » dans son volume *La maison et le nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, 1990 et

- l'étude d'Anita Guerreau-Jalabert, « El systema de parentesco medioeval : sus formas (real/espiritual) y su dependencia con respecto a la organizacion de espacio », dans Reyna Pastor (éd), *Relaciones de poder, de produccion y parentesco en la Edad Media y Moderna*, Madrid, 1990, p.103 et suiv., surtout en ce qui concerne la notion de « topolignage ». Plus récemment, M. Nassiet, « Parenté et succession dynastiques aux XIV^e et XV^e siècles », dans *Annales H.S.S.*, 50, 3, 1995, p. 621-644.
- 52 Des analyses récentes ont montré la valeur « politique » des stratégies matrimoniales dans les disputes qui ont marqué l'histoire roumaine à l'époque ; Șt. Andreescu, « Boierii lui Mihai Viteazul », dans *S.M.I.M.*, 1994, p.1-56 et Șt. S. Gorovei, « Clanuri, familii, autorități, puteri (Moldova, secolele XIV-XVII) », dans *Arhiva Genealogică*, n.s., I, 1-2, 1994, p. 87-95. On retient aussi les études qui portent sur la Russie et qui livrent des conclusions similaires, Nancy S. Kollmann, *Kinship and Politics, the Making of the Muscovite Political System, 1345-1547*, Stanford U.P., 1987 et R. O. Crummey, *Aristocrats and Servitors. The Boyar Elite in Russia (1613-1689)*, Princeton U.P., 1983.
- 53 La notion de privilège aussi que le syntagme « preferential promotion » ont été repris de M. L. Bush, *The European Nobility, I, The Noble Privilege*, Manchester U.P., 1983. On entend par « privilège » : « neither the informal advantages conferred by the possession of wealth and power, nor the rights which enjoyed as citizens of the state /.../. Essentially it refers to rights which are sanctioned by custom or law, confined to specific social groups and transmissible from one generation to another... », p. 209. On y ajoutera la précision essentielle que le privilège se trouve à la charnière entre la loi et l'arbitraire, en restant pourtant du côté de la loi (nous remercions MM A. Guéry et A. Boureau pour leurs suggestions).
- 54 Voir, Șt. Andreescu, « Limitele cronologice ale dominației otomane în Țările Române », *Revista de Istorie*, 27, 3, 1974, p. 399-412 ; I. Matei, « Quelques problèmes concernant le régime ottoman dans les Pays Roumains (concernant particulièrement la Valachie) », I, dans *R.E.S.E.E*, X, 1, 1972, p. 65-81 et II, dans la même revue, XI, 1, p. 81-97. La plus récente opinion chez M. Maxim, *Țările Române și Înalta Poartă*, Bucarest, 1995 ; voir aussi notre étude, « La construction de l'Etat moderne et le Sud-Est de l'Europe. Quelques réflexions méthodologiques », dans *R.E.S.E.E*, XXXV, 3-4, 1997, p. 213-226.
- 55 Gr. Nandriș, *op. cit.*, doc 16, p. 92, 1615, le 26 février. En Moldavie le premier à reconnaître la qualité suzeraine du Sultan fut Pierre Rares (1541), cf. N. Iorga, *Scrisori domnești*, Vălenii de Munte, 1912, doc. XXVI, p. 56-57, suivi par son fils Iliăș, cf. A. Pippidi, *Tradiția ...*, p. 164, note 103.
- 56 Selon une ancienne formule slave, скупнотродръжаніе, (la possession de l'étendard) ; tres courante aux XV^e et XVI^e siècles ; voir I. Bogdan, « Vechile cronice românești până la Ureche », dans *Scrieri alese*, édité par Gh. Mihăilă, Bucarest, 1968 ; p. 341-342 .

- 57 ASB, 1665, le 28 février.
- 58 A. Pippidi, *Tradiția ...*, déjà cité, p. 71-76.
- 59 Cf. Marshall Sahlins, « Structure et histoire », dans son recueil, *Les îles dans l'histoire*, trad. fr. Gallimard, Paris, 1989, p. 142-161 (1^{ère} éd. américaine, *Islands in History*, Chicago, 1983).
- 60 On n'insistera pas sur la symbiose entre l'oligarchie chrétienne de Constantinople et le pouvoir conquérant, voir à ce propos N. Iorga, *Byzance après Byzance* (trad. roum. *Bizanț după Bizanț*, Bucarest, 1972), A. Pippidi, *Tradiția ...* p. 111 et suiv., et plus récemment la thèse de doctorat de Socrates C. Zervos, *Recherches sur les phanariotes et leur idéologie politique (1666-1821)*, Paris, EHESS, 1990.
- 61 Pierre Clastres dont la logique nous y suivons renverse ainsi les termes de l'équation de Lévy-Strauss, « C'est au travers de la guerre qu'on peut comprendre l'échange et non à l'inverse », car « La guerre passe donc par l'alliance, l'alliance fonde l'échange », « L'archéologie de la violence ... », déjà cité, p. 165.
- 62 Le terme (*affinity*) est creusé par M. Greengrass, « Noble Affinities in Early Modern France. The Case of Henry I de Montmorency, Constable of France », dans *E.H.Q.*, 16, 1986, p. 275-311.
- 63 Le panorama des alliances matrimoniales confirme notre idée, voir Dan Pleșia, « Genealogia Basarabilor. Sec. XIII-XVIII », annexe au vol. *Io Mircea, mare voievod și domn ...*, éd. par « Așezământul cultural Nicoale Bălcescu », Rm. Vâlcea, 1986. Le fait a été saisi par N. Iorga, « Contribuțiuni la istoria Munteniei în a doua jumătate a secolului al XVI-lea », dans *A.A.R.M.S.I.*, IIe série, t. XVIII, 1895-1896, p. 1-112.
- 64 Il s'agit d'une relation de services entre deux personnages dont l'un fait figure de partenaire majeur mais sans dominer d'une manière autoritaire la dyade. Le cas de Sir Edwin Sandys par rapport au puissant Lord Cecil, le fils de son ancien protecteur, Lord Burghley, a permis à N. Tyacke à suggérer ce terme, « Sir Edwin Sandys and the Cecils : a Client-Patron Relationship », dans *Historical Research*, LXIV, 153, 1991, p. 87-97, voir aussi M. A. R. Graves, « Patrons and Clients : Their Role in the 16th Century Parliamentary Politicking and Legislation », dans *The Turnbull Library Record*, XVIII, 1985, p. 80 et suiv.
- 65 Idem, « Pouvoir et culture en Valachie sous Constantin Brancovan », dans *R.E.S.E.E.*, XXVI, 4, 1988, p. 286 et suiv. ; Idem, « Quelques drogmans de Constantinople au XVII^e siècle », dans son recueil *Hommes et idées du Sud-Est européen à l'aube de l'âge moderne*, Paris-Bucarest, 1980, p. 134-159 et N. Iorga, « Preface » au volume XIV/1 de la collection *Hurmuzaki*.
- 66 Max Weber, *Economies et Sociétés ...*, éd. citée, p. 219, 232 et 238.
- 67 W. Reinhard, « Power Elites, States Servants, Ruling Classes and the Growth of State Power », dans Idem (éd.), *Power Elites and State Building*, Oxford, 1996, p. 5-7. Les conséquences économiques de cette nouvelle

collaboration sont aussi évidentes : « earlier European ruling classes did not rule because they are rich, but they are rich because they ruled », *ibidem*, p. 15.

- 68 Voir les suggestions d'Alain Guery, « Le roi-dépensier ... », p. 1255-1266.
- 69 Cf. Șt. Andreescu, *Restitutio Daciae. I, Relațiile politice dintre Țara Românească, Moldova și Transilvania în răstimpul 1526-1593*, Bucarest, 1980, p. 187-189; Idem, « La politique de Mircea le Pâtre », dans *R.E.S.E.E.*, X, 1, 1972, p. 115-122. La même politique fut menée par son fils, Pierre le Jeune, qui inaugure son règne par le massacre de Boian (1559), mais également par son rival, Alexandre II Mircea, Idem, *Restitutio Daciae ...*, I, p. 194-195, où l'auteur souligne le support offert par la Porte pour toutes ces mesures de force.
- 70 *O samă de cuvinte*, dans Ion Neculce, *Opere*, éd. par G. Ștrempel, Bucarest, 1983, p. 173. L'analyse récente de Gh. Pungă, *Țara Moldovei în vremea lui Alexandru Lăpușneanu*, Jassy, 1994, semble accepter à son tour ce point de vue, p. 109-113, même si l'on sait très bien que les trois familles mentionnées avaient detenu des fonctions publiques encore avant le règne de Lăpușneanu.
- 71 A. Pippidi, *Tradiția ...*, p. 110.
- 72 Le terme appartient à P. Goubert, « Les problèmes généraux de la noblesse européenne au XVII^e siècle » (en coll. avec J. Meyer), dans *Actes du X^e Congrès International des Sciences Historiques*, Moscou, 1979, tiré à part, p. 77. Il s'agit d'une noblesse élevée « par le Roi et pour le Roi ».
- 73 Cf. R. Mousnier, « Une société organisée par le propriétaire de l'Etat pour son service qui est le service de l'Etat », *Les hiérarchies sociales de 1450 à nos jours*, Paris, 1969, p. 106.
- 74 Nous devons beaucoup à l'étude de R. Descimon, « La royauté française entre féodalité et sacerdoce. Roi seigneur ou roi-magistrat? », dans *Revue de Synthèse*, IV, 3-4, 1991, p. 57 et suiv, voir aussi Guido Astuti, *La formazione dello stato moderno in Italia*, I, Turin, 1967, p. 53 et suiv.
- 75 Pour plus de détails on consultera notre article, « La construction de l'Etat moderne ... », p. 223 et suiv.
- 76 Cf. A. Pippidi, *Tradiția ...*, p. 73.
- 77 Comme l'était en France, cf. R. E. Giesey, « Rules of Inheritance and Strategies of Mobility in Prerevolutionary France », dans *A. H. R.*, 82, 2, 1977, p. 271-289.
- 78 Voir I. Donat, « Satele lui Mihai Viteazul », dans son volume *Domeniul domnesc în Țara Românească (sec. XIV-XVI)*, éd. par Gh. Lazăr, Bucarest, 1996, p. 193, 240.
- 79 C. Șerban, *Vasile Lupu, domn al Moldovei (1634-1653)*, Bucarest, 1991, p. 41-49.
- 80 N. Stoicescu, *Matei Basarab*, Bucarest, 1988.

- 81 Cf. Iolanda Țighiliu, « Domeniul lui Constantin Brâncoveanu », dans le volume *Constantin Brâncoveanu*, P. Cernovodeanu et Fl. Constantiniu (éds.), Bucarest, 1989, p. 74-95.
- 82 Voir le cas de la Russie, analysé par Tamara Kondratieva, « De la fonction nourricière du pouvoir autocratique au XVII^e siècle », dans le volume *De la Russie et d'ailleurs. Mélanges Marc Ferro*, Paris, 1995, p. 255-268.
- 83 Les revenus des officiers dans les Pays Roumains correspondent très précisément à ce qu'on appelle en France « droits aliénés ». Nous remercions MM R. Descimon et A. Guery pour leurs suggestions à ce sujet.
- 84 Cf. les considérations d'Alain Guery, « Etat, classification sociale et compromis sous Louis XIV. La capitation de 1695 », dans *Annales ESC*, 41, 5, 1986, p. 1042 et suiv.
- 85 Voir la postface de son livre *Homo hierarchicus. Le système de castes et ses implications*, Paris, Gallimard, II^{de} édition, 1979, p. 397 et suiv.
- 86 Le terme appartient à P. J. Geary, « Vivre en conflit dans une France sans Etat ; typologie des mécanismes de règlements de conflits (1050-1200) », dans *Annales E.S.C.*, 41, 5, 1986, p. 1114 et suiv.
- 87 Cf. Val. Al. Georgescu, « La préemption et le retrait dans le droit féodal de Valachie et de Moldavie. Aspects de structure et de réception », dans *Nouvelles Etudes d'Histoire*, 3, 1965, p. 181-203, Idem, *Bizanțul și instituțiile...*, p. 199-207.
- 88 Pour le rôle alternatif de l'institution lignagère, voir par exemple l'étude de E. R. Creegen, « The Changing Roles of The House of Argyll in the Scottish Highlands », dans I. M. Lewis (éd.), *History and Anthropology*, Londres, 1968, p. 153-193 ; O. Raggio, *Faide e parentele. Lo stato genovese visto dalla Fontanabuona*, Turin, 1990 et les observations de D. Lord Smail, « Faction and Vengeance in Renaissance Italy. A Review Article », dans *Comparative Studies in Society and History*, XXXVIII, 1996, 4, p. 781-789.
- 89 Le terme est introduit par M. Raeff, *Origins of the Russian Intelligentsia. The Eighteenth Century Nobility*, New York, 1966; voir la position critique de M. Confino, « Histoire et psychologie. A propos de la noblesse russe au XVIII^e siècle », dans son recueil, *Société et Mentalités en Russie sous l'Ancien Régime*, Paris, 1991, p. 350 et suiv. On consultera aussi R. Descimon, « Power Elites and the Prince: the State as Entreprise », dans W. Reinhard, *Power Elites and State Building*, déjà cité, p. 105 et suiv., qui remarque l'importance de la sécurité de l'office.
- 90 Cf. M. Granevetter, « The Strength of Weak Ties », dans *American Journal of Sociology*, 78, 6, 1973, « the strength of a tie is a (probably) linear combination of the amount of time, the emotional density, the intimacy (mutual confiding) and the reciprocal services which characterize the tie », p. 1361.
- 91 Nous utilisons cette formule pour marquer la différence par rapport au cas français, qui a permis à Sarah Hanley d'introduire le syntagme *family-state*

compact, « Engendering the State: Family Formation and State Building in Early Modern France », dans *French Historical Studies*, 16, 1, 1989, p. 7 et suiv.

- 92 Voir la situation similaire signalée par Marie-Thérèse Caron en Bourgogne, « La fidélité de la noblesse bourgougnonne à la fin du Moyen Age », dans Ph. Contamine, (éd.), *L'Etat et les aristocraties. France, Angleterre, Ecosse, XI^e- XVII^e siècles*, Paris, 1989, p. 115, et les efforts de la noblesse pour atténuer les contraintes de la fidélité unique. Un phénomène similaire peut être constaté en Russie, même si pour des raisons différentes, cf. Nancy S. Kollmann, *Kinship and Politics....*, R. O. Crummey, *Aristocrats and Servitors....*
- 93 Miron Costin, *Letopiseșul Țării Moldovei de la Aron Vodă încoace*, dans *Opere*, éd. critique par P. P. Panaitescu, vol. I, Bucarest, 1965, p. 170-171.
- 94 I. Neculce, *Letopiseșul ...*, p. 317-318; voir pour la généalogie des Rosetti la monographie exemplaire de Radu R. Rosetti, *Familia Rosetti*, Bucarest, 1938, 2 vols.
- 95 Cf. M. Harsgor, « Fidélités et infidélités au sommet du pouvoir », dans Yves Durand (éd.), *Clientèles et fidélités en Europe à l'époque moderne. Hommage à Roland Mousnier*, Paris, 1981, p. 67-68.
- 96 Voir pour les détails, C. Șerban, *Vasile Lupu ...*, p. 41-48 et Șt. Andreescu, *Restitutio Daciae. II, Relațiile politice dintre Țara Românească, Moldova și Transilvania în răstimpul 1601-1659*, Bucarest, 1989, p. 143-146.
- 97 C'est le cas du groupe financier lié au même Radu Mihnea: Pană le trésorier, son gendre, Basile, trésorier lui-aussi, les frères de celui-ci, Fota et Nicolas, et le gendre de Basile, le grand trésorier et postelnic Trufanda, groupe disparu de la vie politique après la disparition du prince et de ses alliés. Nous allons revenir peut-être sur ce clan; pour l'instant on y dispose de l'excellent article de Șt. Andreescu, « O sentință politică a lui Matei Vodă Basarab despre un boier muntean de la răscrucea secolelor XVI-XVII », communication au IX^e Congres de Généalogie et Héraldique, Jassy, 1998, à paraître dans *Arhiva Genealogică*.
- 98 « Patronage and Kinship in Early Modern France », *French Historical Studies*, 16, 2, 1982, p. 409 et suiv. ; « The Historical Development of Political Clientelism », dans *Journal of Interdisciplinary History*, 18, 3, 1988, p. 419-447.
- 99 Processus illustré par R. Descimon, « La haute noblesse parlementaire parisienne : la production d'une aristocratie d'Etat au XVI^e et XVII^e siècles », dans Ph. Contamine (éd.), *L'Etat et les aristocraties ...*, p. 357-386.
- 100 *Sfaturile ...*, éd. cit., p. 256-257; les formules *să dați boieria / donner la dignité de boyard* ou *quand l'homme sera fait boyard* suggèrent non seulement cette identification, mais aussi la seule capacité du prince d'intervenir dans la configuration des hiérarchies. Le prince Miron Barnovschi fait en 1627, le 12 avril, une donation à son monastère de Jassy, la Dormition, en lui accordant le village Țipotele, près de Vaslui,

- village qu'il avait reçu pour son service fidèlement rendu « quand je n'étais pas ni boyard, ni prince », c'est-à-dire qu'il ne détenait à l'époque aucune charge publique, cf. *C.D.M.*, II, doc 389; cf. aussi A. Pippidi, *Tradiția ...*, p. 110.
- 101 M. Sahlins attire l'attention sur la dynamique discrète, mais constante des structures, *op. cit.* ; voir aussi Ellery Schalk, « The Appearance and Reality of Nobility in France during the Wars of Religion : An Example of How Attitudes Can Change », dans *Journal of Modern History*, 48, 1976, p. 19-31.
- 102 *Letopisețul Țării Moldovei*, éd. cit., p. 255.
- 103 *Istoria Țării Românești*, éd. par D. Mioc, étude introductive par D. Mioc et E. Stănescu, Bucarest, 1991, p. 90. On remarque la distinction qu'il fait entre les « bons » Grecs et les « mauvais » qui sont essentiellement ceux à peine arrivés de Constantinople (« greci țarigrădeni »). Les nuances ont été depuis longtemps saisies par E. Stănescu, dans son étude introductive que, malheureusement, la plupart de chercheurs ne citent plus (« Valoarea istorică a cronicilor muntene », p. V-CXXVI) à l'édition *Cronicari munteni*, publiée par M. Gregorian, Bucarest, 1961.
- 104 Personnage qui jouit d'une certaine autonomie et qui « is a mediator in a indirect exchange – he does not always controll what is transferred, but he influences the quality of the exchange in negotiating the transfer », cf. Sharon Kettering, *Patrons, Brokers and Clients in Seventeenth Century France*, New York, 1986, p. 4 et suiv.
- 105 Cf. M. Grannevetter, *loc. cit.*, « We may define the “social distance” between two individuals in a network as the number of lines in the shortest path from one to another », p. 1366, note 8.
- 106 Voir pour des détails, Șt. S. Gorovei, « Clanuri, familii, autorități, puteri... », *passim*.
- 107 C'est à dire « the only path between two points », M. Granevetter, *loc. cit.*, p. 1364 ; en suivant la logique du sociologue américain on infère que, en principe, « no strong tie can be a bridge », mais, « a strong tie can be a bridge, therefore, *only if* neither party to it has any other strong ties ». En général donc, « all bridges are weak ties ».
- 108 Voir Jeremy Boissevain, « Patrons as Brokers », dans *Sociologische Gids*, 1, 1969 et Daniel Vidal, « Les prix de la confiance, les renaissances du clientélisme », dans *Terrain*, 21, 1993, p. 9-33.
- 109 Yves-Marie Bercé, « Le sacrifice du mauvais ministre », dans *L'histoire grande ouverte ...*, p. 92-99.
- 110 *Letopisețul Țării Moldovei*, éd. cit., p. 77 et suiv.
- 111 Voir les importantes observations de J.L.Vives, « Estructura administrativa estatal en los siglos XVI y XVII », dans *Actes du IX^e Congrès International des Sciences Historiques*, Stockholm, 1960, IV, p. 1-25, sur les registres de stratification de l'autorité centrale.
- 112 Cf. I Neculce, *op. cit.*, p. 473-474.

- 113 Comme à Rome, par exemple, malgré le poids détenu par les réseaux de patronage, cf. Renata Ago, *Carriere e clientele nella Roma barocca*, Bari, 1990 et W. Reinhard, « Puissance étatique : un problème de crédit ? Structure et fonction du commerce des offices à l'époque moderne », dans son recueil *Papauté, confessions, modernité*, édité et préfacé par Robert Descimon, traduit de l'allemand par Florence Chaix, Paris, EHESS, 1998, p. 137-155.
- 114 Une bonne discussion sur la notion de « bien public » chez A. Guery, « L'Etat, outil du bien commun », dans Pierre Nora (éd.), *Les lieux de mémoire*, III, *Les France*, Paris, 1992, p. 819-867 ; voir aussi le chapitre signé par le même auteur en collaboration avec R. Descimon, « Un Etat des temps modernes ? », dans A. Burguière et J. Revel (éds.), *Histoire de la France, L'Etat et les pouvoirs*, surtout p. 325-361 et la critique de J.-F. Schaub, « Le temps et l'état ... », p. 142-143. Pour « l'invention de l'administrateur », voir le recueil dirigé par R. Descimon, J.-F. Schaub et B. Vincent, *Les figures de l'administrateur en Espagne, en France et au Portugal (16e-19e siècle)*, Paris, EHESS, 1997 et l'analyse appliquée de Luca Mannori, *Il sovrano tutore. Pluralismo istituzionale e accentramento amministrativo nel principato dei Medici (secc. XVI-XVIII)*, Milan, 1993.
- 115 Cette solution fiscale mériterait une étude spéciale. Le rapport don/contre-don y revêt le caractère d'une transaction : en 1618, le 30 mars, le prince Radu Mihnea octroie à Condre, le « cămăraș », (charge financière) le village de Țivița, moyennant 300 pièces d'or versées par Condre « pour les besoins du pays ». Une année plus tard, le même village sera exempté de tout impôt en échange d'une somme valant 100 pièces d'or par année, cf. *Documente privind istoria României, secolul XVII, A, Moldova*, vol. IV, doc. 313 et 378. Pour le féodalisme bâtard, voir l'étude fondatrice de K. Bruce McFarlane, « Bastard Feudalism », dans son recueil, *England in the 15th Century. Collected Essays*, Londres, 1981, p. 23-43 et le débat plus récent animé par R. P. Coss, « Bastard Feudalism Revisited », dans *Past and Present*, 125, 1989, p. 27-64.
- 116 Processus saisi et analysé par Cesare Mozzarelli, « Modelli amministrativi e strutture sociali: prospettive di ricerca sulla burocrazia milanese », dans *Quaderni storici*, 37, 1978, p. 176 et suiv.



IOANA POPESCU

Née en 1949, à Bucarest

Docteur en Anthropologie, Faculté de Philosophie, Université de Bucarest,
2001

Thèse : *Ethnoaesthetica – Vers une Anthropologie de l'Esthétique paysanne*

Directeur du programme « Anthropologie visuelle » au Musée du Paysan
Roumain, Bucarest

Membre fondateur de la Société d'Anthropologie Culturelle Roumaine
Membre de l'AVICOM - Paris (Audio-visuel de la Commission Internationale
des Musées)

Membre du Comité Coordonnateur de l'Organisation non gouvernementale
TREBUIE, Bucarest

Stage de muséologie, France (1990)

Stage d'anthropologie urbaine, France (1994)

Stage d'anthropologie visuelle, France (1995)

Livre

Iosif Berman. Bucarest : Edimpres, 1998

Participation à des colloques et conférences scientifiques en Roumanie,
France, Suisse, Allemagne, Belgique, République Cheque
Commissaire d'expositions à Bucarest, Traignes, Kommern, Vienne.

Réalisateur de 5 vidéofilms, nombreuses émissions de radio et de télévision sur
des problèmes d'ethnologie et d'anthropologie visuelle.

Coauteur à 3 livres d'ethnologie.

Contributions aux volumes collectifs, articles et études sur la création
paysanne, l'identité nationale, l'image du paysan, l'ethnologie de l'enfance,
parus en Roumanie, France, Allemagne.

Iosif Berman – Une généalogie du regard

Essai anthropologique sur un photographe juif de Roumanie

Histoire vécue de la recherche

Il y a dix ans, j'étais encore ethnologue, (historienne de l'art par formation) et mes préoccupations professionnelles portaient sur *les choses* du monde paysan, fût-elles des objets utiles du quotidien ou des objets de musée, qui bénéficiaient du statut d'objet d'art traditionnel.

Il y a huit ans, pour la plupart des ethnologues s'occuper de l'Anthropologie culturelle signifiait faire de l'ethnologie dans une perspective plus large, philosophique ou même multidisciplinaire ; la nouvelle démarche aurait changé plutôt le langage de la discipline, qui commençait à utiliser beaucoup de néologismes, en l'absence d'un *jargon professionnel* roumain.

Il y a trois ans, le photographe Iosif Berman était pour moi une simple mention onomastique dans les archives de certains musées d'ethnographie ou de l'Académie Roumaine.

Aujourd'hui encore, le syntagme *Anthropologie visuelle* est très utilisé par les spécialistes en sciences humaines, par les médias et par les amateurs de Roumanie, sans aucune préoccupation théorique pour sa définition, son aire d'application ou ses problèmes spécifiques. En ce qui concerne *la Photographie* comme instrument, moyen et langage de communication, la situation est encore plus grave :

1. Par consensus tacite des ethnographes, la photographie ethnographique se définit exclusivement par son sujet (contenu), par la tranche de réalité à laquelle elle fait référence. « Ethnographique » en Roumanie renvoie par tradition au monde rural : « *Ethnographie : discipline qui décrit la culture rurale* » (Bănăţeanu, 1985, p. 30).

2. La bibliographie roumaine sur la photographie documentaire est très pauvre. En fait, elle est composée de :

- a. Deux chronologies générales de la photo roumaine ;

- b. Quelques études et articles sur un tel ou tel photographe – travaux de type « la vie et l'œuvre » ;
- c. Quelques analyses de cas sur une photographie-document ou sur une série de photographies à valeur documentaire, photos utilisées par la recherche ethnographique.

3. L'anthropologie visuelle, discipline récente, continue partout à établir ses frontières, sa méthodologie, ses moyens d'expression et sa visée. A l'occasion du premier Atelier International d'Anthropologie Visuelle ENTRE-VUES, 1997, Bucarest, Marc Piauxt mentionnait :

« (...) certaines des questions que pose la constitution toujours en cours du champ de l'anthropologie visuelle : qu'en est-il de son éventuelle spécificité, de ses lieux d'application, des rapports entretenus avec le champ plus large de l'anthropologie d'aujourd'hui, technique, méthode ou espace privilégié d'une réflexion épistémologique, instrument d'exploration, en définitive de quoi et comment parle l'image ? » (Piauxt, 1997, p. 59).

En Roumanie on se contente de se concentrer sur l'image en mouvement, sur le film ou la vidéo, comme instrument et résultat de la recherche. Le fait que la photographie constitue une voie tout aussi puissante et parfois plus appropriée à l'étude de certains sujets de l'anthropologie paraît tout à fait négligeable, en dépit d'une forte histoire et tradition photographique nationale, parfaitement synchronique avec les démarches similaires de l'Occident.

De plus, le manque de réflexions théoriques roumaines sur l'anthropologie visuelle (pour ne pas mentionner un minimum de terminologie autochtone de la discipline) oblige celui qui se jette à l'aventure dans ce domaine, à proposer des définitions *ad hoc*, adaptées aux buts visés.

*

J'ai réveillé Iosif Berman après un demi-siècle de sommeil, grâce à une rencontre que je continue à considérer miraculeuse. Ses clichés *dormaient* dans les archives d'images du Musée du Paysan Roumain, qui ont hérité d'une caisse de plaques, du défunt Musée du Parti Communiste. C'étaient des clichés signés par le photographe. Catalogués d'une manière assez sommaire, à sujets mélangés, nous avons supposé qu'elles étaient le résultat des commandes du parti, pour servir de matériel

de propagande. Enfin, nous avons commencé à les étudier et la surprise a été énorme : ils comprenaient comme inventaire thématique une assez bonne sélection pour servir les besoins d'un discours bolchevique, mais en fait, ils étaient tout ce qui pouvait être de plus éloigné de la perspective idéologique communiste ; on assistait fascinés à une grande tromperie, à une manière très subtile de saboter les modèles bien connus par nous : le paysan primitif, sans conscience de classe, le prolétaire exploité, l'enfant pauvre qui doit travailler, les vieux et les infirmes, les Tziganes et les prisonniers – victimes d'une société injuste.

Dès les premières images étudiées, on s'est rendu compte qu'on était devant un photographe de talent, engagé plutôt socialement que politiquement, qui cultivait un regard intelligent et sensible sur le monde et qui refusait tout modèle imposé (soit-il idéologique, esthétique ou utilisant des moyens techniques, dictés par la mode ou le marché).

C'est là qu'intervient **la rencontre miraculeuse**, qui va changer un possible sujet d'exposition en projet de recherche anthropologique, au sens suggéré par Clifford Geertz, c'est-à-dire *évocatrice*, plutôt *que représentative* (Geertz, 1988, p. 136). La rencontre de Luiza Berman, la fille du photographe et son unique descendante encore en vie, m'a offert tout d'un coup la possibilité de dépasser

« une rhétorique scientifique des objets, faits, description ou des généralisations et vérifications de la vérité » (idem.),

pour essayer

« d'expliquer, d'amuser, (...) d'excuser, d'étonner, de subvertir » (Ibid. p. 143).

Je pouvais enfin, malheureusement assez peu, à parler non seulement de l'extérieur sur l'œuvre de Berman, mais aussi de l'intérieur de son vécu, à l'aide des mémoires de sa fille. Ce moment a été aussi le début d'une aventure personnelle pour moi : je suis partie à sa découverte et j'ai participé pas à pas à la re-construction de sa vie.

