

New Europe College
Yearbook 2000-2001

New Europe College Yearbook 2000-2001

ALEXANDER BAUMGARTEN
IONELA BĂLUȚĂ
GABRIELA BLEBEA NICOLAE
ADRIAN – MIHAI CIOROIANU
SIMONA CORLAN IOAN
OCTAVIAN GROZA
ISTVÁN HORVÁTH
ANCA MANOLESCU
RALUCA RĂDULESCU

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Copyright © 2003 – New Europe College

ISBN 973 –85697 – 8 – 8

NEW EUROPE COLLEGE

Str. Plantelor 21

023971 Bucharest

Romania

Tel. (+40-21) 327.00.35, Fax (+40-21) 327.07.74

E-mail: nec@nec.ro

CONTENTS

NEW EUROPE COLLEGE

7

ALEXANDER BAUMGARTEN

DISPUTATION ON THE UNITY OF THE INTELLECT AND THE BIRTH OF
THE PARISIAN UNIVERSITY INTELLECTUAL

15

IONELA BĂLUȚĂ

IDENTITÉ FÉMININE ET ENJEUX SOCIÉTAUX
- LA SECONDE MOITIÉ DU XIX^e SIÈCLE ROUMAIN -

73

GABRIELA BLEBEA NICOLAE

DE LA CASUISTIQUE À L'ÉTHIQUE APPLIQUÉE

107

ADRIAN – MIHAI CIOROIANU

ART, PROPAGANDE ET POLITIQUE.
LE CAS DE NICOLAE CEAUȘESCU

145

SIMONA CORLAN IOAN

L'IMAGINAIRE DANS LES CONSTRUCTIONS IDENTITAIRES.
LE CAS DE L'AFRIQUE NOIRE

181

OCTAVIAN GROZA

LES ÉCHELLES SPATIALES DE LA TERRITORIALITÉ ROUMAINE
- ESSAI GÉOGRAPHIQUE SUR L'IDENTIFICATION TERRITORIALE -

219

ISTVÁN HORVÁTH

STATE, MINORITY AND IDENTITY ASPECTS RELATED TO
ROMANIA'S HUNGARIAN MINORITY

273

ANCA MANOLESCU

L'EUROPE ET LA RENCONTRE DES RELIGIONS
SELON NIKOLAI BERDIAEV, SIMONE WEIL ET ANDRÉ SCRIMA

317

RALUCA RĂDULESCU
THE POLITICAL MENTALITY OF THE ENGLISH GENTRY AT THE END OF
THE FIFTEENTH CENTURY
355

NEW EUROPE COLLEGE

Institute for Advanced Study

The *New Europe College (NEC)* is an independent Romanian institute for advanced study in the humanities and social sciences founded in 1994 by Professor Andrei Pleșu (philosopher, art historian, writer, 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 200 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 and academics in the fields of humanities and social sciences from Romania and South-Eastern Europe working conditions similar to those in the West, and providing a stimulating environment for transdisciplinary dialogues and critical debates;
- to foster, through its programs and activities, the development and reform of the Romanian higher education;
- to promote contacts between Romanian and regional scholars and academics with 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 forming a core of promising young academics, expected to play a significant role in the renewal of Romania's academic, scholarly and intellectual life.

As an institute for advanced study, NEC is not, strictly speaking, an institution of higher education, although it has been consistently contributing to the advancement of higher education in Romania through the impact of its programs and of the activities it organizes under its aegis. In order to further enhance its support for the development of the higher education in Romania, NEC has initiated as of 2003 the NEC-LINK Program, thus also having a direct presence in the major universities in the country.

Fellowship Programs

NEC Fellowships (1994 – to present)

Each year, ten NEC Fellowships for outstanding young Romanian scholars in the humanities and social sciences are publicly announced. The 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 the progress of their research projects. In the course of the year, the Fellows are given the opportunity to pursue their research for the duration of 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 Fellowships (1996-2002)

The RELINK Program targeted highly qualified, preferably young Romanian scholars returning from studies abroad to work in one of Romania's universities or research institutes. Ten RELINK Fellows were selected each year through an open competition; in order to facilitate their reintegration in the local research milieu and to improve their working conditions, a support lasting for three years was 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 (2000 – to present)

As of the academic year 2000-2001 the *New Europe College* organizes and hosts a program supported by the Getty Grant Program. Its aim is to strengthen research and education in the fields of visual culture by inviting leading specialists from all over the world to give lectures and hold seminars for the benefit of Romanian MA students, PhD candidates, and young scholars. The program includes two senior and two junior fellowships per year for Romanian scholars, who undergo the same selection procedures as all the other fellows of the NEC administered programs. The GE-NEC Fellows are fully integrated in the life of the College, receive a monthly stipend, and are given the opportunity of spending one month abroad for a research trip.

NEC Regional Fellowships (2001 – to present)

As of October 2001, the *New Europe College* has expanded 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, Serbia and Montenegro, Slovenia, and Turkey). This newly added regional dimension to our programs 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 at regional level. With the prospect of the European integration, and in complementing the efforts of the European Union to implement the Stability Pact, the *New Europe College* invites academics and scholars from the Balkans to cooperate towards overcoming the tensions that have won this region an unfortunate fame over the last decade.

The NEC-LINK Program (2002 - to present)

Drawing on the experience of its NEC Fellowships and RELINK Fellowships Programs in connecting with the Romanian academic milieu, NEC initiates in the 2002 a new program, that aims to directly contribute to the advancement of higher education in major Romanian universities. Eight teams consisting of a visiting academic and one from the host university will offer joint courses for the duration of one semester in the fields of the humanities and social science; the NEC-LINK courses need be new ones and meet the distinct needs of the host university. The academics participating in the Program will receive monthly stipends, a substantial support for ordering literature relevant to their course, as well as funding for inviting guest professors from abroad, and to organize scientific events.

The Ludwig Boltzmann Institute for Religious Studies towards EU Integration

As of 2001, the Austrian *Ludwig Boltzmann Gesellschaft* funds - within the framework of the New Europe Foundation – a newly created institute, that focuses on the extremely sensitive issue of religion related problems in the Balkans (and beyond) from the viewpoint of the EU integration. Through its activities the institute intends to foster the dialogue between distinctive religious cultures (Christianity, Islam, Judaism), as well as between confessions within the same religion, trying to investigate the sources of antagonisms and to work towards a common ground of tolerance and cooperation. To this end, the institute hosts international scholarly events, sustains research projects, brings out publications, and strives to set up a topic relevant library in Romania, intended to facilitate informed and up-to-date approaches in this field.

The *New Europe College* hosts an ongoing series lectures (an average of 30 per academic year) given by prominent Romanian and foreign academics and researchers, aimed at an audience of specialists and students in the fields of humanities and social sciences. The College also organizes national and international seminars, workshops, and symposia.

Financial Support

The Swiss Agency for Development and Cooperation

The Swiss Science Agency

The Federal Ministry for Education and Research of Germany

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

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

Zuger Kulturstiftung Landis & Gyr – Zug, Switzerland

Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft (DaimlerChrysler-Fonds, Marga und Kurt Möllgaard-Stiftung, Sal. Oppenheim-Stiftung and a member firm) – Essen, Germany

Volkswagen-Stiftung – Hanover, Germany

Stiftung Mercator GmbH – Essen, Germany

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

The Getty Grant Program – Los Angeles, U.S.A.

The Ludwig Boltzmann Gesellschaft – Vienna, Austria

* * *

*Founder of the New Europe Foundation,
and Rector of the New Europe College*
Prof. Dr. Dr. h.c. mult. 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, Zurich, Switzerland

Dr. Charles KLEIBER, State Secretary, Swiss Science Agency, Swiss Federal Department of Home Affairs, Berne, Switzerland

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

MinR Irene RÜDE, Director, Dept. 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, Deputy Special Coordinator of the Southeast European Cooperative Initiative (SECI), Romanian Ministry of Foreign Affairs, Bucharest; Associate Professor, Department of History, University of Iași, Romania

Hanna WIDRIG, Director, Zuger Kulturstiftung Landis & Gyr, Zug, Switzerland

Academic Advisory Board

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

Dr. Hinnerk BRUHNS, Director of Research, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris; Deputy Director of the Foundation "Maison des Sciences de l'Homme", Paris, France

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

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

Dr. Mircea DUMITRU, Dean, Faculty of Philosophy, University of
Bucharest, Romania

Dr. Dieter GRIMM, Rector, Wissenschaftskolleg zu Berlin; Professor of
Law, Humboldt 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

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



ALEXANDER BAUMGARTEN

Born in 1972, in Bucharest

Ph.D., University of Bucharest, 2000

Dissertation: *The Eternity of the World and the Unity of the Intellect in the 18th Century Philosophy*

Associate Professor, Department of the History of Philosophy and Logics,
"Babeş Bolyai" University, Cluj-Napoca

Corresponding member, Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, Vatican

President, "St. Thomas d'Aquinas" International Society, Romanian Branch

Editor, *Revue des Etudes Anciennes et Medievales*

Research grant at Université de Geneve (1999)

Several translations and researches on ancient and mediaeval philosophy

Participation in international conferences and symposia in Romania and abroad

DISPUTATION ON THE UNITY OF THE INTELLECT AND THE BIRTH OF THE PARISIAN UNIVERSITY INTELLECTUAL

At the time when I had just become a baccalaureate, I saw a certain great master who was in Paris: wishing to take the part of the Commentator, he was of the opinion that man has no understanding but to the extent to which the heavens have understanding; man understands because the propeller of heavens understands, that it is what separate intellect that holds the understanding.

Aegidius of Rome, In *Librum sententiarum*, II, 17

In some famous paintings that show St. Thomas Aquinas, Averroes, the philosopher, is shown in positions that appear to have been conferred upon him by the painter under the pressure of an ideological context. As they are probably both an echo of the doctrinal disputations of the end of the thirteenth century between the Latin Averroism, Franciscans and Dominicans, and of the sanctification of St. Thomas in 1323, these representations tacitly correspond with the unique moment of doctrinal adversity between St. Thomas and Averroes: namely, that of the treatise *On the Unity of the Intellect Against the Averroists* in which St. Thomas addresses a critique of the opinions expressed by Averroes in *The Great Commentary* to Aristotle's treatise *On the Soul*. It was probably the wish of Christian theology to express the theological triumph of the Aquinate when in Benozzo Gozzoli's painting, *St. Thomas's Apotheosis* (1480, Paris, Louvre), Averroes writhes, a volume in his hand, at the feet of St. Thomas, in whose hands, conversely, there is a book out of which the light emerges. Andrea di Bonaiuto effects an analogical representation in a fresco in Florence (Santa Maria della Novella Church, fourteenth century) in which Averroes appears disproportionately small, meditating,

his arm leaning on the volume, while St. Thomas comments on the Scriptures. The same situation is encountered in another Florentine fresco pertaining to Fra Angelico's school, *St. Thomas's School*, where Averroes appears low down, weakly besmearing the volumes opened apparently at random, while St. Thomas presents his disputations in the midst of the students. Each of the three works of art suggests a conflict of interpretations (the omnipresence of the volumes out of which a *given paradigm is interpreted*). They are reminiscent of the Parisian university disputation of 1270-1277 and the way in which Catholic theology wanted to remember it: as a triumph of Christian ideas over the Greek-Arab ideas of cosmology, ontology, the theory of the soul and ethics.

This disputation on the unity of the intellect has a much wider history and cannot be defined simply within the context of St. Thomas Aquinas'1 treaty *On the Unity of the Intellect* and Siger of Brabant's works, *Quaestiones in tertium de anima*,² or *Questiones super librum de causis*,³ the answers provided by Aegidius of Rome (*De erroribus philosophorum*,⁴ or the famous *Reportatio* of 1271, recently discovered by Concetta di Luna).⁵ The disputation actually starts from the ambiguities of Aristotle's treaty, *About the Soul*, from the neo-Platonist commentaries written with respect to this text, as well as with the encountering of the neo-Platonist theme of intelligence inherited from the anonymous Arab treaty *Liber de causis*, translated into Latin by Gerardus of Cremona at the end of the 12th century⁶ (compilation after *Elementa Theologiae* by Proclus, attributed until 1268 to Aristotle).

There were several stages to the reception of this disputation in the history of medieval philosophy during the twentieth century: on the one hand, a first generation of medieval experts, initiated by Pierre Madonnet,⁷ exposed in theoretical form the Catholic ideology implied by the aforementioned paintings, in which St. Thomas victoriously dispels the errors of Averroism, re-establishes Aristotle in Christian theology and "denounces" the double truth of Siger of Brabant and Boetius of Dacia, both Averroists. This is, however, the very same message that the manuscripts have preserved. A second generation of medieval experts (mainly F. van Steenberghen and Etienne Gilson) doubted the justice of this view and accepted the sympathy of St. Thomas towards the commentaries made by Averroes on the Aristotelian *corpu* (excepting the treaty *On the Unity of the Intellect*), but admitted the fact that the theory of double truth attributed to Siger and Boetius by both St. Thomas and the bishop Etienne Tempier has no grounding. A third, far more

advanced view was developed by Alain de Libera.⁸ His main thesis was that the idea of the existence of a unique [single] intellect for all people was an interpretation of Aristotle's treaty *On the Soul* by Averroes, which marks an important moment in Arab thinking – even if it is clearly non-concordant with the Aristotelian text, and if this interpretation could have been taken to an extreme by Siger of Brabant and probably other anonymi, whom St. Thomas righteously criticizes, proving their incoherence. Moreover, for Alain de Libera, St. Thomas's position in the disputation on the unity of the intellect implies the re-establishment of the coherent relationship between the Dominican theory and Aristotle and the elimination of Averroes from the peripatetic tradition.

Later, we will aim to continue the line of study established by these stages of analysis and attempt a fourth lecture on the documents. Our presupposition for the lecture and, at the same time, the first of the theses we want to demonstrate in this study, refer to the fact that the roots of the idea of the unity of the intellect, Aristotelian and neo-Platonic, are reciprocally coherent and are part of a common vision of the world; we would also like to show that, contrary to previous opinion, Averroes' interpretation of Aristotle sees nothing incoherent or inadequate in the Aristotelian text. On the contrary, St. Thomas' understanding can be questioned (as we shall see, his counter-arguments to Averroes of 1270 had already been criticised by the Franciscan Aegidius of Rome in 1271), and this questioning does not mean re-establishing the link between Aristotle and Christian theology. Rather, it is proof of the endeavour to form a mutual idea out of two absolutely incompatible doctrines, such as the individually non-defined subjectivity of Aristotelian and neo-Platonic origin and the Christian theology of the person. We must not ignore the fact that the events at the end of the thirteenth century occurred at a moment when European history was close to giving in to the alliance between ontology and cosmology, close to setting the universe of hierarchy apart and on the verge of philosophical nominalism and the cosmologic revolution. In this highly varied context of events in the history of philosophy, it is possible for the meaning of the disputation on the theory of the unity of the intellect to be explained, less from the perspective of correct or incorrect filiations with respect to the Aristotelian text, and more from the perspective of a change in meaning of the subjectivity issue at the dawn of the Middle Ages. As a result, we wish to demonstrate that the thesis of the unity of the intellect pertains to a coherent image of the world, of which both Aristotle and Averroes, Siger, Albertus Magnus,

and to some extent even St. Thomas, form a part, but one which St. Thomas attempts, more or less successfully, to remove from the realm of philosophy.