Quelques jours après le vernissage d'une exposition de photographies sur l'enfance, ouverte par le Musée du Paysan Roumain en 1997, dans mon bureau est entrée une dame âgée, enveloppée dans un manteau de mouton doré qui rappelait les temps passés. Je me souviens que dehors il faisait un temps de chien, il neigeait et il faisait froid. Qu'est-ce qui avait

pu amener cette dame à sortir si tôt de chez elle par un temps pareil... Elle me dit :

« Vous savez, Dieu existe ! Cette nuit j'ai rêvé de mon père, pour la première fois depuis sa mort, en 1941. Il avait ses deux caméras et il semblait vouloir me dire quelque chose. Avant de me réveiller complètement de mon rêve, j'ai entendu à la radio que le Musée du Paysan Roumain venait d'ouvrir une exposition d'images tirées d'après des clichés sur verre. J'ai pensé à mon père, je me suis réveillé et je suis venue en hâte pour voir de quoi il s'agissait. Tout au long d'un mur il y avait les photos de papa, j'ai reconnu leur style. Je vous remercie ! Mon père avait eu vraiment quelque chose à me dire dans mon rêve. J'ai oublié de me présenter, je suis Luiza Berman, sa fille¹. »

Mon pressentiment de la découverte de quelque chose de profond, de vrai et de grande valeur s'est transformé en satisfaction, au cours du défrichage d'autres fonds et donations ultérieures, au cours de l'étude des archives photographiques du Musée du Village et de l'Académie Roumaine, au cours des sélections pour les expositions-photographiques, au cours du choix programmé pour tester la réception publique actuelle. Nous avons constaté avec stupeur que le regard du public continue à être marqué par la tradition d'une identité ruralo-nationale euphémisée, que le manque de tendresse d'un miroir clair et en plus, panoramique, blesse et insulte, bref, que le goût du Roumain moyen préfère les images d'avant Berman, qui flattent, sans être absolument faussées, mais sûrement *arrangées* et partielles. Mes fiches d'observation directe témoignent des réactions suivantes : *Pourquoi avoir gâché l'exposition par ces images prises par un photographe sans goût ? ; les vrais paysans roumains sont ceux habillés en costume, pas ceux-là en veston et casquette ; on ne doit pas illustrer le village avec des Tziganes ; les pauvres du village ont perdu leur tenue digne, ce ne sont plus de vrais paysans.*

J'ai publié un album photographique Iosif Berman, de type « la vie et l'œuvre », en essayant de frôler au moins, tous les domaines que la curiosité du photographe, ou ses amours avaient explorés au moyen de l'image photographique.

Après quoi, en l'étudiant, en le connaissant de mieux en mieux, j'ai compris qu'il ne pouvait pas être détaché de tout un réseau de regards, qui parfois se croisent, parfois *louchent*, parfois se confondent. Ces regards curieux, hésitants ou perçants ont une influence décisive sur le sujet et sur celui qui regarde par-dessus l'épaule du photographe. Ces regards se

composent comme un véritable **arbre généalogique**, pensé comme lieu d'échanges, d'emprunts et de transmissions, creuset d'une vision du monde particularisée par des expériences ponctuelles, des contacts culturels, des héritages « de famille ». Cette manière de voir les choses m'a été d'ailleurs inspirée par la structure de parenté même de la lignée roumaine traditionnelle, qui respecte la parenté spirituelle autant que la parenté de sang et d'affinité.

Ma recherche a débuté par quelques questions sans réponse immédiate :

1. Comment pratiquer l'anthropologie visuelle sans caméra photographique ou vidéo ?
2. Comment jeter un regard d'anthropologue sur un sujet bel et bien disparu, sur lequel il n'y a que très peu de témoignages contemporains, et dont seul l'œuvre peut porter sur son existence individuelle, professionnelle, familiale et/ou sociale ?
3. Comment entrer en dialogue avec des images muettes, comment les faire parler en l'absence des informations sur leur procès de création et sur leurs utilisations ultérieures, étant donné qu'à l'heure actuelle elles sont devenues des documents ethnographiques *aseptiques* et bien conservés dans des archives de musée ?
4. Comment, dans ces conditions, se maintenir à l'écart du piège des interprétations ethnologisantes, esthétisantes, voire fantaisistes ?
5. Comment, enfin, définir la discipline nommée Anthropologie visuelle, pour qu'elle puisse m'aider à donner une direction à ma recherche ?

Je commence par répondre à la dernière, pour établir les frontières et les perspectives du thème choisi.

D'une « ethnographie imagée »², en passant par une « réflexion sur l'image mise en abîme »³, vers une « anthropologie du visuel »⁴, des définitions des plus nuancées ou générales ont été utilisées jusqu'ici par les spécialistes du domaine, de Roumanie et d'ailleurs. L'anthropologie visuelle comme instrument de recherche, comme langage scientifique, comme produit de recherche, comme perspective d'analyse, comme type de relation de l'auteur au sujet et au public – chaque nouvelle démarche mène vers de nouvelles cibles, établit de nouveaux cadres, ouvre de nouvelles directions. Dans ce contexte contemporain assez déroutant, mais invitant à des re-inventions, je propose une définition apparemment limitative ou même simplifiant, mais qui en fait met un peu d'ordre dans la diversité de perceptions du domaine.

L'ethnographie utilise l'image pour enregistrer et comprendre les cultures – celle du sujet et aussi celle de l'ethnographe. Dans ce cadre, la caméra devient un outil d'accès à la communauté étudiée. A l'aide de l'image on instaure des relations, on déploie des contacts et on communique plus directement, on établit des rapports de pouvoir ou de collaboration.

« Il faut trouver la manière de construire un sens comme partenaire des gens que tu as en face ; il ne s'agit pas de se mettre dans leur position, mais de se mettre en dialogue avec eux. » (Althabe, 1997, p. 31)

A partir du moment où l'image est conçue pour parler d'un groupe humain/individu et sa culture, elle entre dans la catégorie de l'image anthropologique. Dans ce cas l'image :

1. sauve de l'oubli, elle devient un antidote contre la peur de mort ;
2. dévoile des données nouvelles, concernant des relations ou matières qui ne peuvent pas être saisies d'une autre manière ;
3. vérifie la réalité d'une époque autrement que par des chiffres ou des mots ;
4. grâce à sa force esthétique contenue, elle est puissante, elle produit des effets immédiats ou de longue durée sur le récepteur, en lui offrant la satisfaction de la découverte. Elle est si crédible que son impacte au cours du temps peut parfois changer des mentalités.

Mais l'image peut susciter aussi des difficultés de communication, dues premièrement à son polysémantisme, qui peut produire des effets d'ambiguïté et deuxièmement, à cause des difficultés de traduction en termes actuels du modèle révolu de la réalité (cf. Popescu, 1997).

La même photo peut être considérée importante, de valeur, significative ou pas, en fonction de la discipline scientifique qui l'utilise. L'instantané d'un accident peut ne rien dire à un ethnographe, tandis que pour l'anthropologue ou pour le journaliste, il peut gagner une valeur de document ou de discours. En ce qui concerne l'anthropologie, ce qui est important pour l'analyse sont les motivations et l'histoire de la création de l'image, son utilisation et sa circulation ultérieure. Donc, *production et consommation* en même temps.

Sous-discipline de l'Anthropologie culturelle, l'Anthropologie visuelle utilise les caméras photo et ciné-vidéo en tant q'instruments de recherche, le langage visuel - comme moyen de communication et l'essai

photographique (imprimé ou sur CD) ou le film – comme produits de ses recherches. L'image photo- et cinémato-graphique et l'image virtuelle plus récemment constituent le vocabulaire du spécialiste en Anthropologie visuelle.

Conçue de cette manière, la nouvelle discipline en question peut se délimiter de **l'Anthropologie du visuel**, qui étudie les produits visuels des cultures du monde d'un point de vue anthropologique, ce qui met hors de question *l'anthropologie visuelle* pratiquée par les gens d'Altamira et de Lascaux, ou par les potiers paysans d'aujourd'hui, et qui n'empêche pourtant pas, la découverte des exploits *anthropologiques* de certains simples photographes ou film-makers appartenant à la proto-histoire de ces techniques. Pour le moment j'utilise cette définition qui me convient, en admettant que de recherches futures ou de nouveaux débats théoriques puissent contredire, élargir ou affiner son contenu.

Une généalogie des regards photographiques

Si on est d'accord que vivre une photographie est un procès à trois voies possibles, **faire**, **subir** et **regarder**, on peut essayer d'analyser les moyens de mise en action du vécu en question.

1. **Faire** une photographie signifie pour le photographe essentiellement **regarder le sujet** choisi, directement et par l'objectif de la caméra pour pouvoir le saisir et le fixer.
2. **Subir** une prise d'image, se laisser faire photographier suppose de la part du sujet deux regards concomitants : un **regard intérieur projectif**, une quête de l'image optimale de soi-même, pour décider de la pose à prendre, et un **regard vers le photographe** et sa caméra, pour anticiper leurs désirs, pour deviner leur projet.
3. **Regarder** une photographie constitue en effet un procès déroulé dans le temps, par l'auteur, par le sujet et par une multitude d'utilisateurs ou consommateurs ultérieurs de l'image.

Si on ajoute encore qu'une photographie « objective », du genre Photomaton, image privée d'amour et qui réduit le sujet à un « individu pénal » ne peut en aucun cas constituer le point d'intérêt pour la démarche anthropologique, les principes et les critères de classification de la photographie échappent à toute analyse scientifique.

« On dirait que la Photographie est inclassable (...) Je me demandais alors à quoi pouvait tenir ce désordre. » (Barthes, 1980, p. 15)

Si toutefois, le geste qui sous-tend les trois actions mentionnées plus haut est le regard, j'ai décidé de suggérer une **généalogie du regard bermanien**, comme essentiellement porteuse de sens et d'ordre dans l'œuvre photographique divers et particulier dans son époque. Les regards – imposés par les moyens techniques, par le *Zeitgeist*, par l'idéologie, par la personnalité du photographe, ou par l'héritage d'un style – se déploient comme une structure cohérente de liens de parenté.

Emmanuel Rudnitsky



Nicolae Ionescu



Iosif Berman



Alexandre Rodchenko



Ernest Bernea



Edouard Payot



Emil Fischer



Franz Mandi



Alexandru Roșu



Carol Popp de Szathmari



Theodor Glatz



Les grands-parents

Carol Popp de Szathmari (1812-1887) – *Le regard du peintre*

« M. Ch. Pap de Szathmari est un gentilhomme transylvanien, fixé à Bucarest, qui s'est fait peintre parce qu'il aimait les arts, et photographe parce qu'il était peintre. » (Săvulescu, 1985, p. 19)

Provenant d'une famille noble, Hongrois de naissance et Roumain par option, l'artiste suit les ambitions *d'huomo universale* communes aux jeunes intellectuels de son temps : il fait des études de droit, littérature et théologie ; il continue en travaillant comme cartographe, graveur, fondateur d'une revue « universelle », designer d'habits et d'armes, scénographe, miniaturiste en ivoire, mais surtout, aquarelliste et photographe. Fasciné par la technique et les inventions de son temps, par la daguerréotypie, par la caméra photographique, par la machine à imprimer, il expérimente tout ce qui est nouveau, en obtenant des produits de qualités assez différentes, mais souvent aussi – de vrai chef-d'œuvres. Son tempérament vif le pousse vers une vie aventureuse, marquée par des voyages importants pour sa carrière, au cours desquels il fait preuve d'un savoir-faire social hors du commun : il est toujours bien dans sa peau aux Cours Royales européennes, sur le champ de bataille ou parmi les Tziganes nomades.

Une année après l'invention de la daguerréotypie⁵, on trouve Szathmari en train de prendre des images de ses voyages à l'étranger et à Bucarest.

Dans son cycle de daguerréotypies intitulé *La Transylvanie en images* (1843), il présente des architectures citadines et des portraits de paysans. Ces derniers sont découpés du contexte, présentés dans des cadres restreints, épurés d'éléments accidentels. En 1848, il réalise sa première calotypie et dès lors, commence à vraiment photographier, en réalisant des portraits flatteurs et picturaux, placés dans une scénographie somptueuse. Enfin, en 1854, il réalise, avant même Roger Fenton – qui est connu par les historiens de la photographie comme l'inventeur du reportage de guerre – le premier **reportage de guerre** du monde – sur la guerre de Crimée. Le résultat est un album de 200 images, présenté à l'Exposition Universelle de Paris, en 1855. La majorité de ces images n'ont pas été encore retrouvée, donc elles doivent être reconstituées d'après les textes écrits de l'époque. Il fit les portraits des généraux russe et Turc (Gortschakov et Omer-Pacha). Ce sont des photographies qui gagnent en

valeur par leur contingence absolue, pour renvoyer à un référent que nous pouvons connaître seulement grâce à ces portraits.

« On dirait que la photographie emporte toujours son référent avec elle, tous deux frappés de la même immobilité amoureuse ou funèbre, au sein même du monde en mouvement. » (Barthes, 1980, p.17)

Il prit ensuite des vues des états-majors, des champs de bataille et des camps, mais la plus importante des images est un vrai instantané, celui d'une canonnade à Oltenitza, pris pendant que son laboratoire ambulante était attaqué par les Russes. Dans cette photographie, le référent qui se donne à voir, impose un regard chargé d'angoisse, parfois moins sensible : une négociation avec la mort. L'instant dramatique, fixé au moment où le photographe n'est pas encore touché par une mort qui l'environne, au moment où son laboratoire se désagrège, fait peur et **suscite un regard hésitant** devant cette micro-expérience du tragique.

En principe, tout photographe peut être considéré a priori un reporter, mais le reportage dépend de l'option de contenu, du cadrage, de la perspective, ou même de la technique photographique. Pour des raisons techniques, le reportage-instantané n'était pas possible à l'époque, à cause de la longue durée d'exposition. C'est une des causes de la fixité des images de Szathmari. Il est possible parfois que la rigidité soit le résultat d'une posture recherchée par les sujets mêmes, habitués jusque-là à poser pour le peintre. En même temps, le **regard** de l'artiste sur la guerre est celui **d'un peintre classique**, qui découpe en petits fragments la réalité en mouvement, pour la fixer dans de beaux cadres, dans des postures avantageuses. Pour lui, les règles esthétiques et même déontologiques restent celles du réalisme poétique, courant encore de son temps.

On doit admettre ici que l'obsession réelle de Szathmari – celle d'arrêter l'éphémère – est beaucoup plus visible dans ses esquisses et dessins. L'intermédiaire de la machine, dans le cas des photos, amène l'auteur vers une sorte de maîtrise de la réalité, vers une position dominante, même si elle était animée par le désir sincère de faire connaître une réalité *plus belle que la nature*. En fait, on peut considérer que les premiers reportages en images sont les gravures à nuance exotique.

En 1860 Szathmari fonde sa propre imprimerie d'images pour le public, en espérant le familiariser avec la photographie. Cette démarche va enrichir l'utilisation des images et élargir leur circulation. La photographie cesse d'exister en exemplaire unique, à la manière de l'œuvre d'art et devient

un *original multiplié*, facilement transmissible, ce qui la fait entrer rapidement dans la conscience publique. La renommée de l'artiste s'accroît et en 1863 il est nommé photographe officiel du Prince Alexandru Ioan Cuza, et puis du Roi Carol I. C'est le moment où Szathmari va se lancer dans une large série **d'images de protocole**. Les portraits officiels de la famille royale, mais aussi les paysages et les vues citadines (1864 – *Romania Album* et 1866 – *Souvenir de la Roumanie dédiée à Son Altesse Sérénissime Hélène, Princesse Régente de la Roumanie*) constituent la matérialisation d'un même **regard valorisant et de représentation à l'extérieur**, qui englobe l'intérêt pour le pays et ses habitants, pour l'ethnographie, l'histoire, l'architecture, les groupes ethniques, la nature et la vie religieuse de la Roumanie. Les images sont plutôt des compositions artistiques en quête de l'effet esthétique. Ces photographies transforment le sujet en objet, et même en objet de musée. *Devenir objet* équivaut à *devenir un spectre*, l'image d'un être figé qui continue à se faire voir à perpétuité.

L'artiste reste en même temps préoccupé par la continuité tranquille de la vie et par l'ordre traditionnel des choses. Artiste – par la recherche du Beau, des qualités esthétiques, des compositions centrées et symétriques, Szathmari agit aussi en ethnographe, si on fait référence à son intérêt pour la tradition villageoise et pour les détails du monde rural (outils, décors, architecture, etc.). A cet égard sont exemplaires ses photos de Tziganes, placés dans un contexte réel et misère, mais joliment groupés devant les portes, de manière symétrique, pour cacher les imperfections des façades. Même si le thème était classé à l'époque dans la catégorie du *vulgaire*, le style exotique des images fait que les textes de l'époque parlent de la *beauté originelle*, de l'*orgueil du passé* et de la *dignité innée* des Tziganes. On racontait même que l'artiste avait l'habitude de retoucher ses productions au pinceau, pour les embellir.

En ce qui concerne son importance de documentaliste, je crois pouvoir témoigner moi-même, par une histoire vécue. Il y a quelques années, en organisant une exposition d'estampes de Szathmari, en les étudiant donc de plus près, on a découvert que presque chaque dessin ou aquarelle représentant des paysans en costume de fête avait son double dans les collections d'objets du musée. Les pièces de costume avec leurs minuscules ornements brodés existaient *en chair et os*, et comptaient parmi les acquisitions de valeur du patrimoine !

Theodor Glatz (1818-1871) – *Le regard de l'étranger*

Photographe d'origine viennoise, Théodore Glatz manie les procédés techniques de telle façon qu'il devient célèbre de son temps, pour la qualité de ses images. Il a été préoccupé par les ethnies vivant en Transylvanie – Hongrois, Allemands, Roumains, Tziganes – en majorité appartenant au monde rural. Il est toujours un des adeptes de la perspective classique en photographie, il **regarde droit devant lui**, en gardant une distance qui **exclut l'intimité**, en fixant sur papier des *personnages-type* ; il s'agit des photographies prises comme évidence d'un statut – statut du sujet, comme de l'auteur. Si on est d'accord que

« c'est la familiarité culturelle qui établit les horizons de réalité et de plausibilité » (Pinney, 1997, p. 190)

on comprend que Glatz est un Allemand fasciné par un monde qui lui est étranger. Son ambition est de **rendre les choses visibles** pour ses contemporains et de les **documenter pour l'avenir**.

Il a réalisé des photos de studio sur fond peint en trompe-l'œil, représentant un même décor typique d'une maison paysanne, ou des découpages de la réalité villageoise, en cadres restreints, sans contexte naturel : Tziganes sur fond « naturel » en mouvement, peint sur carton, scènes de travail statiques, personnages mimant l'effort, sur fond neutre – paysans labourant la terre avec la charrue, par exemple. **Les regards des personnages fuient le photographe**, regards lointains qui ne perçoivent rien. L'orientation du regard du sujet vers l'au-delà du cadre, vers le vide d'image et le fait que les regards en vis-à-vis des personnages soient parallèles, ne se croisent pas, prouve que le regard du sujet était totalement soumis au pouvoir du photographe. Ces **regards aveugles** sont le résultat du désir du photographe de **faire naturel**. Le naturel des images et l'attention que Glatz porte au costume paysan explique le fait qu'aujourd'hui ses photographies soient considérées comme des documents iconographiques ethnographiques.

Parallèlement au mot écrit, la photographie joue au début du XX^{ème} siècle un rôle important dans la découverte, la conservation et spécialement dans la communication et la transmission des valeurs nationales roumaines, telles qu'elles étaient construites et exaltées par l'idéologie romantique. La photographie documentaire et la photographie de studio s'empressent de présenter des « types » : paysans beaux, purs,

hiératiques, dépositaires de la sagesse, l'équilibre et les valeurs traditionnelles, intellectuels et personnalités de l'époque, dans de contextes, costumes et attitudes folklorisantes. Parfois, cette démarche donne des résultats d'une qualité technique et d'une force esthétique remarquables. Ce fut le cas de Théodore Glatz qui, malgré la perspective *colonialiste* sur le sujet, produit des images d'une qualité exceptionnelle, d'une clarté et d'une finesse des détails remarquables, dans des compositions **esthétisantes** (même centralité et symétrie, même équilibre, même géométrie de la surface impressionnée, même majesté des postures, que celles pratiquées par Szathmari). **Son regard devient autoritaire**, les images **pointent du doigt** une réalité dont l'auteur et le récepteur sont exclus.

« La photographie pointe du doigt un certain vis-à-vis, et ne peut pas sortir de ce pur langage déictique. » (Barthes, 1980, p. 16)

Ces représentations de fragments de monde mettent en évidence une **réalité qui paraît étrangère autant à celui qui donne à voir, qu'à celui qui regarde.**

Alexandru Rosu (1854- ?) – *Le regard du metteur en scène*

Il est l'unique photographe roumain de son temps. Il bénéficie donc de l'avantage de se sentir plus près de la réalité fixée sur papier, **son regard n'est plus chargé d'étonnement**, mais du calme que seul le *chez soi* peut offrir.

La photographie ethnographique, telle qu'elle a été cataloguée dans les archives, peut être encadrée dans deux grandes catégories : « des images spectacle » et des « images-vérité »⁶. **L'image-spectacle** suppose une perspective similaire à celle de la lanterne magique : l'auteur et le récepteur sont tous les deux placés en dehors du cadre, plus précisément devant lui, ayant une même perspective extérieure sur le contenu de l'image, avec laquelle ils entretiennent une relation de spectateur/spectacle ; ils gardent une distance qui impose l'admiration ou le rejet, comme seules réactions par rapport à l'image. Les images offrent au spectateur une réalité qui rejette l'accidentel et très explicite. Les paysans qui forment le contenu des images sont en habits de fête, situés symétriquement par rapport à l'axe central du cadre, suivant une hiérarchie géométrique plutôt **de rôle**

et de statut, bien établie avant le déclic de la caméra, par le photographe. Le hasard, l'accident sont exclus de ces images, le cadre étant soigneusement découpé et protégé contre des interventions de dernier moment. Ce type d'images est fait pour plaire, pour émerveiller, pour susciter des exclamations d'admiration. Le photographe est investi du pouvoir de l'étranger civilisateur, qui est censé se permettre d'« arranger » la réalité, plus précisément, de *mettre en scène* le spectacle de la réalité. Paradoxalement, l'impacte de ces démarches, laisse des empreintes plutôt positives sur les gens ainsi immortalisés, en leur procurant un statut d'honneur dans leur communauté, et parfois même, en les rendant célèbres et recherchés par d'autres photographes qui les désirent aussi comme sujet.

Alexandru Rosu photographie des rôles : les mariés, les ancêtres, le propriétaire etc. Le photographe cherche à **faire vivant** : ses sujets sont photographiés dehors, en plein air ou sur fond de village, parce que, comme disait Roland Barthes, *dehors c'est plus vivant que dedans* ; l'artisan est présenté entouré de ses outils de travail, pour le particulariser. Ces démarches programmatiques sont en fait l'illustration de la lutte que le photographe mène contre la Mort du sujet, lutte à laquelle le sujet soumis ne participe pas. Dans les images, les personnages, placés dans des contextes assortis – de studio ou naturels – deviennent *Tout-Image*, c'est-à-dire *la Mort en personne* (Barthes, 1980, p. 31). Les gens sont présentés avec leurs occupations, ils sont présentés avec leurs outils, les résultats de leur travail. Lorsque le but de l'auteur coïncide avec le désir des sujets-mêmes, c'est pour les **faire ressortir mieux**. Il ne fait pas des portraits trois-quarts, qui ne sont aimés, ni du photographe, ni des sujets, ni du public de l'époque ; la mentalité collective exige voir des images semblables à ce que l'œil voit tout autour : des personnages en pied, des silhouettes facilement **reconnaissables** par leurs costumes et par leurs occupations. **Le regard** d'Alexandru Rosu **idéalise** les personnages, par une théâtralité suggérée ou imposée aux sujets, par la structure symétrique de l'image, mais jamais à l'aide d'artifices. A ce moment-là, les codes de perception et de représentation visuelle n'ont pas encore changé, mais le photographe roumain intervient avec la sensibilité que lui confère la familiarité culturelle qui avait manqué jusqu'à lui. Il avance timidement vers une *plain photography*.

Les photos de cette période gagnent en valeur par leur mode de consommation : tout comme les icônes sur papier, qui sont achetées à la foire, comme n'importe quel objet commun, mais qui gagnent en valeur

par le fait qu'à la maison on entretient une relation de piété avec, donc par la croyance que les possesseurs y investissent ; les photos accrochées au mur gagnent la valeur du respect pour les ancêtres, valeur de représentation pour les descendants, de substituts pour les décédés. On ne détruit jamais les photographies de famille, grâce à ce pouvoir magique qu'elles possèdent ; on les garde, même après que les descendants ne peuvent plus identifier les personnes représentées.

De plus, même le **regard extérieur de l'époque**, regard **qui fournit le pittoresque**, l'image stéréotypée, les monuments, même ce **regard nostalgique** est porteur de valeur documentaire, de mémoire, de l'irremplaçable. Parce que, **à travers ce regard, maintenant devient passé.**

Les parents

Franz Mandi, (1857-1915) – *Le regard idéologique*

Mandi travaille exclusivement dans la ville et rarement en dehors de son studio. Il manifeste une forte prédilection pour le portrait contextualisé dans des décors en carton recomposant un plein-air *folklorisé*. C'est la période de gloire de l'Art National, style créé par l'idéologie du nationalisme romantique, comme soutien d'un discours légitimisant pour une nation coagulée autour de la beauté, la morale, l'équilibre, la sagesse et la créativité innées du paysan. La noblesse et la richesse spirituelle de la vie rurale doivent donc poser leur empreinte sur l'identité nationale, et également sur les comportements et les produits de la ville.

Les photographies de Mandi nous présentent des *portraits d'apparat* sui generis : des citadins, des gens de la bourgeoisie, hommes et femmes, habillés en costume national – assorti de souliers à hauts talons et de bijoux précieux – qui s'appuient sur des outils agricoles, dans un décor peint de feuillages et de moutons. Le photographe fait totalement abstraction des lumières et des ombres, mais par contre, il est préoccupé par les détails du costume et du décor. Si, comme l'affirme Susan Sontag,

« photographier les gens, c'est les violer, en les voyant comme ils ne se voient jamais eux-mêmes, en ayant d'eux une connaissance qu'ils ne peuvent jamais avoir ; c'est les transformer en choses que l'on peut posséder de façon symbolique » (Sontag, 1982, p.28),

alors Franz Mandi fait vraiment preuve de violence envers ses sujets, en les arrachant à leur contexte naturel, pour les faire voir d'une autre manière, placés dans de nouveaux voisinages, en suivant sa propre subjectivité. Il en fait **ses objets et les collectionne**. Par cette démarche, il transforme le familier en exotique ; ses images deviennent des citations du passé ou plutôt des citations d'un discours idéologique. D'un côté, ses sujets, conscients du fait **qu'ils sont regardés**, se prêtent au jeu social de **la pose** : ils cherchent à créer leur corps, à s'auto-imiter dans la posture estimée être la meilleure.

Les jeux tacites des **regards dictés par l'idéologie** de l'époque à l'auteur comme aux sujets, prête vie aux images d'un monde qui mêle bidimensionnalité et volumétrie, images et objets, vivant et figé, passé et présent, ici et nulle part.

En montrant les gens comme des choses, et les choses comme des êtres humains, le **regard** du photographe offre l'image d'une réalité **tautologique**.

Le clou des images construites de manière possessive par Mandi, c'est qu'il les présente à ses clients sous forme de cartes postales. Cette utilisation nouvelle des portraits photographiques permet d'un côté, une circulation et une transmission plus étendues, et de l'autre – la création par le sujet-même d'un texte bilingue : *images et écritures*. Ce qui est symptomatique pour la mentalité de l'époque, c'est que les personnages fixés sur papier se sentaient vraiment valorisés par ce regard, assez valorisés en tout cas, pour **se mettre sous le regard des destinataires**. Les dimensions réduites des cartes les excluent de la catégorie *de l'objet exposable* et les placent dans la catégorie *de l'objet-portable, à la portée de l'œil*.

Par leur utilisation pratique comme support de communication, les cartes postales sont investies, d'après certains auteurs, d'un plus d'authenticité pour les chercheurs d'aujourd'hui.⁷

Emil Fischer (1873-1965) – *Le regard de l'ethnologue romantique*

Né à Plovdiv, Bulgarie, il a été un des premiers à effectuer des recherches ethnographiques sur les Roumains et les Hongrois. Emil Fischer commence par travailler avec Theodor Glatz dans l'atelier de celui-ci, jusqu'au moment où il achète l'atelier de Camilla Asboth à Sibiu. Plus tard, en 1900, il ouvre son propre atelier et studio, meublé d'accessoires typiques, même s'il continue à faire des photos sur le terrain, dans les

villages de Transylvanie. Il travaille sur des plaques de verre, parfois sur commande, en portant son intérêt sur l'identité ethno-culturelle des Allemands, des Roumains et des Hongrois de Roumanie. Il introduit enfin le terme de « type » d'une certaine région – utilisé jusqu'à lui seulement dans la photographie – dans la terminologie de l'ethnographie de l'époque.

Les images réalisées par Emil Fischer traitent en général les mêmes thèmes qui préoccupaient ses contemporains, mais d'une manière tout à fait différente. L'ordre artificiel pratiqué jusqu'à lui est remplacé par un **désordre naturel** qui **accepte le hasard et l'accident**. Sa fantaisie romantique l'aide à produire des images qui ont un caractère esthétique marqué. Il réalise aussi des cartes postales en noir et blanc ou coloriées et plus tard, en couleurs. Le sort de ces cartes postales en ce qui concerne leur utilisation ultérieure constitue un exemple pour ce que nous tenons aujourd'hui pour des documents ethnographiques. Dans les musées spécialisés, les recherches qui portent sur le costume paysan de fête, utilisent les cartes postales de Fischer comme informations directes.

Entre les deux guerres, le photographe travaille avec les ethnographes Emil Sigerus et Julius Bielz, pour des recherches sur la réalité de la vie rurale. Maisons paysannes, intérieurs de demeures, types, fêtes, vie quotidienne, mais aussi l'architecture de la ville de Sibiu, des châteaux et des monuments anciens sont fixés sur le papier photographique et deviennent des documents scientifiques. On peut dire aujourd'hui que Fischer a été un continuateur de l'idéologie nationaliste romantique dans la photographie de l'époque, mais aussi le pionnier du document ethnographique. Le photographe se propose d'informer, de représenter, de surprendre et même de charmer. Tâche difficile, qui suppose un **souci de l'auteur pour le regard des consommateurs**, une sorte de contrat de confiance. Pour accrocher le regard par un *choc photographique*, l'auteur doit, dans un premier temps, concentrer son **regard sur le notable**, ou ce qu'il décrète comme tel, pour qu'ensuite se donne la liberté de porter son **regard sur l'accidentel**, sur l'instant inattendu. L'image d'une bergerie, comprenant l'inventaire complet d'outils et de bergers, paraît une photographie sage, qui informe sur le métier et qui produit un plaisir esthétique, dû à la mise en scène assez transparente. Ce qui fait la force de cette photographie c'est une situation plutôt accidentelle : les bergers regardent de tous côtés, à la suggestion du photographe, pour faire plus vivant ; **concentrés sur leurs propres regards**, ils oublient de mimer l'action ; le seul qui travaille vraiment c'est un berger insoumis, qui regarde droit

vers l'objectif de la caméra, en continuant de laver sa seille. Cette fois-ci la photographie joue sur la **contradiction regard/geste** et séduit.

Entre les années 1903 et 1906 Fischer expose au musée ASTRA de Sibiu, à Munich et à Bucarest. Dorénavant, sur le verso de ses photographies il va imprimer les prix reçus à ces expositions. Les images choisies pour être exposées sont, pour la plupart, des cadres larges, avec plusieurs personnages en mouvement, ou parfois seulement jouant l'action, des rues, des ateliers, des animaux, des conversations de groupe. Il se montre moins préoccupé par la centralité ou par l'équilibre ; la perspective est ouverte, avec parfois un accent sur la diagonale de l'image ; en fait, il s'agit d'un équilibre plus subtil, qui utilise le poids de l'importance des éléments contenus. Certains personnages sont photographiés presque de dos, ou parlant entre eux, en faisant abstraction du photographe – qui devient encore plus présent par son absence de volonté de construire l'image. Le photographe se place plus près de celui qui regarde – sans attirer son attention sur ce qu'il doit regarder. Après avoir réalisé une photographie, l'auteur devient lui aussi récepteur de l'image, en même temps que son public. Fisher inaugure ainsi les **regards coïncidents de l'auteur et du consommateur**.

« La Photographie est unaire lorsqu'elle transforme empathiquement la 'réalité' sans la dédoubler, la faire vaciller (l'emphase est une force de cohésion) : aucun duel, aucun indirect, aucune disturbance. » (Barthes, 1980, p. 69)

Emil Fischer peut être considéré aussi le précurseur du reportage-instantané ; il a photographié les vols de Aurel Vlaicu, au moment du décollage, avec les quatre paysans qui venaient de pousser l'avion, et qui continuaient à courir après lui, alors qu'il était déjà en l'air.

L'oncle de France

Edouard Payot (1874-1956) – *Le regard vers l'intérieur*

Amateur, autodidacte, artiste indépendant, Edouard Payot est resté dans l'histoire de la photographie un photographe *pictorialiste*. La peinture constitue pour lui et pour ses collègues de mouvement, le référent absolu. Ses images témoignent d'une vision subjective, d'une *inner vision*. Son

autoportrait photographique fait preuve de ses options de style, c'est une image qui le présente debout, le regard plongé dans un livre, à côté d'un autre autoportrait qui nous regarde (nous et son modèle) placé à distance sur le mur. Pour Payot et pour les pictorialistes en général, la photographie doit présenter la réalité intérieure de l'auteur, et non les apparences, que l'œil peut percevoir sans l'aide de la caméra.

Ses tendances ruralistes, les paysages chargés de brumes, pris en contre jour, les compositions picturales des personnages *mises en scène* sont réalisées à l'aide de gris nuancés, de contours flous, de plans éloignés. On saisit en regardant ses images, une tentative de capter le temps, qui en fait y introduit *l'intemporel*. (Dans le sens du refus d'un continuum chronologique, on peut parler d'une démarche moderne, actuelle encore de nos jours).

Edouard Payot utilise les modèles de la peinture réaliste, mais avec une certaine « **perversion du regard** » (Poivert, 1997, p. 15). Le photographe pratique une exploitation esthétique des aberrations optiques (imperfections de l'œil : astigmatisme, myopie, strabisme). Ce sont aussi les premières tentatives de **percevoir l'imperceptible**, en mettant en situation des paysages et des objets quotidiens qui étaient devenus depuis longtemps invisibles, par leur registre commun et leur omniprésence. L'effet visuel ainsi obtenu provoque des sensations et des émotions exquises à celui qui regarde.

Le style de Payot a pour sources le *naturalisme* hérité de l'esthétique du XIX^{ème} siècle, et l'*idéalisme* fondé sur la faillite de la mimesis. Les motifs les plus fréquents des images du photographe amateur sont les arcades qui séparent l'espace de l'image en un premier-plan clair, avec des détails de matières, et des personnages en postures intelligibles et un arrière-plan, avec des paysages flous, sous neige ou dans le brouillard, parfois avec la suggestion d'un village. Les rayons de lumière transperçant les nuages, les ciels orageux, les surfaces de toile transparente et/ou opaque, qui séparent aussi les deux plans différents, les ombres à effet graphique composent la scénographie des laveuses, des glaneuses, des laboureurs de la terre et des bêtes de travail, mis en spectacle par l'auteur.

Les contre-jours, les contrastes de lumière et d'obscurité créent une image visiblement construite en une composition picturale où le centre d'intérêt sentimental devient centre d'intérêt pour un **regard désintéressé de la réalité sociale**. C'est un **regard qui neutralise** l'image rurale, par une perspective idéalisante, par un parti pris de conformisme bourgeois. Cet étouffement sémantique de l'image se produit au nom de la

popularisation d'un modèle pictural, d'une réduction illusoire et euphémisante de la vie à la campagne. C'est un effort de retour à l'ordre, en faisant appel à la tradition, entendue comme *imagerie revisitée*. L'idéal champêtre est censé combattre la crise morale urbaine ; la nostalgie d'une humanité laborieuse doit exalter les qualités ethniques, les idéaux nationaux, pour le récepteur aussi que pour le sujet.

Les photographies d'Edouard Payot sont le produit d'un **regard compréhensif et populaire**, qui se distingue du regard élitiste et individualiste des avant-gardistes. C'est de cette direction qu'a hérité Berman. Un **regard partagé avec les autres**, un regard tantôt rêveur, tantôt indiscret, parfois perçant l'intimité-même d'un auteur qui se dévoile.

Les frères

Nicolae Ionescu (1903-1974) – *Le regard hic et nunc*

Né à Bucarest, à 15 ans il travaille déjà dans une imprimerie ; il y fait la connaissance d'historiens et écrivains bien connus, il apprend le français et l'allemand. Il devient photographe au Service photographique de l'Armée Royale. Il prend des images de Bucarest et du pays, en rêvant d'un musée de la photographie (qui n'existe toujours pas dans la Roumanie de 1999). Il fait aussi du documentaire, un film (disparu) sur Bucarest. Il travaille comme assistant chez Pathe Nathan, à Paris. Après son retour en Roumanie, il devient en 1937 directeur technique de la Société de presse **Adevărul**, jusqu'en 1940, après quoi il se retrouve accusé par les Légionnaires, de « collaboration avec les Juifs » (parmi les intellectuels roumains d'origine juive, on peut compter aussi Iosif Berman). En 1945 il fonde la maison d'édition L'Encyclopédie Photographique. Pendant le régime communiste il doit abandonner cette entreprise, devient professeur en 1948 à l'Ecole Technique des Arts Graphiques, mais doit quitter son poste, sous accusation d'« antisémitisme » ! Entre 1956 et 1962 il est le photographe de l'Institut de l'Histoire de l'Art.

Ses photos ressemblent assez bien aux images prises par son contemporain Iosif Berman : ce sont les mêmes choix du regard, le même intérêt pour l'architecture de la ville, pour le village. Les préoccupations esthétiques du photographe Ionescu l'orientent vers des images artistiques, qui excluaient d'emblée tout goût pour les marginaux, toute curiosité pour ce que la pudeur bourgeoise taisait. Ionescu ne militait pas socialement,

mais plutôt culturellement. Il rêvait d'un musée, tandis que Berman ne pensait pas à sa postérité. Pourtant, dans le cycle d'*Architectures de Bucarest*, Ionescu inclut aussi des images de rues inondées, de façades délabrées, d'escaliers dégradés, de gens ordinaires de la rue, qui mènent une vie pénible, à la limite de la survie. Pourtant, il s'agit d'un **regard présent alors et là-bas**, qui donne envie au consommateur de le suivre. Les cadres sont habitables, ils suscitent le sentiment du *c'est là que je voudrais vivre* (Barthes, 1980, p. 67). Les photographies de Ionescu ne doivent pas être interprétées comme les ancêtres des photos touristiques, les vues ne sont pas visitables, elles inspirent un désir de s'établir, d'en faire un chez soi. Le Bucarest du photographe invite à un **regard familier** et fournit le sentiment sécurisant **du déjà-vu**, d'un passé proche.

Moins intéressé par la vie du village, attiré seulement par son apparence, spectaculaire aux yeux du citoyen endurci qu'il était, Ionescu dépassera rarement la frontière du **regard esthétisant**.

Ernest Bernea (1905-1990) – *Le regard qui anime*

Sociologue, ethnographe et philosophe, il pratique l'anthropologie visuelle avant la naissance de la discipline. Il est un amateur en photographie, mais un spécialiste en ethnologie et un connaisseur de la vie rurale. Entre 1928 et 1935, il participe aux recherches de l'Ecole Sociologique de Bucarest, sous la direction de Dimitrie Gusti. A une époque où le goût public réclame les mêmes images classiques du paysan, il propose une vision toute nouvelle, déterminée par l'intérêt qu'il portait au paysan en tant qu'individu et pas comme *type-emblème* d'une zone et d'une communauté locale. Ernest Bernea pratique « **l'image-verite** »⁸, une démarche qui réclame la perspective de la chambre obscure : l'auteur et celui qui regarde sont placés virtuellement à l'intérieur de la réalité photographiée. La perspective est renversée, le cadre s'ouvre vers le fond, comprenant des fragments de contexte incontrôlés, des moments de vie en plein déroulement naturel, tandis que le sujet proprement dit de l'image, d'habitude un seul personnage ou un couple, sort du contexte, se dirige vers le photographe/récepteur, en l'attirant et en l'englobant au cœur de l'image. Ce type de photographie produit une relation de dialogue direct avec le sujet, laisse au consommateur **la liberté du regard, de l'interrogation et du doute**, parce que son but n'est pas seulement celui de convaincre. La source de ce regard réside dans la relation avec le

sujet, et pas dans la commande programmatique, c'est une saisie différente du monde.

La démarche est toujours celle de mise en contexte, mais le sujet se détache, avance, nous parle, nous attire vers lui ; nous devenons ainsi participants à la réalité qui se déroule à l'arrière plan, et qui est prise en instantané. Les gens qui poursuivent leurs activités à l'arrière plan, font abstraction de la caméra photo apparemment invisible, tandis que le sujet principal du premier plan leur tourne le dos, avance vers l'objectif, en communiquant visiblement avec le photographe, (on doit supposer qu'ils se connaissent déjà, qu'ils poursuivent une relation de collaboration et d'échange d'expériences).

En parlant de ce qu'il nomme *la photographie comme aventure*, Roland Barthes écrivait :

« (...) telle photo, tout d'un coup, m'arrive ; elle m'anime et je l'anime. C'est donc ainsi que je dois nommer l'attrait qui la fait exister : une animation. La photo elle-même n'est en rien animée (je ne crois pas aux photos vivantes) mais elle m'anime : c'est ce que fait toute aventure. » (Barthes, 1998, p. 39)

C'est le cas aussi des images de Bernea, ses photos mettent en action la curiosité du récepteur.

Le paysan Tatomir, dont l'image est devenue l'emblème du Musée du Paysan Roumain, fut photographié dans un premier temps par la Reine Marie, qui après l'avoir observé, le prit dans sa voiture et le déposa au château de Bran, où elle le photographia. Malheureusement l'image a disparu, mais je trouve symptomatique que l'image conservée et avec impacte sur le public soit restée celle qui a été prise par l'ethnologue, contextualisée, intelligible et familière, et non pas l'image exotique d'un berger paysan photographié dans un château (quelle que fût la beauté du personnage et la somptuosité du contexte).

Le programme de l'Ecole Sociologique de Bucarest introduit l'utilisation de la caméra par les ethnologues en guise d'instrument principal des recherches de terrain, aussi commun que le crayon et le cahier de notes. On peut affirmer que dès cette époque (1928-1935) on commence à pratiquer de l'Anthropologie Visuelle en Roumanie. Ernest Bernea porte sur les villages étudiés par les monographistes un **regard attentif et sage**, dont la fraîcheur n'est pas altérée par le savoir ethnologique. Son cas est un exemple parfait pour la coïncidence des buts de l'ethnologie poursuivis

à la fois par la photo documentaire. Pour les deux, le référent est une chose nécessairement réelle, qui témoigne en même temps de la réalité présente et du passé. Sauf que dans la Photographie,

« je ne puis jamais nier que la chose a été là. (...) c'est la Référence, qui est l'ordre fondateur de la Photographie. » (Barthes, 1980, p. 120)

En photographiant, Bernea porte son regard vers les zones où l'horizon d'attente de l'ethnologue connaît ce qui doit se passer dans un espace et un moment donné ; mais il est toujours prêt à découvrir la différence, l'inattendu, le particulier, l'individuel.

Alexandre Rodchenko (1891-1956) – *Le regard contestataire*

Comme la plupart des artistes-photographes de l'époque, il est aussi peintre, sculpteur, graphiste, designer, scénographe, architecte, professeur. Il radicalise le constructivisme russe, en affirmant le **productivisme**. Dans le manifeste productiviste, créé en 1921, en collaboration avec sa femme, Varvara Stepanova, Rodchenko proclame « *A bas l'art, vive la technique* ».

Le regard de l'artiste est capté par les paysages urbains et par la présence des foules, des défilés, des soldats, par la vie des artistes de cirque ; les machines, les bateaux, les activités industrielles et agricoles deviennent les sujets de prédilection du photographe. Cette ouverture révolutionnaire aidera à diriger la photographie de son pays vers le réalisme socialiste, en tant que machine d'état ; le seul pas à franchir, serait celui d'une stratégie de passage par une forme nouvelle, celle du réalisme soumis à une symbolique artificielle, vers la propagande prolétarienne.

En fait, l'artiste va prendre le chemin de l'art non-objective, il va réaliser des photo-collages, des photo-montages, du *kinoki* (ciné-oeuil) et du *ciné-pravda* (ciné-vérité) : jeu de lumières et ombres bien directionnées, bien contrastées, vues fragmentaires, perspectives étranges. **Son regard exalte l'objet utile**, qui remplace l'objet élaboré du point de vue esthétique. En essayant de réconcilier l'art et la technique, l'artiste cherche à imposer une nouvelle image, celle de l'âge industriel. Il lutte **contre le regard narratif**. En cherchant l'universel au cœur du banal, en utilisant des moyens encore nouveaux, comme les vues diagonales, les perspectives plongeantes et les contre-plongées, la dissymétrie, le jeu des textures, les cadrages inattendus, il pose sur les choses et les gens un même **regard halluciné, sur une réalité-prétexte**.

L'esthétique de la Nouvelle Photographie, qui a marqué ultérieurement le style du réalisme soviétique est en grande mesure l'effet de ses expérimentations, mais appliqués pour illustrer un contenu idéologique politique, pour une propagande qui demandait le regard orienté, la perspective classique, l'individu-type et le manque d'intimité.

L'œuvre photographique de Rodschenko témoigne de son engagement social, de sa réaction contre le collectivisme de l'existence, qui hantait les gens de la ville, mais en même temps de son désaccord avec la mentalité occidentale de son époque, par exemple de la perspective sur la femme :

« Les femmes fabriquées par l'Occident capitaliste, c'est elles qui le perdront. La femme-objet sera sa perte. Les femmes, ici, sont effectivement pires que des objets, elles sont véritablement fabriquées, tout : les mains, le corps. Si la mode est de ne pas avoir de poitrine, pas une femme n'en a. Si la mode est d'avoir du ventre, elles auront toutes du ventre. Si la mode exige qu'elles soient minces, elles seront toutes minces. Elles sont effectivement toutes comme dans les magazines. » (Rodchenko, 1997, p. 21)

Le regard de l'artiste est toujours inquisiteur, insatisfait, il fouille les coins cachés de la société, il dévoile et exalte le banal et le quotidien.

Emmanuel Rudnitsky (1890-1976) – *Le regard qui diagnostique*

C'est **le cousin germain** vivant à l'étranger. Iosif Berman n'a pas entretenu des relations d'amitié avec ce cousin, mais il a été au courant de ses exploits. Parfois, cela l'a incité à des expériences similaires, par exemple à tenter de nouveaux rapports avec ses sujets, en leur laissant la liberté de décider de leur propre image photographique. Mais ce qui les rapproche et soutient leur lien de parenté du regard, c'est l'absence de morgue dans le cas des portraits de personnalités célèbres, fussent-elles des hommes politiques, des intellectuels ou des artistes. Rudnitsky remarque que l'individu qui entre dans son studio pour se faire un portrait, est figé par la peur du diagnostique, comme dans un cabinet médical ; il attend un verdict, la découverte d'un *dedans* qu'il ne connaît pas encore, mais que le regard perçant du photographe pourra lui dévoiler ; il est soumis, se laisse faire et n'ose pas avoir d'opinion personnelle (cf. *Man Ray : prophète de l'avant-garde*, un film de Mel Stuart, 1997). Assez souvent, l'artiste ignore ce défi et réalise des portraits purement

documentaires, des images simples, qui matérialisent la **résistance à la tentation d'un regard dominateur**. Les moyens qu'il utilise pour gagner d'impacte sur son public sont déterminés par des possibilités techniques de la photographie : solarisations, surimpressions, maîtrise de la lumière et de l'ombre. **Son regard passe au-delà des apparences de l'objet**, vers sa vérité profonde. Préoccupé jusqu'à l'obsession par **le regard de ses sujets, ou par l'absence de regard**, il ose photographier des yeux sans regard ou des visages sans yeux. Les images ainsi obtenues témoignent de l'œuvre de dissolution des relations inter humaines lorsque le regard disparaît. Ses photos n'expliquent pas, elles incitent, deviennent des phantasmes. En photographiant, l'auteur transforme le vécu de ses sujets, en **manière de regarder**.

Iosif Berman (1892-1941) – *Le regard engagé, du photo-journaliste*

Photographe très bien connu à son époque, en Roumanie comme à l'étranger, il fait partie des coauteurs de l'image du paysan roumain, telle que l'avait proposée Dimitrie Gusti et des participants à la démarche militante de la sociologie promue par celui-ci. D'origine juive, il met en action quelques-unes des qualités ethniques, qui ont influencé sa création et son style : sa mobilité hors du commun le pousse à l'aventure de l'observation des régions et des thèmes nouveaux, en se plaçant en permanence et avec succès dans la position de « l'étranger proche », dans les villages, dans les hauts milieux de la société urbaine, à la Cour Royale ou parmi les marginaux. Il a travaillé pour des journaux importants de Roumanie – *Dimineața*, *Adevărul*, *Realitatea Ilustrată* – et pour *New York Times*, pour plusieurs revues londoniennes et pour une agence internationale de presse, basée à Paris. Il a été aussi le photographe officiel de la Cour et des personnalités politiques. Il a laissé une vraie banque d'images sur la vie scientifique de son temps – les recherches de l'Ecole Sociologique de Bucarest, les Universités d'été de Vălenii de Munte, organisés par Nicolae Iorga. Photo-journaliste par vocation, il est connu aujourd'hui plutôt comme documentaliste d'image, parce que ses clichés et tirages sont thésaurisés comme documents ethnographiques dans les Archives des Musées de Société de Bucarest. Les avatars de l'histoire roumaine après la deuxième guerre mondiale l'ont relégué dans

l'anonymat. En ce qui le concerne, Iosif Berman n'a jamais été préoccupé par la gloire posthume ou par la destinée de son œuvre. Il a repris à zéro plusieurs fois pendant sa vie, en s'arrêtant brusquement, quand on lui a interdit de travailler. Sa vie professionnelle nous offre l'exemple idéal du photographe omniprésent, doué d'une agilité et vitesse de réaction qui exclue a priori toute intervention dans la réalité.

Iosif Berman cherchait, expérimentait, explorait les domaines considérés vulgaires jusqu'à lui : le quotidien commun – dont ses prédécesseurs avaient exalté les moments forts ; l'espace du marché, de la foire et des banlieues – alors que jusqu'à lui on ne s'intéressait qu'au village – comme modèle d'équilibre et qu'à la ville – comme dépositaire de la culture savante et monumentale ; catastrophes naturelles ou présences industrielles – là où auparavant avait joué la fête ; enfin, ce que notre époque goûte avec délice, les marginaux, l'atypique, le mineur, le fortuit ou l'accidentel, le fragmentaire ou le dérisoire – là où l'horizon d'attente, bien dressé, demandait des modèles, ordre et beauté à tout prix.

Son monde, ses voyages, sa carrière, ses amis, sa mort même ont été décidés par la passion pour la photographie, et toutes ses images ne font que raconter cet amour. Son approche cache souvent un **regard de compassion** pour les êtres et les lieux de ses photos. Il aime toujours ce qu'il donne à reconnaître. Le tempérament de l'aventurier, l'esprit d'observation de l'explorateur et la sensibilité de l'artiste font de Berman un excellent photo-journaliste. Son aire de préoccupations couvre *l'instantané documentaire* : les portraits de grandes personnalités *en situation*, les catastrophes et accidents, les paysages *peuplés*, la vie quotidienne dans la ville et le village, les événements et les fêtes, la vie des riches ainsi que celle des marginaux. Il est invité par Dimitrie Gusti à réaliser la documentation iconographique pour les recherches monographiques de l'Ecole Sociologique de Bucarest. C'est à cette occasion que le monde villageois roumain entre dans la conscience de la ville d'une manière nouvelle, par un **regard profondément éthique**, en quête d'authenticité (comme forme de vérité). Berman est conscient du fait que « l'objectivité » tue les sujets et exclut le récepteur, transforme une réalité aimée et familière en réalité froide et lointaine ; ses photos sont les interprétations négociées avec le référent, et non pas une simple version de la chose en soi. C'est dans cette négociation auteur/sujet que réside l'authenticité de ses images. De plus, le photographe va assortir les photos d'informations écrites recueillies par lui-même. La vision du photographe est déterminée en premier lieu par ce système de relations

installées entre l'auteur et le sujet de l'image d'un côté, et d'un autre, entre l'image et le récepteur présent ou futur. Si, jusqu'à lui, les relations avaient été de domination/soumission et d'affirmation/acceptation, dans le cas des instantanés réalisés par Berman, les relations supposent la connaissance, le dialogue et la collaboration, pour qu'ultérieurement, l'image puisse inciter, problématiser, dévoiler pas à pas, en fonction du degré d'intérêt et du niveau de culture de celui qui la regarde. L'approche vise un **regard générateur de nouveaux sens**.

La vision bermanienne prend en compte les préparatifs, la création, l'utilisation et la circulation ultérieure des photographies.

Les préparatifs consistent en une bonne connaissance préalable de la cible ; en fonction du sujet et de la destination de l'image, le photographe va entrer en relation avec le lieu ou le groupe-sujet ; les sujets vont comprendre premièrement le but de l'action, la démarche du photographe et parfois ils se donneront le plaisir de vivre côte à côte, jusqu'à ce que la caméra devienne familière ou presque invisible. La patience préalable de Berman doit se combiner avec la vitesse de réaction face aux événements et au hasard.

La réalisation de la photographie suppose le choix de l'angle et de la lumière appropriée, le découpage du cadre et la décision du moment propice pour déclencher. Sa morale impose à Berman de ne pas intervenir dans le déroulement des événements ou de les influencer. La caméra du photographe est armée en permanence. Le photographe sait faire de son appareil un instrument discret jusqu'à l'invisible, ou au contraire, le transformer en personnage principal de la relation transposée en image : un **regard sincère et flexible**, remplace celui de ses prédécesseurs, programmatique et autoritaire. Parfois, **un regard prémédité** dû aux relations installées entre l'auteur et ses sujets.

L'utilisation des images réalisées par Iosif Berman est plus diverse que dans le cas de ses prédécesseurs, dont les images étaient destinées à être exposées, données ou déposées dans des archives – destinations qui convergent vers la thésaurisation. Les reportages photographiques que Berman réalise pour des journaux et des revues illustrées supposent une aire beaucoup plus large de communication : stricte actualité et par conséquent, éphémérité. Il réalise aussi des albums thématiques, d'une qualité technique exquise. La photographie documentaire est publiée dans les volumes d'études de l'Ecole Sociologique de Bucarest. Ses photographies de protocole témoignent d'un manque d'hiératisme, et d'une modernité manifeste : placés dans des contextes moins habituels, la

suggestion du naturel par **l'élimination du contact direct avec le regard du sujet** (yeux sans regard), une structure dynamique des points de fuite de l'image. Ces portraits ont été publiés dans les revues illustrées de l'époque et plus tard, dans des volumes biographiques ou historiques.

La circulation de ses images a été très vaste, étant donné leur publication dans la presse roumaine et étrangère. Ce fait l'a déterminé de maintenir à la pointe et de se tenir au courant des exploits des autres photographes et artistes de l'étranger. Ce qui fera plus tard de Iosif Berman un artiste photographe, plus qu'un photo-réporter, c'est le temps écoulé entre le moment de la création et celui de la réception.

« La distance esthétique semble inhérente à l'expérience qui consiste à regarder des photos, même si cette distance n'apparaît pas tout de suite, mais seulement, et à coup sûr, avec le passage du temps. Le temps finit par situer presque toutes les photographies, même les moins professionnelles, au niveau de l'art. » (Sontag, 1980, p. 35)

Iosif Berman est de ceux qui connaissent les conventions imposées par l'image photographique, conventions qu'il respecte, qu'il assume, pour qu'ultérieurement il les dépasse, ou plus précisément, les utilise à sa manière. Il réussit à sortir de l'apparence restrictive de la bidimensionalité, en utilisant le relief créé par l'ombre et la lumière, les pénombres et les grisailles, par l'effet de contre-jour, ce qui suppose de sa part de subtiles connaissances d'optique. Il réussit à contredire la fixité de l'image photographique, en utilisant le dynamisme que lui confère l'asymétrie de poids des cadres et les diagonales puissantes qui les traversent, les prises de vue en mouvement qui délimitent des tranches de temps. La perspective frontale, utilisée fréquemment jusqu'à lui, est remplacée par la perspective latérale ou plongeante. Il n'aime pas le contre-plongé, qui avait été utilisé parfois pour son effet de monumentalité du sujet. Il est parmi les premiers à photographier des processions vues de dos, introduisant de cette manière celui qui regarde dans la file des participants.

Berman couvre l'illustration photographique de la majorité des campagnes de terrain de l'Ecole Sociologique de Bucarest. De plus, il enregistre sur les plaques de verre aussi les prestations des Ecoles d'Equipiers (étudiants en Assistance Sociale), chargés du travail social proprement-dit : reconstruction de village après un incendie, aménagements des Maisons de Culture, mise en place des systèmes d'irrigations, inaugurations des bibliothèques de village, les Congres et

les veillées des équipes de sociologues, les expositions organisées à ces occasions, l'inauguration du Musée du Village de Bucarest.

Iosif Berman devient photo-journaliste par option claire et déclarée, non pas grâce à la conjoncture. Même les photos documentaires sont conçues comme des reportages. D'ailleurs, sa carrière se construit en même temps que le photo-journalisme occidental. La photographie prend de plus en plus d'importance dans les journaux après la première guerre mondiale et les photographes deviennent des noms connus par le grand public. Berman *vole* des segments de monde pour les rendre visibles par découpage, dématérialisation et *ex-position*. De cette manière, des tranches de monde, banales et anonymes – par leur habituel ou par leur ubiquité, s'animent sous la perception de celui qui les regarde. Il recherche l'inédit, l'inattendu : l'image instantanée. Ce serait une erreur de juger sa démarche comme une approche agressive. Pour lui, la photographie n'est pas pratiquée comme un art, mais comme un rite social de conservation de la réalité aimée et de lutte contre la dissolution qui marque son époque.

La curiosité d'explorateur et le sens de l'aventure vont marquer aussi l'existence de Iosif Berman. Il quitte très jeune la maison natale de Burdujeni, pour s'installer à Bucarest, ensuite fait des reportages photographiques un peu partout dans le pays, là où tout le temps il se passait des choses, significatives pour lui ; en 1917 il part en Russie pour photographier la Révolution, il voyage seul, chargé de caméras et de plaques de verre, dans des conditions difficiles à supporter, pendant toute une année il est arrêté parfois par les Blancs, parfois par les Rouges et on lui confisque tous les négatifs ; il arrive à Novorosisk, où il fait la connaissance de sa future fiancée, il retourne en Roumanie et il est porté disparu, il réparaît à Novorosisk pour se marier, il a une première enfant ; il doit prendre sa famille et fuir à Constantinople, sur un bateau de Lilliputiens, pour qu'enfin il arrive à Bucarest. Tout le reste de sa vie il voyage en permanence, soit sur le terrain, pour les recherches de l'Ecole Sociologique, avec toute sa famille, munis de matelas, de plumeaux, de coussins, de vêtements pour de longues étapes, soit dans les grandes capitales européennes (il paraît que peut d'entre elles lui ont échappé). Tout, les visites aux foyers de personnes âgées, à la Léproserie de Tichiletti, au Lazareth des cholériques de Turtucaia, à la prison de Tîrgu Ocna, tout est vécu comme un voyage initiatique, destiné à laisser des traces non seulement en images, mais aussi dans les comportements de ceux qui les regarderont. Souvent au cours du temps, le Photographe a été perçu par le sens commun comme un héros, à la manière de l'aviateur ou de

l'explorateur. Le cas de Iosif Berman confirme cette présupposition : il aime piloter les avions, il fait de l'équitation, du ski, de la nage, il aime explorer des cavernes, en bref, sa femme est d'avis qu'il constitue un danger potentiel permanent pour ses deux filles, qu'il entraîne dans toutes ses aventures, avec l'inconscience de celui qui ne connaît pas la peur.