If such a thesis can be proved, in close connection to this first thesis, it would then be possible to formulate a second thesis from our research: the theory that the unity of the intellect is coherent with the institutional moments of the university crisis of 1270-1277 and that the ethics of intellectual felicity formulated by Boetius of Dacia in the treaty *De vita philosophi* represents a program that was intended to grant a statute to the university intellectual at the end of thirteenth century. As a consequence of these likely coherences, we shall argue the idea that the theory of the unity of the intellect that was rejected by Christian theology became an integral part of the corporatist conscience of the Parisian intellectuals, playing an essential role in formulating the relationship between science and faith, representing a theme that is part, under one name or another, of the statute of any intellectual group that aims to be an autonomous corporation and to have its own statute.

In order to support these assertions we must first re-tell the disputation on the theme of the unity of the intellect and consider the arguments at stake that gave shape to a general view of the world brought into discussion by pre-modernity at the end of the thirteenth century. Later, we will correlate the theory of the unity of the intellect with the so-called disputation of the “double truth”, as well as with the statute of the intellectual in the view of the supporters of the unity of the intellect.

1. The unity of the Intellect in the 1277 Censorship. Stating the Issue

In the two series of phrases censored by the bishop Etienne Tempier of Paris on December 1, 1270 and March 7, 1277, respectively, the thesis on the unity of the intellect⁹ occupies a relatively large part: in the first series (1270), there are two sentences (phrases) and in the second series (1277) there are a minimum set of twenty sentences which directly support or imply this thesis. In a rephrasing that uses these sentences as a starting point only, the theory of the unity of the intellect is summarised in the following theses: intellect is unique for all people; intellect does not essentially define man; intellect is analogous (or identical) to the intelligible heavens; the intellect (active and passive) is an eternal

substance, separate and impersonal.¹⁰ Bishop Etienne Tempier's wording approves in a single context the unique [single] intellect for all people, however it repeatedly prohibits associating intelligence with the propelling force of the heavens:

32. [That] the intellect is one in number for all; even if it is separated according to a certain body, still, not according to all.

33. [That] God could not make more souls in number.

34. [That] the human intellect is eternal...

35. [That] the heavens' soul is intelligence and the celestial plants are not devices of intelligences, but organs, such as the ear and the eye are organs of the sensitive faculties.

10. [That] the motions take place in view of the intellective soul, whereas the intellective soul or the intellect cannot become manifest but by mediating a body.¹¹

These sentences represent the result of a long disputation in which the Christian theme of the person encounters the analogy between the soul and the heavens. This I will illustrate later. Since this "encounter" also represents the gradual assumption of distance towards Greek-Arab thought by Christian theology, it is possible that the Paris disputation on the theme of the unity of the intellect encouraged various Latin authors, who saw the theme of the soul according to Aristotelian principles, to attempt, paradoxically, to deny the unity of the intellect. If St. Thomas places himself in a mode of thought in which eternity and individuality are not simultaneous attributes of the soul, then his attempt to show their simultaneity inside the same paradigms might be a failure, no matter how sophisticated his theoretical construction. Let us now revise the diverse actualizations of the Aristotelian noetic and the genesis of the theme of the unity of the intellect.

2. The "Pre-history" of the Disputation on the Unity of the Intellect: from Aristotle to Averroes

The commentaries that followed the neo-Platonic lecture of Aristotle's treaty *About the Soul* differ so much that it is believed the function of certain theses of the Aristotelian treaty was that of a condition of possibility of actualization on behalf of the commentator himself, rather than being

a doctrinal body to which correct or erroneous understanding or perception could be attributed. Having accepted the idea that Aristotle's treaty represented for his author a non-concluded research program, (in the way F. Nuyens¹² suggests, for example), we can recapitulate the major themes of the peripatetic theory of the intellect. The first designation of the theory also presents its first difficulty. It refers to the coherence between the definition of the soul as a "*primeval act of the natural body endowed with organs*"¹³ and the assertion of the same treaty by which the intellect is a function of the soul,¹⁴ although it does not subject itself to the above-mentioned definition, since it has no corporeal organ.¹⁵ It comes "*from outside*",¹⁶ it is divine, although it resides, for all its distinctions, within the soul¹⁷ These difficulties are only the beginning of the problems. In the opinion of the Philosopher, the distinction between act and potency is to be found at the level of the intellect,¹⁸ whereas the intellect is generally immortal, impassive and non-mixed,¹⁹ despite the fact that what is passive in the intellect (if such really exists within the intellect) is evanescent.²⁰ Are these theses contradictory? Are they the result of an evolution out of which we retain a synchronous and deceiving testimony?

The functions of the soul are enumerated by Aristotle in several lists²¹ and of these the most complete seems to be that of Book II, chapter 3, 414a, where the soul possesses the faculty of nourishing, wish, sensation, motion and thought. These are presented in a qualitative hierarchy, so that simple beings possess a minimum required amount and complex beings a maximum possible amount of these faculties. They are ordered according to the way the soul succeeds in a more and more ample manner in each and every faculty, including one another. This allows for the remark: the definition of soul always refers first to the first term of the series and secondly to the others: man is thus primarily defined by means of his most complex function (the intellect), the plant by feeding, etc. There was intense speculation on this matter by Albertus Magnus and St. Thomas,²² in 1270, against Siger: if man is defined mainly by intellect, how then are we to admit that the intellect is not proper to man, and instead of being a subject of thought, it is its instrument or object? Except for a number of passages of *Nicomachean Ethics*,²³ Aristotle does not clarify the problem. The construction of the theory of the intellect seems to contradict that of the definition given in 412b 5: the intellect is separated from matter (428b 5), non-mixed and simple (405a 15, 429a 18), devoid of corporeal body (429a 24-25), divine and eternal (408b 19-29), and his activity resembles the senses to the extent to which, in the same faculties,

there is someone affected and someone affecting (427a 20), and differs, among other differences,²⁴ according to the way in which the too intensely sensitive can alter the sense; whereas the intellect is never altered by too intensely intelligible persons because in act they become identical. Moreover, in a difficult passage, the intellect is said to be “*another kind of soul*” (413b 24 – 26), although the abstraction cannot be made without continuity between the senses and the intellect, out of which the image, not missing from the intellect, results (431a 16).

As a result, the intellect is nothing before knowing (429a 24), but it is pure receptivity, so that thought can be an affectation. Does his non-affectability contradict this?²⁵ Aristotle’s negative answer is remarked upon by Averroes²⁶ and also by St. Thomas:²⁷ the presupposed affectation of the intellect is but its transition from potency to act, which implies that the intellect can be receptive, but it can never be passive (that is it can receive intelligibles, but it is not consumed by this, like matter). Though seemingly trivial, this finding has important consequences: if being is an “*act*” (according to *Metaphysics*, VII, 1048a, 30), then for the intellect thinking [reasoning] means fulfilling [accomplishing] itself together with its own intelligible. Generally, it can be accepted that for Aristotle, a thing is what its actualization reveals, since it is “*what it was in order to be*”; it forms part of a species and is the ontologically consistent individual in this world. The pure possibility of the intellect is not part of this world where “*what it was in order to be*” is functional: Averroes asserted, as a solution to the dilemma exposed by Aristotle relative to the intellect, that it is even the fourth kind of person,²⁸ whereas St. Thomas compared it to the Platonic gauge.²⁹ As a minimum, it can be said that this pure possibility would be self-contradictory if it has something determined or something plural. To Aristotle, in *De anima*, it bears two, most likely synonymous denominations: it is a place for the species (429a 28) and it is species of the species (432 a 2).

Besides this, “to know” has, to Aristotle’s mind, three meanings which diversify the transition from the pure possibility to the whole act of cognition: there exists pure possibility, about which we cannot assert anything; then there is the determined possibility of knowing something, which already is a plurality of this pure possibility; and thirdly, there is the science exercised into the act (417a 21 – 417b 2). What is surprising, however, is that this process never takes place completely, but “*when the intellect becomes each and every of the intelligibles, the way the literate person who is in the act is called, ... even then he is, in a sense,*

in potency, but not the same as before the acquisition, or the discovery" (δύναμιει πῶ – 429b 8-9). In other words, this means to Aristotle the consistency of the *ego*: a pure non-determination, the individuality, which has a degree of fulfillment and achievement equal to the activity of the *ego*. In this context, to think means fulfilling oneself as an individual. It means that the difference between the act and the potency of the intellect is found before it is individuated by its own activity, that is to be within the act or even *in habitu*, according to the 3 afore-mentioned stages.³⁰

In this sense, chapter 5 of Book III, Aristotle suggests the extending of the distinction act-potency to the level of the *whole* nature, at the level of the intellect:

The way as in the whole nature there is something like a matter for each kind (and this is all others in potency) and something else as cause and producer, by which everything is produced, and as art towards the matter out of which it is to be produced, it is necessary that inside the soul should persist these differences (430a 10-14).

We can now assume that in this interpretation, the idea that the (active) intellect comes "*from without*": (*De gener. anim.*, 736b 27) and the idea that it is "*within the soul*" (of the phrase quoted, 410a13) are non-contradictory. The two assertions have created serious problems to the commentators: to Themistius,³¹ the intellect *agens* [agent] is a divine reality, similar to the unity and plurality, which can be multiplied by the "lights" of the divine intelligence, meaning us, ourselves; to Averroes³² it is separated and unique for all people; to Avicenna, it is the intelligence of tenth sphere of the super-lunar world. St. Thomas, as opposed to Siger, invoked the 430a13 passage in order to sustain the immanence of the intellect *agens* [agent], whereas Siger invokes the passage in *On the Generation of Animals* in order to emphasise its transcendence. Aristotle, conversely, only clarifies the difference of principle between the possible intellect and the active one:

There is an intellect which becomes [in] all things and another one which produces all the others, the way as a disposition does, such as the light (430a9-10).

The theme of light in this passage requires the rigorous application of the Aristotelian theory according to which any perception requires an

intermediary between the organ of perception. According to this theory, the individuation of the one that perceives is the result of its own activity of perception.³³ To the intellect, this means that it is the thinking itself that is its own determination. In fact, in the text of the chapter analyzed, a phrase appears, the first word of which is open to different grammatical interpretation: “And this intellect is separated and not affected and not mixed (430a 17-18).”

From a morphological point of view, the word “and” could be an adverb if it refers to a series of attributes applicable both to the possible intellect and the active one; but it can also be a conjunction which links the two phrases in which it occurs meaning the series of the three attributes refers only to the active one, so that the possible intellect might be easily mistaken for what Aristotle later calls “*passive intellect*”. Averroes implicitly opted for the first variant, without discussing the two possibilities.³⁴ In a different way, as shall be seen, St. Thomas, who in other passages also attributed these determinations to the whole intellect,³⁵ chose the same variant, and this is more appropriate to the sense of the Aristotelian text. In their own ways, both Alexander of Aphrodisia³⁶ and Themistius³⁷ opted for the second variant. Following this function, the difficulty of the last lines of the chapter can be interpreted; after Aristotle applies the theory of the anteriority of the act as opposed to the potency (enunciated in *On the Soul*, as well, 415a 1-20) to the relationship between the possible intellect and the active intellect, asserting that in a relative relationship to time, potency is anterior, whereas in an absolute sense the act is anterior,³⁸ the last lines tell about its immortal character:

It is, being separable, only the one that it is, and only this way is it immortal and eternal. Since we do not remember with it, as it is not affected, whereas the passive intellect is mortal, and without this it does not comprehend anything. (430a 22-25).

The problem of this phrase commences from the expression “passive intellect” (*intellectus passibilis*): if it is synonymous with the possible intellect, the way Themistius believed,³⁹ then the subject of the sentence is the active intellect. This is hard to believe, in particular because this then forces us to accept the previously mentioned status of “and” as a conjunction and to deny the fact that the enunciations concerning the impassibility of the intellect refer to the possible intellect. An interpretation started by Ioan Filopon,⁴⁰ developed (or maybe reinvented)⁴¹ by Averroes

is the synonymy between the above-mentioned expression and imagination. Indeed, imagination has, for Aristotle, a sensitive source, and an intellectual one (428a 31 – 428b), and it allows the intellect to achieve the concept by actualising something intelligible into something similar to the sensitive. This reasoning suggests that all the concepts of the intellect are associations of two terms, out of which none can be, in human order, conceived in itself: we can never think of being unequivocally as a pure act, in fact it always has several significations,⁴² and neither can we conceive of the primeval matter other than analogically.

In conclusion, it can be presupposed that Aristotle conceived of the soul as a reality that does not pertain in itself, as an object, to the sub-lunar world, but which is present in this world by its own activity, so that the theory on the unity of the intellect, the same as the theory of its plurality [multiplying] in itself are possible interpretations of the same text. Clearly, the previous variant is more coherent. But how far is it possible to advance in the act/potency transposition from the whole nature to the intellect? Could it possibly be assimilated to a reality of the order of the world? Indeed, Aristotle makes reference on several occasions to a possible link between the soul and the heavens.⁴³ Moreover, the intellect is divine, without being a pure act, that is an intellect totally devoid of potency, the same as the heavens,⁴⁴ which knows the act/potency distinction, but is divine.⁴⁵ In practice, this means that an analogy is functioning tacitly in the Aristotelian text. Just as the “plurality” of the heavens does not eliminate the movement of the planets and thus it retains the act/potency distinction according to the place, similarly, the “plurality” of the intellect never eliminates assumption of the images in intellect nor has access to any cognition excepting predication.⁴⁶ On the other hand, we have seen already that Aristotle’s heavens have an intelligible character, without them being other than the visible heavens, which might have led to a re-editing of the Platonism of ideas. The heavens seem to be to the sub-lunar world what the intellect is to man. The sub-lunar world imitates as far as possible the eternity of the heavens⁴⁷ whereas the heavens envelop the whole world⁴⁸ and it collaborates in the birth of living creatures. The following is the famous passage from *On the Generation of Animals* in which Aristotle announces these correspondencies:

It results from those mentioned above that only the intellect comes from the outside and it is, of course, heavenly/divine. None of its acts

communicates with the corporeal act. On the other side, the whole potency of the soul seems to be united with a body and the mentioned elements, closer to the divine. The souls differing between themselves as more noble and more humble, these natures differ, too. For all these, there is something in the seed which makes this fertile, and that is why it is called warm. This is neither fire, nor a potency of this kind, but a certain blow contained in the seed and the foam, which is an analogy with the elements of the stars.⁴⁹

From this moment on, it is only one step to say that the intelligible heavens (as *locus speciem* and *species specierum*) need subject (corporeality) in order to become manifest. The step (textual) has been made, as we already know, by one of the propositions/statements censored by Tempier.⁵⁰ Therefore, it is possible for Aristotle that there exists at least one analogy between the soul and the heavens. And it is then an acknowledged fact that for Aristotle the heavens govern the sub-lunar world and it is an intermediary between the primordial propeller and this world.⁵¹ However, for this theory to be transformed into the theory of the unity of the intellect required Averroes' interpretation of Aristotle's text, contrary to the interpretation of Alexander of Aphrodisia and Themistius, such as the assembly of these problems in Aristotle's psychology of the world's neo-Platonic hierarchical structure in *Liber de causis*.