Berman a la capacité de capter le moment décisif d'un événement. Il sait choisir dans une succession de moments ponctuels, celui qui doit être immortalisé. Parfois il réussit même à capter plusieurs moments décisifs, des cadres parfois fragmentaires, qui sont enregistrés par séquences et qui ultérieurement vont imposer au récepteur une certaine succession de lecture.

Talonner les événements dramatiques pour tenir le public en éveil, est une habilité que Berman cultive en même temps qu'il réprime son refus sensoriel ou même moral des événements tragiques ou monstrueux. Il doit savoir qui est-ce qui peut avoir de l'impacte sur le conscient collectif. L'incendie des sondes de Moreni, le tremblement de terre de 1940 à Bucarest, mais aussi le désastre de l'église de Costești ; l'enterrement de la Reine Marie, mais aussi les défilés Légionnaires, avec des paysans marchant en cadence sont les manifestations **d'un regard épiphanique**, qui transforme l'événement négatif en signe du temps.

Le photographe situe les personnalités de l'époque dans le quotidien ordinaire – l'écrivain Liviu Rebreanu dans son vignoble, le Roi Michel enfant en maillot de bain sur le sable de la plage, l'homme politique Iuliu Maniu sortant de sa maison, enveloppé dans son paletot. Il est certain que les personnages portraituretés de cette manière ont gagné une nouvelle dimension dans la conscience publique, dorénavant. Dans son effort de popularisation, Berman transforme les représentants d'une élite en personnes semblables au récepteur. Le monde et les gens, après l'intervention du photographe changent, ils deviennent plus proches, plus connus, plus vrais. Ce **regard démystifiant** sur le référent est un moyen de conquête pacifique du monde.

Les témoignages oraux de Luiza Berman montrent que le photographe pouvait attendre des heures entières pour qu'un nuage traverse le cadre, change de forme ou change l'ombre des choses. Il avait l'habitude de dire, d'ailleurs, *je vais à la chasse aux nuages*. Il pouvait attendre qu'un train passe, il visait et déclenchait seulement au moment où la fumée couvrait le ciel. Pour les photos à projet mental préalable, il ne se pressait jamais.

Si on prend en compte les préjugés collectifs de l'époque – paysanne timide et pudique, tendresse et la netteté lavée et frottée du village, peine silencieuse et digne du paysan face à la mort, etc., les images de Iosif Berman peuvent gêner la soi-disant décence bourgeoise, très confortable. Les enfants pauvres, obligés de gagner leur existence, les vieux oubliés dans des asiles, les Juifs errants, les Tziganes insoumis, sont le résultat des découvertes d'un esprit libre, engagé socialement, qui espère sensibiliser l'opinion publique à la différence, à l'injustice, à la marginalisation. Bien sur, cette démarche militante est due non seulement aux options du photographe, mais aussi à tout un programme intellectuel d'orientation de gauche de l'époque, et surtout, à l'exemple des actions sociales des équipes de l'Ecole Sociologique de Bucarest, dont il faisait partie.

La manière d'aborder la réalité du dedans, en l'offrant au regard public, de placer le récepteur au cœur du monde que le photographe a desanonymisé, en le sortant de l'ombre et de la banalité muette est conditionnée par un vécu qui mêle la compassion et la solidarité, à la révolte.

Le monde dévoilé par le regard sans préjugés esthétiques du photographe, intelligible et plausible, même si parfois ironique ou irritant, devient mémoire. Les visages et les choses photographiées par Berman, déjà disparus ou en train de disparaître sont devenus des vestiges.

« La photographie, c'est l'inventaire du dépérissement. » (Sontag, 1980, p. 92).

En fait, son regard est celui d'un collectionneur de mondes, qui valorise la rareté ou la nouveauté des pièces, l'authenticité et la beauté. La force des ses images est telle, que parfois, comme le remarque toujours Susan Sontag

« C'est la réalité qui est scrutée et évaluée, en fonction de sa fidélité aux photos. » (Sontag, 1980, p. 112)

Berman a pourtant une défaillance professionnelle, sa famille. En photographiant sa femme et ses filles, il est en train de pratiquer un rite familial : le regard qui confirme une présence, le geste qui immortalise, les regards ultérieurs des autres qui témoignent une fois de plus de l'existence de famille, sont des moyens rituels d'annuler la Mort. Ce qui frappe en général si on regarde une photo réalisée par Berman c'est le

naturel – terme insuffisamment défini, mais très utilisé. Ce naturel, qui en vérité couvre la notion d'authenticité et de l'intelligibilité disparaît dans les photos de famille, qui sont de tendres souvenirs domestiques. Dans le meilleur des cas nous sommes émus en regardant la lumière plate, le manque d'ombres, l'excès décoratif de ces images qui représentent trois personnages féminins d'âges différents, mais tout à fait semblables dans leur manière de poser gracieusement. C'est, je pense, symptomatique que les deux filles aient choisi des carrières artistiques de scène, le ballet et le théâtre. Elles étaient habituées plus que les autres à la lumière des projecteurs, à des situations artificielles et surtout, à être regardées par les autres. C'est pourquoi les images qui les montrent laissent le goût de l'artifice, du *comme si*. C'est une invitation aussi à relativiser l'œuvre de Berman. Il est très possible que ses photographies, condamnées à subir les avatars de l'époque historique agitée, soient beaucoup plus inégales et moins unitaires, par rapport à la sélection que les archives de famille et de musée ont fait après sa mort.

La plupart des photos de Iosif Berman n'ont pas été conçues pour être exposées, mais tirées sur du papier-journal de mauvaise qualité et jetées après lecture. En dépit de leur consommation elles se situent avec succès au niveau de la meilleure information, concrète, directe, immédiate, inédite, percutante, au niveau d'une *straight photo* qui ne perd pas sa force esthétique avec le temps. C'est le mérite de l'auteur, de sa conscience professionnelle, qui confère à ces images une valeur indexicale. Les photographies ainsi conçues entretiennent une relation naturelle de contiguïté avec leur référent, en lui ressemblant, et devenant ainsi porteuses aussi d'une valeur iconique.

En même temps, Berman est moins préoccupé par la typicalité, conscient du fait que les types construits par les photographes qui l'ont précédé n'ont fait qu'anonymiser la réalité fixée sur papier. Berman désire, au contraire, découper la réalité et de fixer les traces des sujets dans le monde, pas leurs duplicats.

Les photographies de Berman se débattent entre **le regard précis, intelligent, scientifique du professionnel et le regard démocratique de l'amateur**, qui ne désire pas sortir de la norme.

*

Une généalogie est censée entre autres expliquer la transmission, par héritage d'une génération à l'autre, de biens, de certaines habitudes et comportements ou enfin, de certains goûts. **Les biens** transmissibles dans

le cas de la généalogie photographique proposée, pourront être les acquis techniques, le développement des connaissances optiques et certaines expériences artistiques. **Les habitudes** transmises à travers la lignée, peuvent être constituées par une certaine manière d'appréhender le monde et d'instaurer des relations ou des rapports avec les autres. **Les goûts** hérités des ancêtres se concrétisent dans certaines préférences thématiques, de lieux ou de lumière, dans l'amour fier pour le monde paysan.

Chacun des ancêtres du regard bermanien lègue une part d'implicite. Parfois une affinité sentimentale ou de pensée est plus puissante avec un grand-père, qu'avec un parent, elle peut sauter une génération ou faire abstraction des distances dans l'espace. C'est ce qui fait que la création photographique de Berman soit influencée plutôt par le regard familial de Rosu que par le regard idéologique explicite de Mandi, que son désir de *jouer* en coloriant une partie de ses photos renvoie directement aux retouches des positifs de Szathmari, que le regard *neutralisant* sur sa famille soit le résultat d'une *gêne* pictorialiste, que les expérimentations esthétiques (géométrisations et contrastes excessifs des ombres, diagonales, perspectives plongeantes, propension abstractionniste) soient le légat d'une avant-garde étrangère à son aire culturelle. Il faut souligner que ces moyens de mise-en-image sont utilisés aussi pour explorer la culture traditionnelle. Berman cherche à communiquer un plus de sens, en utilisant ces moyens qui ne sont pas des artifices, mais qui ajoutent un plus de mystère et incitent celui qui regarde à décoder par associations symboliques.

Vers une descendance

Les croisements, superpositions et/ou divergences des regards d'avant Berman (qui ont marqué son œuvre) ne s'arrêtent pas avec lui, la transmission continue ; il reste à dresser une généalogie de sa descendance. Une bonne partie des successeurs du regard bermanien vont virer vers une perspective idéologisante, en continuant plutôt le grand-père Mandi, mais en gardant les affinités thématiques du père. Une autre partie va développer le regard euphémisant et partiel sur le patrimoine naturel et monumental roumains, en offrant une image de représentation touristique, adressée à un extérieur *nostalgique et trop civilisé, qui a perdu son naturel*. Il y a eu des descendants professionnels, qui ont du subir la pression idéologique et la censure politique du pouvoir communiste, mais aussi

des photographes amateurs qui ont eu plus de chance, en pouvant continuer en cachette le regard novateur de Berman.

Aujourd'hui, une multitude de petits-enfants pourraient à la rigueur se réclamer de la souche bermanienne ; il s'agit des plus ou moins anonymes de la photographie documentaire ou de presse, qui tâtonnent, expérimentent et négocient difficilement avec un marché en cours de globalisation.

Notes

- ¹ Inf. Luiza Berman, Archives du Musée du Paysan Roumain, cas. nr. 218, 1977.
- ² Définition-métaphore, proposée par Majan Garlinski à ses étudiants de l'Université de Zurich.
- ³ Essence du discours muséologique de l'exposition *Derrière les Images*, Musée Ethnographique de Neuchatel, 1998-1999.
- ⁴ Syntagme utilisé en Roumanie comme synonyme de l'anthropologie visuelle.
- ⁵ Au début de l'année 1839, la revue *Albina Romanească* signale l'invention de Monsieur Daguerre en 1838 et promet de faire importer un appareil de daguerréotypes. La même année, Szathmari fait des voyages en Suisse, France, Allemagne, Italie, et. Bucarest (qui le charme par son « orientalisme ») et apporte des images prises avec cet appareil promis.
- ⁶ Les auteurs des deux syntagmes (Mondada, Lorenza et Panese, Francesco, 1997) les appliquent à l'analyse de ce qu'ils appellent l'image comme dispositif visuel. Il m'a semblé que leur théorie s'applique parfaitement à la photographie, en tout cas à la photographie ethnographique.
- ⁷ Les débats sur l'authenticité de l'objet d'art premier, ou primitif ont été résolus par les ethnologues de la manière suivante. « On a cru résoudre la difficulté en partant de la définition de l'objet qualifié d'authentique, c'est-à-dire celui qui a servi. » (Muller, 1999, p. 52).
- ⁸ Les mêmes références (note 5) pour ce type de saisie du monde.

BIBLIOGRAPHIE

- *** *Dictionnaire de la photo*, Larousse, 1996, Paris.
- *** *Fields of Vision: Essays in Film Studies, Visual Anthropology and Photography*, University of California Press, 1995, Berkeley.
- ALTHABE, Gérard, « A propos du film documentaire », dans *Martor* nr. 2, Edimpres, 1997, Bucarest.
- BARTHES, Roland, *La chambre claire, Note sur la photographie*, Gallimard Seuil, 1998, Paris.
- BĂNĂȚEANU, Tancred, *Prolegomene la o teorie a esteticii artei populare*, Ed. Minerva, 1985, București.
- BERGER, John, *Ways of Seeing*, Penguin Books, 1977, London.
- GAUTHIER, Alain, *Du visible au visuel: anthropologie du regard*, Presses Universitaires de France, 1996, Paris.
- GEERTZ, Clifford, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, 1988, Stanford-California.
- HOCKINGS, Paul, ed., *Principles of Visual Anthropology*, Manchester University Press, 1995, Manchester.
- LACAN, Ernest, *Esquisses photographiques*, Grasset ed., 1856 Paris, apud Săvulescu, Constantin, *Cronologia ilustrată a fotografiei din Romania*, Asociația Artiștilor Fotografi, 1985, București.
- MONDADA, Lorenza et PANESE, Francesco, « L'image comme dispositif : entre construction de l'objectivité et mise en spectacle », dans *Derrière les images*, Musée d'Ethnographie, 1998, Neuchatel.
- MULLER, Jean-Claude, « Sous le masque africain, quelques faux-semblants », dans *L'art c'est l'art*, Musée d'Ethnographie, 1999, Neuchatel.
- NICHOLS, Bill, *Representing Reality*, Manchester University Press, 1995, Manchester.
- PETRIE, Duncan, *Screening Europe: Image and Identity*, BBC & Penguin Books, 1994, London.
- PIAULT, Marc, « Une expérience d'anthropologie 'active' et les circonstances, modalités et questions relatives à un passage à l'image », dans *Martor*, nr. 2, Edimpres, 1997, Bucarest.
- PINNEY, Cristopher, *Camera Indica: The Social Life in Indian Photographs*, Reaktion Books, 1997, London.
- POIVERT, Michel, « La vision pictorialiste: entre naturalisme et idéalisme », dans Edouard Payot, *Photographie pictorialiste*, Musée de l'Elysée, 1997, Lausanne.
- POPESCU, Ioana, *Iosif Berman: A photo-album*, Edimpres, 1998, Bucharest.
- POPESCU, Ioana, « Ambiguïté et pouvoir. L'exposition d'ethnophotographie », dans *Martor*, Edimpres, 1997, Bucarest.
- RODCHENKO, Alexandre, *La femme enjeu*, Musée de l'Elysée, 1997, Lausanne.
- SONTAG, Susan, *Sur la photographie*, Ed. du Seuil, 1982, Paris.



MONICA SPIRIDON

Née en 1952, à Craiova

Doctorat en Sciences Educationnelles, Faculté de Philosophie, Université de Bucarest, 1978

Thèse : *Un modèle alternatif d'enseignement supérieur humaniste*

Professeur à la Faculté de Lettres de l'Université de Bucarest, Département de Communication

Directeur du Centre des Etudes pour les Sciences de la Communication de l'Université de Bucarest

Membre du Bureau Exécutif de L'Association Internationale de Littérature Comparée

Président du Comité des Etudes Culturelles pour l'Europe Centrale et de Sud-Est, de L'Association Internationale de Littérature Comparée

Membre du conseil scientifique de *Synopsis* – L'école de littérature comparée de la Communauté Européenne

Bourse d'études, accordée par le British Council, Université de Cambridge (1981)

Bourse de recherche post-doctorale accordé par l'IREX (International Research and Exchanges Board), Université Indiana, Bloomington et Université de Californie à Berkeley (1984)

Associée de recherche haut niveau, l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, le Laboratoire pour l'étude des langages artistiques, Paris (1991)

Bourse Soros au Collège International de Philosophie, Paris (1992)

Bourse post-doctorale de recherche Fullbright, à l'Université de Californie à Berkeley (1994)

Associée de recherche au Centre de Littérature Comparée « Northrop Frye » de l'Université de Toronto (1996)

Boursière NIAS – The Netherlands Institute for Advanced Studies in the Humanities – (1999)

Boursière de la Fondation Rockefeller, Centre des Etudes de Bellagio, Italie (1999)

Membre de l'IABC (International Association of Business Communicators)

Membre de l'Union des Ecrivains de Roumanie

Membre de l'Association des Ecrivains Professionnels de Roumanie (ASPRO)

Membre du PEN Club

Livres

Sadoveanu ou le dialogue du sage avec le monde. Bucarest : Albatros, 1982

De l'apparence et de la réalité de la littérature. Bucarest : Univers, 1984

La mélancolie de la descendance. Une phénoménologie de la mémoire générique de la littérature. Bucarest : Cartea Românească, 1989 (deuxième édition Iași : Polirom, 2000)

L'homme et la terreur de l'histoire. Marin Preda le romancier. Bucarest : Cartea Românească, 1993 (Prix de l'Union des Ecrivains de Roumanie)

Eminescu ou l'anatomie de l'éloquence. Bucarest : Minerva, 1994 (Prix de l'Union des Ecrivains de Roumanie ; Prix de la revue et du salon du livre Poesis)

La défense et l'illustration de la critique. Bucarest : Ed. Didactică și Pedagogică, 1996

L'interprétation sans frontières. Cluj : Echinox, 1999 (Prix de la Fondation « Lucefărul »)

Participation aux congrès et aux colloques scientifiques : Grande Bretagne, France, Allemagne, Grèce, Canada, Etats-Unis, Pays-Bas, Estonie, Afrique du Sud.

Auteur de plus de 300 études et articles scientifiques et de plusieurs contributions aux volumes collectifs, publiés en Roumanie, Grèce, Grande Bretagne, Allemagne, Italie, Etats-Unis, Canada, Portugal.

L'herméneutique des catégories de l'Occident et de l'Orient dans la culture roumaine du xx^e siècle

1. Le ridicule de toute existence particulière...

La préface rédigée par Paul Valéry pour une édition moderne des *Lettres persanes* pose d'une manière provocatrice une question dont l'écho a traversé les siècles :

– *Comment peut-on être Persan...? ...*

La réponse – remarque Valéry – est une question nouvelle :

« ... *Comment peut-on être ce que l'on est ? ...*

A peine nous est-elle venue à l'esprit qu'elle nous fait sortir de nous-même. Et nous nous voyons sur le moment impuissant. L'étonnement d'être quelqu'un, le ridicule de toute figure et existence particulière, l'effet critique du dédoublement de nos actes, de nos croyances, de nos personnes se reproduisent aussitôt ; tout ce qui est social devient carnavalesque ; tout ce qui est humain devient trop humain, devient singularité, démence, mécanisme, niaiserie. » (Valéry, 1954:514).

Au cours du temps, la remarque de Montesquieu est devenue la source d'une riche intertextualité qui finit par projeter Valéry dans une longue lignée de lecteurs successifs. L'un des interlocuteurs les plus sophistiqués à avoir été entraîné dans ce tourbillon intertextuel, accorde à la remarque de Valéry une portée plutôt métaphysique :

« On devrait se rendre compte que pour Valéry être *Persan* n'est pas moins bizarre que pour tout autre Parisien du XVII^e siècle. Il y a pourtant une différence notable : confronté à une situation tellement surprenante, Valéry se met à philosopher et finit par plonger dans la comédie métaphysique de toute existence particulière. » (Călinescu, 1983: 21)

Une lecture plus pointue montre que l'allégation de Valéry saisit aussi deux aspects universels de la perception de soi-même, à peine esquissée par Călinescu: la théâtralité de toute auto-représentation collective et le réductionnisme extrême des images au niveau strictement individuel. Les projections de l'imaginaire collectif exigent des scénographies élaborées et des ambiances mémorables. Tandis que les représentations individuelles de soi glissent inévitablement vers la stéréotypie et le lieu commun ou bien finissent par engendrer des tensions et des frustrations multiples.

Pour savourer jusqu'au bout la finesse exquise du commentaire valérien, mieux vaut le placer dans la perspective d'une intertextualité progressive, qui rappelle un *effet de boule de neige*.

Si l'on vise uniquement la variante roumaine de la question – « *Comment peut-on être Roumain ?* » – il faudrait non seulement se mettre à relire Călinescu, lisant Valéry, qui lit Montaigne ; mais de surcroît, Călinescu lisant Cioran, Eliade, Ionesco qui, eux aussi, lisent Montaigne et, quelquefois, se lisent malicieusement les uns les autres...

1.1.Y a-t-il plusieurs types de Persans ?

Sur la scène intellectuelle roumaine, la distribution des rôles entre les *Parisiens* et les *Persans* s'est avérée aussi surprenante que riche en conséquences littéraires. Certains, forcément, ont pris les deux rôles à la fois – par exemple Cioran, Eliade, Ionesco. Après la tombée brutale du rideau de fer, une seconde génération de *Persans* exilés – dont, parmi les plus marquants, Thomas Pavel, Virgil Nemoianu, Matei Călinescu – produisent des textes symptomatiques sur ce sujet, et dans plus d'une littérature.

Professeur de théorie littéraire à Bucarest, à Paris, à Montréal et finalement à Princeton, Thomas Pavel se recommanda lui-même comme *Persan* dans un petit roman autobiographique (*Le miroir persan*) qui connût des éditions successives des deux côtés de l'Atlantique. Le départ symbolique de son aventure culturelle fut adroitement saisi dans une chronique littéraire publiée par Roger Pol-Droit dans *Le Monde* : « Un Huron venu de Roumanie ». Apparemment, le commentaire de Pol-Droit ne porte que sur *Le Mirage linguistique* (Pavel, 1988), un essai dont l'auteur marque clairement ses distances par rapport aux tropismes *impériaux* du structuralisme gallique. Mais, en visant encore plus loin, il rend compte aussi d'une option intellectuelle essentielle du *Huron*. Car en effet, par son intérêt aigu pour la phénoménologie de la distance spirituelle – que

ce soit dans *Le Mirage linguistique*, dans *Fictional Worlds* ou bien dans son livre consacré aux modèles du Grand siècle classique (Pavel, 1996) – Thomas Pavel s’est engagé, tambour battant, dans une herméneutique raffinée (conceptuelle ou bien imaginaire) de son identité et de son destin culturel.

Si l’on poursuit dans la même direction, on ne saurait ignorer Matei Călinescu, cette fois-ci auteur d’un mémorial épistolaire rédigé en équipe avec Ion Vianu – psychiatre roumain expulsé en Suisse, dans les années 70, pour des raisons politiques (Călinescu, Vianu, 1994). Le professeur roumain exilé en Amérique se lance dans la reconstruction narrative de la société bucarestoise des années 50-70, avec son riche mélange de communautés hétéroclites – intellectuelles, religieuses, ethniques, etc. C’est d’autant plus significatif qu’une pareille archéologie – mi-imaginaire, mi-documentaire – se réclame emphatiquement d’un modèle proustien : *A la recherche du temps perdu*.

En ce qui le concerne, Virgil Nemoianu, lui aussi, produit des Mémoires (Nemoianu, 1995) pour y entreprendre la reconstruction systématique d’un Bucarest tout à fait personnel, et tout à fait différent de celui de Călinescu / Vianu. Les efforts du comparatiste Nemoianu vont dans la même direction, afin de récupérer théoriquement son espace d’origine – le Banat *matriciel* – comme *macro modèle sociétal et humain* (Nemoianu, 1996). Enfin, Mihai Spăriosu – le plus jeune des *Persans* transatlantiques – admet publiquement que son statut d’exilé, en provenance d’une aire culturelle liminaire, devrait être tenu pour la raison principale de toutes ses hypothèses comparatistes (Spăriosu, 1994)¹.

L’on pourrait aussi – pourquoi pas ? – prendre en compte tous ceux qui sont tombés par hasard dans le Bucarest asiatique de Ceaușescu. D’une manière ou d’une autre, aucun d’entre eux n’a manqué d’affronter la même perplexité inconfortable : « *Comment peut-on être Roumain ?* » entraînés dans le jeu des stéréotypies contrariées, des attentes frustrées et des déceptions aigres-douces. Je me contente d’en citer un seul :

« J’avais éprouvé une humeur tout à fait similaire au moment où j’avais visité la Roumanie – en l’occurrence Bucarest – pour la première fois. Je m’y attendais bien sûr à la misère et j’étais tout à fait préparé à déplorer une ville détruite pour de bon par la fureur impériale d’un dictateur communiste. Eh bien, il y a avait de la misère, sans aucun doute, mais il y avait de l’orgueil et des promesses aussi. (...) J’étais en train de découvrir une ville qui, à coup sûr, n’était pas belle du tout – mais Berlin n’est pas

beau, non plus ; et, en échange, à Berlin il n'y a pas de si nombreux petits coins qui vous rappellent sur le coup Neuilly-sur-Seine des années 1900. » (Lepenies, 1996, 169)

Si l'on cherche à tout prix un modèle générique d'une pareille communauté – réelle et à la fois fantasmatique, historique et aussi bien éternelle – il faut retenir sa physionomie aisément reconnaissable, renvoyant non seulement à Paris, mais aussi à Rome, à Athènes et même à Byzance :

« Il y a [dans la culture roumaine, *ma note M.S.*] une présence plutôt maladroite du monde non-communiste et il y a aussi, comme un état de fait indiscutable, la contemporanéité palpable de Rome, d'Athènes et de Byzance aussi. » (Lepenies, 1996, 170)

Voilà donc un *Persan-occidental* (sic !), confronté à une identité apparemment irréductible aux exigences hautement standardisées du discours ethnologique européen pour étudier l'étrange et le non-familier.

Pour pousser à l'extrême l'effet de surprise, il suffit de réfléchir un instant sur un aspect particulier de l'équation **identité/différence**, identifiée par Matei Călinescu, au cours de sa lecture de Valéry. Que se passe-t-il si le Persan lui-même est amené à se poser la question de Montesquieu, par rapport à sa propre identité :

« Chaque fois qu'un Persan se demande *Comment peut-on être Persan* – ou bien n'importe quel autre membre d'une nation non-occidentale, exotique ou périphérique par rapport au centre européen, fait la même chose – les pensées et les sentiments associés à une telle question finissent par devenir moins abstraits et moins sereins – suggère Călinescu. *Comment peut-on être Persan ?* – voilà une question capable de provoquer de l'insécurité, de générer de l'envie et des complexes d'infériorité ou encore, de pousser notre Persan symbolique vers une détresse terrible, déclenchée automatiquement par la marginalité ou par le retard culturel. » (Călinescu, 1983, 22)

A juger d'après leur manière d'affronter cette question navrante, les Persans se laissent diviser en plusieurs catégories – idéales et historiques à la fois. La culture roumaine moderne nous en fournit seule quelques groupes distincts. Car il y en a qui se sont auto-stigmatisés méthodiquement

comme Cioran. (Antohi, 1994). Il y en a aussi qui se sont mis à faire un tapage démesuré à propos d'un *orgueil d'être Persan*².

Mais, tout de même, il y a eu aussi un effort constant pour identifier le *Modèle fondateur absolu*, capable de garantir une légitimité totale et une sécurité identitaire incontestable, comme réplique à toute menace extérieure. Cette direction fût la plus productive culturellement, la plus riche en créations artistiques.

Mais le choix, la construction et l'internalisation des modèles soulèvent aussi des problèmes délicats. Eugène Ionesco, un des plus fameux exilés roumains, se demandait à juste titre :

« Comment peut-on assimiler et, en même temps, ne pas cesser d'être soi-même ? ... » (Ionesco, 1955)

Voilà une incertitude qui n'a jamais fini de déclencher des tensions idéologiques, affectives, comportementales ou rhétoriques orageuses et dignes d'attention analytique. Fatalement, mon approche ne peut couvrir qu'un échiquier bien limité de réactions culturelles. J'ai choisi de m'arrêter sur des catégories capables de mettre de l'ordre significatif dans les options identitaires roumaines du XX^e siècle.

1.2. Occident et Orient : Une alternative de la condition liminale

Dans le chapitre dédié à la littérature roumaine rédigé pour une encyclopédie des années 50, Eugène Ionesco insiste sur une des obsessions culturelles d'une petite nation, entourée par des empires cupides et arrogants : la création artistique originelle et vitale, capable de faire imposer l'unicité de son esprit ethnique (Ionesco, 1955).

On pourrait y ajouter les opinions du français Lucien Romier, exprimées à l'occasion de sa visite en Roumanie, au début du siècle :

« La Roumanie est le pilier du Sud-Est européen. Si, par malchance, ce pilier allait s'écrouler, personne ne pourrait prédire ce que la nouvelle Europe deviendrait, sous les pressions russes, l'expansion allemande, les rancunes turques et bulgares, les ambitions italiennes, etc. » (Romier, 1931 : 217-18)

De telles remarques attirent l'attention sur une maladie chronique de l'esprit culturel roumain : sa crise d'identité, qui se traduit par un intérêt

obstiné pour les modèles légitimement prestigieux. L'emplacement de la Roumanie dans un vrai carrefour topographique, ethnique, économique, politique ou confessionnel est virtuellement responsable de l'empreinte réductionniste et antinomique de ses paradigmes identitaires et de ses modèles culturels.

Il y a, admet-on, un attachement particulier de toute culture périphérique pour les critères explicatifs autoritaires, susceptibles de mettre de l'ordre dans la confusion inquiétante de la pluralité. Au niveau le plus élevé d'expression, une tendance manichéenne pareille se fait manifester dans les débats et les courants théoriques, dans les hypothèses esthétiques ou idéologiques et dans les options politiques. Dans l'horizon de référence du sens commun, le premier terme de l'alternative est perçu d'habitude comme l'équivalent du spécifique le plus pur, tandis que le second est identifié à la différence, à l'étranger, à l'altérité.

L'ensemble des interprétations idéologiques et esthétiques de la relation *Occident/Orient* fournit à l'étude de l'identité culturelle roumaine un de ses systèmes de références essentiels. Tout au long du siècle en cours, les trois fonctions dominantes assument dans l'espace spirituel roumain par le binôme Occident/Orient – herméneutique, légitimante et axiologique – surgissent, s'imposent à la perception collective, après quoi elles penchent vers leur déclin.

La culture roumaine moderne fut particulièrement sensible au potentiel projectif et à la vocation herméneutique du binôme Occident/Orient : une expression idéale de la logique identitaire de type antinomique. Les deux termes de l'alternative ont fonctionné comme de véritables récipiends paradigmatiques, capables de contenir et d'articuler les significations les plus hétérogènes : des schémas cognitifs, des modèles normatifs d'action sociale et politique, des attitudes, des images et des représentations publiques, etc. Au niveau idéologique, ce modèle bipolaire a alimenté constamment les inerties rebelles de la perception collective, a protégé des commodités spéculatives et existentielles, et a produit une abondance de clichés. Au niveau esthétique, les projections symboliques se sont mises à déconstruire la logique antinomique dominante, soit implicitement – par substitution avec des modèles alternatifs de synthèse – soit explicitement – par des moyennes polémiques et parodiques.