In this view, it stands out as a remarkable fact that all authors who enlarge upon the treaty *On the Soul* appeal to the metaphor of the heavens in order to clarify the difficulties of the intellect. In the document dated 7th March 1277, the problem of the heavens as an intelligible mediator recurs frequently; in sentence 74, the heavens become analogous to the lively body and, in the proposition 14, it is maintained that "of man it is said that he understands to the extent of the heavens' perception". Though Aristotle sees the problem of the analogy between soul and the heavens seems possible, he never says that the heavens is the prime/primordial act of the soul, despite the fact that all plausible re-editing of Aristotle's theories can sustain this, keeping in view the analogy between soul and the *whole nature* and also the difficulties of the unity of body and intellect. In his treaty, *On Intellect*, Alexander of Aphrodisia analyses the status of the active intellect, identifying it, naturally, with the intelligible heavens: "this intellect either governs *by itself* (my underline) what is here on Earth, without the help of the holy bodies, (...) or it takes action helped by the regular movement of the heavenly/celestial bodies".⁵² This passage

does not certify a direct connection between heavens and soul, but a hypostasis of it: the active intellect is associated with the intelligible heavens. Themistius re-edits the same analogy, but within a different relationship. Talking on the active intellect's problem of immortality, Themistius presents a *scala naturae*, in which nature gradually updates an ever increasing number of noble subjects until the active intellect is reached, "a synthesis of all species".⁵³ Here, the active intellect becomes a neo-Platonic intelligence whose intermediary role between divinity and world is justified by the famous image of the active intellect as one-multiple, illuminated and illuminating (*illustrati et illustrantes*).⁵⁴

For Averroes, the degree of pure receptivity/responsiveness of the possible intellect is reminiscent of the status of the celestial bodies: "only this nature (of the possible intellect – my note) retains in an absolute sense. In the same way, the celestial bodies can intercept separate forms which retain understanding".⁵⁵ However, the most clear expression of this analogy belongs to Alfarabi, in his treaty *On Intellect and Its Object*:

Yet, it is obvious that the subjects the agent intelligence is acting upon are either bodies, or some faculties in bodies generated and corruptible. This is because it has been proved in *On Generating and Corruptibility* that these causes, which are parts of the celestial bodies, are the primordial principles that act upon the body.⁵⁶

Whether it is a literary form or whether it is sustained by a doctrine, the analogy between soul and heavens was to blame in the eyes of the theologians of 1277. There is also a text, dated July 7th 1228, in which Pope Gregory addresses an appeal to the Parisian scholars urging them to avoid the doctrine of both the animated and the divine heavens: "Others have said false and vain things. Such as Plato, who considered that the planets were gods, and Aristotle, who considered that the world was immortal".⁵⁷

In the introduction to his treaty – *On the Unity of the Intellect* (1263) – Albertus Magnus presents the double standpoint of the "philosophers" regarding the separate substances: some sustain that the intelligible heavens move both the stars and the understanding in man,⁵⁸ and this attitude would belong, generally speaking, to peripatetics,⁵⁹ while others sustain that the agent intellect is subordinated and not super-ordinated to stars⁶⁰ – this standpoint is also attributed to Anaxagora.⁶¹ Albertus' great merit is that of having understood the extent to which the peripatetic

way of thinking required a connection between soul and the heavens. Throughout the treaty, the thesis re-appears without being contradicted. Furthermore, it is the founding of a tacit assumption in an argument *against* the thesis of the unity of the intellect: if the intelligence of the heavens multiplies the stars, the same should occur to rational souls:

The one that suffers is man's body, which is, to a large extent, proportional to the heavens whose propeller is intelligence itself. Therefore, in that body, the intelligence is producing an act resembling itself, and this is the rational soul.⁶²

This approach occurs again for Albertus in *On Fifteen Problems* (1270), which demonstrates the fact that Albertus did not understand the nonsense: to ascertain that the intellect is analogous to the intelligible heavens required good communion with the thesis of the unity of the intellect: "From these it results that man's intellect, which has a soul of a such nature and which is organic, is possessed and adopted from a superior nature."⁶³ This superior nature is the intelligence of the heavens' tenth sphere.

In St. Thomas' treaty, *On the Unity of the Intellect*, there are some occurrences of the analogy between soul and heavens. In order to reject the materiality of the intellect, St. Thomas quotes the above passage from *On the Generation of Animals*, in which the soul is analogous to the elements of the stars.⁶⁴ In another passage, in order to reject the analogy between the idea that the "heavens understands through its propeller"⁶⁵ and that we could understand in the same way through our superior intellects, St. Thomas accepts the terms of the analogy, inverting them: "For it is through human intellect that we reach the knowledge of the superior intellects, and not vice-versa." In order to explain how it is possible that a form belongs to a body, but that it also possesses non-material faculties, St. Thomas says:

For we see in the cases of many people that a form is indeed the act of a body made up of mixed elements, and yet, it possesses a faculty which is not the faculty of one of the elements, but it corresponds to such a form because of a higher principle, as one of a celestial body.⁶⁶

As can be seen, Averroes also belonged to the group authors who allowed the analogy. For him, the problem of the Aristotelian intellect is

both a matter of the theory of knowledge and a matter of ontology: how can a human be placed into the order of reality who is completely undetermined and receptive, non-individuated but open to any kind of individuation, without a proper form, but open to every form, as the Aristotelian intellect used to be? Taking into account the difficulties related to the definition of the soul as a primordial form (the main meaning of the Aristotelian substance) and its effect upon the next interpretation, Averroes decided that in the classical definition in *De anima*, 412b 3-5, the term “*primordial/primeval*” names the existent principle to the extent that it establishes something and becomes manifest. Averroes confirms this interpretation in at least two passages: in commentary no. 18 of *On the Soul* (III, at 430a 14-17),⁶⁷ where Averroes admits that “in the whole nature” there are three types of reality – act, potency, and that which is manufactured – and the differences between them are also realized in the intellect; for Averroes, the intellect is manifest only when it thinks, the rest, the discourse about its plurality, is groundless:

usage and the exercise are causes of the production of the potency agent of the intellect, which is in us, having in view the abstraction, and the material intellect, having in view the reception.⁶⁸

Averroes respects the Aristotelian canon of images which necessarily accompany thought, they are a semblance of the material, and they take over the function of multiplying the individuals of the same species: “This intellect which Aristotle calls passive (= imagination – my note) is the one which distinguishes people.”⁶⁹ Therefore, this principle rigorously develops the Aristotelian theory of the intellect, and thus only what is manifest can be plural, and what is prime and is principle is unique for all people.

These statements show Averroes’ adoption of Alexander’s terminology (material intellect, agent and *in habitu*), but used in a fundamentally different interpretation, repeatedly criticizing the Greek commentator for his materialism.⁷⁰ Both the material intellect and the active intellect belong to the soul’s primordial act, albeit in different ways, and the *in habitu* intellect and the *in actu* intellect, without being different, belong to the plural manifestation of the intellect in the sub-lunar world. Therefore, it is the intellect that is actually “*unus et multa*”.⁷¹ Here we recognize a reminder of Plotinus, for whom the place of intelligence is, hierarchically speaking, intermediary between One and the multiple? The possibility is

better given by a common way of thinking than a literary source, but, in order to make plausible his own draft, Averroes had to give several clear assertions of the intellect as such, of the distinction between the material intellect and the active intellect, a description of the agent intellect and the material intellect, a rejection of the *in habitu* intellect, and an explanation of the process of intellection (the theory of the two subjects of knowledge).

From analysis of each of these themes, it can be said that Averroes is interpreting the famous formula from *On Soul*, III, 5,430a 17, καὶ οὗτοῦ ὁ νοῦς, where καὶ is an adverb.⁷² The option implies the fact that the attributes “incorruptible, eternal, impassive, separate” refer to both intellects. Alain de Libera explains that in this interpretation Averroes is helped by a different alternative on Aristotle’s text where there is also a reinforcement adverb (in the Latin text: *et iste intellectus est etiam abstractus*).⁷³ In our opinion, the word *etiam*, though indeed surplus in the Latin text as compared to the Greek, purely serves to update one of the two grammatical possibilities already given by Aristotle’s text. The difference between the two aspects of the intellect is related to their actions – production and reception, respectively – though they are one, “for the material intellect is perfected through the agent intellect and the agent intellect is thought by it”.⁷⁴ But is the unity of these two intellects operational or functional? This situation produces the intellect in act, as the active intellect contributes to this fact “as the light” becomes *adopted intellect (intellectus adeptus)*.⁷⁵ However, in this case we must consider the status of the active and the material intellect.

For Averroes, the active intellect has two ontological functions, as H.A. Davidson⁷⁶ has noticed: it is the cause of *existence* in the sub-lunar world (therefore a step in the emanation of the order of the universe), and it is a step in human knowledge. However, the material intellect has a special status, it is the receptor without altering itself⁷⁷ and this has three consequences: it cannot be form, for it contains the forms, it cannot be material, for it would be something corporal, nor can it be the compound thereof, for it would then not be receptive. The result is that it does not belong to any of the Aristotelian meanings of substance,⁷⁸ but that it is the fourth gender of the human being. For Averroes, it leads to the doctrine of the intelligible heavens (“the separate driving virtues have to be some intellects”⁷⁹):

The third matter, as to whether the material intellect is a certain human being and whether it is not one of the material forms and not a raw

material, is solved as follows. We propose that the material intellect is the fourth human gender. For, no sooner has the sensitive human been divided into form and matter/material, than, in the same way, the intelligible human is divided into something resembling form and something resembling the material.

Just as St. Thomas observed when regarding this idea of Averroes, we also notice that the way in which Averroes talks about the fourth human gender is reminiscent of Plato, who, in *Timaios*, postulates the existence of the third human gender, real non-determined and all-comprehensive. There is a difference that persists: for Plato “the third gender” is not receptive to the intelligible,⁸⁰ a fact admitted by both Aristotle and Averroes in the doctrine of the possible intellect (material). However, the two realities belong unquestionably to a common family of ideas.

Averroes offers an explanation for the way in which cognition takes place, through the so-called “theory of the two subjects” of knowledge. For the intellect is what it becomes, following the resemblance with the senses, both feeling and knowledge having two subjects (as Aristotelian *substratum*)⁸¹ when talking about the intellect, the image and the possible intellect (its updating and association with an intelligible means thinking, both for Averroes and Aristotle). However, in this act, accomplishment of the possible intellect actually takes place. This possible intellect is unique for all people and the image is proof of its plurification at the moment of thinking. Saint Thomas criticised this theory⁸² which maintains that this continuity does not represent unity as, in imagination, an intelligible species is potent in image, when it is in the possible intellect in act, whereby the act of knowledge is necessary in order that it be unique. Therefore, if the eye, through light, sees color on a wall, which itself cannot see but is seen, and if, according to Averroes, this thing is accomplished by two subjects, it means that the possible intellect, through the active intellect, knows the image which is in the known man, but who does not know. In conclusion, for St. Thomas the theory of the two subjects is one of transforming the subjects into known objects. As we will attempt to show, this critique, which we have summarised, has Siger in view, rather than Averroes. The strange standpoint of the Thomism must also be mentioned. In this, of the “two subjects”: though St. Thomas criticizes it, his arguments are criticised by Aegidius of Rome,⁸³ and with Petru Aureolus the theory of the two subjects of knowledge becomes the way of foundation of internationality⁸⁴ and is then taken over by Francisco Suarez in the distinction between formal and objective reality,⁸⁵

which, in this last form, serves to demonstrate its heavenly existence in Descartes' 3rd meditation.

The difference between Averroes and St. Thomas is easily noticed: each has a different understanding of what man is, as a singularity. For St. Thomas, from a Christian point of view, the soul is the person thinking, whilst for Averroes, the man is what his thought accomplishes as individuality.

The *in habitu* intellect (which is *in actu* that that thinks) bears the influence of the active intellect and it is but the material "one". On the contrary, it is it the material intellect which became "*aliquid hoc*", entered the world as a particular occurrence of the possible intellect and of the active intellect.⁸⁶ We can now see the most delicate aspect of Averroes' comment: he names (in Mihail Scotus' Latin translation) the relation between man and intellect *coniunctio* or *copulatio*. This leaves the impression that there is a distance between the intellect and man, which transforms man from author into an instrument of knowledge. The impression is that produced by the question which Christian thought asked of Averroes' text: who is it that thinks, the heavens-intellect or man? Averroes' comment on *On Soul* had no reason to solve a problem he had not raised. In the spirit of Aristotle's thought, to think means the individuation of the person who thinks. That is to say, on the one hand, it is the compound that is thinking, whilst, on the other hand, it is *nobody*, that is, that primordial/prime act which establishes the "individual" intellect while nonetheless not being something specific, different than through its second acts. Yet, the Parisian Latin Averroism, as we will see, accepted the above question and chose the alternative that "it is not man who understands", rather he is the instrument of understanding.

Like Aristotle, Averroes considers the intellect's particular individuality to be evanescent for it represents the identity between intellect and intelligible, when the first is thinking accompanied by a vanishing image. Within the 20th commentary of his work, he lists three arguments of the *in habitu* intellect destructibility: if it is immortal, the analogy between intelligible and intellect *versus* sensitive thing and sense/feeling disappears because the intellect has an immortal product. Following the same analogy, if the *in habitu* intellect is immortal, the sensitive species should be eternal; lacking images, images which would be eternal, the soul also does not conceive in the case of the *in habitu* intellect immortality; the material intellect equates the primordial act, while the *in habitu* intellect equates the images. However, man is corruptible,

which leads to the fact that he is corruptible after his primeval act of not conforming to the intellect eternity.⁸⁷ The fact that *in habitu* intellect is not eternal causes the individuality and eternity of the soul to become contradictory attributes. All these statements led Averroes to expose a theory of intellection, already discussed here, to which St. Thomas' three arguments *against* were added. The theory emerged from the difficulties of updating the intellect through thought: though evanescent, the *in habitu* intellect has a minimum degree of participation in eternity for the human species is eternal.⁸⁸ However, the updating of the intelligibles requires two subjects, one of which guarantees by means of its own singularity the fact that we are thinking the same things and that we can understand each other, while the other, in its diversity, guarantees the fact that we are not compelled to think the same thing *simultaneously*.

These sources of the Latin dispute regarding the unity of the intellect need to be completed with the inclusion of *Liber de causis*, the aforementioned Arabic compilation from the nineteenth century of Proclus' *Elements of Theology*, who brought to the scholars' universe the neo-Platonic vision of world hierarchy, combining elements from Plotinus, Proclus and Aristotle, as recently argued Cristina d'Ancona Costa.⁸⁹ There are two remarkable theses in *Liber de causis* which have given direction to the perception of peripatetic psychology. The first of these considers the status of reality made up of the finite nature and the infinity, of the eternity and non-eternity of the intelligence (prop. 22): "The human being which is after eternity and above temporality is the soul, for it exists within the horizon of the eternity below than <eternity> and above time"⁹⁰ or prop. 67: "Intelligence does not exist in time, but on the contrary, it exists together with eternity".⁹¹ Although they do not refer directly to the human soul, at least these ideas enlighten us as to the sense in which the intellect used to be placed in the thirteenth century philosophers world vision: it is an intermediary between world and God, making intelligence a "*compositum ex finito et infinito*" (prop. 42). As a result, it presents the status (Plotinian) of the one and multiple intellect (prop. 45).

The second thesis we are interested in relates to the degree in which intelligence really mediates between world and God; proposition/sentence 91 says that the influence of the primeval/primordial cause upon the rest occurs "*through the intelligence mediation - mediante intelligentia*". The expression reappears literally in several sentences from *Liber de causis*⁹² and is mentioned almost literally in Tempier's condemnations of 1277,⁹³ sometimes in the analogue form "*coeli mediante*".⁹⁴ However, if

intelligence is mediating, what has this to do with the intelligence which contains the forms? An observation by Cristina d'Ancona Costa can help us at this point:⁹⁵ *Liber de causis*, says the author, combines the Aristotelian idea of the identity between intellect and intelligible with the neo-Platonic idea of the *mediante intelligentia* creation. The observation shows Aristotle's noetic to have survived and the way of thinking initiated by her to be relatively compatible with *Liber de causis*.

In conclusion, we can recognize that the censorship of the thesis on the unity of the intellect accomplished by Bishop Tempier had in mind a very coherent paradigmatic structure, which developed Aristotelian problems by neo-Platonic means (the case of the identity between intellect and intelligible and how they sit in the world hierarchical structure) and neo-Platonic problems by Aristotelian means (the case of the intermediary intelligence).

3. The Reception of Averroes by Albertus Magnus, St. Thomas Aquinas and Siger of Brabant

As a result of the priest R.A. Gauthier's research,⁹⁶ it is well known today that Averroes' *Great Commentary on About the Soul* was translated between 1225 and 1230, and his influence was not significant until 1263 when Albertus Magnus edited *De unitate intellectus*, despite the several disputes⁹⁷ concerning the actual time period. There were several quotations from Averroes recorded between 1229-1250: in 1231-1232, Guillaume of Auvergne quotes Averroes in *De universo*, and Phillippe le Chancelier quotes Averroes' comment on the 11th Book of *Metaphysics* in his treaty *Summa de bono*.⁹⁸ Short of a complete listing of authors quoting Averroes, two aspects can be observed. None of these authors ascribes the thesis of the unique intellect to Averroes and the majority does not understand the difficulty of accepting a heavens-intellect, even if they ascribe this idea to Plato. For example, Guillaume d'Auvergne, even if he were acquainted with the idea of the unity of the soul, calls Averroes "*philosophus nobilissimus*", while Albertus Magnus, in *Summa de homine*, considers the agent intellect to be something related to man: "*Following Aristotle and Averroes, ... we can say that the agent intellect is related to man's soul*".⁹⁹ Even in 1228, on 7th of July, Pope Gregory edited a document¹⁰⁰ in which he sees the origin of the idea of the heavens

being divine with Plato. The same assertion is ascertained by Albert Magnus, too, in *Summa de creaturis*:

The opinion of the Platonicians is examined: for they believed that the souls have been multiple the same as stars, when they descended into bodies, and as a result of corrupting the bodies, they became the same as stars.¹⁰¹

However, in the same period, the idea of the unique intelligence of all people starts to become known in the Latin world. William of Auvergne, for example, ascribes it to Aristotle, Alfarabi and Avicenna, though he offers no argument against the thesis: "Anyone intelligent can reject the latter's theory".¹⁰² More prudently, in *Summa de creaturis*, Albertus Magnus explored the idea ("utrum anima sit una vel multae in omnibus animatis"¹⁰³) and initiated a strategy which St. Thomas Aquinas transformed in *On the Intellect's Unity*, a philological weapon against Averroes; the arguments with which Albertus rejects mono-psychism (the generic and vague form of the theory of the unity of the intellect) are taken from Aristotle in the order of the enemy's sources. This procedure is remarkable and is even used by St. Bonaventure when disputing the same problem,¹⁰⁴ where he invokes the same Aristotelian arguments against it. We believe this procedure can be explained by the fact that these authors did not possess the conscience of a common family of thought which was under their very eyes and thus they did not know how to reject it completely.

On the other hand, the sources Siger of Brabant, who started to lecture at the Beaux Arts Faculty in Paris in 1265, belong both to Averroes' *Great Commentary* and the theme of the mediating intelligence in *Liber de causis*, as well as, paradoxically, the way in which up to 1270 Albertus and St. Thomas Aquinas presented the idea of the unity of the intellect.¹⁰⁵ Probably beginning with the university year 1269-1270, Siger of Brabant started to lecture at the Beaux Arts Faculty in Paris on Aristotle's *On Soul*, III. The first of Siger's considerations was to state a thesis which seemed to have been extracted from Averroes' *Commentary*. Siger openly claims that the ratio between the soul's faculties (the vegetative and the sensitive) and the intellect is equivocal, meaning that the connection between man and intellect resembles that of a compound, and this connection is produced only when the intellect comes from the outside:

For the intellect is simple, when it penetrates the <body> right in the moment of its coming, it becomes united with the vegetative and the sensitive, and thus united they do not make something simple, but a compound.¹⁰⁶

From this passage it can be deduced that, in *Quaestiones in tertium de anima*, the definition of soul provided by Aristotle must have seemed equivocal to Siger, or that the source of this passage was double for Siger: on one hand, he sustains the idea of the unity of the intellect from Averroes' *Commentary*, and on the other hand, he retains the problematic of the intellect intermediately in *Liber de causis*. We believe that the meeting of the two lectures, as a minimal formula, produced a new model for the theory of the unity of the intellect, somewhat different from Averroes' model.

Quaestio 9 of the same treaty analyses "if the intellect is unique/singular for all people", although the problem of the genesis of the intellect was already analyzed in a number of previous passages of the text, inspired by the problem of the intelligible mediation in *Liber de causis*: in *Quaestio 2*, Siger says that the intellect is created non-mediated by the primeval cause, "immediate factum est a Primo".¹⁰⁷ The statement resembles proposition 37 from *Liber de causis*: "the first of the things created is the human being – prima rerum creatarum est esse", and proposition 42, in which this *esse* is made up of finite and infinity, and prop. 45, in which it is called *intelligentia*. In *Quaestio 3*, Siger sustains that the moment of this creation neither belongs to time (*nunc temporis*), nor eternity (*nunc aeternitatis*), but that it belongs to a time made up of these two. Seen from the point of view of a doctrine, the content of this statement resembles proposition/sentence 210 in *Liber de causis*, which asserts the existence of an intermediacy between the "moment of eternity" and the "moment of time".¹⁰⁸

In conclusion, this means that the intellect to which Siger refers is analogous to the mediating intelligence in *Liber de causis*. This fact creates a difference as compared to Averroes: if for the Commentator the fact of thinking means that an intelligible has to be updated through image and simultaneously through the possible intellect (which by its exertion creates a plurality of the thought), then in Siger's case only the images existing in us offer the plurality of thought.¹⁰⁹ Apparently, there is no difference; indeed, both of them proposed the imagination as the diversifying principle of the thoughts of the same intellect. In reality, it exists: Averroes said that "the liaison of the intelligibles with us, other

people, is accomplished through the liaison of the intelligible intentions with us (...), and these are the imagined intentions".¹¹⁰ In the next line, Averroes explains this with statement: "a child is intelligent" has two meanings: a) his images are intelligible in potency; b) the possible intellect is related to him in potency. These remarks of Averroes' show how the regime of images, for him, is not only sensitive but intelligible, too, and these two subjects of knowledge overlap reciprocally. This fact should not come as a surprise, for it is a result of the Aristotelian description of the image.¹¹¹ On the contrary, for Siger, the status of the image is purely sensitive: "And do not believe that the unique intellect is previous in two or three or a thousand <people> as regarding the imaginary concepts, but it is rather reverse."¹¹²

This thing simplifies Averroes' noetic: if the intellect does not contribute at all to accomplishing the representation, it means that the man is not a rational being, rather man is just a place where thought becomes manifests, so that it cannot be said about this "place" that it "thinks", for it is only a simple support/prop of thought. We could speak, in this case, of master Siger as a representative of the extreme form of the theory of the unity of the intellect. Averroes actually wanted to explain the way in which thought becomes manifest; on the contrary, Siger renounces the idea of an "unus et multa" intellect, retaining only its uniqueness. Master Siger maintains, in the same *Quaestio* 9, that there is nothing in the nature of the intellect to multiply it.¹¹³ He invokes, in support of this thesis, the classical arguments of the intellect's immateriality, the analogy with the heavens, the plurality of thoughts through images. For of these reasons, the unity between man and intellect is operative without also being substantial for the master of Brabant.

Instead, the text which develops the unity of the intellect with maximum clarity is the well known manuscript Merton College, 275, edited in 1971 by F. van Steenberghen, M. Giele and B. Bazán,¹¹⁴ written after 1270, which assumes Siger's thesis on the operative unity man – intellect (*ut motor*)¹¹⁵ and openly states:

You say: I feel and perceive the fact that I understand. I say that this thing is false: on the contrary, the intellect is united with you naturally, like a propeller and an ordinator of your body (...) and even that the agent intellect is using your body as an object, communicating with this compound as I said.¹¹⁶

Three differences between Siger and Averroes can be stated: Siger considers a pure sensitive status of images, whereas Averroes (and Aristotle) also implies their intelligible status; the unity between intellect and man is, for Siger, purely operative, while for Averroes, the intellect is *unus et multa* even due to the fact that it thinks; Averroes saw in the possible intellect a receptacle of the reality which contains some basic ideas and of a maximum generality, while Siger totally rejects this idea. On the contrary, in order to think, the intellect needs corporality (*eget corpore*).¹¹⁷

As it can be seen from the analysis of other two Siger texts,¹¹⁸ the author was extremely preoccupied, just like Boetius of Dacia,¹¹⁹ with establishing a discourse proper to philosophy and with formulating a precise intellectual ideal. Siger's theory is coherent with the idea of intellectual happiness secured through its unity with the agent intellect.¹²⁰ St. Thomas Aquinas' texts answer this treaty directly. After 1270, under the pressure of St. Thomas' answer, Siger restrains his position in *De anima intellectiva*, ch. 7 and in *Commentarium super Librum de causis* ch. 27. However, it is possible, as R. Imbach¹²¹ suggests, that Siger's formulation changes to respect the university status of 1272, which forbade masters of arts to present theses opposed to faith. Whatever the historical truth, it is certain that between 1270 and 1272, a real philosophical dialogue took place between St. Thomas and Siger.

*

St. Thomas notices precisely the difficulty inherited from Aristotle: why is the soul the primordial act of the organic body, though the incorporeal intellection is a faculty of the soul?¹²² Alexander used this theory, and he constructed his model of the material intellect, Themistius who isolated the agent intellect in transcendence, and Averroes with the idea of the unity of the intellect. Saint Thomas, once returned to the sources of the paradigm by formulating this question, offers another solution. In *De unitate intellectus*, he does not want to recognize the equivocation of the Philosopher's definition: "it is worth mentioning the solicitude/care and the amazing order of Aristotle's work".¹²³ On the contrary, St. Thomas begins by establishing a problematic term: "separate – separatus",¹²⁴ which does not mean the distinction towards body, but the lack of a corporal organ.¹²⁵ This thing implies that in the sense of the

phrase “from the outside – de foris” in *On Animals’ Generation*, 736b 27 sqq., which designates the intellect’s genesis, it would not be synonymous with “separate”. In spite of all these, the intellect is not a body (*non est virtus in corpore*).¹²⁶ The Thomist conclusion seems to be, in § 26, that the intellect is defined by the soul as an act of the material body, though it is incorporeal.

In *De unitate intellectus contra averroistas*, St. Thomas has tried to isolate Averroes from the peripatetic tradition: declaring Averroes “denigrator of peripatetism”, he himself quoting tendentiously Themistius and Alexander, changing the topic from the field of Metaphysics to that of psychological experience (according to Steenberghen’s observation),¹²⁷ St. Thomas was hoping to prove the incoherence in the logic of Averroes’ thesis, and, implicitly, that of Siger’s, although St. Thomas enounces none of the differences between the two authors. St. Thomas develops an impressive argument in this treaty, resuming a series of arguments previously set forth by Averroes, Albertian themes, new and old Thomist standpoints. E.Wéber¹²⁸ saw in the new Thomist standpoint a real dialogue with Siger of Brabant, in which each author reshapes his own point having in view the reaction of the counterpart. Although Bernardo Bazán¹²⁹ denied a possible reshaping of the Thomist standpoints during the dispute with Siger, there is at least one sure fact: the text addresses Chapter 9 from Siger of Brabant’s *Quaestiones in tertium de anima*. We are going to resume these arguments, the most important ones.