Afin de légitimer des versions monolithiques de l'identité, la littérature roumaine de l'entre deux guerres construit fréquemment des espaces symboliques, présentés comme « étant stylistiquement homogènes »³.

Dans l'horizon spéculatif d'un anthropologue fasciné par le statut culturel liminaire (Ashley, 1990; Turner, 1974), les catégories d'Orient et d'Occident étalent les vertus indispensables afin d'être érigées en *arènes du comportement collectif*. Les arènes sont des ambiances scénographiques concrètes où les paradigmes identitaires peuvent être convertis en métaphores de l'enracinement (*root-metaphors*). Mihai Spariosu met profitablement à l'épreuve le système conceptuel de Turner, pour identifier dans la dynamique des mentalités roumaines (Spariosu, 1997) quelques symptômes typiques de la **liminalité**. Par rapport à **l'hybridation** (un terme surévalué par les études post-coloniales récentes), **la liminalité** perçoit les rapports entre des modèles différents comme étant plutôt fluides et flexibles. Préférer le premier terme de cette fausse synonymie veut dire éluder délibérément la dynamique des rapports, pour surenchérir l'aspect mécanique des interférences.

Parmi les points cardinaux de toute expertise concernant la dynamique de l'identité roumaine, l'Occident et l'Orient furent probablement les plus prisés. En tant qu'historien qui entreprend – d'une perspective extérieure – un survol systématique de l'espace roumain, Catherine Durandin reconnaît dans cette polarité un repère des plus rassurants sur les sables mouvants de mentalités (Durandin, 1995)⁴.

D'après Durandin, on n'est jamais lassé de reformuler les dilemmes de l'identité roumaine comme des conséquences du décalage historique de la Roumanie et de son emplacement marginal par rapport à une centralité européenne idéale. Pratiquement, chaque chercheur risque de tomber sur une variante de cette équation capitale – *Occident/Orient* – à chaque carrefour de l'histoire moderne roumaine d'après 1848, et surtout au XX^e siècle, surtout entre 1919 et 1989.

Au-delà des interrogations ou même des perplexités que l'entreprise de Durandin pourrait parfois susciter pour certains de ses lecteurs, elle reste remarquable par son effort à découvrir (à la limite d'imposer) un sens intégrateur là où d'habitude les historiens se sont hâtés d'enregistrer une avalanche ahurissante d'événements générateurs de confusion, d'angoisse et même de perplexité tragique.

1.3. La logique du pendule

Le raccord durable de l'équation Occident/Orient et du dossier volumineux de l'identité culturelle roumaine a un destin historique particulier, que l'on peut suivre à plusieurs niveaux de référence. Survolée

d'une altitude convenable, l'histoire moderne des roumains apparaît à Durandin comme un jeu complexe d'attractions et de répulsions rythmiques pour les modèles occidentaux, d'une part, et ce qu'elle appelle le modèle Byzantino-Russe-Balkanique-Orthodoxe, de l'autre. L'historien français s'arrête donc au balancement du type pendule entre deux logiques démonstratives opposées, servies par des rhétoriques belligérantes, et en train de représenter formellement la véritable identité nationale⁵.

D'un côté il y a le conservatisme autochtonisant, prêchant la cause du balkanisme ou de l'orientalisme qui inclut comme options fondamentales : le ruralisme ; l'apologie démesurée du paysan ; la passivité ; la misère économique ; le fétichisme du folklore et l'orthodoxisme militant. De l'autre côté, ce type de discours est carrément refusé sous tous ses aspects par les partisans de la synchronisation occidentale.

Bien qu'en Roumanie une partie significative des intellectuels entraînés dans ce débat fussent des journalistes, des historiens littéraires, des poètes et des romanciers, le clivage profond entre le niveau idéologique et le niveau strictement littéraire ne saurait pas être ignoré.

Nae Ionescu, philosophe, essayiste, journaliste, homme politique – un des idéologues charismatiques de l'entre deux guerres – lance dans la presse des observations tout à fait mémorables à ce sujet. Il ne faut surtout pas oublier que ses textes, surchargés de pathos politique, plaident leur cause dans une cour de justice d'une importance historique extraordinaire : l'antichambre de la seconde guerre mondiale, où les alliances entre les grands empires nous offrent les jeux fascinant des stratégies surprenantes.

Après les révolutions démocratiques à la française de 1848 – lorsque l'identité culturelle roumaine fut problematisée pour la première fois – l'alignement de la Roumaine aux côtés des pays européens aurait constamment un double visage, explique Nae Ionescu : l'un plutôt modeste, l'autre emphatique et démonstratif.

« La modernisation accélérée de la Roumanie se déclencha entre 1828 et 1848 et se dirigea dès le début dans deux directions distinctes. Une d'entre elles fut modeste : des événements quotidiens se déroulant au niveau du développement économique, sans stratégie clairement définie. L'autre se déroula en échange sous les lumières éblouissantes de l'avant scène politique – des intentions réformatrices, des actes de pure volonté, suivant le trajet des stratégies minutieusement concertées. La première débuta en 1828, après le traité d'Adrianople ; la seconde seulement après les révolutions de 1848. »

D'après Nae Ionescu, la direction post-révolutionnaire carrément pro-française n'est que l'aspect festivist de ce processus. L'atmosphère et la rhétorique de la volte-face post- révolutionnaire vers l'Occident, ses fondements juridiques, éducationnels, ou politiques puisent leurs sources du côté français. Tandis qu'à un niveau moins spectaculaire, le quotidien, l'économie, l'industrie, les finances ou le commerce s'embarquent sur la voie britannique ou allemande.

L'auteur commence donc par discréditer le modèle français comme source privilégiée de l'identité roumaine. Il plaide aussi en faveur de la dévaluation, de la démystification de tout élément cosmopolite et de tout modèle de référence expressément importée. Et il le fait au nom d'un esprit indigène, originel et inaltérable. Pour Nae Ionescu, être roumain veut dire se nourrir d'une substance particulière qui engendrerait des attitudes et une gesticulation culturelle inconfortables. Nae Ionescu énonce ici une des polarités fondamentales de la conscience culturelle roumaine : le cosmopolitisme exporté, opposé à la spiritualité authentique et inaltérable.

Sans pour autant prendre les affirmations de Nae Ionescu au pied de la lettre, on peut en conclure que la culture roumaine garde parmi ses traits distinctifs les plus stables cette double vocation : la tendance rétractile de conserver son identité par rapport au cours principal de l'histoire ; et parallèlement le goût de l'ouverture vers des modèles les plus hétérogènes.

Quelques soient les types de discours dont elles se servent, au niveau idéologique. Les options identitaires roumaines suivent de près ce modèle particulier de bifurcation. A titre strictement démonstratif, dans ce qui suit, je vais appeler ces types de discours anthropologique et respectivement historique.

Le discours anthropologique définit les deux antipodes – l'Occident et l'Orient – comme des essences ethniques trans-historiques, qui se font exprimer par des manières incompatibles de penser et d'agir. D'un côté, l'occidentalisme signifie le rationalisme, la confiance dans le progrès, l'individualisme, l'historisme, le dynamisme, l'esprit séculaire, le culte de l'originalité. De l'autre, l'orientalisme est conçu comme synonyme de l'esprit contemplatif et passif, de l'anachronisme, de la surenchère du primitivisme et de l'exotisme, du conservatisme, de la stagnation, du fatalisme, etc.

Retranché sur des positions intransigeantes, Nae Ionescu conçoit l'identité roumaine comme une vigoureuse réalité organique, qui rejette

tout transplant (même si – admet-il – après les révolutions de 1848, la pratique des importations paradigmatiques fut tout à fait courante) :

« La fausseté ainsi que l'artifice de la culture roumaine des cents dernières années sont le résultat indiscutable des efforts qu'on a fait pour transposer – et non pas transplanter ! – dans les espaces roumaines des modèles existentiels occidentaux, nés là-bas d'une manière tout à fait naturelle. Le point de départ de telles initiatives hasardeuses fut l'idée que l'on aurait pu importer/exporter des structures culturelles et spirituelles. Eh bien, en voilà une erreur fondamentale dont l'échec fut évident à plus d'une reprise. »

A la limite, admet le philosophe, l'on pourrait quand même tolérer les modèles – *mais seulement en tant que combustible, jamais en tant que graine de la création*. Pour des idéologues radicaux tels que Nae Ionescu, l'identité culturelle roumaine est une réalité purement ontologique, mais non pas historique.

Pendant l'entre deux guerres, l'opposition Occident/Orient devient l'emblème générique d'une longue série d'options intellectuelles alternatives : cosmopolitisme ou autochtonisme ; citadinisme ou ruralisme ; innovation ou tradition ; laïcité ou millénarisme ; esprit critique ou créativité dite organique, etc. L'empreinte esthétique de ce manichéisme idéologique se laisse aisément déchiffrer dans les doctrines et dans les programmes littéraires, défendus par des camps belligérants si non par de simples coterie tapageuses. La formule est simple et sans faille : l'un des deux termes est identifié comme dominant la culture nationale, tandis que l'autre est dénoncé comme périphérique, secondaire, corrompu, à la limite, subversif.

En dépit des apparences dramatiques de ces oppositions, les partisans de l'orientalisme sont presque sans exception des intellectuels de formation occidentale qui – durant leurs études en France, en Italie, en Autriche, en Allemagne – ont fait importer en Roumanie le penchant du romantisme pour le nationalisme, le localisme, le primitivisme, le pittoresque folklorique, le passé historique et son intérêt pour l'altérité, le déviant, la différence. D'où il s'en suit que, dans la culture roumaine moderne, le second élément de la polarité Occident/Orient a constamment gardé un statut dérivé, de réplique, par rapport au premier – qui reste un terme *ab quo*.

De surcroît, l'accent emphatique placé par les discours ethnocentriques sur les disponibilités iconiques des catégories de l'Orient et de l'Occident n'est pas négligeable. Nichifor Crainic, pour revenir à lui, décrit la Roumanie comme un Perceval moderne, déchiré entre le mirage de l'Occident, symbolisé par les jardins du magicien Klingsor et la nostalgie de l'Orient, identifiée à la forteresse du Saint-Graal (Crainic, 1996b ; 70-79).

L'image d'un Perceval débousolé entre l'Est et l'Ouest est présente à l'époque chez Emil Cioran ou Mircea Eliade aussi. C'est un détail à retenir, car d'habitude l'appel insistent à l'arsenal iconique révèle l'intérêt général très vif pour un certain sujet et, en même temps, l'incapacité de l'argumentation rationnelle de venir à l'encontre de l'affectivité publique. Si la polarité Occident/Orient finit régulièrement par activer des horizons iconologiques saisissants, ceci veut dire que, dans la conscience culturelle roumaine, elle jouit d'une efficience rhétorique particulière.

En ce qui le concerne, le discours historique déplace le débat paradigmatique dans un système de référence plutôt narratif. Dans l'espace culturel roumain, la quête de l'identité s'accompagne fréquemment d'une nostalgie de la descendance illustre, traduite dans une **Meta-narration sur la noblesse des origines lointaines**. Le discours historique s'avère ainsi marqué par un âge épistémologique – le notre – qui sépare nettement la cosmologie et l'histoire.

L'origine latine du roumain est couramment exhibée comme argument légitimant d'une fière identité occidentale. Grâce à une formule figée mémorable : *Nous autres, Roumains, on vient de Rome...* – qui jouit d'une vraisemblance validée rhétoriquement par l'école – l'orgueil de la descendance romane devient un des stéréotypes les plus résistants de la perception collective. A son tour, l'hypothèse de l'identité orientale prend comme point d'appui la confession orthodoxe roumaine. Etant donné le rôle décisif de l'église dans l'épanouissement culturel roumain et son statut d'avant-poste de la résistance à l'islamisme ottoman, la quête des origines remonte jusqu'à la Byzance impériale. La première variante a une source et une carrière intellectuelle et livresque, tandis que la seconde se nourrit de l'humanisme oriental, perpétué par les livres populaires de colportage oral.

Plus souple et plus percutant que l'approche anthropologique, le discours historique devient d'autant plus riche en conséquences littéraires qu'il adopte souvent la logique de la liminalité pour jeter des ponts sur des gouffres. Rédigée et publiée en français par l'historien Nicolae Iorga,

la conférence *Byzance après Byzance* plaide en faveur de l'héritage éclectique de source byzantine de la culture roumaine, présentée comme une riche synthèse entre l'orthodoxie chrétienne et la latinité linguistique⁶.

La Byzance crépusculaire – qui est parvenue à plaquer une identité chrétienne sur une forme impériale romane – serait en tout une réalité duplicitaire : un *envers* séculaire, celui du pouvoir impérial laïque et un *endroit* spirituel et mystique, de nuance orthodoxe. La Source et en même temps le Modèle d'une hétérogénéité tellement durable, le byzantinisme impérial attire l'attention de l'historien roumain surtout par sa force de survie et par sa vocation unique pour la continuité dans la différence. Par rapport à d'autres approches concurrentes, le projet historique de Nicolae Iorga garde au moins deux avantages remarquables. Tout d'abord, il réussit à accommoder l'idée du syncrétisme culturel roumain à la Meta-narration nationale de la descendance prestigieuse. Et puis, il fait preuve d'un riche potentiel symbolique, ouvert à la mise en œuvre littéraire.

A cet égard, le discours anthropologique s'était fait remarquer par un dogmatisme tranchant. Au moment où, à l'intérieur du camp ethnocentriste, on avance l'hypothèse d'un certain *esprit centralisé* comme marque inconfortable de l'identité roumaine moderne, du même côté de la barricade idéologique Nae Ionescu s'empresse d'y voir un symptôme de la stérilité culturelle et « *d'une dangereuse mentalité d'échange, en train de substituer la saine mentalité de production.* » Cette réplique polémique est digne d'attention pour sa rhétorique et pour les connotations négatives qu'elle prête à la logique de l'alchimie culturelle. (Nae Ionescu, 1990:146-48).

Iorga doit être compté parmi les intellectuels roumains qui soutiennent l'hypothèse de la culture roumaine comme espace de confluence paradigmatique féconde un européanisme à demi occidental/mi-oriental sui generis. Il faut quand même retenir que l'idée même de synthèse est valorisée positivement par Iorga et par ses disciples⁷.

Par contraste, chez Nae Ionescu, l'ethos de la synthèse est connotée négativement. A cet égard, le discours anthropologique se fait remarquer par un dogmatisme tranchant. Au moment où, à l'intérieur même du camp ethnocentriste, on fait circuler l'hypothèse d'un certain *esprit centralisé* comme marque mémorable de l'identité roumaine moderne, Nae Ionescu s'empresse d'y voir un symptôme de stérilité culturelle et *d'une dangereuse mentalité d'échange, en train de substituer la saine mentalité de production.*

« L'ainsi dite vocation unificatrice de la Valachie ? Elle a existé, sans aucune ombre de doute. Et pourtant, sa source doit être cherchée dans la carence regrettable des fortes racines nationales et dans la mentalité de cette région : elle s'explique aussi par la disparition de tout contact avec la tradition et par l'avènement d'une classe nouvelle, trop adaptable à la mentalité abstraitement libérale de la démocratie occidentale. Cet ainsi dit *centralisme* ne se recommande que par son infirmité : c'est à dire par son inaptitude à raisonner d'une manière organique, et surtout par sa *mentalité d'échange qui remplace la saine mentalité de production.* » (Ionescu N., 1990. p. 148)

Et pourtant, d'une manière indirecte, le négativisme acharné de Nae Ionescu est encore plus convaincant (en faveur de la synthèse culturelle bien sûr) que les plaidoyers enflammés de Nicolae Iorga. En Roumanie, par rapport aux discours idéologiques, la logique dominante de la création littéraire joua plutôt la carte du mélange et de l'interférence. C'est justement pourquoi la construction imaginaire sous tous ses aspects s'est imposée comme le niveau le plus important d'analyse de notre projet.

D'un certain angle de vue, dans la culture roumaine l'Occident et l'Orient ont fonctionné comme des *topoi extensifs*. Le statut de la polarité Occident/Orient dans la littérature roumaine s'avère très proche du fonctionnement de l'idyllique comme *topos extensif*. Dans les deux cas, un capital des options axiologiques est mis en œuvre, jeté en moules, traduit dans un univers poétique, converti en thèmes, en schémas, en images, en stéréotypies et finalement en clichés. Dans les laboratoires littéraires, les modèles idylliques subissent l'épreuve de la fixation et même celle d'une certaine ossification qui annoncent leur entrée dans le registre du didactique, du sociologique, dans les doctrines et dans les pratiques politiques.

Si l'on suit le trajet du topos extensif Occident/Orient, on part des idéologies politiques, on arrive à l'imaginaire collectif et à la production littéraire proprement dite, on traverse les lieux communs de la vulgate du moment, pour être enfin de retour à la pratique politique tout court. Le long de cette spirale de type herméneutique, la littérature met en vedette ses vertus médiatrices sophistiquées.

2. 0. Identités culturelles et topographies imaginaires

Pour légitimer leur identité – qui de nos temps n'est plus tenue pour une donnée ontologique – les communautés nationales modernes doivent

élaborer des scénarios culturels pertinents, remarque Benedict Anderson, dans une synthèse théorique de référence (Anderson, 1983). D'après lui, ce qu'on appelle couramment une identité nationale est le produit des projections narratives sophistiquées, qui font semblant de suivre les trajets régressifs de la mémoire collective :

« Parce que, fatalement, les nations n'ont pas de Père originaire, comme les individus, leur biographie ne peut pas être écrite à la manière évangélique, c'est à dire en aval du temps. Il nous reste donc l'unique solution de la narration à rebours, remontant jusqu'aux *Roi Arthur* ou jusqu'au *Peking-Man*. »

Malheureusement, dans la culture roumaine il n'y a pas de Roi-Arthurs ou de Tables-Rondes et aucune histoire légitimante aboutirait jamais à un ancêtre glorieux. C'est pourquoi, dans le discours roumain sur les identités, l'Occident et l'Orient sont identifiés plutôt à **des endroits illustres** ou à des temps prestigieux, vénérés par la mémoire populaire, comme, par exemple, la Rome antique ou la Byzance impériale. La conscience de l'unité ontologique est remplacée par une logique de l'appartenance commune. Dans le discours historique, l'opposition Occident/Orient acquiert ainsi une réalité chronotopique.

Dans la synthèse historique citée plus haut, Catherine Durandin s'acharne à dénoncer l'avance mystificatrice des intellectuels roumains, à reculons, le long d'un verticale historique qui mène implacablement vers un âge d'or imaginaire. En effet, surtout dans la première moitié du XX^e siècle, on a fabriqué une abondance de scénarios narratifs qui impliquaient une superposition absolue de l'histoire officielle et de la mémoire collective, dans un effort convergent d'évoquer des origines profondes et sacrées de la nation (*the holy memory of the holy nation*) (Norra, 1989). D'après Pierre Norra ce serait la dernière hypostase de la coopération entre l'histoire et la mémoire nationale. En Roumanie, elle a d'ailleurs été instrumentalisée afin de légitimer la continuité dans un espace sacré : le foyer de l'identité nationale.

A commencer avec l'emprise communiste du pays, l'histoire officielle – confisquée par les autorités est en perte accélérée de crédibilité. Parmi les documents officiels du divorce entre histoire et mémoire, l'émergence d'une conscience historiographique aiguë et, bien sûr, l'effort systématique de la littérature de bâtir ce que l'on commence depuis quelque temps à appeler des *lieux de mémoire*. Les projections spatiales de l'identité

nationale prises en charge par la littérature et la place que l'on assigne à la mémoire dans la rhétorique du nationalisme sont dignes de tout intérêt. Ce processus reconferme et ressuscite l'art classique de la mémoire, fondée sur un inventaire des endroits mémorables : *loci memoriae* (Yates, 1975).

2.1. La tournure spatiale

Depuis plus d'une décade, dans plusieurs domaines socio-humains et surtout dans les études culturelles (*Cultural Studies*) on insiste sur une *tournure méthodologique spatiale*. L'intérêt aigu des études critiques récentes pour la phénoménologie spatiale l'emporte significativement sur l'intérêt traditionnel de la recherche pour le temps et pour sa relevance instrumentale (Keith, 1993; Gregory, 1994 ; Confino, 1997 ; Hamrick, 1997). Cette véritable *volte-face* va de pair avec une effervescence catégorielle qui se traduit dans le colportage intensif des notions comme : *lieu, emplacement, paysage, milieu, architecture, région, topographie, géographie* et ainsi de suite. Il y a plus d'un théoricien qui s'empresse de voir dans la cartographie symbolique un des champs privilégiés de bataille des identités sociales, culturelles, raciales, nationales, de genre, etc. (Bhabha, 1994 ; Benko and Strohmayr, 1996 ; Bruns, 1987).

Un tel découpage débouche sur un véritable carrefour conceptuel (appelé par Walter Benjamin – faute de mieux – territorialité culturelle). Son objet d'étude est **un espace culturellement valorisé** – il ne faut jamais se lasser de le souligner. Plus précisément il y est question d'une espace dont la perception est filtrée par des normes et des conventions culturelles actives.

Parmi les avant-coureurs officiellement revendiqués par cette direction en vogue, l'on pourrait compter le sociologue français Henri Lefebvre. Il commence par combattre le biais strictement phénoménologique de Bachelard et l'insistance de sa fameuse *Poétique de l'espace* sur des espaces exclusivement fantasmatiques et intérieures. Lefebvre, lui, part plutôt de la sémiotisation de l'espace offerte par l'architecture moderne, afin d'aboutir à un mélange originel des arguments anthropologiques, philosophiques et sociologiques articulés d'une manière inimitable et censés contredire la dichotomie espace empirique\espace mental (Lefebvre 1994 ; 1992 ; 1996)⁸.

A part Lefebvre, Michel Foucault est en ce moment récupéré avec quelques textes peu connus. Ces essais ainsi qu'une série d'interviews tardives nous fournissent une esquisse de sa théorie spatiale, telle qu'elle

prenait contour juste avant sa mort, sous le nom d'hétérotopologie (Foucault, 1980 ; 1986).

D'après Foucault, l'objet préférentiel de la recherche socio-humaniste sur l'espace, serait le lieu de rencontre d'un espace perçu, d'un espace conçu et d'un espace vécu. Ce qu'on appelle par réflexe un espace socioculturel n'est jamais un simple récipient à remplir par des événements historiques, des individus ou des objets, ou à colorier à notre bon gré, suivant des angles de vue différents. Tout au contraire, mieux conviendrait d'admettre que l'on vit toujours dans des espaces plutôt hétérogènes : des réseaux de relations qui laissent percevoir des nœuds ou des proximités entre des points différents. Les éléments fantasmagoriques, les représentations les plus surprenantes se mêlent naturellement à des morceaux de la réalité la plus prosaïque. D'où la conclusion tout à fait naturelle que la spatialité n'est jamais intégralement mentale et non matérielle (comme nous l'explique Bachelard), ni tout à fait réelle (comme font semblant de le croire l'urbanisme ou bien la sociologie, qui s'occupent des pures géométries ou des objets empiriquement descriptibles) (Frank, 1963).

Ce que Foucault nous suggère d'appeler – à titre strictement instrumental – une *hétérotopie* est une juxtaposition de plusieurs lieux imaginaires sur un lieu reconnu accepté comme réel, sinon une (con)fusion de modèles divergents. Les ainsi dites *heterotopies* nous apparaissent donc comme des espaces à la fois fermés et ouverts. Pour leur description des catégories comme *frontière*, *seuil*, *passage* s'avèrent tout à fait incontournables. Même si les considérations des avant-coureurs comme Lefebvre ou Foucault sont plutôt suggestives que vraiment applicables, toute une série de disciplines (comme la géographie, l'anthropologie, les théories critiques post-coloniales ou féministes) y ont puisé fréquemment des arguments pour leurs campagnes légitimistes (politiques, intellectuelles, philosophiques) (Harvey, 1990 ; Bartra, 1994)⁹.

Marquant d'un accent emphatique l'importance de l'imagination spatiale pour les études socio-humaines, ce contexte spéculatif particulier s'avère autrement propice pour toute investigation sur le rôle de la littérature roumaine dans la controverse identitaire. Dans le sillage de la tradition européenne post-romantique, la littérature roumaine a intériorisé les représentations géographiques de l'Occident et de l'Orient par des projections spatiales censées rendre compte de l'identité culturelle collective. Certains écrivains roumains de notre siècle ont même réussi avec une main de maître à faire substituer dans la perception publique les

espaces réels de la géographie nationale par des projections spatiales imaginaires. A cet égard, Mihail Sadoveanu est un cas tout à fait exemplaire.

Dans les manuels roumains d'histoire littéraire une formule comme *Sadoveanu, l'écrivain-archéologue de l'espace national* est un des stéréotypes les plus résistants. Tombant droit au piège de la vraisemblance quasiment scientifique des topographies romanesques construites par Sadoveanu, l'école finit par institutionnaliser le statut de musée, géographique, ethnologique, historique de ses fictions. Un tel détail reste autrement instructif pour les mécanismes capables de consacrer des mystifications convenant à l'orgueil national et flatteuse pour ses complexes collectifs.

Afin de déconstruire cet engrenage sophistiqué d'illusions, il conviendrait de prendre comme point de départ une remarque percutante de Marin Preda – un des romanciers roumains importants de la seconde moitié du siècle. Celui-ci n'hésite pas à dénoncer Sadoveanu comme un écrivain bien rusé qui n'a jamais cessé de faire grand tapage à propos d'un territoire cent pour cent *...inventé au courant de la plume....*: un simple contrefait littéraire, qu'il ose pourtant baptiser *la Moldavie* (Preda, 1971). On aurait certainement de la peine à en trouver un diagnostique plus exact d'une formule littéraire qui a fourni à la littérature roumaine tant de territoires fabuleux, rituellement appelés : *Țara (le Pays), Împărăția (l'Empire), Raiul (le Paradis)* et ainsi de suite.

En effet, une lecture serrée nous révèle que le modèle fabuleux de cette *Moldavie contrefaite* est un type particulier de *Dacia Felix*. Au cours du temps, elle ne s'est pas laissée corrompre ni par l'Empire ottoman, ni par les modèles occidentaux concurrents. Dans *Hanul Ancuței (Chez l'auberge d'Ancuța)* à un moment donné on parle cuisine. Dans une harmonie parfaite tous les gens de passage parient sur le raffinement culinaire traditionnel contre les exploits techniques mirobolants d'un Occident, que l'on appelle génériquement *Țara Nemțescă (le Pays des Allemands)*¹⁰.

S l'on n'y mange guère de *l'agneaux à la brigande*, de *la carpe à la broche* ou des « sarmale », ces *Allemands* feraient mieux de garder leurs maudits machins tandis que, *nous autres Moldaves*, on gardera notre cher pays – coupe court la dispute, en guise de conclusion, un des convives.

Dans *Zodia Cancerului sau Vremea Ducăi-Vodă (Sous le Signe du Cancer ou Le règne du Prince Duca)* le modèle occidental est vêtu à la française et personnifié par l'Abbé de Marenne, le messager du Roi Soleil

dans l'Empire Ottoman. Sadoveanu fait la chronique vaguement malicieuse du voyage de ce Huron Occidental éperonné, en quête des différences culturelles de toutes sortes. D'ailleurs, son voyage de Paris et Constantinople traverse une Moldavie ostensiblement différente par rapport à deux repères antinomiques. Constantinople (que Sadoveanu fait appeler péjorativement Stambul) ainsi que Paris, la ville-lumière, figurent deux modèles de civilisation également inacceptables pour la Moldavie imaginaire du romancier. De toute évidence, ce dernier ne devrait pas compter parmi les amateurs de lumières à la française, et l'abbé parisien est une personnification adroitement chargée de l'anti-occidentalisme sadovenien.

Dans *Creanga de aur (Le Rameau d'or)* le modèle profond de l'identité roumaine est pour Sadoveanu *la Byzance impériale et chrétienne* : cette fois-ci une authentique Cité-Lumière, qui exerce sur le protagoniste du roman une fascination durable. Symbole de la vérité, de la substance culturelle inaltérable d'un monde en disparition, la lumière du *rameau d'or* ne se laisse voir à Césarion Breb que dans la ville qu'il a appelé transfiguration de « la Byzance des empereurs chrétiens ». En dépit de ses apparences historiques, cette capitale impériale reste enfin de compte un modèle citadin idéal, apte à dépasser les tourments de l'alternative Occident/Orient.

Bien avant d'être tournée en dérision par les écrivains des années 70 ou 80, cette Byzance irréelle est aussi le modèle secret de la capitale moldave, Suceava – la scène de plusieurs romans sadoveniens pivotant autour du prince Ștefan cel Mare (Etienne le Grand). D'ailleurs ce personnage, à la réputation historique et pourtant inventée par le romancier, aime bien être perçu par les autres comme le dernier descendant des princes chrétiens de l'Est européen, et même plus comme le dernier rempart dans le combat de l'Occident contre l'Islam.

Dans la vigoureuse tradition nationale des chroniques de voyage en Occident – produites à partir des années 1800 par des Hurons comme Dinicu Golescu ou Ion Codru-Dragușanu – *Olanda* fournit à Sadoveanu une bonne occasion d'assumer carrément l'idéalisation démesurée de son *espace inventé*. En fort contraste avec *les minables hollandais*, ses compatriotes sont hautement appréciés par l'auteur pour leur passivité ancestrale – qui les empêche, par exemple, de bâtir des ponts durables sur une rivière ravageuse. Les yeux grands ouverts vers les cieux infinis, plongés dans de belles *rêveries inutiles* ils l'emportent triomphalement sur les *pauvres hollandais*. Prosaïques et bornées, ces-derniers ne se lassent

jamais de s'agiter sans répit, penchés péniblement vers les eaux grises d'un tout petit pays, apparu *comme par miracle* (!?) au beau milieu de tristes marécages...