An analogy from Aristotle’s treaty, already used by Albertus,¹³⁰ is at St. Thomas’ beck in order to clarify his own point of view: the faculties of the soul are geometrical shapes, one in another alike: meaning that the shape which includes all others defines the whole. The conclusion: the intellect is a *shape of the body*, therefore it is plural.¹³¹ As E. Wéber¹³² suggests, for St. Thomas, the analogy of the geometrical shapes corresponds to the principle of hierarchy where the imperfect form is contained in its superior degree, in *The Commentary to Liber de causis*.¹³³ It means that the intellect is mainly in man and it uses his organs.¹³⁴ Paradoxically, Saint Thomas motivates this plea, implying the connection between soul and heavens, as “a higher principle” from where the intellect originates (for St. Thomas, the same thing happens with the magnet and the jasp).¹³⁵ The example is strange for it comes from the paradigm which led Averroes to accept the unity of the intellect. Did St. Thomas tacitly accept the same way of thought?

But the most important argument of the text is the rejection of Averroes' theory concerning the two subjects of knowledge.¹³⁶ We have already analyzed the way in which Averroes presented this theory and St. Thomas rejected it. St. Thomas wants to show that this theory is not functional, for, in its case, it is not the man who understands, rather it is he who is to be understood, like the wall on which the color is seen. From the three different arguments, the first one (§ 64) says that man would not possess intellect except when he thinks, if this theory is taken into consideration. Or, this statement is not unknown to Averroes, which means that the observation does not present an incoherence, but a difference of opinion. The second argument (§ 65) and the third one (§ 66) have a common substance: the admission of Averroes' theory would cause man not to think, but be a support for the thought, and the draft of the analogy understanding/view would place the seen wall on the same level as the thinking man. Our opinion is that this critique touches Siger without touching Averroes because the wall on which we see the color is analogous to the faculty which is producing the image. Or, we saw that for both Aristotle and Averroes it was a synthesis of the intellect with feelings, while for Siger it was a product purely sensitive. This means that what supports this image, man, is defined by Averroes as a unity of the intellect with the feelings, while for Siger it is only a sensitive unity. That is why the Thomist critique has Siger in view rather than Averroes.

Another important argument was the critique of the idea that the relation between man and intellect is analogous to that of propeller and the moved thing ("ut motor"),¹³⁷ an idea that Averroes had never agreed with. Siger suggested¹³⁸ a union between intellect and body analogous to that between the moving and the moved thing. St. Thomas' reply is similar: if we admit this theory, the singular man cannot be defined, for he does not have a unique gender, does not have a proper action, and he is thought instead of thinking by himself. Then, § 70 brings along a striking argument for St. Thomas' attempt to detach himself of Averroes: if we accept Siger's thesis, then there will no longer be a correct analogy between soul and heavens! "And if you say that in the same way heavens understand by its propeller, this is an assertion of something even more difficult. For by human intellect we have to reach the knowledge of superior intellects, and not the reverse". This means that man has to reach the knowledge of the heavens (the separate intelligence) by his own intellect, just like heavens must reach the cause of its movement/action through its own intelligence. In other words, both cases must

accomplish an act of the intelligence by itself and not something superior to them, for then, the act would be exterior to them (§ 71-73). Once more, St. Thomas shows Siger's incoherence without affecting Averroes, for whom the intellect was unique as principle and primordial act, but plural in its manifestation (*unus et multa*),¹³⁹ a fact never stated by Siger.

Paragraph 94 has a paradoxical structure, enunciating the aporia of the intellect's eternity:¹⁴⁰ if the intellect has been already updated through understanding, we cannot update it in our turn, and if the possible intellect represents an absolute non-determination, we have nothing to update anymore. Without being a straight counter-argument to Averroes, the problem is clearly the line of disputation with Siger and it rediscovers the paradox in *Menon* (80e-81a). The problem exists if the author of the knowledge is the separate intellect and if he is not individuated through knowledge. But his individuation in knowledge was conditioned, for Averroes, by the vanishing images. This means that death forgets the whole worldly experience.¹⁴¹ As regards the mechanism of learning, the aporia is not concerned with the theme of the unity of the intellect, but with that of the nature of the understood intelligible.¹⁴² This is, as we will see, the most delicate point of the dialogue (direct this time) between St. Thomas and Averroes.

In order to reject the plurality of the intellects, Averroes considers that what was thought could not be plural numerically from a man to other and unique in species only with the risk of a reduction to infinity. As an example of understanding, Averroes analyses the rational between master and disciple: they conceive the same "understood thing" through different images (*scitum* in Mihail Scotus' Latin translation, *intellectum* in the Thomist reply). Themistius drew attention to the same problem, with the same example and Averroes' idea has already been analyzed by Albertus in *On the Unity of the Intellect*¹⁴³ and been condemned by Bishop Tempier in 1277, sentence/proposition 117. St. Thomas' reaction is an extension of that in which he was trying to sustain the plurality of the soul through form. The primordial "act" of the reply takes place in *Contra Gentiles*, II,75, *ad resp.* 2, after he had dealt with the same problem in *On Being and Essence*, III.¹⁴⁴ Here, St. Thomas suggests a distinction (classical according to Boetius) between what is understood (*quod intelligitur*) and that through which something is understood (*quo intelligitur*). The first is the thing that is understood, the second is the intelligible species, which, for St. Thomas, differs from man to man. The same, the species sensitive through eyes, must be multiple, otherwise

there would be only one witness/viewer,¹⁴⁵ otherwise, in order to follow a common example from the two quoted passages,¹⁴⁶ if the species were not multiple, we could not think individuals unique in their species, such as the sun and the moon. (Actually, Saint Thomas' example hides an Angelo logical problem, for the angels, too are unique in their species). Actually, the example given is not valid if we admit that the sun and the moon possess substance, but in the case of the immaterial being, it becomes clear: if what we think (*quod*) is identical with that through which we think (*quo*), then the angel is not a person in its species, rather it is only its species. But why, when talking about material things, must this distinction be applied? It is restated almost in the same terms in *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, art. 9 and *De unitate...*, § 106-113. In these passages, St. Thomas sustains that his thesis rejection leads to platonism, for knowledge would not need sensitive things. Restating our question: what is the role of the image, taking into account the distinction between *quo* and *quod* at the level of understanding?¹⁴⁷ Obviously, the consequences of these two theories (Averroes *versus* St. Thomas) are different: for Averroes, the master lingers in the disciple, an intelligible species, for St. Thomas, the disciple understands through a natural ability, an expression of the intelligible species (*quo intelligitur*) existing in him. The Thomist distinction is operative *if* there are more intellects, Averroes' formula is also operative *if* the same intellect is pluralized through thought. The Thomist theory is coherent, but does not correspond to the goal of the treaty *On the Unity of the Intellect*, that is of showing that *in Aristotle's opinion* the intellect is individual and immortal.¹⁴⁸

We can draw conclusions from the fact that St. Thomas never touched Averroes' doctrine because he had Siger in mind, without taking into consideration the differences between the two and himself, and he does not rebuild an imaginary Aristotelism, but he creates a theoretical background of peripatetic and neo-Platonic elements in order to arrive at an argument of the individual immortality of the soul. The theory is blocked in deconstructing Siger's themes without touching Averroes, or in the concession made to the possibility of a unique agent intellect.¹⁴⁹ His "victory" (from the point of view of a doctrine) over Siger is a failure of tradition and the "strategic" placing of St. Thomas is more uncomfortable than any other commentator. The Aristotelian paradigm used to impose on the commentator a number of compulsions (the analogy soul/heavens, the manner in which act and potency can be distinguished within the

intellect act and the potency, etc.), which imposed at least an incomplete individuation of the soul. And St. Thomas, far from “defeating” Averroes or Siger, assumes the same manner of thought, although he hopes to achieve a possible Christian reading of it.

Therefore, we can conclude from the presentation of this disputation between Siger of Brabant and Saint Thomas, who was in the shadow of Aristotle, Averroes, and Themistius, that for all these authors, the intellect is personal when it understands, though in differing ways. Siger of Brabant applied this principle in a radical manner, reaching the conclusion that the singular intellect is a reality which does not become particular through its activity. St. Thomas specifies this incoherence and wrote his famous treaty *On the Unity of the Intellect*. Yet, the Thomist model is incapable of building an Aristotelism adapted to the person’s doctrine. Averroes’ *Great Commentary* represents a different way of updating the same paradigm in which both St. Thomas and Siger are thinking. Averroes has the merit of having speculated, within the same paradigm, the reality theme of limit-receptacle, a frequent theme with Albertus Magnus, too, but difficult to assimilate for Catholicism, for it implies the intermediate of the intelligence divided into world and God. For the Aristotelian paradigm created many difficulties in the idea that the soul is eternal and individual. Aristotle’s appeal against Averroes for St. Thomas ended with a inconsistent theoretical project: the analogy between soul and heavens could not be preserved simultaneously and it said that the soul is eternal and individual. The disputation concerning the unity of the intellect brings Christian theology (which postulated the existence of the plurality given substantially to the plural persons) face to face with the philosophy of Aristotelian-neo-Platonic inspiration for which the soul (and together with it, the intellect) was a principle incompletely individuated and whose activity was its own individuation. On the other hand, it is possible that the idea of the unity of the intellect offered European culture interrogation of the thinking subject, suggesting that the distance between an absolute universality and a radical particularity is infinite, and the thought is engaging its own eternal act on this road. To think means to create the one who thinks.

The study of this disputation gives way to another level, more concrete, that of the opposition between Thomists and Averroes’ attainments. Those who were disputing the idea of the intellect’s unity displayed this disputation within a space whose status was on its way to crystallization: the university. For this reason, the parties of the disputations outlined a

new plan, that is that of the discourse and its ratio to the truth. On this competitive plan it was established what Bishop Tempier of Paris has called, in the manuscript of 1277, the theory of the two truths. Demonstrating the fact that this theory necessarily implies the disputation on the unity of the intellect, it can in fact be seen where the connection lies between the status of the university intellectual/scholar and the disputation on the unity of the intellect.

5. The history of the “double truth” disputation and its link to the disputation of the unity of the intellect

Upon examining the theory of the unity of the intellect, we have noticed the coherence of this theory with the vision of the world of those who supported it, and we have seen a paradoxical situation according to which the Dominican critics of this theory also shared the same view of the world. Let us now relate this topic to the Universe of the discourse, in support of the idea that the “double truth” disputation is, in reality, related to the same vision of the world and that it is unthinkable in the absence of the theory of the unity of the intellect. The documentary history of the period 1270-1277 records two texts of an official character that announce the conflict between reason and faith in its particular occurrence that would stem from the disputation between theologians and “artists” (i.e., masters and students of the Faculty of Arts). The first of these texts is a document issued on April 1, 1272 in the Church of Saint Geneviève of Paris, which forbade anyone in the university milieu of Paris to come up with theses contrary to faith:

Being convoked for this reason all the masters and each of them in the Church of Saint Genevieve from Paris we decide and command that none of the masters and of the bachelors of our Faculty should ever engage himself in the determination or in the discussion on a theological problem, as would be on the Incarnation or on the problem of Trinity and the other similar topics, going far beyond his own established limits; as the Philosopher said: it is entirely unfitted for someone who does not have the knowledge of geometry to dispute with someone who does. ... moreover, we decide that if someone disputes somewhere in Paris any problem which seems to concern both philosophy and faith, and if that person determines it contrary to our faith, then he is going to be rejected as a heretic from our community forever...¹⁵⁰

The value of this text is extremely high because it extracts from Aristotle a principle of the autonomy of knowledge, while targeting this principle against the Aristotelians themselves. The first part of the interdiction is clear: it is desired that the autonomy of theology should be established in relation to philosophy, a statement which leads one to think of a principal separation. However, the second part contradicts the newly framed principle of autonomy by propounding the idea that it might be possible for some (common!) problems to be solved either in favor of faith, or in favor of science. The historical consequence (a courageous one, reached with admirable academic consistency), was the separation of the Faculty of Arts from the University, so that for three years (until 1275, when Pierre of Auvergne reunified the University) there were two rectors in Paris, and a document appears to suggest that the rector of the "artists" was none other than Siger of Brabant.¹⁵¹ Nevertheless, all that the text of 1272 warrants us to assume for the time being is that there are problems which might be settled in favor either of faith or reason. Far more radical, however, is the formulation of the document of 1277, which itself mentions a theory of the double truth that it condemns:

In order to avoid the appearance of actually sustaining what they suggest, their answers are so uncertain that when they wish to avoid Scilla, they are crushed by Caribda. They say that according to philosophy some facts are true, but not true according to the catholic faith, *as if two contrary truths could exist...*¹⁵²

The formulation of the two truths, as I have mentioned earlier, was quite an influential factor in the reception of Averroism as professed by Siger and Boetius, the consequence being that the philosophy of the two "artistae" was categorized as sophistic. Still, the document itself warns of the fact that Averroist texts were not as clear as they appeared with respect to the truth-value of the theories that they asserted. The masked, understating nature of Siger's texts on the theory of the universal existing in itself has already been remarked. The idea of a discourse prepared for the censors does not appear to be an absolute novelty because, a few decades before the events of 1277, Roger Bacon had remarked about the artists that their discourses did not always have as an aim the proper expression that would facilitate understanding, but they were rather striving to introduce Averroist theses in forms difficult to recognise:

Saying that neither through philosophy one could say otherwise, nor by the way of reason one could obtain anything else, but only through faith, they pale each time when the error of Averroes is announced. But they lie as the most common heretics.¹⁵³

The accusation of insincerity formulated by Roger Bacon might be of particular significance. It is known about Siger of Brabant that he was often wont to dissimulate his true theoretical position. For instance, with regard to the theory of the unity of intellect, in his *Commentary to Liber de Causis*, Siger pays polite reverence to the Christian faith without renouncing the premises that lead him to the thesis of the unique intellect.¹⁵⁴ Instead, as we shall see, the accusation cannot be extrapolated to refer also to the text of Boetius of Dacia, *On the Eternity of the World*, in which we find once more the bases for the Averroist formula of truth.¹⁵⁵

Let us remark, however, that the accusation of the double truth did not surface only in 1272 and in 1277, but was already present in 1270, in the closing of Thomas Aquinas' treatise *On the Unity of the Intellect* and was directed at Siger of Brabant:

[123.] It is more serious what he says in the following words: "*I necessarily conclude through reason that the intellect is one in number; but without avoidance I sustain through faith the opposite.*" Therefore, his opinion is that faith deals with some facts from which one could contradictorily conclude by necessity. But because by necessity one can conclude only for those who are truly necessary, whose opposite is impossible and false, it results from what he said that faith should be concerned with the impossible false, with what God couldn't do: but the ears of the true believers cannot be put through this. He doesn't courageously keep himself close to those which do not belong to philosophy but to pure faith and he dares to discuss the latter; for example, if the infernal fire affects the soul, and he dares to say that the opinions of the doctors on the question have to be refuted. He could dispute with a similar argument the question of the Trinity, the Incarnation and others of the same kind about which he could only talk with an unclear sight.¹⁵⁶

As Bruno Nardi has stated,¹⁵⁷ who was vouched for by Borbély Gábor in the Hungarian edition of the treatise by Saint Thomas,¹⁵⁸ no such citation is to be found among the remaining Siger treatises. This is an extremely important fact: it may mean that St. Thomas was, in a sense,

inventing his adversary in order to refute him, thus exaggerating his position. We do not know whether Siger of Brabant was, at an initial stage, of the opinion that there were two truths, yet the remaining texts written by Siger, as we shall see below, are more ambiguous than St. Thomas would care to expose. All four of the passages that we have examined (being, to the best of our knowledge, the only ones from the period that introduce the accusation of the “double truth”, which is precisely the reason I have preferred to quote them *in extenso*) raise a number of questions; namely, who invented the theory of the double truth: Siger of Brabant, Boetius of Dacia, St. Thomas Aquinas, or Etienne Tempier? Similarly, what was the position of Averroism itself with respect to the theory of truth?