Enfin de compte il convient de remarquer l'insistance tactique de Sadoveanu – un des écrivains liés par des attaches solides à l'idéologie populiste, autochtoniste de la revue *Viața Românească* – de prendre ses distances par rapport à l'alternative Occident/Orient, afin d'investir affectivement, idéologiquement et artistiquement dans une solution du type **tertium datur**.

2.2. La mimesis dénaturalisée

La projection littéraire de la ville – que l'on appelle de plus en plus fréquemment la *ville-texte* (Hollinger, 1989; Gelley, 1993) s'est avérée comme une des expressions privilégiées du trafic de modèles éclectiques des identités dans l'espace culturel roumain. L'ambiguïté fertile de son statut – réel surtout par un biais sémiotique – y joue un rôle important. Mis méthodiquement entre parenthèses le référent de la ville-texte cède sa place à une architecture fantasmatique produite par un processus d'interprétation que l'on appelle après Pierce, *la semiose infinie*¹¹.

A la rigueur, telle ou telle ville réelle peut fournir la substance d'une ville imaginaire, mais, néanmoins, elle n'est rien de plus que son point axiomatique de départ.

Les villes réelles, elles, ont leur histoire à elles – inconfondable et surtout irrépérable. Elles ont été systématiquement frappées par des épidémies terribles comme le choléra ou la peste, bombardées et réduites en poussière par des tremblements de terre ou par des incendies infernaux. Périodiquement reconstruites, remplacées et même refondées, rapetissées ou tout au contraire agrandies, elles sont restées en proie à toutes les vicissitudes, comme d'ailleurs chaque objet du monde réputé réel.

Ce fut le cas de Bucarest en tant que communauté historiquement attestée. Bien que la réalité historique de la ville ne soit pas l'objet de cette étude, il serait digne de mentionner qu'elle fut le lieu d'une abondante production culturelle cosmopolite. Des écrivains provenant d'horizons ethniques les plus divers y ont trouvé abri – soit comme voyageurs, soit comme résidents permanents, soit comme citoyens tout court.

C'est aussi à Bucarest qu'il faut chercher les vraies origines de quelques littératures balkaniques modernes. A commencer par le XIX^e siècle, la ville est le foyer d'une diaspora sud-danubienne massive – grecque,

albanaise ou bulgare – reliée par une inter-culturalité, un cosmopolitisme et un multilinguisme épatant (Papacostea-Danielopolu, 1979; Siupiur, 1980). Substituant le relais slave, la plaque tournante bucarestois a réussi à canaliser la pénétration de l'eupéanisme occidental dans les Balkans. Presque sans exception, les relations inter littéraires y ont été directes, le roumain étant la *koine culturelle* parlée par tous les intellectuels résidents, ce qui pratiquement rendait les traductions superflues.

Dans le processus de modelage de l'intellectualité sud-est européenne, ce Bucarest-ci s'est approprié progressivement une fonction centralisatrice indubitable. Amorcées sous des auspices institutionnelles – liés surtout au processus de l'édition et de la distribution du livre – les interconnexions culturelles finirent par engendrer des typologies intellectuelles originelles (*Intellectualii din Balcani în România*, 1984). Une affirmation également valide pour les intellectuels bulgares immigrants, pour les professeurs des Académies grecques de Bucarest, ainsi que pour la première génération des écrivains de la Renaissance albanaise. Parmi les conséquences palpables d'un tel état de fait, on peut citer l'orientation des perceptions identitaires du type *Moi-même/L'Autre* dans des directions parfois imprévisibles ; et encore, la sensibilité peu commune des intellectuels roumains pour les modèles culturels les plus surprenants (Karnouh, 1990; Zub, 1996; Oîşteanu, 1999).

Les villes imaginaires, elles, sont bâties par des moyens symboliques les plus sophistiqués. Dans des contextes particuliers, les résonances mentales associées par les individus ou les groupes aux villes réelles peuvent être tenus pour relativement stables. Une ville représentée ne renvoie pratiquement jamais à telle ou telle ville réelle mais à un modèle mental correspondant.

Il s'agit d'une illustration parfaite de ce que – longtemps après Aristote – on a convenu d'appeler la **de naturalisation de la mimesis**. Plus précisément, le paradigme forte du vraisemblable (*eikos*, ou le possible) glisse vers la vraisemblance culturelle, ayant comme repère la *doxa*, ou l'opinion du sens commun. Une manœuvre théorique pareille était devenue indispensable afin de légitimer quelques mécanismes essentiels de la représentation littéraire mis entre parenthèses par Aristote. (Compagnon, 1998: 108-115).

Sur ce canevas conceptuel, la projection littéraire de la ville s'impose comme une des occurrences exemplaires de la *mimesis dénaturalisée* – c'est à dire du déplacement du référent du côté naturel vers le côté culturel, idéologique ou même littéraire. (Spiridon, 1989)

2.3. La « ville-texte » et ses modèles

Les rapports entre les représentations symboliques de la ville, d'un côté, et certaines topographies acceptées comme réelles, de l'autre, ont été historiquement variables. En France, au siècle classique – par exemple – cet écart fut poussé à l'extrême. Les modèles citadins idéaux de l'époque – la Rome impériale, Carthage, Tyr, Alexandrie ou Troie – acquièrent une dignité symbolique spectaculaire, rhétoriquement validée par l'école (Pavel, 1996). Dans la construction de tels rapports, le mental profond de l'époque laissait tomber les accents sur *l'éloignement* – moral, politique ou religieux. Ce que l'on appelait *le modèle roman* de l'univers parisien classique était « une cité idéale, transparente au regard rétrospectif et singulièrement différent du monde moderne » (Pavel, 1996:153).

L'art de mettre tactiquement en équation des topographies relais et imaginaires – axiologiquement contrastantes parce que distancée au fil du temps – produit surtout des *hétérochronies*. Grâce à l'hétérochronie, un immense répertoire de croyances, de fictions et d'idéaux, qui gisait au XVII^e siècle à fleur de sol était prêt à se laisser ranimer à tout instant et pour des fins symboliques les plus diverses (Pavel, 1996 : 37).

Dans le processus de modelage culturel qui – d'après Foucault - produit des *hétérotopologies*, on ne joue plus la carte de la distance, mais plutôt celle de la proximité symbolique. Dépourvues de leur identité topographique réelle, Rome, Paris, Byzance, Athènes, Berlin ou Vienne se superposent sur des nœuds culturels comme Bucarest ou Saint-Petersbourg, pour leur prêter une dignité identitaire manquante. En s'appropriant comme signifié un autre signe, afin de s'identifier et se légitimer symboliquement des villes comme Bucarest, Saint-Petersburg – et si l'on veut encore Budapest, Riga ou Plovdiv – se mettent à fonctionner semiotiquement comme des signes culturels au second degré¹².

Tout comme le long du siècle classique, la vraisemblance de pareils modelages symboliques est validée rhétoriquement par l'école. Mais, de nos temps, elle est consacrée par *les media* aussi ou par les comptes-rendus des Persans occasionnels. (Dans le cas particulier de la Roumanie, des voyageurs comme Raymond Poincaré, Jules Michelet, Lucien Romier, Paul Morand et bien d'autres). C'est ainsi que, dans l'économie symbolique de la culture roumaine moderne, les représentations topographiques de l'Occident ou bien de l'Orient on accède à une certaine autorité interprétante.

Le plus prégnant et peut être aussi le plus prestigieux des repères occidentaux auxquels l'on rapporta systématiquement Bucarest fut Paris¹³. Érigé en repère de l'identité roumaine moderne, le *Petit Paris* - dénomination quasi-officielle de la capitale roumaine durant la première moitié de notre siècle - renvoie à un mélange fascinant de clichés idéologiques, des stéréotypes du sens commun et surtout des projections cent pour cent fictives.

Il y a sans doute de petits coins de la ville réelle, identifiés par des flâneurs incurables d'hier ou même d'aujourd'hui – tels que Wolf Lepenies, ou Alexandru Paleologu (Paleologu, Tănase, 1996) – qui font semblant de justifier une équation si persistante. Dans *Sfidarea memoriei* (*Le Défi de la mémoire*), son livre de dialogues péripatétiques à travers Bucarest, ce dernier réussit (ou bien fait semblant – peu importe !) de reconnaître le *Petit Paris* submergé sous les débris déprimants de l'époque communiste. Il y en avait encore des résidus mélancoliques de ce que l'on pouvait appeler le style parisien du Bucarest d'autrefois, où – admet Paleologu – le poulx de la rue, les cafés, la cuisine, la haute couture ainsi que le prêt à porter, l'art le plus élitiste mais aussi le discours du bavardage frivole avaient trouvé leurs modèles sur les deux côtés de la Seine.

Ce que les deux flâneurs ne disent guerre – bien qu'une telle conclusion puisse parfois être lue entre leurs lignes – est le relais purement littéraire qui permet ce jumelage culturel. Car le modèle parisien – qui a longtemps épitomisé la vocation occidentale de la culture roumaine – plonge ses racines directement dans la poésie et surtout dans le roman parisien. Sélectionné, préservé, modelé par la mémoire collective – à des niveaux extrêmement différents – le signifié culturel du *Petit Paris* porte l'empreinte inconfondable de Baudelaire et de la tradition des flâneurs symbolistes, de Nerval ou de Barbey d'Aurevilly, et encore de Balzac, de Proust ou de Gide.

Tandis que, dans les salons chics et dans les milieux instruits de Bucarest, on fréquente la littérature française directement à la source – s'appropriant à la faire vivre dans la rue – tandis que le choix des modèles narratifs du roman roumain divise les théoriciens éperonnés dans des camps proustiens, balzacien, gidien, la petite bourgeoisie de banlieue (en pleine ascension économique vers la fin du XIX^e siècle), dévore elle Notre Dame de Paris ou les mystères parisiens d'Eugène Sue, traduits en feuilleton plutôt dans des magazines pour les dames.

L'emprise presque inattaquable de l'*occidentalisme à la parisienne* sur la culture, la civilisation et la vie quotidienne roumaine fut extrêmement

solide et à certains égards sans rivale. Quand même, au niveau des modèles purement techniques du roman autochtone il y a eu aussi des partisans de Huxley, de Virginia Woolf, même de Faulkner. Même si l'on descend dans les univers citadins fictifs des écrivains roumains modernes, Paris perd son monopole absolu au bénéfice d'autres modèles perçus soit comme alternatifs soit comme simplement complémentaires. Mais pour le coiffeur, le pâtissier, la marchande de mode, les restaurateurs, les flâneurs de Calea Victoriei, et les piliers des cafés la synonymie occidental - parisien reste absolue.

Le Bucarest imaginaire est en effet une homonymie générique, qui renvoie aux représentations les plus diverses, nées du dialogue, de la fusion, de la confusion ou du conflit des forces paradigmes antinomiques, comme par exemple l'Occident et l'Orient¹⁴.

3.0. Entre l'Occident et l'Orient : des modèles sans identités

Jamais innocente, la manière de percevoir et de représenter la ville de Bucarest dans la littérature roumaine est une illustration révélatrice des mentalités et des idéologies belligérantes, engagées dans le débat sur les identités. Dans l'horizon de la culture roumaine moderne, l'époque de l'entre deux guerres s'impose comme la plus féconde. Une riche phénoménologie symbolique fournie par les artistes de l'époque attend un diagnostic culturel attentif.

3.1. Du côté de l'Occident

Plusieurs écrivains marquants des années 30 et 40 placent leurs fictions dans un Bucarest cosmopolite et occidental. Tandis que d'autres sont plutôt sensibles aux charmes d'une ville orientale, balkanique, descendante des *Mille et Une Nuits* arabes. Enfin, il y en a qui se laissent fasciner par le côtoiement familier et même par l'alchimie subtile des modèles les plus hétérogènes. Mais, au-delà de toutes différences, sur les sables mouvants des identités, la relation Occident/Orient est constamment érigée en boussole affective, idéologique, morale et esthétique.

Suivant la direction programmatique défendue par le critique Eugène Lovinescu – l'avocat du citadinisme dans la prose roumaine – Hortensia Papadat-Bengescu, Camil Petrescu, Cezar Petrescu, Mihail Sebastian placent leurs fictions dans un Bucarest dont l'occidentalisme emphatique frise parfois la perte totale d'identité.

Hortensia Papadat-Bengescu est l'auteur de plusieurs romans d'analyse tournant autour des clans Baldovin et Hallipa. Eugène Lovinescu a signalé plus d'une fois le véritable choc produit par l'accueil public de la romancière. A son avis, ses fictions étalaient en plein jour une sensibilité surprenante. Comparable aux courants électriques de haute tension, elles furent jugées incompatibles avec le calme poussiéreux des milieux patriarcaux prises par le roman traditionnel roumain.

La scénographie incofondable de la romancière nous introduit à la haute société bucarestoise de l'entre deux guerres. Par ses édifices, ses salons, ses façades ou ses rues, le Bucarest de Hortensia Papadat-Bengescu est érigé en relais médiateur entre, d'un côté, les manoirs aristocratiques de campagne (Prundenii, Gârlele) et, de l'autre, la France, l'Allemagne ou la Suisse artistique avec ses sanatoriums de luxe. Peuplés par des clans, des castes, ou tout simplement par des coteries mondaines, ces romans-ci attirent l'attention par le mélange frénétique de styles et des manières de vivre qu'ils étalent. A chaque occasion les personnages de Hortensia Papadat-Bengescu se plient volontiers aux exigences imposées par toutes sortes de modèles. Ces modèles finissent par institutionnaliser dans la société bucarestoise la mondanité urbaine occidentale : ses conventions, ses discours, ses codes de comportement et, avant tout, ses stéréotypes. De plus, ce Bucarest cosmopolite est un laboratoire qui produit des créatures hybrides et paradoxales. Mises en branle par un mélange d'arrivisme bourgeois et d'arrogance aristocratique, elles se laissent dévorer par des maladies typiquement culturelles, comme les nostalgies crépusculaires prussiennes ou les souffrances morbides des personnages de Thomas Mann.

Une symétrie tout à fait symptomatique oppose à l'époque deux créateurs de topographies bucarestoises à teinte occidentale. Une telle polarité cache des options alternatives – esthétiques, idéologiques, et même politiques – autrement transparentes.

Camil Petrescu est l'auteur de deux romans discrètement bucarestois : *Ultima noapte de dragoste, întâia noapte de război* (La dernière nuit d'amour, la première nuit de guerre) et, respectivement, *Patul lui Procust* (Le lit de Procust). Le canevas narratif permet au romancier d'esquisser la chronique sociale, intellectuelle ou artistique de la ville des années 1918-1930. Le pouls citadin est naturellement intégré aux destins des personnages. Les psychologies masculines et féminines appartiennent visiblement au *Petit Paris*. (Ce qui n'empêche pas qu'un personnage comme Fred Vasilescu soit le type parfait de *sportsman* qui préfère la vie

à l'anglaise). Parmi les échantillons sélectionnés par le romancier pour faire signaler l'occidentalisme substantiel de la ville, il faut compter le monde du théâtre, les cafés à la mode, la vie sportive et les formules de divertissement ; mais aussi la presse démocratique, le rythme des institutions politiques (le parlement par exemple), la grande finance et le mode des affaires, la culture et les milieux artistiques. (Il faut y ajouter que l'auteur en personne s'est lancé tambour battant dans la bataille pour l'acclimatation des modèles romanesques européens – surtout proustiens – dans la littérature roumaine.

Placé exactement à l'antipode, Cezar Petrescu, lui, cherche dans le désert cosmopolite de Bucarest – traversé par des créatures déboussolées, errant à l'aventure, en quête des repères – les signes de l'abandon irréversible des valeurs traditionnelles. Dans la tradition de courte date du roman roumain, Cezar Petrescu lance pratiquement la carrière triomphale d'un thème persistant : la ville moderne dévorante. Son paradigme fort reste *Bucarest comme un Moloch* biblique ou bien comme une métropoles destructrice de valeurs et d'identités. Calea Victoriei, une sorte de *Fifth Avenue* danubienne, est gratifiée dans un roman homonyme des attributs aisément reconnaissables de la Sodome et de la Ghomorre. Dans une série parallèle de nouvelles, l'auteur prêche la retraite de l'intellectuel authentique dans les villes patriarcales de province et même dans l'idylisme rural édulcoré. Cezar Petrescu tire pleinement profit de l'opposition entre la métropole, orgueilleuse – perçue comme un centre oppressif et autoritaire – et, respectivement, la périphérie humble et marginalisée. D'ailleurs, dans la littérature européenne l'opposition entre citadinité et ruralité jouit d'une belle tradition, qui à l'époque s'avère déjà fatiguée.

Si l'on revient à la symétrie Camil Petrescu/Cezar Petrescu il ne faut pas négliger une des oppositions les plus percutantes entre leurs romans bucarestois. Bien qu'il fut une des instances théoriques les plus respectées des années 30-40, Camil Petrescu n'est jamais tombé dans un didactisme facile. Tout au contraire, chez Cezar Petrescu – une des éminences grises de *Gîndirea*, revue propagatrice de l'anti-occidentalisme teintée d'ortodoxisme – la projection des topographies fictives débouche directement dans le roman à thèse. Romancier d'autant plus représentatif qu'il est médiocre et prodigieux, Cezar Petrescu reste un des intellectuels les plus symptomatiques pour les mentalités et pour les obsessions de la Roumanie de son temps.

Parmi les contributions les plus provocatrices aux patrimoines aux entrepôts roumains de topographies citadines, il faudrait ranger le journal de l'écrivain juif Mihail Sebastian (nom de plume de Iosif Hechter). Conformément aux dispositions testamentaires de son auteur, le manuscrit fut publié 50 ans après sa mort – plus précisément en 1996.

Romancier, auteur dramatique, essayiste, journaliste, Sebastian – un des plus intéressants intellectuels de l'entre deux guerres – jouit d'une perspective privilégiée sur le Bucarest des années 30-40. Jour après jour, de son fauteuil d'orchestre, il se livre à l'analyse quotidienne du spectacle fascinant de cette métropole, déroutante par son caméléonisme identitaire. Sebastian nous livre une épreuve experte de la dynamique politique trépidante et de l'identité collective tourmentée, durant une époque de tournants pour la culture roumaine. Pour compliquer les choses encore plus, le texte est visiblement marqué par une crise d'identité – génératrice de ressentiments et de frustrations déchirantes – traversée par l'écrivain, lui-même.

D'un point de vue ethnique, politique, culturel, Sebastian ferait l'objet d'une belle étude de cas. Son livre exprime le biais axiologique paradoxal d'un juif, qui est à la fois membre du cercle culturel élitiste de *Criterion*, lié d'amitié avec Mircea Eliade et soldat fidèle dans la campagne pour l'importation des modèles proustiens dans la prose roumaine, admirateur et disciple de Nae Ionescu (devenu entre temps l'esprit recteur de la Garde de Fer). Le journal de Sebastian est extrêmement précieux non seulement pour la littérature, mais aussi pour l'étude des structures mentales de l'époque. Il fait preuve d'une ouverture peu commune vers la *diversité*, les nuances éblouissantes et même le flou là où, de coutume, l'on préfère le monopole et la logique de l'alternative : ou bien l'Occident/ou bien l'Orient.

Combien de Bucarest y a-t-il, si l'on passe sans effort, comme lui, d'un milieu à l'autre : l'aristocratie de souche comme les Brancovan-Bibesco ; le monde de la haute finance cosmopolite et surtout juive ; les coulisses des milieux artistiques – tout particulièrement le monde du théâtre qu'il connaît si bien de l'intérieur ; l'espace du Ghetto périphérique ; ou, enfin, la presse politique, académique et artistique. Et surtout, il ne faut pas oublier le jeu savant de contrastes entre l'intérieur et l'extérieur bucarestois – les immeubles qu'il abandonne successivement ou les résidences de luxe où il se rend en visite et la fameuse Calea Victoriei – où il se balade quotidiennement, pour y rencontrer à chaque pas un ami. Sebastian ne se fatigue jamais de deviser d'un œil expert une ville qui ressemble tellement

à un amalgame bigarré de microstructures hautement occidentalisées. (Il s’amuse même à enregistrer la perplexité de l’armée russe d’occupation, débarquée dans un Bucarest qui ressemble d’une manière si frappante à n’importe quelle brillante métropole de l’Ouest.)

Conscience critique lucide, doublée par une forte vocation créatrice, Sebastian insiste sur un aspect fonctionnel essentiel des topographies identitaires. La même ville historique – Bucarest par exemple – est le point de départ de plusieurs communautés conçues, perçues et vécues simultanément par de groupes différents, sinon par des personnes différentes. Quelques unes des aires identitaires quasi-fantasmatisques du Bucarest représentées par Sebastian peuvent être tangentes, quelques autres peuvent se rejoindre partiellement ou même se superposer complètement. Il y en a pourtant qui restent distantes et parallèles, sans jamais se rapprocher les unes des autres.

Dans *Bietul Ioanide* (*Pauvre Ioanide*) roman écrit par G. Călinescu, l’instance narrative, démiurgique et balzacienne du roman, est douée d’un regard professionnel qui met en résonance les caractères des personnages, d’une part, le chaos stylistique et l’indécision paradigmatique de la ville, de l’autre.

Les diverses manières de percevoir ou de représenter la ville propres aux communautés ou aux groupes différents des personnages parviennent à illustrer avec précision les mentalités et les idéologies belligérantes de la Roumanie de l’entre deux guerres. Dans le Bucarest de Călinescu on découvre une humanité hétéroclite, fréquentée par le personnage relais Ioanide. On y trouve des phanariotes ruinés d’une origine plus ou moins aristocratique – les familles princières Hangerliu, Cantacuzino, Moruzi, Valsamaki-Farfara ; des philo-Allemands fanatiques prêts à imiter la nouvelle humanité du Reich – les membres de la Légion et leurs admirateurs occasionnels ; une haute bourgeoisie affichant un snobisme sans nuance identitaire – Gaittany ; des marchands orientaux, comme Demirgian ou Saferian Manigomian, dont les racines s’élancent vers Damas, Smyrne ou le Caire ; pour ne pas mentionner des arrivistes caméléoniques ou des fonctionnaires stupides – Pomponescu, Ionescu, Contescu, etc. Dans une telle ménagerie, apparemment pittoresque, l’œil ordonnateur de Ioanide réussit à tracer des frontières axiologiques nettement délimitées.

A une des extrémités, le classicisme Ioanide place les membres de la Garde de Fer – l’illustration parfaite d’un paradigme médiéval, cruel et décidément anti-humaniste. Dans le journal de son fils, secrètement

rattaché au Mouvement, l'architecte perplexe découvre des plaidoyers enflammés en faveur de l'homme en parfaite santé, immunisé contre toute tentative de modelage venant de l'extérieur, et donc culturellement non-pervertible. C'est ici que l'on découvre en première absolue, une philosophie qui s'épanouira longtemps après, durant le national-communisme de Ceaușescu : la transgression de tout modèle culturel au nom d'une saine et ignorante barbarie.

Placé exactement à l'antipode, Ioanide, lui, rêve d'un Bucarest parfaitement occidental et s'applique à modeler en plâtre les maquettes d'une métropole classique, embellie des statues équestres et des colonnades néo-grecques. A l'occasion d'une foire d'urbanisme moderne, il étale publiquement et ostensiblement les produits de son imagination fantasmatique : une Calea Victoriei – le pilier identitaire de la ville – bordée par des statues de Stronglyon et d'Euthycrat. Dans une suite tardive de son roman, fabriquée sur demande par Călinescu pour le gouvernement communiste – *Scrinul negru* (*La commode noire*) : un échec artistique exemplaire – Ioanide construit des temples néo-grecs, en guise de foyers pour la nouvelle culture prolétaire. Une ligne extrêmement fine sépare la gravité jouée de l'écrivain de la farce tout court.

Par rapport à Hortensia Papadat-Bengescu, à Camil Petrescu ou à Cezar Petrescu, Călinescu découvre dans le Bucarest occidental des archipels à forte allure orientale, exotique – par conséquent marginale. Fasciné par ces zones de passage entre les enclaves, le romancier s'intéresse aux coupures identitaires provoquées par les écarts entre générations successives. Sultana Manigomian en est l'exemple parfait. Elle incarne la jeune génération arménienne qui abandonne les vieilles techniques commerciales et les ambiances traditionnelles de sa communauté, en faveur des manières occidentales d'agir.

G. Călinescu parvient aussi à suggérer l'existence d'une synonymie productive entre l'*architecture* et l'*architecture*. Le classicisme occidental de sa ville imaginaire trouve son équivalent parfait dans la formule du roman balzacien qu'il rêve d'aire importée dans la littérature roumaine. Mais, par l'esprit démonstratif qui les anime, les romans de G. Călinescu sont en fin de compte plutôt une herméneutique fictive de la formule balzacienne, qu'une greffe réelle de cette formule dans la littérature autochtone.

Une adaptation fidèle de Balzac dans la littérature de l'entre deux guerres est pourtant le roman écrit par Ion Marin Sadoveanu *Sfîrșit de veac în București* (*Fin de siècle à Bucarest*), qui prolonge aussi la tradition

du roman populaire bucarestois du XIX^e siècle. Dans le roman de Ion Marin Sadoveanu, Bucarest est un vrai champ de bataille entre deux mondes opposés – comme typologie humaine et arrière-plan social : une aristocratie instruite dans les métropoles occidentales et surprise en plein marasme économique, contre une bourgeoisie carriériste, de formation phanariote et balkanique qui s’efforce pourtant de se plier aux exigences citadines modernes. Pour cette communauté en pleine ascension, la frontière entre l’Occident et l’Orient (en termes de mentalités, de comportements ou de valeurs) recoupe parfaitement la frontière entre *le privé* et *le publique*.

Chez eux, les intérieurs, la vie de famille, les mœurs, les événements intimes appartiennent au vieux Bucarest phanariote. Les accoutrements – que la jeune génération, embarrassée, s’empresse d’abandonner – la cuisine, les conventions sociales et les registres du discours sont habilement manipulés par l’auteur, afin de reconstituer le Bucarest d’autre fois. Celui-ci parvient quand même à survivre, submergé sous le niveau de la visibilité publique. Tout au contraire, la vie sociale et artistique, les relations officielles, le pouls de la rue, les institutions, bref tout ce qui se passe en vue de l’œil publique s’efforce de copier les nouveaux paradigmes. L’éducation de la jeune génération, les manières élégantes, le monde du divertissement publique, des spectacles, les promenades fastueuses – tout appartient à un modèle occidental en train d’être intériorisé.

La vraie expertise du romancier se fait manifeste surtout dans les découpages qui suivent la recette du *fait divers* : des noces, des funérailles, des banquets, des banqueroutes surprenantes ou des coups financiers inattendus, des affaires sentimentales qui imitent des clichés livresques occidentaux, etc. Le romancier y a déployé une technique exquise qui met de connivence son penchant pour la diagnose psychosociale et son goût de la documentation d’archive. Copie fidèle et correcte du paradigme narratif du XIX^e siècle français, ce roman se place aux antipodes de l’entreprise à demi parodique de G. Călinescu en train de mettre en pratique son programme de raccord littéraire à l’Ouest européen.

Un des intellectuels roumains les plus symptomatiques de l’entre deux guerres est sans doute Mircea Eliade (Culianu, 1984).

Les romans réalistes de sa jeunesse (publiés à Bucarest dans les années 30-40) ont pour scénographie une ville cosmopolite trépidante, presque sans couleur locale, dont la vie bat au rythme de Paris, de Berlin ou de Londres. En échange, ses proses fantastiques (publiées avant aussi bien

qu'après son exil occidental) sont aisément localisables dans un Bucarest fascinant, à plusieurs réalités parallèles.

Au niveau le plus profond de ses topographies imaginaires, vit un Bucarest secret, archaïque et atemporel. Ses sources livresques et intertextuels rejoignent le *Mythe de l'éternel retour* ou bien les études du savant sur les *topoi* du folklore balkanique. Tandis que le Bucarest circonstanciel, lui est une mixture aisément reconnaissable de modernité parisienne, berlinoise ou londonienne, coexistant cordialement avec des enclaves patriarcales et balkaniques, parsemées dans toute la ville.

Bien que les exégètes roumains d'Eliade aient si longtemps ignoré ce détail, le niveau second se trouve en communication souterraine avec la prose roumaine du XIX^e siècle. La substance intertextuelle et les modèles livresques de cette scénographie – qui font semblant se nourrir de l'observation directe – est pourtant frappante. Eliade rejoint ainsi son précurseur, Caragiale, l'écrivain bucarestois. Une nouvelle comme *La țigănci* (*Chez les bohémiennes*), par exemple, n'est qu'une réplique fantastique du récit *Căldură mare* (*Il fait terriblement chaud aujourd'hui, n'est-ce pas ?*), par Caragiale.

Si chez Ion Marin Sadoveanu la ville orientale se repliait surtout dans l'espace du privé, chez Eliade, le Bucarest pittoresque et archaïque, perdu dans une cité trépidante et occidentale, cherche refuge dans l'espace du public, et profite de toute situation colloquiale, pour se rendre manifeste. On dirait même que le dernier port de ce Bucarest-ci est l'inter-convivialité de quelques personnages nostalgiques pour se nourrir exclusivement leurs souvenirs.

Réfugié en Occident, Eliade n'a jamais cessé d'écrire des fictions où il imagine une urbanité communiste qu'il n'a d'ailleurs jamais vue : *Pe Strada Mîntuleasa* (*Le vieil homme et l'officier*), *Dayan, în curte la Dionis* (*Dans la cour de Dyonis*), *La umbra unui crin* (*A l'ombre d'une fleur de lys*). Le roman *Noaptea de Sânziene* (*La Forêt Interdite*) recouvre des années décisives pour l'identité de Bucarest : la métropole séduisante d'avant la guerre ; la ville au visage mutilé par les hostilités ; enfin, les premières années de l'occupation soviétique. Ce fut d'ailleurs une excellente occasion pour Eliade de tester artistiquement ses hypothèses savantes sur le temps historique comme destructeur de modèles et comme source d'une tragique confusion identitaire.

Même après un si bref survol de la littérature de l'époque, on peut conclure que dans la Roumanie de l'entre deux guerres les options

identitaires pro-occidentales s'expriment à plusieurs niveaux hétérogènes de la pratique culturelle.

A un niveau strictement créateur, toute une série d'écrivains projette des topographies citadines afin de rendre sensibles les perceptions collectives concernant la vocation occidentale de l'identité roumaine (éventuellement sa disponibilité pour assimiler des modèles périphériques).

A un niveau spéculatif différent, la plupart d'entre eux se trouvent engagés dans la *bataille du roman*, légitimant théoriquement des modèles littéraires occidentaux – fussent-ils Balzac, Proust ou Gide, Huxley, Joyce, ou Virginia Woolf. Parmi eux, Camil Petrescu – auteur du manifeste théorique *Noua structură și opera lui Marcel Proust* (*La Nouvelle structure et l'œuvre de Marcel Proust*) ou Hortensia Papadat-Bengescu, membre marquant du cénacle moderniste *Sburătorul*. C'est justement pourquoi dans leurs romans l'urbanisme imaginaire est un équivalent **littéral** de la *nouvelle structure* proustienne. A son tour, Sebastian – le critique littéraire est le promoteur de la formule narrative gidienne, tandis que Sebastian – le romancier fit accompagner son roman *Orașul cu salcîmi* (*La ville aux acacias*), par un *Journal de la Ville aux acacias*, réplique fidèle du *Journal des Faux Monnayeurs*.

En ce qui le concerne, G. Călinescu joue sur plusieurs tableaux, entre la création romanesque proprement dite, la réflexion théorique sur le roman et la synthèse d'histoire littéraire. Il avance imperturbablement à contre courant, plaçant en faveur du roman balzacien classiciste – plus convenable, dirait-on, pour la jeune littérature roumaine, préparée pour le moment à fonder avant de remodeler. Mais il est aussi l'auteur d'une monumentale histoire de la littérature roumaine (*Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*) : une *saga* théorique sui generis, ayant comme protagonistes l'identité et le destin de la culture roumaine. Car, à la rigueur, Călinescu – l'historien littéraire, n'hésite pas à ré-interpréter et, si nécessaire, à inventer d'une manière tout à fait personnelle, tout ce qui manque à la littérature nationale pour se plier aux modèles canoniques des littératures européennes prestigieuses (Spiridon, 1996; Spiridon, 1999).

En dépit des niveaux hétéroclites qui l'expriment (qu'ils soient idéologiques, théoriques, symboliques) et en dépit des modèles incongrus qui visent à la concrétiser, la méditation sur la fibre occidentale de l'identité roumaine a presque sans exception la même visée. Elle tend à se manifester comme partie intégrante d'une *Grande Narration* sur les origines et sur la descendance nationale prestigieuse : dans les termes trop connus de

Lyotard, une *Meta-narration légitimante*, apte à justifier la dignité occidentale de la culture roumaine.

3.2. Du côté de l'Orient

Par rapport à son alternative culturelle, dans la littérature de l'entre-deux guerres le modèle oriental ne produit qu'une topographie fictive importante : *Craii de Curtea-Veche* (*Les Chevaliers de la Vieille-Cour*), par Matei Caragiale.

Apparemment, *Les Chevaliers de la Vieille Cour* est une mise en fiction de son propre *moto*: « *Que voulez vous, nous sommes ici **aux portes de l'Orient**, où tout est pris à la légère ?...* », formule illustre, attribuée à Raymond Poincaré, qui, à l'époque, avait visité Bucarest comme avocat d'une compagnie autrichienne de chemins de fer. En réalité, la ville imaginée dans le livre est l'expression fidèle des hésitations de l'écrivain roumain à l'égard de sa propre identité, oscillant entre une ascendance aristocratique balkanique et un modèle occidental de source livresque : le dandysme de Barbey d'Aurevilly ou de Villiers de l'Isle Adam.

Le Bucarest de Matei Caragiale est le produit d'une double option, esthétique et existentielle à la fois. Esthétique, puisque son modèle suit de près *Les Mille et une Nuits* arabes plutôt que le canon analytique prêché par Eugène Lovinescu et mis en œuvre par ses disciples contemporains. Existentiel, puisque la ville dominée par le symbole de la *Vieille-Cour* est la plus pure épure fantaisiste du destin imaginaire que l'écrivain – lui-même essaye à tout prix de se confectionner.

Même plus que chez Eliade, le Bucarest de Matei Caragiale prend contour surtout durant les colloques interminables ou les aventures narratives de ses personnages. Un des chapitres clef du roman est intitulé *Les trois pèlerinages*. Un des trois voyages purement discursifs recule vers les modèles mythiques de la civilisation européenne moderne ; le second se dresse vers un monde qui touche sa fin au moment de la Révolution française : l'époque des Lumières, hyper-cérébrale et raffinée, le vrai **Siècle**, d'après le personnage de Matei Caragiale. Ces deux voyages étalent une fibre utopique indiscutable. Le seul des pèlerinages qui se lance dans le circonstanciel est le voyage des trois personnages dans le Bucarest du début du siècle (la ville des années 1900-1910). Matei Caragiale en tire profit pour construire une dystopie typique : un Bucarest qui tourne brutalement le dos à l'Occident (fut-il mythique et éternel ou bien rationaliste et historique.) La plupart des habitants de cette Sodome en

déguisement balkanique mènent une existence artistiquement dépravée et cynique.

A en juger d'après leurs valeurs idéales ou bien d'après leurs options réelles, tous les personnages de Caragiale-fils – y compris son narrateur fictif – appartiennent à tous ces mondes fantasmagoriques à la fois. Réduites à de simples horizons axiomatiques, l'utopie et la dystopie veillent de loin sur le destin d'une ville également tangible et hallucinante. La confrontation, la tension, ou la confusion finale de tous ces modèles est le seul événement digne d'attention de ce roman tellement intrigant.

Sans aucun doute excentrique, et peut-être excessivement problématisé par les historiens littéraires, le roman de Matei Caragiale attire pourtant notre attention sur le statut spécial du modèle oriental dans la culture roumaine. D'une inconsistance tout à fait frappante celui-ci n'est jamais indépendant par rapport à son corrélatif occidental. Si l'on dépasse les apparences pittoresques, dans la culture roumaine moderne *l'orient* se réduit à un *contre-occident* dépourvu de toute raison d'être en l'absence de son corrélatif antinomique. Il s'agit évidemment d'une réplique polémique, produite par des intellectuels raffinés ruminant des appréhensions anti-occidentales¹⁵. A une analyse plus serrée – sur le terrain privilégie des topographies symboliques – le soit disant modèle Oriental, dont on parle fréquemment avec emphase (théorique, idéologique, religieux ou moral), s'avère l'antidote d'un pro-occidentalisme ressenti parfois comme excessif et même oppressif.

Dans les décennies qui précèdent la seconde guerre mondiale, la littérature roumaine se sert synthétiquement de la polarité Occident/Orient comme d'un système dominant de coordonnées de l'identité culturelle. Les écrivains qui mettent à profit cette grille – à la fois interprétante, légitimante et axiologique – projettent des espaces poétiques, aisément reconnaissables par le sens commun¹⁶.

4. Thème et variations : une identité sans modèles

4.1. Derrière le rideau de fer

Après la guerre, les rapports entre l'idéologique et le littéraire changent radicalement. L'initiative passe du côté de la littérature, qui ne se réduit plus à des illustrations fidèles, plus ou moins pittoresques.

Au nom de *l'internationalisme prolétarien*, entre 1945 et 1960, l'idéologie dominante coupe court à tout débat identitaire. Pourtant, dans les tribunaux communistes des années 50, l'occidentalisme est assimilé au cosmopolitisme bourgeois coupable, tandis que les milieux intellectuels réprimés y croient encore comme solution de résistance contre le bolchevisme et la slavisation forcée.

Dans les années 68, le soit disant *dégel* – l'avènement triomphal au pouvoir du national-communisme de Ceaușescu – change radicalement de direction par rapport l'orientation proletcultiste. Sur le plan strictement politique, le dictateur fait rapidement volte face vers l'Asie extrême, pour promouvoir un totalitarisme *à la chinoise*. Au fur et à mesure qu'il fait fi de tout modèle culturel européen, en pierre, en brique, en béton ou en marbre, Ceaușescu s'acharne à édifier une mégalopolis qui rend inopérante tout repère préexistant.

C'est l'époque où les discours idéologiques sur l'identité nationale vont à l'encontre du pouvoir pour lui fournir la *Grande Narration prothochroniste*. De plus en plus agressive, cette doctrine aberrante **de la priorité nationale absolue par rapport à tout modèle**, finit par occuper dans la dernière décennie communiste l'avant-scène culturelle roumaine. Il n'est pas difficile d'y détecter les symptômes d'un complexe agressif de supériorité – réaction compensatoire par rapport au tragique et à la dérision dont parlait Durandin.

À proprement parler, on essaye de faire imposer la doctrine *d'une identité sans modèles* qui prêche le recul démonstratif bien au-delà de la conquête romane, afin de récupérer des racines traces fantasmatisques et sans nuance culturelle définie. Voilà une atonie hallucinante qui essaye de faire *tabula rasa* de tout modelage paradigmatique.

Heureusement, une tournure idéologique si extravagante ne laisse presque pas de trace littéraire. À part quelques initiatives isolées d'ériger rétrospectivement le poète national en précurseur du prothochronisme, ou quelques poèmes tapageurs des trompettes du régime le clivage entre l'idéologique et le littéraire est total. C'est le moment où, dans la culture roumaine *l'esthétique cherche une voie propre et même s'applique à dénuder systématiquement les ressorts de l'idéologique*, de révéler le caractère fictif de ses projets et la substance narrative de ses discours. La prose roumaine des années 60-70 se forge des moyens subtils de *réaction* par rapport aux pratiques idéologiques légitimantes et à ses tactiques rhétoriques auxiliaires.

Pour commencer, les écrivains de la première génération après le dégel – les années 60-70 – s’appliquent à réévaluer les entrepôts des modèles hérités. La récapitulation parodique de la quête identitaire pourrait être tenue pour l’exploit le plus remarquable des auteurs comme Ștefan Bănuțescu ou Marin Sorescu, entre autres.

L’intertextualité parodique ou ironique, le pastiche, la paraphrase, le plagiat imaginaire sont des moyens idéaux pour perpétuer un schéma perceptif, une formule, un thème, une manière, une option narrative et, en même temps, de consacrer irrévocablement leur statut de simples artifices depuis longtemps inventoriés par les répertoires culturels (Spiridon, 1989 : 284-310).

Ștefan Bănuțescu est un des écrivains particulièrement sensibles à l’obsession paradigmatique traditionnelle de l’espace culturel roumain. Au-delà de toute différence de genre, ses écrits pourraient être désignés par le titre générique d’un de ses derniers volumes des essais : *Scrisori din Provincia de sud-est* (*Lettres de la Province de Sud-Est. Une bataille des récits*). Dans son roman *Cartea de la Metopolis* (*Le livre de Metopolis*), le vrai thème de la narration est le principe même de l’imitation. Le symbole de la cité de Metopolis – une des plus intéressantes topographies fictives de la prose roumaine – ce sont les **métopes** : des bas-reliefs taillés en marbre rouge, que les archéologues déterrent aux environs de la ville. Le mot doit être pris au pied de la lettre : en grecque **meta** veut dire quelque chose d’après, tandis que **-ope**, signifie ouverture ou prolongement. Tout court, la cité de Bănuțescu est une véritable **Meta-polis**.

L’univers fictif de l’écrivain étale triomphalement une phénoménologie fascinante de la descendance et de l’affiliation symbolique – fut-elle de l’imitation, de la transformation, de la remémoration ou de l’invention tout court. La cité de Metopolis est un espace extrêmement propice à l’activité artistique – du théâtre à l’orfèvrerie, de la danse à la tapisserie, de la sculpture à la haute couture, de l’architecture à la poésie, au théâtre et à la musique. En bois, en pierre, en marbre, en laine, en cuir, en or et surtout en matière verbale, les habitants s’y appliquent à copier ou à contrefaire des prototypes illustres, (re)connus par tout le monde. Le Modèle de tous les modèles est la Byzance impériale, dont la ville se donne abusivement pour descendante. Le produit générique de cette ingéniosité indigène est le **faux exacte** – une formule de type oxymorone, qui définit, et à la fois tourne en dérision, la quête metopolisienne des modèles.

Placée *en abîme* dans le roman de Bănulescu, la représentation fastueuse de la pièce de théâtre *O feerie bizantină* (*Une féerie Byzantine*) a pour but de légitimer artistiquement une illusion rétrospective flatteuse et de confectionner une fausse protohistoire de la ville :

« Tout le monde dans le pays – explique un des raisonneurs du roman – connaît bien l’obstination des metopolisiens de passer pour des descendants de la Byzance impérial. Ils ont profité donc de ce spectacle anniversaire pour évoquer leurs soit disant *Ancêtres*, d’une manière tellement délectable. »

Le monde représenté sur la scène est un univers figé dans un schéma binaire, du type face et pile. Il y a dans la pièce un Procope de Césarée trompette de la renommée des empereurs Justinien et Théodore et un autre qui n’hésite pas à les traîner dans la boue ; Un héraut optimiste comme le printemps et un autre pessimiste et morose comme l’hiver ; Un poète Théodore Le Prodrome animé par des élans nobles et généreux et son homonyme qui couve des idées basses et venimeuses ; Un prêtre byzantin qui s’oppose à l’union avec l’église occidentale et un prêtre Catholique qui approuve l’accord avec Constantinople ; sur la scène passent, les uns à côtés des autres, cent moines iconoclastes et cent nonnes iconodules, etc.

Le principe bipolaire et le réductionnisme intolérant qui domine les discours roumains sur les identités sont ridiculisés par l’écrivain ainsi que par certains de ses personnages. Le monde de Metopolis et son image spéculaire dans la *Féerie Byzantine* nous instruisent sur les processus d’usure morale et de détérioration inévitable qui réduisent finalement les archétypes orgueilleux à un inventaire de clichés pittoresques et de stéréotypies comiques, vouées au répertoire du guignol.

En effet, dans les drames de Marin Sorescu, la Byzance impériale – un des modèles prestigieux de la culture roumaine – est **littéralement** tournée en mascarade. Sorescu pousse la charge parodique sensiblement plus loin que Bănulescu. Les bribes de prestige conservées par la *Féerie Byzantine*, la nostalgie crépusculaire du monde romanesque de Bănulescu sont refusées à l’univers byzantin imaginé par Sorescu.

Dans son drame historique *Răceala* (*Le rhume*), même le statut de topographie imaginaire est retiré à l’univers byzantin. En effet, Sorescu édifie une *contre topographie* : une Byzance ambulante, emprisonnée dans une cage dorée, que le sultan – lancé en campagne dans le territoire

nord-danubien – fait entraîner dans sa suite solennelle. Chaque soir, après une dure journée de bataille, le sultan se procure une mascarade perverse qui fait semblant de ressusciter un événement paradigmatique : la faillite du modèle byzantin d'après la chute de Constantinople. C'est ainsi que les derniers survivants de la cour byzantine incarnent sur la scène contemporaine la *mémoire vivante* du sultan.

Grâce aux instruments de la projection imaginaire, la littérature de la génération des années 60-70 rend compte du destin incontournable de la quête identitaire : les frustrations de la liminalité, ainsi que la mélancolie des origines illustres débouchent irréversiblement sur le tragique ou sur la dérision.

4.2. Au jugement dernier des identités

Les écrivains roumains de la *génération des années 80* vont encore plus loin que Banulescu ou Sorescu et produisent une littérature que l'on pourrait qualifier de *meta-idéologique*. Ils mettent en question la logique manichéenne de la culture roumaine, qui se fait constamment identifier par rapport à une longue série d'alternatives ; et, de plus, ils dénoncent la polarité Occident/Orient comme produit de l'imaginaire collectif. Une telle reconstruction littéraire des stéréotypes identitaires a pour instrument privilégié l'intertextualité.

D'après les sociologues, au niveau le plus profond des identités collectives on pourrait distinguer un couple paradigmatique actif : tout d'abord, un modèle légitimant monolithique (*legitimizing identity*) que d'habitude l'on fait imposer par la propagande institutionnelle ; et puis, un modèle de résistance (*résistance identity*), d'une substance plutôt hétérogène. Pour compliquer encore une situation déjà tendue, la seconde catégorie se divise quelquefois à son tour, pour produire une branche marginale : une identité projective (*project identity*), capable de mettre en question les deux autres. En Roumanie, les écrivains des années 80 assument d'une manière exemplaire ce troisième type d'identité (Castells, 1997 : 8-9).

A commencer par son titre, le roman de Ioan Grosan *O suta de ani de zile la Pořile Orientului* (*Cent ans aux Portes de l'Orient*) a une double visée intertextuelle : il renvoie d'un seul coup à la topographie imaginaire de Macondo et à la remarque de Raymond Poincaré, exploitée aussi par le roman de Matei Caragiale : *Que voulez-vous, on est ici aux Portes de l'Orient, où tout est pris à la légère.*

L'auteur du roman entreprend une *mise en scène littérale* d'un des stéréotypes consacrés par les plus orgueilleux des discours identitaires roumains : *Nous autres, Roumains, on vient de Rome*. En effet, l'événement narratif principal de son texte est un voyage – aller et retour – entre les Principautés Danubiennes et la Rome pontificale. Les deux protagonistes *reviennent de Rome*, où ils ont plaidé auprès du Pape la cause de l'enseignement public en roumain. Mais ce retour allégorique vers les sources occidentales et latines est doublé dans le livre par un itinéraire parallèle, dans la direction opposée. Renversé par ses adversaires politiques, le chef de l'Etat se met en route lui aussi, cette fois-ci vers Constantinople, pour acheter la protection ottomane et récupérer le pouvoir. La narration de voyage sert de canevas à la méta-littérature. Ce choix de l'écrivain roumain est autrement significatif, car dans la fiction européenne du XVIII^e siècle, la formule a déjà offert des prétextes généreux à la coopération entre la prose d'observation et l'auto-reflexivité littéraire.

Les nombreux personnages errants du roman voyagent dans une espace dont l'unique réalité contrôlable reste le va-et-vient des lieux-communs dégradés. Dans ce labyrinthe des routes croisées, toute distinction ferme devient hautement irrélevante. Sur le terrain alluvionnaire de la mémoire collective – un bric-à-brac de formules figées, de paraphrases, de citations plus ou moins ironiques, d'échos livresques, de pastiches, de clichés – l'Occident et l'Orient se réduisent à des points cardinaux hypothétiques, s'ils ne s'effondrent pas complètement comme des repères légitimants et axiologiques.

D'un certain point de vue, *Cent ans aux Portes de l'Orient* finit par circonscrire un **non-lieu** fictif. D'après J. Hillis-Miller, toute topographie littéraire apparemment reconnaissable serait le masque d'un endroit introuvable en tant que tel (« *It hides an unplaceable place* ») : un lieu pareil est partout et nulle part et on ne peut jamais y aller. (« *This is a place that is everywhere and nowhere, a place you cannot go to, from here.* ») (Hillis-Miller, 1995 : 1-17).

Une remarque également valable pour le poème épique *Le Levant*, écrit par un représentant de la même génération : Mircea Cărtărescu. Cette fois-ci, le choix du genre littéraire est significatif en lui-même. En tant que poème épique, il a comme horizons connotatifs les chansons de geste européennes, glorifiant des ancêtres illustres et remontant fièrement vers de nobles origines. Mais, dans l'histoire de la littérature roumaine, la première occurrence du genre est une parodie tardive du XVIII^e siècle,

Jiganiada (La Tziganiade), détail qui range ostensiblement *Le Levant* parmi les successeurs d'un simple contrefait littéraire.

Le territoire évoqué par le titre jouit d'une belle réputation d'espace emblématique de la liminalité culturelle et de la synthèse de l'orientalisme et de l'occidentalisme, dans des hypostases les plus inouïes. L'événement central du poème de Cărtărescu est, une fois de plus, un voyage, commencé en Hellade – berceau millénaire de la civilisation européenne – et fini dans les Principautés Danubiennes, plus exactement à Bucarest. Le protagoniste de cette aventure symbolique est un poète – Manuel – et l'auteur met à profit ce détail pour passer en revue – c'est à dire, remémorer, relire ou réécrire – toute une tradition littéraire, nourrie par les *Meta-narrations identitaires* glorifiées rituellement à l'école. L'auteur du *Levant* se laisse aisément fasciner par les modèles littéraires génériques, traditionnellement impliqués dans le débat sur l'Occident et l'Orient : le romantisme et le symbolisme ; les options formelles de la poésie roumaine moderne ; la narration historique ; les récits de voyage et leurs riches inventaires de clichés.

Chez les écrivains de la promotion 80, le jeu des perspectives et des voix narratives prend aussi part à la manipulation des représentations identitaires. Les deux protagonistes de Groșan restent captifs à l'intérieur du labyrinthe d'itinéraires culturels qui traversent leur monde fabuleux. Le seul qui s'arroge le privilège de la distance par rapport à son univers fictif est l'auteur : mais lui, il ne se fait directement entendre que dans de rares allocutions adressées aux lecteurs avisés. En échange, dans *Le Levant*, les options du sens commun sont explicitement mises à l'envers par le point de vue expert d'un protagoniste créateur : Manuel. Le poète Cartarescu, lui-même, campe ostensiblement en avant-scène, devant sa machine à écrire et s'amuse copieusement à compromettre toute illusion mystificatrice traditionnelle. Son atonie de colportage livresque garde ses attraits uniquement pour des voyageurs culturels chevronnés, pour lesquels la quête des identités n'est rien de plus qu'une flânerie à l'aventure, à travers des espaces poétiques.

Le roman le plus récent de Daniel Vighi, *Insula de vară (Une île pour la saison d'été)*, a un protagoniste collectif : une jeune communauté excentrique du *Far West* roumain (le Banat), socialement et topographiquement marginale. Traversant une certaine gêne identitaire – provoquée exclusivement par les perceptions des Autres – les personnages de Vighi (que de drôles de surnoms distinguent à peine les uns des autres), se *...fichent royalement...* et polémiquement de tout paradigme

chimérique – fut-il Occidentale ou bien Orientale. L'île fluviale de Daniel Vighi – qui préserve en sous-texte la mémoire du discours utopique – est avant tout une belle métaphore des non-lieux fictifs, édifiés par les chercheurs traditionnels de modèles.

L'affaire des identités est encore plus énergiquement reléguée par Vighi au royaume des discours fictifs, dans *Valahia de mucava* (*La Valachie en papier mâché*) – un mélange séduisant d'essais, de commentaires critiques, de mémoires et de récits fictifs. On nous y mène habilement à travers un Occident ou bien un Orient qui descendent tout droit de la littérature roumaine moderne. Car, d'après Vighi, le stéréotype oriental est une pure fabrication de I. L. Caragiale, ayant comme parrain le *Père Dumitrache*, commerçant bucarestois fanfaron et prospère. L'Occident, lui aussi est doué par Vighi d'un père littéraire, le romancier Sorin Titel, et d'une marraine, la domestique et ordonnée *Tante Valeria*. Si l'on s'intéresse toujours aux modèles – suggère malicieusement Daniel Vighi – alors il faudra bien se rappeler qu'il y est question des modèles minables en papier littéraire mâché.

Le penchant de la génération des années 80 pour la mise en question de la régionalisation des identités ainsi que des stéréotypies topographiques, ferait l'objet de plus d'un livre et en tout cas d'un beau chapitre d'histoire littéraire. Faute de pouvoir y insister je renvoie brièvement à Viorel Marineasa (*Dicasterial*), Ștefan Agopian (*Manualul înțimplărilor, Tache de catifea*), Daniel Bănulescu (*Cei șapte regi ai orașului București*) ou Mircea Cărtărescu l'écrivain cent pour cent bucarestois – si l'on juge d'après ses confessions (Cărtărescu, 1996) – mais surtout si l'on ne pense pas à la trilogie inaugurée par le roman *Orbitor*, à ses proses fantastiques (*Nostalgia*) ou même à des recueils de poèmes comme *Faruri, vitrine, fotografii*.

Si les parodies des années 60-70 mettaient en vedette *le ridicule de toute existence particulière* (pour reprendre la formule de Valéry), la génération 80, elle est sensible plutôt à la futilité du modelage culturel à tout prix. Ils dépassent, nonchalants, l'auto dérision et l'auto-flagellation de Cioran, aussi bien que les complexes de supériorité agressive appelés protochronistes. Renonçant à diaboliser et à idéaliser, cessant de se plaindre ou de s'auto-gratifier, ils abandonnent aussi l'euphorie ou bien l'anxiété des affiliations légitimantes, pour goûter aux délices exquis de la mélancolie.

Elle se montre impétueusement à la surface des dialogues péripatétiques publiés dans les années 90 par Alexandru Paleologu et Stelian Tănase –

les représentants de deux générations tout à fait différentes – de par leur formation, leur expérience et leur options identitaires. Leur livre, *Sfidarea memoriei (Le défi de la mémoire)* a comme décor le Bucarest post-communiste.

Chaque fois que l'identité culturelle roumaine surgit sur le tapis, Alexandru Paleologu insiste pour convoquer tel ou tel modèle prestigieux. Pour lui, les jeux se sont toujours faits au niveau de la collision des modèles – fussent-ils Occidentaux (tout d'abord français, mais aussi allemands, italiens ou viennois) – ou Orientaux (levantins, phanariotes ou turcs tout court).

« Nous autres Roumains - remarque Paleologu - nous sommes doués de l'aptitude exceptionnelle de nous plier aux contours des civilisations universelles les plus diverses. » (Paleologu, Tănase, 1996 : 29)

En ce qui le concerne, Stelian Tănase – romancier de la génération 80, mais aussi journaliste, historien et homme politique – a une perspective radicalement différente. Pour lui, l'identité roumaine est à chercher surtout dans *des intervalles* qui séparent toujours entre elles *des fins*. Car la Roumanie serrait placée au carrefour des destins agonisants de plusieurs empires autrefois arrogants : et ceci se voit surtout à Bucarest. Dans un journal intitulé *Ora oficială de iarnă (L'heure officielle d'hiver)*, l'écrivain renvoie à un vaste roman qu'il est en train d'achever. Celui-ci couvre 300 ans d'histoire bucarestoise, et pour cause : commence en 1688 (l'année mémorable de la traduction roumaine de la *Bible*) et il finit en 1989, deux moments de début et de fin à la fois. C'est à Bucarest – explique Tănase – que finit l'histoire de la Byzance, mais aussi celle de Constantinople et de l'empire ottoman ; l'histoire de l'empire autrichien et des Habsbourgs, et même l'histoire de la Russie impériale (Paleologu, Tănase, 1996 : 430).

Plus qu'une ville au sens commun de ce terme, bout du monde et surtout *fin des fins*, des civilisations françaises, autrichiennes, allemandes, balkano- méditerranéennes, etc., le Bucarest de Tănase est plutôt un *topos littéraire* – ou bien un *mythologème* ? (Zamfir, 1998) (Faut-il aussi rappeler Paul Morand, qui remarquait à son tour : même plus qu'une capitale, Bucarest est un lieu de rencontre...) Démolie ou détruite par des incendies spectaculaires, réduite en poussières et rebâtie plus d'une fois, cette ville paradoxale – effigie d'une structure mentale particulière – n'a plus qu'une chance : repartir à nouveau, sans se soucier des modèles, des identités régionales ou des stéréotypes comme l'Occident/l'Orient.

Au fur et à mesure que la littérature roumaine avance vers la post-modernité, les identités deviennent fluides et volatiles et ne se laissent plus fixer dans des emblèmes arrogants, légitimés par des oppositions autoritaires. Les écrivains ne se donnent plus la peine d'édifier des emplacements symboliques – furent-ils des villes ou des cités, plus ou moins fantasmatiques. Ils préfèrent en échange de cartographie des espaces ouverts, traversés par des réseaux des routes que chacun peut parcourir en accord avec ses nécessités, ses fantaisies ou ses penchants.

L'identité cesse d'être un état de fait, une fatalité, une donnée axiomatique, pour devenir une dynamique, un trajet individuel, déterminé par une expérience culturelle particulière.

C'est justement le moment où la culture roumaine franchit le seuil qui la séparerait d'un âge post-paradigmatique des identités. À l'aide des instruments parodiques, allégoriques, spéculaires, les écrivains de la plus jeune génération rendent compte de l'érosion progressive des modèles idéologiques et de leur conversion en produits imaginaires, perpétués par la littérature. Ce qui revient à dire que, dans la culture roumaine contemporaine, le modelage paradigmatique des identités s'est définitivement replié sur le discours.

5.0. En guise de conclusion : La mélancolie de la confluence

Examiné dans une perspective historique de presque 150 ans (1848 - 1989), le modelage symbolique des identités collectives connut en Roumanie des moments successifs et des tournants. Néanmoins, le virage le plus important – hautement responsable d'une certaine nuance d'urgence qui y accompagna les perceptions identitaires après la première guerre mondiale – fut la grande réunification nationale.

À partir de 1919, le dossier conceptuel du débat devint extrêmement sophistiqué, tandis que, parallèlement, la production littéraire afférente exhiba une excellente qualité. Les dictatures communistes successives d'après 1945 poussèrent les recettes de la création dans une défensive pour la plupart polémique. Enfin, après la chute du communisme, esthétiquement épuisée et disqualifiée par les plus jeunes des écrivains, la dispute s'installa triomphalement au niveau politique, pour fournir à la campagne pour l'intégration européenne du pays une abondance de clichés.

Les relations contractées par les paradigmes identitaires dominants de l'espace roumain sont dignes d'un intérêt particulier. Durant les grands

tournois théoriques de notre siècle, l'on a plaidé à tour de rôle ou bien pour le caractère exclusif des modèles, ou bien, tout au contraire, pour les bénéfices de leur confluence (excepté peut être le cas où l'équivoque fut stratégiquement cultivé). La logique de ces relations attire surtout l'attention par son aspect paradoxal indubitable. Un des deux modèles dominants – en l'occurrence le modèle occidental – fut en effet le terme *ab quo*, ou bien le repère de l'autre – le modèle oriental – qui se laissa percevoir plutôt comme réplique.