The cliché started by Raimundus Lullus, Sajó Géza, the editor of Boetius’ *On the Eternity of the World*,¹⁵⁹ states that, for the historiography of medieval philosophy, the discovery of Boetius’s treatise confirms the presence of the double truth doctrine within the current of Latin Averroism.¹⁶⁰ In a famous volume, employing a quaint formulation (without reference) of the double truth, Jacques le Goff maintained precisely the same idea, namely that the Averroists were those who “invented the doctrine of the double truth”.¹⁶¹ The myth of this theory, launched by historians of medieval philosophy, has enjoyed a long career from Victor Cusin and P. Mandonnet to the more recent M. de Joos.¹⁶²

On the other hand, the opinion contrary to that of the aforementioned authors was shared by such authors as Etienne Gilson, F. van Steenberghen, and Alain de Libera. In an exposition from 1955, Etienne Gilson claimed that none of the known Averroist texts contain an affirmation of the double truth, that it constitutes a subsequent and disingenuous myth, and that, to the contrary, all that the treatise by Boetius of Dacia attempts is to assert the autonomy of the sciences in relation to faith. Gilson makes a point that is extremely important to our discussion in what concerns master Boetius: in *On the Eternity of the World*, the opposition is never established between *philosophia* and *theologia*, but always between *philosophia* and *fides*. This implies that there is no point of contradiction between the two domains because one refers to a truth in itself (*simpliciter*), while the other has relative significance (*secundum quid*); he identifies a passage in Boetius’ treatise which indeed puts this duality into relief and to which I shall refer in the paragraph below. To the same extent, F. van Steenberghen commented on the inadequacy of categorizing heterodox

Aristotelianism (the name he gives to Latin Averroism) as a doctrine of the “double truth”, a fact ostensibly invalidated by Siger’s treatises.¹⁶³

Alain de Libera pursued two distinct contentions with regard to the origin of this myth. This situation is somewhat disconcerting considering that in 1991, in his work *Penser au Moyen age*,¹⁶⁴ the medievalist suggests that the treatise that induced Tempier to write the foreword to the censorship document was indeed that of Boetius of Dacia, inasmuch as Tempier rejected the idea of a peaceful coexistence of faith with philosophy, in the form proposed by Boetius.¹⁶⁵ This fact indicates that Tempier invented the doctrine himself, however this time Alain de Libera does not further specify the reason for Tempier’s rejection of the doctrine in so far as it did not contain any contradiction of faith. On the other hand, in 1994, in his preface to the French translation of St Thomas Aquinas’ treatise *On the Unity of Intellect*, Alain de Libera considers § 123 of the Thomist text, quoted above, and remarks that the double truth is a “piège logique” set by St Thomas for Siger of Brabant.¹⁶⁶ This conjecture implies that Tempier’s formulation was, in fact, the resumption of an idea of Thomas Aquinas’ or was, as is extremely plausible, the product of the intellectual climate at the faculty of arts in which tolerance for some version of the double truth might have been a fact.

However things might have stood, even if it is virtually impossible to reconstruct the exact historical disputation because of the physical impossibility of knowing the totality of the text that circulated at that time, it is clear that we can determine neither the falsity of the double truth nor whether its attribution is correct. The reason for this being that the question I have implicitly formulated above (who launched the theme of the “double truth”?) is a question that has a historical and philological horizon; on the contrary, we might ask ourselves “what is the proper sense of the doctrine, irrespective of who first formulated it?”. By posing the question in this way, one is in the position to make a small but a novel step forward in the research of this issue so that it now becomes evident that the philosophical meaning of the theme must be split, with, on the one hand, respect to the dispute between Siger and St Thomas and, and, on the other, with respect to the disputation between Boetius and Tempier’s commission of censors.

Alain de Libera showed in his analysis that in *Quaestiones in tertium de anima*, IX, and later in *De anima intellectiva*, VII, Siger of Brabant thought that God could not effect contraries at the same time, and that the making of multiple intellects was such a contradictory accomplishment

as it is matter alone that multiplied, while the intellect was immaterial. Where Siger never states what he believes with any clarity, St. Thomas was, according to de Libera, setting him a logical trap: divine omnipotence should be believed in through faith, while the theory of the unique intellect was said to result solely from the assumed philosophical principles (matter that individuates the species). This, for de Libera, means that Siger fell into the trap laid by St. Thomas, namely by asserting in *De anima intellectiva*, VII, that in the undecided or heretical situations of philosophy one has to follow the faith that goes beyond all human reason.¹⁶⁷ Despite this, it does not follow that Siger followed the doctrine of the double truth. On the contrary, in the same treatise he invoked a precept that concerned the autonomy of the sciences¹⁶⁸ in relation to the divine miracle:

Nothing concerning ourselves, but related to God's miracles as long as we normally talk about those of nature...

The principle is important in two ways: it is taken from the work of St. Thomas Aquinas, who inherited it from Albertus Magnus,¹⁶⁹ and it comes to influence Boetius of Dacia, the creator of a system of the autonomy of sciences in direct relation to the idea that the beginning of creation is indemonstrable. Hence, one observation can be joined with de Libera's analysis: irrespective of whether it was St. Thomas or Siger from which the doctrine of the double truth originated, both *the one and the other* were about to engage in a discussion on the value of truth that neither of them had fully clarified. St. Thomas had, for instance, given his opinion that the eternity of the world was a coherent thesis, though invalidated by faith, while Siger affirmed the unity of intellect, though he says that the imperative of his faith compels him to follow the opposite of this idea. All this indicates that that which was at stake from the philosophical point of view in the theme of the double truth has not yet been accounted for in discussing the conflict between Siger and St. Thomas.

Master Boetius announced in his treatise that there was no contradiction between faith and philosophy. I have quoted earlier that Etienne Gilson has noted the absence of the term *theologia* in this text; still, the reputed medievalist left this event uncommented from the point of view of the possible status of theology in Boetius' thinking. Boetius' text produces one clarification with respect to faith and philosophy: "And then, there is no contradiction between faith and the philosopher. [...] For this reason,

the Christian, provided he comprehends with subtlety, is not constrained that from his law to obliterate the principles of philosophy, but saves both faith and philosophy".¹⁷⁰

The logic in which this is achieved is valid only in the event that there is a hierarchy of the world, in which the sublunary world has as a plane superior to itself, the skies and then God, and also where there is, symmetrically, one 'specialist' for each type of reality, which is to say, a naturalist, a mathematician, and a metaphysician. Yet this was the very gist of Boetius' text: the eternity of the world has to be a working assumption for the naturalist and for the mathematician (because both of them study motion, the real and the ideal), but also for the metaphysician, because the latter studies the prime cause in its quality as *sufficient cause* and not as *voluntary cause* (because the latter cannot be known).¹⁷¹ From this scheme comes the result that science comprises the whole field of the real. The most important observation here is that, at most, the prime cause in the sense of *voluntary cause* might correspond to faith, while nothing can correspond to theology because, in the given scheme, it does not vie with metaphysics.

For this reason, the thesis I would endeavour to establish, in prolongation of Gilson's observation concerning the absence of Boetius' considerations on theology, implies that it is precisely the *absence* of the term under discussion from the text that confirms that Boetius' intention was polemical, inasmuch as he could not, when the eternity of the world was accepted as a working assumption for all of science in general, admit to theology being a science due to its lack of a discursive object. This also ties in with what Boetius stated in his treatise on the mission of the philosopher insofar as "there can be no issue that can be disputed through arguments which the philosopher is not bound to debate and to determine with respect to how truth in particular is to be found in it ..."¹⁷² Consequently, the dissociation of the concept of God into *sufficient cause* and *voluntary cause* (or else, a God of 'philosophers' and a living God) splits the unity of theology because it either states the truth, and in that case it is not to subject to dispute, or it is disputable, and thus does not state the truth. This is, in my opinion, the motive that drives not only St. Thomas, but also Tempier, to pronounce the people who undermine their own theological cogitation as guilty of the double truth. In essence, Boetius demonstrates in the subtext that reason and faith do not come into conflict if, and only if, theology is not a science. In favor of this assertion there are two arguments that I can bring.

The first is represented by a passage of the treatise that shows why, from a logical point of view, faith and reason do not contradict themselves. This passage has already been commented upon by Alain de Libera,¹⁷³ who used it in order to support the idea that putting reason on the same plane as faith would mean a *fallacia secundum quid et simpliciter*, as already exposed by Aristotle in *Sophistic Refutations*, 25, 180a-b. The sophism amounts to saying, for instance, that Socrates is simultaneously white and non-white if he is white in truth while his hair is black, thus weighing an absolute statement in relation with a negative one. Master Boetius does indeed suggest this possible relation:¹⁷⁴

The conclusion in which the naturalist states that the world and the first movement could not be new is false if we take it *absolutely (absolute)* by itself. However if one recalls the arguments and the principles from which such a conclusion is drawn, this results from them. Furthermore, we know that both the he who asserts that "Socrates is white" and the he who denies it both speak with truth *in a certain way (secundum quaedam)*.

The opposition between *absolute* and *secundum quid* is convincing in the text: it means that the propositions of faith are absolute, while those of science are relative. Yet this observation is not, in my opinion, sufficient, as Boetius' observation does not fall entirely under the sophism enounced by Aristotle. In fact, Boetius had already announced the framework in which philosophy (whose branches are physics, mathematics, and metaphysics, ordered by the planes of the world) needed to place itself in relation to its problems: in the passage quoted above, the philosopher had the duty to determine all that pertained to the sphere of dispute with (*disputabile*) arguments. This means that no affirmation made *absolute* (or: *simpliciter*) could fall within the realm of the philosopher, while, on the other hand, the word *disputabile* and the expression *secundum quaedam* are synonymous. This observation implies that affirmations made *simpliciter* (those that pertain to faith) are not knowledge proper (as is, however, the proposition "Socrates is white", defining difference between Boetius and Aristotle's sophism). The result of this is that philosophy absorbs the entire domain of knowledge (that can be formulated in propositions or, in other words, in relationships *secundum quid* between predicate and subject).

This implies, therefore, that theology is not a science, rather it is the subject of a tacit polemic of Boetius', which would fully motivate Tempier's reaction. At any rate, if it is true that the difference between Boetius and Tempier was that the former did not believe theology to be a science (and consequently that there can be no room for theologians within the university), we are then also able clarify the historical-philological aspect of the "double truth" disputation: though we should not base our account on any malicious intent of the persons involved in the polemic, we can simply maintain that, convinced that theology was not a science, Boetius applied the distinction *secundum quid/absolute* to the philosophy of faith; while, in the eyes of Tempier, who accepted theology to be a science and that it was its lot to deal with disputable problems (which, as a consequence, would give it a place in the university), Boetius' statements inevitably led to the double truth *without malicious intervention* from Tempier. As a result, only the elimination of theology as a science would also eliminate the double truth.

The second argument that can be cited in favor of the idea that the way in which theology is or is not considered a science regulates, in reality, the relation between faith and reason, is the competition against which Boetius wrote his treatise. In essence, Boetius maintained that any discourse that produces knowledge deals with nature, the sky, or with the sufficient cause of all of this, and is, as a consequence, a branch of philosophy that "reflects the entire being, in a natural, mathematical, or divine sense".¹⁷⁵ This implies that all science is subordinated to philosophy. One cannot exclude the possibility of this message being targeted polemically against the idea that all sciences are subordinated to theology. This idea was maintained only a few years prior to Boetius' writing by Saint Bonaventure in a famous treatise, *On the Reduction of Arts to Theology*, in which he had claimed that the entire domain of knowledge was reducible to theology because in any science a structure analogous to Trinity, which forms the proper scope for Scripture interpretation, or a theology with an evident hermeneutic character can be discovered.¹⁷⁶ The institutional opposition between the faculty of arts and that of theology, analogous to a competition between the theologian and the secular intellectual (already noted by Alain de Libera)¹⁷⁷ could, in my opinion, be also analogous to competition between the idea (maintained by St. Bonaventure) that theology is the fundament of any science and the idea (present in the subtext of Boetius' treatise) that theology is not even a

science, because about the volition of the living God there can be no dispute.

As a result of this analysis, we are able to claim that the fundament of the double truth myth should not be merely historically non-verifiable in Averroist texts, but that it is also something other than a malicious invention of the censors of Averroism. In reality, the myth of this theory may have been the result of a misreading of Siger's intentions by St. Thomas Aquinas, or a misreading of Boetius' intentions by Tempier, set against the conflict-laden background in which theology often finds itself.

If to Siger, and particularly to Boetius, a much more rigorous and careful thinker than the master of Brabant, theology is not a science, then there is no double truth because the truth *secundum quid* is the only truth that produces knowledge; whereas the other truth, that of faith, has a role that, at its limit, we might say exceeds human discourse. If, on the other hand, this discourse was not beyond the scope of human language, as St. Thomas Aquinas and equally Etienne Tempier presupposed, then Boetius' demonstration, together with the idea that theology was indeed a science, does indeed *appear* to have lent support to the idea of a double truth, no matter how fond Boetius's mind might have been to the idea that he might defend himself against this accusation by invoking *fallacia secundum quid et absolute*: in that case, theology and philosophy remain irreconcilable.