Dans la culture roumaine moderne, la mise en question spéculative de l'alternative *Occident/Orient* débuta comme résultat d'une pression progressive des forces intellectuelles pro-occidentales. Ceci explique enfin de compte pourquoi les options autochtonistes, vitalistes, traditionnelles – unanimement perçues comme pro-orientales – se firent entendre grâce aux instruments spéculatifs du discours rationaliste, moderniste, citadin, cosmopolite, produit par l'option occidentale.

Par une diversité impressionnante de moyens, dans l'économie symbolique de la culture roumaine moderne, les catégories de l'Occident et de l'Orient se sont imposées comme des repères efficaces de cohérence, comme des modèles sociaux et humains et surtout des topoi littéraires extensifs. Car la pierre de voûte de toute une architecture identitaire sophistiquée, aux étages et aux variables multiples, reste sans aucun doute la littérature¹⁷.

L'explication d'un tel état de fait est simple. Dans la Roumanie moderne, *les gens de lettres* – pour en retenir le nom générique – édifient la société à tous ses niveaux. Les poètes, par exemple, assument ouvertement le discours politique, scientifique ou littéraire, quand ils ne se lancent pas directement dans la pratique politique. Le statut d'un intellectuel comme Nicolae Iorga est encore plus instructif : historien, mémorialiste, auteur d'une histoire littéraire ambitieuse et massive, idéologue et esthéticien – promoteur du *samanatorisme* littéraire – et enfin, Premier ministre – ce qui, d'ailleurs, lui coûta la vie. Il y va de même pour Nechifor Crainic, idéologue, journaliste et poète ; ou pour Radu Dragnea, Mircea Eliade, Emil Cioran ainsi que pour tant d'autres.

Durant les dictatures communistes, excommuniés de la vie publique, les écrivains qui avaient refusé de *collaborer*, assument la tâche de la survie culturelle et du commentaire critique des idéologies. C'est justement pourquoi, sur le terrain miné des débats identitaires, le clivage entre l'idéologique, d'une part, et les projections symboliques, de l'autre, reste la pierre de touche de toute investigation.

A l'heure du postmodernisme, l'Occident et l'Orient ont déjà cessé de fonctionner comme des repères esthétiques pertinents, pour chercher abri dans les idéologies agressives, dans les discours populistes à forte portée didactique. Une fois de plus, les doctrines se placent à l'arrière-garde du discours intellectuel, par rapport à la littérature qui, elle, s'impose comme avant-coureur.

Si l'on cherche la raison dernière du destin de l'*alternative Occident/Orient* dans la culture roumaine, on n'a pas grand peine à la découvrir dans une tension tout à fait particulière entre le **Réductionnisme** idéologique, d'un côté, et la disponibilité pour l'alchimie créatrice : les fusions symboliques, les interférences, tout court la **Confluence**, de l'autre.

Cette vocation particulière du modelage identitaire fut, de surcroît, accompagnée par un balancement incessant entre deux sortes d'*humeur culturelle*, que la littérature ne tarde pas de souligner :

Ou bien, la mélancolie du descendant par vocation, en quête perpétuelle de légitimité identitaire et qui craint, néanmoins, de se laisser clouer à jamais dans un Modèle exclusif et arrogant.

Ou bien, la mélancolie du flâneur culturel, qui ne se lasse jamais d'abandonner un modèle pour un autre, pour s'égarer sans espoir dans une riche et déroutante (con)fusion de paradigmes.

Notes

- 1 A part cette confession à haute voix, Spăriosu est aussi l'auteur d'une série de livres symptomatiques, engagés dans une quête identitaire laborieuse : plus précisément, ils s'occupent de quelques paradigmes fondateurs du discours culturel européen (Spăriosu, 1989; 1991; 1994).
- 2 Parmi les clichés les plus résistants, renvoyant à un véritable complexe national de supériorité agressif, il faut compter l'**orgueil d'être roumain**. Née durant la dictature de Ceaușescu – pour lui survivre et pour trouver des adhérents fanatiques même à présent – la doctrine du *prothochronisme* en est une des variantes les plus prisées.
- 3 A ce point, il faut rappeler l'insistance de J. Hillis-Miller sur les riches disponibilités instrumentales des topographies littéraires, mises à profit par les discours allégoriques et codes (Hillis-Miller, 1995).
- 4 D'après Durandin, cette tension axiologique déclenchée par la conquête romane de la Dacie, fut poussée au paroxysme grâce aux assimilations administratives et politiques successives de la Roumanie par des empires arrogants comme la Turquie ottomane et l'Union Soviétique communiste. Après la chute du communisme, elle serait alimentée de plus belle par une aspiration collective démesurée à l'intégration euro-atlantique du pays.
- 5 Une perspective exclusive, tout à fait symptomatique pour la lignée théorique agnosique et réductionniste, dominante depuis quelque temps dans les débats sur la différence et dans les définitions de l'altérité culturelle comme de la pure subversion. Pour une mise en doute de ce type d'approche schizoïde de la relation identité - altérité (Figueira, 1994).
- 6 L'hypothèse de Nicole Iorga sur le stéréotype byzantin comme image de la synthèse entre l'Orient et l'Occident, peut être profitablement examinée dans un horizon axiomatique plus vaste. L'historien roumain prête à l'opposition Occident/Orient une réalité typologique et une dynamique particulière, régie par le principe de l'éternel retour et par la loi de l'alternance des dominantes contraires : d'où l'aptitude de cette polarité de marquer, sur le trajet historique de l'humanité, des moments de tournants (Iorga, 1972).
- 7 Parmi les disciples les plus fidèles de l'historien, Radu Dragnea – journaliste politique, critique littéraire et essayiste – fut un des collaborateurs permanents du journal *Gîndirea*, qui prolonge l'idéologie traditionaliste promue par Iorga dans *Sămănătorul*. Dans plus d'un article, Radu Dragnea renvoie à un *centralisme culturel* roumain en tant que solution d'équilibre entre l'orthodoxie orientale œcuménique et la latinité séculaire, emphatiquement prisée par les idéologies nationalistes. A cet égard, il prend ses distances polémiques même à l'égard de Nichifor Crainic, rédacteur en chef de *Gîndirea* (Dragnea, 1998).
- 8 Le projet de Lefebvre doit être compris surtout comme réplique à la perspective manichéenne sur l'espace. D'un côté, l'espace empirique –

cartographiable, analysable, éventuellement explicable par des disciplines diverses aux velléités scientifiques. De l'autre, l'espace comme catégorie purement mentale : des idées sur l'espace, de représentations abstraites de l'espace et de sa signification sociale, conservées par l'héritage culturel occidental.

- 9 Pour un sociologue comme Henri Lefebvre, l'espace reste avant tout un moule de la production sociale ; tandis que pour Michel Foucault, il est tout simplement la scène privilégiée des relations de pouvoir et des processus cognitifs.
- 10 Dans la culture roumaine, engagée, tout de suite après 1848, dans un processus accéléré d'occidentalisation – culinaire, vestimentaire, urbaine, technique, etc. – *Allemand* signifie *Non Oriental* tout court.
- 11 Les sémioticiens n'ont officiellement accepté l'idée d'une *sémiose infinie*, fonctionnellement autosuffisante, qu'à l'occasion du *Congrès International Peirce*, qui a eu lieu à Harvard University en 1989. Même de nos jours, quelques-uns d'entre eux rejettent cette hypothèse hardie. D'ailleurs, pour le sens commun, ainsi que pour quelques professeurs vieux style, une idée si *outrageuse* serait aisément infirmée par des pèlerinages académiques rituels : *dans le sillage des romans de...* (Steinbeck – dans Salinas Valley ; Mark Twain – dans le comté de Talaveras, ou le long de la vallée du Mississippi ; Balzac – à Paris ; Daudet – en Provence ; Joyce – dans les rues du Dublin contemporain, etc.).
- 12 En dépit de la grande narration légitimante sur les origines latines du roumain, la ville de Rome n'a pas – au moins jusqu'à présent – de carrière esthétique dans la littérature roumaine. L'idée d'une *seconde Rome* jouit presque exclusivement d'une prestance idéologique – dans le discours des historiens, des hommes politiques ou des théologiens prêchant l'Union des confessions chrétiennes.
- 13 Pour l'identité culturelle roumaine, le problème devient extrêmement compliquée si l'on décide de prendre également en compte la production littéraire moderne de la diaspora nationale, représentée à Paris par Marthe Bibesco, par la comtesse Anna de Noailles (née Brîncoveanu), par B. Fundoianu (alias Benjamin Fondane), par le triumvirat Ionesco, Eliade, Cioran, pour en finir avec Astalos ou Visniec – peut être l'équipe de dramaturges parisiens la plus en vogue du moment (et qui, de surcroît, font grand tapage autour de leur ascendance culturelle bucarestoise, remontant jusqu'aux rives de la Dâmbovița).
- 14 Afin de rendre compte du statut particulier des représentations spatiales littéraires, les études culturelles récentes essayent de forger des concepts convenables comme l'*espace ternaire (third-space)* – un espace *perçu, conçu et vécu, réel-imaginaire-et-construit théoriquement* à la fois (Soja, 1989; 1996).

- 15 Dans la littérature roumaine, les plus acharnés des traditionalistes, des ruralistes, des autochtonistes ont été des esprits occidentaux sophistiqués, comme Adrian Maniu ou Ion Pillat, qui parviennent à coiffer d'une manière formelle tout à fait européenne et à la page, des paysages champêtres idylliques et des nostalgies patriarcales. Il faut encore rappeler le cas du mathématicien et poète Ion Barbu, intellectuel philo-allemand et pro européen. Pour illustrer l'équilibre idéal entre l'Occident et l'Orient, dans le cycle poétique *Isarlîk*, Ion Barbu conçoit une utopie citadine fantasmatique. Le poète projette une renaissance spirituelle hypothétique de la Grèce antique, dans une scénographie balkanique exotique. Mais de toute évidence, *Isarlîk*, la cité du soleil, placée *au milieu du Bien et du Mal...*, est le produit d'une option purement intellectuelle et morale. Achronique, dominée par la figure légendaire de Nastratin Hogeia, cette Grèce de l'Asie Mineure nous propose une symbiose de l'esprit hellénique de la géométrie avec la sagesse morale, personnifiée par Nastratin Hogeia. Une pareille tentative de rendre les incompatibilités ontologiques complémentaires, sur le terrain des topographies utopiques, n'est pas sans ambiguïté, vu le registre discursif ludique du texte.
- 16 Par rapport à toute topographie réelle, un espace poétique est un univers perçu par quelques-uns, rapporté à la personne humaine et à ses échelles de valeurs, validés à un moment historique donné. Faute de pouvoir insister ici sur ce sujet, je renvoie à une étude autrement instructive, consacrée par Virgil Nemoianu à l'idylisme littéraire et à ses disponibilités pour s'impliquer dans la pratique sociale et idéologique, en projetant des espaces poétiques (Nemoianu, 1996).
- 17 Malheureusement, les buts de ce projet ne me permettent pas de poursuivre la carrière littéraire des topographies au-delà des frontières du XX^e siècle. Je me limite donc à mentionner qu'il fit partie intégrante d'une synthèse internationale plus compréhensive, ayant son point de départ en 1989, pour avancer à reculons deux cent ans, jusqu'à l'année repère de la Révolution française.

REFERENCES

- X X X *Intellectualii din Balcani în România* (sec. XVII-XIX), 1984, Bucuresti: Ed. Academiei. Olga Cicanci, « Cărturarii greci în Țările române »; Elena Siupiur, « Intelctualii bulgari de emigrație în România în secolul al XIX-lea »; Cătălina Vătășescu, « Activitatea intelectuală și culturală a albanezilor din România (1844-1912) ».
- ANDERSON, Benedict, 1983, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 3rd ed., London, New York : Verso Ed.
- ANTOHI, Sorin, 1994, « Cioran și stigmatul românesc. Mecanisme identitare și definiții radicale ale etnicității », dans *Civitas Imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, București : Ed. Litera.
- ASHLEY, Kathleen M., (ed.), 1990, *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism: Between Literature and Anthropology*, Bloomington: Indiana U.P.
- BAKHTIN, M., 1981, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, ed. by Michael Holquist, Austin: Univ. of Texas Press.
- BARTRA, Roger, 1994, *Wild Men in the Looking Glass. The Mythic Origins of European Otherness*, Ann Arbor: Univ. of Michigan Press.
- BENKO G., STROHMAYER U. (eds.), 1996, *Space and Social Theory*, U.K., Cambridge MA: Blackwell.
- BHABHA, Homi K. (ed.), 1990, *Nation and Narration*, New York and London: Routledge.
- BHABHA, Homi K., 1994, *The Location of Culture*, New York and London: Routledge.
- BOIA, Lucian, 1997, *Istorie și mit în conștiința românească*, București: Humanitas.
- BOTTINGER, H., « Paul Celan și Bucureștiul », trad. par Rodica Binder, *Vatra*, 7, 1998, 60-61.
- BRUNS, Gerald L., 1987, « Cain: Or the Metaphorical Construction of Cities », *Salmagundi*, 74-75 (1987) : 70-85.
- CASTELLS, Manuel, 1997, *The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. II: *The Power of Identity*, Malden Mass.: Blackwell.
- CĂLINESCU, Matei, 1983, « How Can One Be Romanian? : Modern Romanian Culture and the West », *Southeastern Europe*, 10. 1: 31-43.
- CĂLINESCU, Matei, 1983, « Comment peut-on être Roumain ? », *Cadmos*, VI: 23-25.
- CĂLINESCU, Matei, 1993, « Romania's 30s Revisited », *Salmagundi*, Winter, 1993: 133-52.
- CĂLINESCU, Matei, 1995, « Ionesco and Rhinoceros: Personal and Political Backgrounds », *East Europe Politics and Societies*, 9. 3: 393-431.
- CĂLINESCU, Matei, VIANU, Ion, 1993, *Amintiri în dialog*, București: Ed. Litera.
- CĂRTĂRESCU, Mircea, 1996, « Bucureștiul meu », *Lettre internationale*, București: Ed. Fundației Culturale Române, 39-41.
- COMPAGNON, Antoine, 1998, *Le démon de la théorie. Littérature et sens commun*, Paris: Seuil.

- CONFINO, A., 1997, *The Nation as a Local Metaphor: Wurttemberg Imperial Germany and National Memory 1871-1918*, Chapel Hill and London: Univ. of North Carolina Press.
- CRAINIC, Nichifor, 1996 a, *Nostalgia Paradisului*, Iași: Editura Moldova.
- CRAINIC, Nichifor, 1996 b, *Puncte cardinale în haos*, Iași: Ed. Timpul, Ed. de Magda Ursache și Petru Ursache.
- CRITCHLEY, Simon, 1992, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Oxford Univ. Press.
- CULIANU, Ion Petru, 1984, "Mircea Eliade und die blinde Schildkröte", dans *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*, Herausgegeben von Hans Peter Duerr, Frankfurt: Suhrkamp, 216-44.
- DAGERON, Gilbert, 1974, "La Nouvelle Rome", dans *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions*, Paris; PUF, 1974:43-47.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Felix, 1987, *A Thousand Plateaux*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- DRAGNEA, Radu, 1998, *Supunerea la traditie*, Cluj: Ed. Echinox.
- DROZ, Jacques, 1960, *L'Europe Centrale. Evolution historique de l'idée de Mitteleuropa*, Paris: Payot.
- DURANDIN, Catherine, 1995, *Histoire des Roumains*, Paris: Fayard.
- ECO, Umberto, 1982, *A Theory of Semiotics*, Bloomington: Indiana Univ. Press.
- ECO, Umberto, 1986, *Travels in Hyperreality*, San Diego: Harcourt.
- EVEN-ZOHAR, Itamar, 1979, "Polysystem Theory", dans *Poetics Today*, 1-2: 287-310.
- FIGUEIRA, Dorothy M., 1991, *Translating the Orient: The Reception of Sakuntala in Nineteenth Century Europe*, Albany: SUNY Press.
- FIGUEIRA, Dorothy M., 1994, *The Exotic: A Decadent Quest*, Albany: SUNY Press.
- FOUCAULT, Michel, 1980, "Questions on Geography", dans *Power/Knowledge*, New York: Pantheon:63-77.
- FOUCAULT, Michel, 1986, "Of Other Spaces", *Diacritics*, 16: 22-27.
- FRANK, Joseph, 1963, "The Spatial Form in Modern Literature", dans *The Widening Gyre: Crisis and Mastery in Modern Literature*, New Brunswick NJ: Rutgers Univ. Press.
- GELLEY, Alexander, 1993, "City-Texts: Representation, Semiology and Urbanism", dans Poster Mark (ed.), *Politics, Theory and Contemporary Culture*, New York: Columbia Univ. Press: 237-261.
- GIURESCU, Constantin, 1966, *Istoria Bucureștilor din cele mai vechi timpuri pînă în zilele noastre*, București: Editura pentru Literatură.
- GREGORY, Derek, 1994, *Geographical Imaginations*, Oxford U.K., Cambridge M.A.: Blackwell.
- GURVITCH, Aron, 1985, *Marginal Consciousness*, Athens, Ohio.
- HAMRICK, Lois Cassandra, 1997, « Artists Poets and Urban Space in Nineteenth-Century Paris ». (Mercier, Beranger, Gautier, Baudelaire),..., *French Literature Series*, (FLS), XXIV: *French Literature in/and the City*, 53-113.

- HARVEY, David, 1990, « Between Space and Time: Reflections on the Geographical Imagination », *Annals of the Association of American Geographers*, (80), 3:418-34.
- HAYDEN-BAKIC, Milica, HAYDEN, Robert, M., 1992, « Orientalist Variations on the Theme *Balkans*: Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics » *Slavic Review*, 1: 1-15.
- HEITMANN, Klaus, 1996, *Imaginea românilor în spațiul lingvistic german, 1775-1919. Un studiu imagologic*, București: Univers.
- HILLIS-MILLER, J., 1995, *Topographies*, Stanford: Stanford University Press.
- HOLLINGER, David A., 1989, *In The American Province: Studies in the History and Historiography of Ideas*, Baltimore and London: The Johns Hopkins Univ. Press.
- IONESCO, Eugène, 1955, « La littérature roumaine » dans *Clarté - Encyclopédie du présent*, tome 15, *Littérature II : Littératures étrangères*, Paris.
- IONESCU, Gelu, 1990, *Anatomia unei negații*, București, Minerva.
- IONESCU GION, G.I., 1998, *Istoria Bucureștilor* (Premiere ed. 1899), București: Fundația Culturală Gheorghe Marin Sepeteanu.
- IONESCU, Nae, 1990, *Roza vînturilor, 1926 -1933*, Mircea Eliade (ed.), București: Cultura Națională, réédité : București: Ed. Roza Vînturilor.
- IORGA, Nicolae, 1923, *Relations entre l'Orient et l'Occident (au Moyen-Age)*, Paris.
- IORGA, Nicolae, 1924, *Essai de Synthèse de l'histoire de l'Humanité*, vol. 1.
- IORGA, Nicolae, 1972, *Bizanț după Bizanț*, București: Editura Enciclopedică Română.
- KARNOOUEH, Claude, 1990, *L'invention du peuple. Chroniques de Roumanie*, Paris : Arcantère.
- KASER, Karl, 1990, *Sudosteuropaische Geschichte und Geschichtswissenschaft*, Viena: Bolhau.
- KEITH, Michael, PIKE, Steve, 1993, *Place and the Politics of Identity*, London and New York: Routledge.
- KENNEDY, Michael D., 1994, *Envisioning Eastern Europe: Postcommunist Cultural Studies*, Ann Arbor: Univ. of Michigan Press.
- KOLAKOVSKI, Leszek, 1997, *Horror Metaphysicus*, București: Ed. All.
- LEFEBVRE, Henri, 1996, *Writing on Cities*, Selected, translated and introduced by Eleonore Kofman, Elisabeth Lebas, Oxford U.K., Cambridge MA; Blackwell.
- LEFEBVRE, Henri, 1992, *Eléments de rythmanalyse: Introduction à la connaissance des rythmes*, Paris: Editions Syllepse.
- LEFEBVRE, Henri, 1974, *La production de l'espace*, Paris : Anthropos.
- LEHAN, Richard, 1998, *The City in Literature. An Intellectual and Cultural History*, Berkeley : Univ. of California Press.
- LEPENIES, Wolf, 1996, « Complaints of a Reader Freezing for the First Time in the West », *New Europe College Yearbook*, 1994, București: Humanitas.

- LEPENIES, Wolf, 1992, *Melancholy and Society*, Cambridge Mass, London UK., Harvard, Univ. Press.
- LEVINAS, Emmanuel, 1965, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, The Hague : Mouton.
- LEVINAS, Emmanuel, 1975, *Autrement qu'être ou Au delà de l'essence*, The Hague : Mouton.
- LIVEZEANU, Irina, 1995, *Cultural Politics in Greater Romania. Regionalism, Nation Building and Ethnic Struggle. 1918-1930*, Ithaca and London: Cornell Univ. Press.
- MANGO, C., 1965, « Byzantinism and Romantic Hellenism... », *Journal of the Wartburg and Courtauld Institutes*, 28 (1965): 29-43.
- MCCONKEY, James (ed.), 1996, *The Anatomy of Memory. An Anthology*, New York and Oxford: Oxford Univ. Press.
- MEYENDORF, John, 1996, *Rome, Constantinople, Moscow: Historical and Theological Studies*, Crestwood, NY: St. Vladimir s Seminary Press.
- MORAND, Paul, 1935, *Bucarest*, Paris (sans ed.).
- MORSON, Gary Saul, EMERSON, Caryl (eds.), 1989, *Rethinking Bakhtin: Extensions and Challenges*, Evanston Illinois: Univ. of Ill. Press.
- MUTHU, Mircea, 1976, *Literatura română și spiritul sud-est european*, București: Ed. Minerva, Muthu, Mircea, 1979, *La marginea geometriei*, Cluj: Ed.Dacia.
- NEMOIANU Virgil, 1984, *The Taming of Romanticism: European Literature and the Age of Biedermeier*, Cambridge Mass. and London; Harvard Univ. Press.
- NEMOIANU, Virgil, 1989, *A Theory of the Secondary: Literature, Progress and Reaction*, Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.
- NEMOIANU, Virgil, 1995, *Arhipelag interior*, Timișoara, Amarcord.
- NEMOIANU, Virgil, 1996, *Microarmonia. Dezvoltarea și utilizarea modelului idilic în literatură*, Iași: Polirom.
- NEMOIANU, Virgil, 1998, « Cazul etosului central-european », dans *Europa Centrală. Nevroze, dileme, utopii*, ed. par Babeți, A., Ungureanu, C., București: Polirom, 168-95.
- NORRA, Pierre, 1989, « Les lieux de mémoire », *Représentations*, nr. 26: *Between Memory and History*: 7-25
- OISTEANU, Andrei, 1999, « The Imaginary Jew in Traditional Romanian Culture. Positive Stereotypes », *New International Journal of Romanian Literature*, 1-2: 172-203.
- PALEOLOGU, Alexandru, Tănase, Stelian, 1996, *Sfidarea memoriei, Convorbiri*, București: Ed. Du Style.
- PALUMBO-LIU, David, (ed.), 1995, *The Ethnic Canon. Histories, Institutions and Interventions*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- PAPACOSTEA-DANIELOPOLU, Cornelia, 1979, *Intellectualii români din principate și cultura greacă*, București: Ed. Eminescu.
- PAVEL, Thomas, 1988, *Le Mirage linguistique. Essai sur la modernisation intellectuelle*, Paris : Ed. de Minuit.

- PAVEL, Thomas, 1996, *L'Art de l'éloignement. Essai sur l'imagination classique*, Paris; Gallimard.
- PETRESCU, Dan, 1991, *Tentatio Orientis Interbellica*, dans Al. Zub (ed.), 1991.
- PIKE, Burton, 1981, *The Image of the City in Modern Literature*, Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- PIRRETO, Gian Pierro, 1984, « Mosca, una città da leggere », dans *Atti del Convegno Michail Bulgakov (Garganano del Garda, 17-22 settembre, 1984)*, a cura di Eridano Bazzarelli e Jitka Kresalova, Milano: Mondadori.
- PITSAKIS, Constantinos G., 1992, « Universalité et nationalisme : la Nouvelle Rome. Quelques Points de repère a travers les textes grecs », dans *Umanita e nazioni nel diritto e nella spiritualita da Roma a Constantinopoli a Mosca*, a cura di Pierangelo Catalano e Paolo Siniscalco, Roma: Herder Editrice e Libreria: 25-43.
- PIȚU, Luca, 1991, *Sentimentul românesc al urii de sine*, Iași: Institutul European.
- POL-DROIT, Roger, 1988, « Un Huron venu de Roumanie », *Le Monde*, vendredi, 8 avril.
- POTRA, George, 1990, *Din Bucureștii de ieri*, I-II, București: Editura Științifică și enciclopedică.
- PREDA, Marin, 1971, « Sadoveanu sau plăcerea de a scrie », dans *Imposibila întoarcere. Eseuri*, București: Cartea Românească.
- PRICE-CHALITA, Patricia, 1994, « Spatial Metaphor and the Politics of Empowerment: Mapping a Place for Feminism and Postmodernism in Geography? », *Antipode*, 26; 3: 236-254.
- PYNSSENT, Robert B., 1997, *Questions of Identity: Czech and Slovak Ideas of Nationality and Personality*, London: Central European Univ. Press.
- ROMIER, Lucien, 1931, *Le carrefour des empires morts*, Paris : Hachette.
- SAID, Edward, 1979, *Orientalism*, New York: Vintage Books.
- SAID, Edward, 1994, *Culture and Imperialism*, New York: Vintage Books.
- SCOTT, Allen J., 1988, *Metropolis*, Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press.
- SEARLE, John, 1998, *Mind, Language, Society: Philosophy in the Real World*, (The Structure of the Social Universe: How the Mind Creates an Objective Social Reality:111-135)
- SHARPE, William Chapman, 1990, *Unreal Cities: Urban Figuration in Wordsworth, Baudelaire, Whitman, Eliot and Williams*, Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.
- Secolul 20*, 1997, *Bucureștiul*, 385-387.
- SIUIUR, Elena, 1980, *Relații literare româno-bulgare în perioada 1878-1918*, București: Ed. Minerva.
- SOJA, Edward, 1989, *Postmodern Geographies*, London and New York: Verso.
- SOJA, Edward, 1996, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Malden, Mass.: Blackwell.

- SPARIOSU, Mihai I., 1989, *Dionysus Reburn: Play and the Aesthetic Dimension in Modern Philosophical and Scientific Discourse*, Ithaca, New York: Cornell. Univ. Press.
- SPĂRIOSU, Mihai I., 1991, *God of Many Names: Play, Poetry and Power in Hellenic Thought from Homer to Aristotle*, Durham, N.C.: Duke Univ. Press.
- SPĂRIOSU, Mihai I., 1997, *The Wreath of Wild Olive: Play, Liminality and the Study of Literature*, SUNY Press, Buffalo.
- SPĂRIOSU, Mihai, 1994, « Exile. Play and Intellectual Autobiography », dans Grosmann, Lionel, Spăriosu, Mihai (eds.), *Building a Profession: Autobiographical Perspectives on the Beginnings of Comparative Literature in the United States*, Albany: SUNY Pres: 217-221.
- SPIRIDON, Monica, 1989, *Melancolia descendenței. Figuri și forme ale memoriei generice în literatură*, (« Eterna reîntoarcere »: 148-284; « Biblioteca Babel » 284-352), București: Cartea Românească.
- SPIRIDON, Monica, 1992, « Un mod de a fi în lume », Preface a Mircea Eliade, *Împotriva deznădejdiei. Publicistica exilului*, București: Humanitas: 3-12.
- SPIRIDON, Monica, 1993, « Modelul francez », Postface a Thomas Pavel, *Mirajul lingvistic. Eseu asupra modernizării intelectuale*, București: Univers: 203-210.
- SPIRIDON, Monica, 1996, *Apărarea și ilustrarea criticii*, București: Ed. Didactică și Pedagogică: (« Habent sua fata libelli », 71-76; « Strategii de lectură »: 91-93).
- SPIRIDON, Monica, 1997, « Mircea Eliade. Un européen du vingtième siècle », *Synthesis*, XXIV, București : Ed. Academiei.
- SPIRIDON, Monica, 1999, « Canon and Canonisation in the History of Romanian Literary Histories », *Euresis. Cahiers Roumains d'Etudes Littéraires*, 1-2, 1999 (a paraître).
- STEINER, George, 1973, « The City Under Attack », *Salmagundi*, (1973), 24: 3-18
- TISMĂNEANU, Vladimir, PAVEL, Dan, 1994, « The Generation of Angst and Adventure Revisited », *East European Politics and Societies*, 8. 3, Fall 1994: 402-38.
- TURNER, Victor, 1974, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- VALERY, Paul, 1957, *Oeuvres*, V, ed. par Jean Hytier, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- VERDEREY, Katherine, 1991, *National Ideology under Socialism: Identity, Intellectuals and Cultural Politics in Ceausescu's Romania*, Berkeley: Univ. of California Press.
- VIGHI, Daniel, *Orientul în literatura română interbelică. Constante culturale și poetice* (dissertation doctorale, consultée en manuscrit).
- VIGHI, Daniel, 1996, *Valahia de mucava*, Timișoara: Amarcord.

- WOLFE LEVY, Diane, 1978, « City Signs: Towards a Definiton of Urban Literature », *Modern Fiction Studies*, 24 (1978): 65-75.
- ZAMFIR, Mihai, 1997, « Mitologie bucureșteană », dans *Discursul anilor 90*, București: Editura Fundației Culturale Române: 138-146.
- ZUB, Al. (ed.), 1991, *Cultură și societate. Studii privitoare la trecutul românesc*, București: Ed. Științifică.
- ZUB, Al. (ed.), 1996, *Identitate/Alteritate în spațiul cultural românesc*, Iași: Editura Universității A.I. Cuza.
- YATES, Francis, 1975, *L'Art de la mémoire*, Paris : Gallimard.