It must be observed that, if Siger had not maintained the unity of intellect, the idea that God cannot create several souls (in the context in which we accept an Aristotelian definition of the soul) would not have existed and with it, no "logical trap" as offered by Aquinas. In essence, this logical trap reveals that, if we impose the Aristotelian paradigm of knowledge on a theology that wishes to be accepted as a science, we obtain a double, and absurd, truth; whereas a realization that theology is not a science causes the double truth to disappear.

XXX

In the same vain, if, in the wake of Boetius, we come back to the idea that the world is eternal, the result is that the domain of the philosophical sciences covers the hierarchy of the world, leaving no room for theology. Had space for theology been made nevertheless, it would have meant that creation was rationally demonstrable, or else, all that Boetius would not allow reason to achieve. In a similar way to the previous situation, the acceptance of theology as a science could have given rise to a double

truth (in between the situation of metaphysics and theology), while its dismissal eliminates any possible contradiction within the disputable propositions. The true meaning of this disputation may offer an image of the possible relation between miracle and discourse. In fact, Latin Averroism develops an excellent secular example of discourse of the miracle: maintained within the rigorous province of the ineffable, the miracle is indirectly signaled through a clear delimitation of the predictable space, reserved to what is human.

6. The Parisian university intellectual from the perspective of the disputations on the unity of the intellect and the double truth

Before enunciating the final thesis of the research undertaken hereto, let us review the main stages of the research: first we have supported the idea that the disputation on the unity of the intellect was not “an error of the philosophers”, nor a cleavage from Aristotelism. Rather it was the natural result of the problems raised by Aristotle’s treaty *About the Soul*, in respect of a view of the world that is common both to Aristotle and his commentators up to and including St. Thomas and according to which the intermediate intelligence encountered in *Liber de causis* can be joined to the theme of the possible intellect in *About the Soul*. Secondly, we have supported the idea that the theory of the double truth does not stem either from an error of the Averroists, as some believed, nor from any ill-will nor logical trap of the theologians, as others believed. It comes, in fact, from the sincere way in which the theologians understood the texts of the Averroists, for these theologians had assumed that theology is a science but they disagreed with the idea of the intermediary intelligence between God and the sub-lunar world; whereas the Averroists would tacitly deny that theology was a science and explicitly maintained the existence of the intermediary intelligence as a unique support of any disputable science. We may ask ourselves in this context: can the statute and the self-awareness of the academic [university] intellectuals really be the result of these disputations? If this is true, then do the idea of the unique intellect and the rejection of theology as a science form part of the defining statute of the European intellectual consciousness?

It should not be forgotten that the doctrinary disputations of the thirteenth century occurred at the time of certain institutional conflicts:

the disputation on the permission of the beggar monks to teach in universities, the various and inefficient papal prohibitions of teaching Aristotelianism at the university, the separation of a part of the Arts Faculty from the university between 1272 and 1275 under the guidance of Siger of Brabant. As mentioned by J. le Goff,¹⁷⁸ Luca Bianchi,¹⁷⁹ F. van Steenberghen,¹⁸⁰ and Alain de Libera¹⁸¹ that these doctrinal disputations can, to a certain extent, be viewed in relation to the institutional disputations. On the other hand, the answer given by these authors was quite different from the question: how did these conflicts, institutional and doctrinary, contribute to the consciousness of intellectuals of their actors?

On the one hand, for J. le Goff and for F. van Steenberghen, institutional conflicts have played a major part in this and have determined the conflicts. J. le Goff followed by Pierre Michaud Quantin¹⁸² insist on the corporatist values of the Paris University, upon the consciousness of intellectual workers of both the students and professors. For these authors intellectual consciousness is given by the team [group] work, by the common statute, by the rites of initiation in the University, by the conflicts to which they have taken part in common, etc. No doubt this level of lecture is highly important, and it can explain the way in which university statutes have evolved, or the premises of the appearance of the humanist intellectual.

Another type of lecture pertains to Luca Bianchi, for whom the forming of the consciousness of the Parisian university intellectual at the end of the thirteenth century has two important sources: on the one hand, the phenomenon of university censorship,¹⁸³ by which a dissident, elite group consciousness of the Averroists is developed; and on the other hand, in the doctrine of intellectual felicity, launched by Boetius of Dacia in *De summo bono*. According to Boetius, there exists a parallelism of the faculties of the soul with the levels of the world, and the top, supreme, level to which man has access is intelligence, corresponding to intellectual activity. As a result, the supreme activity is intellectual activity, and in society, the intellectual has to have the main role. The idea seems to have been spread in the Averroist milieus. A series of anonymous commentaries to Aristotle's *meteorologicals* have been preserved, in which the philosopher's supreme virtue (*magnanimitas*, to which we shall come back to later) places the philosopher's activity above all activities: "and I say that this science (philosophy – n.n.) is the utmost and most perfect one than any other science, so that the philosopher's

state is the best state in relation to any other one ... the philosopher's state is better than that of the prince".¹⁸⁴ These assertions correspond to sentence number 40 prohibited by Etienne Tempier at 1277: "[That] there is no more brilliant state than cultivation of philosophy".¹⁸⁵ Luca Bianchi's lecture on these assertions summarizes with the thesis: the intellectual consciousness has emerged further to the intellectualist morals which the Latin Averroism launched at the Faculty of Arts of the University of Paris.

Alain de Libera launched a new type of lecture in his volume *Penser de Moyen Age*,¹⁸⁶ having changed these grounds for interpretation. To this author, essential to the formation of the intellectual consciousness is the "experience of thought" (a term explicitly borrowed from Heidegger's vocabulary) in the sense of the correct answer to the question: "who offered an intellectual consciousness to Latin Averroism?"; the answer has to be found for the way in which those authors have experimented with thought, that is, as Alain de Libera claims, by the *magnanimity* formula, of the supreme value of the intellectual virtues, which comes back to the contemplation of concepts and the intellectual life. This life style produced a competition with the monastic ascesis, and its most important representatives were, of course, Siger of Brabant and Boetius of Dacia, though also Dante and Meister Eckhart. The consistency of this disputation is given, for A. de Libera, by the opposition between *magnanimitas* and *humilitas*, so that the famous *questio* in which Siger of Brabant wonders whether humiliation is a virtue and answers: "but magnanimity represents a greater virtue than temperance in so far as honor is concerned"¹⁸⁷ seems to be the centre of gravity for intellectual self-awareness of the epoch. If the possession of this *magnanimitas*, understood as possession of the intellectual virtues since Aristotle's *Etica Nicomahica* and *Politica*, had lead to the assertion of a group identity, then the genesis of the medieval intellectual undoubtedly received sufficient explanation by resorting to these concepts.

However, there is an unexplained problem here and this may change the center of gravity of the discussion, to a given extent. The document of 1277 preceded a fundamental change in the vision of the world: the appearance in the following century of nominalism, for which the disappearance of the ontological support of the universal realities produced the negation of their existence, and then the change of the cosmologic horizon by Copernicus and Galileo, which succeeded the similar change in ontology achieved by Galilei and, in order to look

towards an even more far-off epoch, namely the end of the thirteenth century, we can say that the idea of Cartesian subjectivity that occurs after the end of the Middle Ages put an end to the analogy between soul and body as in the analyzed Parisian disputations.

Consequently, Tempier's document can be analyzed in the context of the enormous impact it had on the genesis of the modern conscience. This means that the central theme of this document, i.e., the mediation between God and the sub-lunar world (as a unique [singular] intelligence, as a guarantor of the eternity of creation, as a propeller of heavens in the sense of intelligible heavens, etc.), must be placed into context with the source of the intellectual identity of the those incriminated. Knowing exactly what its aims were, Tempier's document also needed to show naturally the origin of the legitimatization of the identity of those around Siger and Boetius. But Etienne Tempier refused the Averroist masters their statute of independence and competition in relation to the theologians, simultaneously rejecting the thesis of the unity of the intellect, together with the other theses coherent with this, as enumerated above. Thus, as a result of our research, we are able to formulate the idea that the theory of the intellectual felicity, the corporatist statute and all the other formulations on the identity of the Parisian intellectuals, can be subordinated to the theory of the unity of the intellect. In other words, accepting the fact that the intellect is unique for all people, that the link created with this intellect imposes the real experience of thought (according to Alain de Libera's thesis), but at the same time that this singular, unique intelligence is a real existence in the world, a condition of any reality (the fourth gender of the being with Averroes, being in itself and the first of the things created after *Liber de Causis*), means to assume an image of the world in which the intellectual occupies the maximum place and in which he is born naturally as an assumption of the hierarchy of the world.

Etienne Tempier nonetheless dismantles this image of the world. If this is so, why did the intellectual not perish once and for all with it, in an epoch of nominalism, of the cosmologic revolution, of Cartesianism? The answer provides us with a new subject of research, beyond the limits of this study: because the intellectual knew how to preserve his inheritance and to reinvent it timely, in the language of each epoch. For instance, to Descartes himself, the "formal concept" by which he sustains divine existence is clearly identical to Averroes's concept of a possible intellect from the theory of the two subjects of knowledge – the theme of the

Kantian transcendental subjectivity legitimizes the unity of human subjectivity, the dialogue and the intellectual identity of species, and the theme of the subject achieved by the experience of inter-subjectivity is a resumption of the same principle of individuation by the intellect's own activity, inherited from the tradition of the Parisian university conflicts.

NOTES

- 1 Sancti Thomae Aquinatis tractatus *De unitate intellectus contra averroistas*, editio critica, <curavit> L.W.Keeler, Pontificia Universitas Gregoriana, textus et documenta, series Philosophica, 12, Roma, 1936.
- 2 Cf. Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima - De anima intellectiva - De aeternitate mundi*, ed. Bernardo Bazán, Louvain - Paris, 1972.
- 3 Siger de Brabant, *Les Quaestiones super librum De Causis*, ed. Antonio Marlasca, Louvain - Paris, 1972.
- 4 Cf. Gilles of Rome, *De erroribus philosophorum*, ed. J. Koch, trad. J. O. Riedl, Milwaukee, 1944.
- 5 Cf. Luna, Concetta, *Quelques précisions chronologiques a propos de la controverse sur l'unité de l'intellect*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 1999, vol. 83, p. 653 sqq.
- 6 Cf. *Liber de causis*, édition établie a l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes par Adriaan Pattin, O.M.I. Tijdschrift voor Filosofie, 28, Leuven, pp. 1-115.
- 7 Cf. Mandonnet, P. *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIIIe siècle*, première partie; Louvain, 1911.
- 8 Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Contre Averroes*, trad. par Alain de Libera, Ed. Flammarion, Paris, 1994, cf. *Introduction*.
- 9 We shall name our theme everywhere in this study "the unity of the intellect". It is true that this thesis is related to the neo-Platonic idea of a singular soul, but this cannot bring about the generic denomination of "mono-psychism" for the whole problematic disputed, the way Claude Tresmontant (cf. *La métaphysique du christianisme et la crise du XIIIe siècle*, ed. Seuil, Paris, 1964) and F. van Steenberghen (*La philosophie au XIIIe siècle* Paris, 1966) have done.
- 10 A similar systematization of the idea is to be found with Alain de Libera (in Saint Thomas d'Aquin, *Contre Averroes*, Ed. GF-Flammarion, Paris, 1994, pp. 45-46).
- 11 *Prop. 32. Quod intellectus est uno numero omnium, licet separetur a corpore hoc, non tamen ab omni. 27. Quod Deus non posset facere plures animas in numero. 31. Quod intellectus humanus est aeternus ... 102. Quod anima coeli est intelligentia, et orbes coelestes non sunt instrumenta intelligentiarum sed organa, sicut auris et oculis sunt organa virtutis sensitivae. 110. Quod motus coeli sunt propter animam intellectivam; et anima intellectiva sive intellectus non potest educi nisi mediante corpore.*
- 12 Cf. F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1973, p. 317.
- 13 Cf. Aristotel, *De anima*, 412b 3-5.
- 14 According to Aristotle, *De anima*, for the complete list of the functions of the soul in 414a 30.
- 15 Cf. Aristotel, *De anima*, 408b 18-19, 413a 6, 429b 5.

- 16 Cf. Aristotel, *De anima*, 408b 29 și *De gener. anim*, 736b 27-28.
 17 According to Aristotle , *De anima*, 430a 13.
 18 Cf. Aristotel, *De anima*, 430a 14-15.
 19 There are several occurrences of the attributes of the intellect, following
 Anaxagoras (405a 15, 409a 29, 413b 24-26, etc.)
 20 According to Aristotle, *De anima*, 430a 24-25 for the expression “passive
 intellect” which represented the imagination for Ioan Filopon, Averroes and
 St. Thomas.
 21 Cf. Aristotel, *De anima*, 402a 4, 406a 10, 411a 27, 413b 12, 414a 33.
 22 According to Albertus Magnus, *On Fifteen Problems*, chapter 2 and St.
 Thomas Aquinas, *On the Unity of the Intellect*, §89.
 23 According to Aristotle, *Etica Nicomahica*, 1178a 6-7, a passage often quoted
 by both St. Thomas and Albertus Magnus in order to show that the essence
 of man is expressed by the intellect.
 24 Aristotle actually establishes several differences between the senses and the
 intellect: a) the too intense sensitives destroy the sense, whereas the
 intelligibles never destroy the intellect (424a 29); b) sense is generated from
 outside the soul (417b 17 sqq); c) the intellect can enunciate the possible,
 whereas the sense achieves only the act (426b 26); d) the error exists only at
 the level of the intellect because, we could argue, predication exists at the
 level of the intellect (427b 8-14).
 25 Cf. Aristotel, *De anima*, 417b 2-9 și 429b 23.
 26 Cf. Averroes, *commentarium Magnum super Aristotelis De anima libros*, ed.
 F. Stuart Crawford, Massachussets, 1953, pp. 383-386.
 27 According to St. Thomas, *On the Unity of the Intellect*, § 18-26.
 28 According to St. Thomas, *On the Unity of the Intellect*, § 18-26.
 29 According to St. Thomas, *On the Unity of the Intellect*, §24. We understand
 by the expression “gauge in a Platonic sense” the theme of the third kind/
 gender of being from Timaios, 48e sqq.
 30 Consequently, the distinction between the “passive” and “active” intellect is
 vulgarizing, wrong, meant to trouble us: a correct distinction might be that of
 between the possible intellect and an active intellect, keeping the expression
 “passive intellect” for the enigmatical sense of line 430a where Aristotle talks
 about this passive evanescent intellect, identified by Averroes, Filopon and
 St. Thomas with the imagination.
 31 Cf. Themistius, *Commentaire sur le traite de l’âme d’Aristote*, traduction de
 Guillaume de Moerbeke, ed. G. Verbeke, ed. Brill, Louvain, 1957, 64-65.
 32 Cf. ed. Crawford, p. 407.
 33 Both Themistius and Avicenna, in order to quote but two names from many,
 have endeavored a longer lecturing/reading of the passage: the light has its
 origin in the sun, analogical to Plato to the good, the same as the intellect
 agent contains the divine aspect of the intellect (although Aristotle named
 the whole intellect “divine”). We believe, however, that a more simple

interpretation is also possible: in *About the Soul*, the light is a special application of a general law of perception, which postulates the necessity of a mediation between the sense and the sensitive object. We have to notice the fact that this theory is a radicalization of a Platonist principle, which is to be found in *The Republic*, 507d, where Plato referred to the perception by intermediary only at the level of the sight and that of thought. To Plato, only the sight enjoys a middle term, as light, whereas the other senses are more 'humble'. Aristotle radicalizes this principle and applies it to all senses: sight has light as a middle term (418b 2-3), hearing has water and air (419b 18), and most interestingly, touching has as a middle term the very body itself (423a 15). Who is in this case the author of thoughts and perceptions? It is obvious that in a way that he who thinks is the compound (408b 14-15), in which, at least in the case of the tactile sense, the intermediary body is contained. But removing all intermediaries (body, water, light, intellect agent), we do not find anything consistent and present (for Alexander of Aphrodisia, the board on which there is nothing written, compared by Aristotle to the possible intellect – 4301 – is the sign of the absence of writing, and not the consistency of an empty board).

34 According to Crawford ed., pp. 440-441, transl. Alain de Libera, in Averroes, *L'intelligence et la pensée, Grand commentaire sur le "De anima"*, GF-Flammarion, 1998, p. 109, together with Alain de Libera's commentary on adding "*etiam*" in the text, according to *Introduction*, p. 30.

35 Cf. *De anima*, 408b 18-19, 408b 29, 429a 15, 429b 13.

36 Cf. Alexandru din Afrodizia, *Despre intelect*, § 17, in Alexander Aphrodisiensis tractatus *De intellectu et intellecto [De intellectu]* in G. Théry, O.P., *Autour du décret de 1210 – II – Alexandre d'Aphrodise, aperçu sur l'influence de sa noétique*, Le Saulchoir, Kain, 1926.

37 Cf. Themistius, ed. Verbeke, p. 225.

38 According to Filopon, ed. Verbeke, commentary to 430a 23-25, pp. 42-45.

39 This is because Averroes does not quote Filopon in his commentary.

40 Cf. ed. Crawford, p. 450.

41 Cf. *Metafizica*, 1003a 31-33.

42 Cf. *Fizica*, 191a 7-8.

43 There are several Aristotelian allusions to the idea that the world of individuals imitates the eternity of heavens by the eternity of its species: *De anima*, 415b 2-7, *Physics*, VIII, 7-9, *De gener. et corruptione*, II, 10, *Metaphysics*, 1072a 9-17. In a passage from *Physics* (212b 11-12), the place is accidentally attributed only to the soul and heavens.

44 Cf. *Metafizica*, 1050b 6-34.

45 Cf. *De cer*, I, 9, 278b 10-21.

46 It is true that such an assertion seems entirely to neglect the passage in *Metaphysics*, 1072b-1073a, which makes an analogy between the divine non-predicative thinking and the human intellect, saying that exceptionally

- and rarely the intellect might know the previous. In reality there is no contradiction, since Aristotle refers in *De anima* to the current and natural usage of the intellect and in the passage from the *Metaphysics*, to its exceptional usage, which might lose its statute in its turn, if the previous would be set apart.
- 47 Cf. *De anima*, 415b 2-7.
- 48 Cf. *Despre cer*, 278b 16-18.
- 49 Cf. *De gener. animalium*, 736b 27 – 737a 1.
- 50 Cf. prop. 74, in *Cartularium Universitatis Parisiensis*, Ed. Chatelain – Denifle, Paris, 1889, pp. 543-555.
- 51 Cf. *Metaph.* 1071a 13-17, *De gener. et corr.* 338b 3, *De gen anim.* 716a 16, *Probl.* 994a 30, *De plantis* 817a 23, *Meteor.*, 346b 30-33.
- 52 According to Alexander of Aphrodisia, *About the Intellect*, §.20. It is possible, though, that this text not be authentic because of a large number of controversial theses at the beginning of the treaty – according to B.C.Bazan, *L'authenticité du « De intellectu » attribué a Alexandre d'Aphrodise*, in *Revue Philosophique de Louvain*, 1973, p. 468, sqq.
- 53 Cf. ed. Verbeke, p. 227.
- 54 Cf. ed. Verbeke, p. 235.
- 55 Cf. ed. Crawford, p. 429.
- 56 Cf. Alfarabi, *De intellectu et intellecto*, in E. Gilson, *Archives d'Histoires Litteraires du Moyen Age*, 1929-1930, p. 125, r. 355-359: *Palam autem est quod subiecta in quae agit intelligentia agens sunt vel corpora vel vires in corporibus generatis corruptibilibus. Iam autem ostensum est in libro De generatione et corruptione quod causae quae sunt partes corporum caelestium ipse sunt principia prima agentis corporis.*
- 57 Cf. *Cartularium ...* Ed. H. Denifle, pp. 115-116: *“Alii autem falsa et vana dixerunt. Sicut Plato, qui planetas deos asseruit, et Aristoteles, qui mundum aeternum fuisse dogmatizavit”.*
- 58 According to *Alberti Magni tractatus de unitate intellectus*, in *Opera omnia*, vol. XVII/b, Ed. Aschendorf, 1975, ed. Hufnagel, p.1, line 55: *“They say that the movement of heavens is the movement of the intellectual substance”.*
- 59 Cf. ed. Hufnagel, p. 2 r. 41-42.
- 60 According to the Hufnagel ed., p.2, line 42-46: *“There is another position of the Arabs, which asserts that besides the intellect determining the movement of the planet, there is [also] the agent intelligence, which is inferior as an order to the celestial one, and this is the one that acts in the active and passive ones.”*
- 61 Cf. ed. Hufnagel, p. 2 r. 50.
- 62 Cf. ed. Hufnagel, p. 17, r. 16-19: *Hoc autem patiens est corpus hominis maxime aequalitate caeli conveniens, cuius ipsa intelligentia est motor. Igitur in illo facit actum sibi similem, et hic est anima rationalis.*
- 63 Cf. ed. Geyer, p. 33, r. 54-56, tradus in *DUI*, cap. 1, pp. 100-101.

- 64 Cf. Sancti Thomae Aquinatis tractatus *De unitate intellectus*, ed. Keller, Roma, 1936, §47.
- 65 Cf. *De unitate intellectus*, §70.
- 66 Cf. *De unitate intellectus*, § 7.
- 67 Cf. ed. Crawford, p. 437.
- 68 Cf. ed. Crawford, p. 453.
- 69 Cf. ed. Crawford, p. 454.
- 70 Cf. ed. Crawford, p. 431 și 444.
- 71 Cf. ed. Crawford p. 411.
- 72 Cf. ed. Crawford, p. 440.
- 73 Cf. Alain de Libera, *Introduction in Averroes, L'intelligence et la pensée*, Ed. GF. Flammarion, 1998, p. 31.
- 74 Cf. ed. Crawford, p. 451.
- 75 Cf. ed. Crawford, p. 411.
- 76 Cf. H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, clarendon Press, Oxford, 1992, p. 223 sqq.
- 77 Cf. ed. Crawford, pp. 382-383.
- 78 I.e., The matter, form and compound, according to *De anima*, 412a 3sqq.
- 79 According to the Crawford ed., p. 409: *Tertia autem* The name can be criticized for of three reasons: (1) it leads to the illusion that the material intellect is the only subject of that agent, which is false because the other subject of cognition is the image; (2) the active intellect is also actualized by another matter with a relative degree of intelligibility, namely the celestial ether; (3) the denomination creates the illusion that the material intellect (as any matter) plurifies the received form within individuals, which is inexact – in Averroes' case, intellect is non-determined for the material.
- 80 Cf. *Timaios*, 52d.
- 81 Cf. ed. Crawford, p. 400.
- 82 Cf. *De unitate intellectus*, §63-66.
- 83 Cf. *Aegidius of Rome*, op.cit., p. 37.
- 84 Cf. D. Perler, *Peter Aureol vs. Hervaeus Natalis on Intentionality*, in *Archives d'Histoires Doctrinales et Litteraires du Moyen Age*, 61, 1994, p. 227 sqq.
- 85 Cf. F. Suarez, *Disputazioni metafisice*, a cura di C. Esposito, Rusconi, Roma, 1996, pp. 306-308.
- 86 Cf. ed. Crawford, p. 389.
- 87 Cf. ed. Crawford, pp. 391-392 We have cited already these arguments and the theory of the two subjects in the paragraph devoted to the Aristotelian possible intellect.
- 88 According to the Crawford ed., p. 408: "As a consequence, it is possible that the philosophy to have existed always in the greatest part of the world, the way as man exists due to man and the horse due to the horse. Thus, theoretical intellect is neither to be generated nor corruptible."
- 89 Cf. Cristina d'Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de causis*, Ed. J. Vrin, Paris, 1995.

- ⁹⁰ Cf. *Liber de causis*, prop. 22: “Esse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus”.
- ⁹¹ Cf. *Liber de causis*, prop. 67: “Intelligentia non est in tempore, immo est cum aeternitate”.
- ⁹² Cf. *Liber de causis*, prop. 137, 149.
- ⁹³ According to proposition 84 of Tempier’s censorship in *Chartularium ... ibidem*.
- ⁹⁴ According to prop. 30, 61, 65. The logical corollary of the propositions we make reference to is proposition 189 from the same document of 1277.
- ⁹⁵ Cf. Cristina d’Ancona Costa, *op.cit.*, p. 12.
- ⁹⁶ Cf. R. A. Gauthier, *Notes sur les debuts du premier averroïsme, Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 1982, pp. 3-55.
- ⁹⁷ Cf. R. de Vaux, *La premiere d’Averroes chez les Latins, Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 1933 pp.193-245, sustains that it is possible that Gerardus of Cremona had already translated Averroes’ paraphrases to *On the sense and sensed thing* in 1175, although R.de Vaux sustains that there are no serious arguments in this sense. Reasoning according to the dedication which Mihail Scotus makes to Etienne de Provins in his translation of Averroes’ *Commentary* on Aristotle’s *De coelo*, it is possible for De Vaux that the year 1230 could have been a first year of influence for Averroes in Paris. Cf. R. De Vaux, *op.cit.*, p. 212. Another argument for R. de Vaux comes from a letter which he attributes to Frederic de Hohenstaufen, in which books were donated to the University of Paris around the 1230s; however, R.A. Gauthier (1982, cf. *infra*) rejected this argument, maintaining with philological arguments that the letter belongs to Frederic’s son, the young Manfred of Sicily and is dated around 1260. Emphasizing this position, F.van Steenberghen, (*op.cit.*, 1966), p. 111, is of the opinion that Averroes had no influence whatsoever before 1225, and that it would have been cited for the first time by Guillaume of Auvergne in *Summa de Universo* and in *De anima*, then by Phillipe le Chancellier in *Summa de Bono*, for real influence to be enjoyed after 1250 – cf. Steenberghen *op. cit* p 115. Zdzislaw Kuksewicz, in the volume *De Siger de Brabant á Jacques de Palisance, La theorie de l’intellect chez les averroistes latins des XIII^e et XIV^e siècles*, Osolineum, Editions de L’Academie Polonaise des Sciences, Wroclaw, Varsovie, Cracovie, 1968, mentions a manuscript dated 1263, which contains the majority of Averroes’ works translated into Latin, Cf. National Library of Paris, Latin manuscript, 15435, quoted in Z.Kuksewicz, *De Siger de Brabant a Jacques de Plaisance*, Ossolineum, 1968, p. 13. A new endeavour of taking attitude belongs to the priest R.A.Gauthier, Cf. R.A. Gauthier, *op. cit.*, pp. 321-374, who maintains the idea of a philosophical influence enjoyed by Averroes during the second half of the century sets the year 1225 as *terminus a quo* for the translations from Averroes and suggests

a series of stages by which Averroes was received in the Latin world starting from this year.

98 Cf. P. Minges, *Philosophischegeschichtliche Bemerkungen über Philipp von Grève*, in *Philosophische Jahrbuch*, XXVII, 1914, pp. 21-32.

99 Cf. Albertus Magnus, *Summa de homine*, q. 55: “*sequentes enim Aristotilem et Averroym, ... dicimus intellectum agentem humanam esse coniunctum animae humanae*”.

100 Cf. *Chartularium...*, pp. 114-116.

101 Cf. *Summa de creaturis*, II, 5, a.3: *Quaeritur de sententia platoniorum: quia ipsi ponunt animas fuisse multas et in comparibus stellis positas, donec in corpora descenderent, et iterum post corruptionem corporum ad compares stellas redisse.*

102 Cf. *Summa de universo*, II, 2, 9: “*Sufficit autem intelligenti unicumque ad destructionem sermonis istius*”.

103 Cf. *Summa de creaturis*, II, q.5, a.1.

104 Cf. S. Bonaventura, in II Sent., dist. XVIII, art. 2, q.1, *Utrum animae omnium hominum sint una substantia an diversae.*

105 Privileging the latter aspect, Alain de Libera noticed as follows: “The Latin Averroism was not set forth by Siger, it was initiated by the theologians and adopted by the master of Brabant” (according to *Penser au moyen Age*, Ed. Seuil, 1991, p. 41).

106 Cf. Ed. Bazán, p. 3, r. 62-64. *Unde cum intellectus simplex sit, cum advenit, tum in ipso suo adventu unitur vegetativo et sensitivo, et sic ipsa unita non faciunt unam simplicem, sed compositam.*

107 Cf. ed. Bazán, p. 7, r. 89-90.

108 Cf. Siger of Brabant, Ed. Bazan, p. 9, line 20-22: *Dico quod intellectus non fuit factus in nunc temporis, nec in nunc aeternitas, sed in tempore non continuo, sed composito ex ipsis nunc.* – I say that the intellect was not produced at the moment of time, nor at the moment of eternity, but in a discontinuous time composed of these moments. Liber de causis prop. 210: *Inter rem cuius substantia et actio sunt in momento aeternitas et inter rem cuius substantia et actio sunt in momento temporis existens est medium, et est illud cuius substantia est ex momento aeternitas et operatione ex momento temporis.* – Between the thing whose substance and action are at the moment of eternity and the thing whose substance and action are at the moment of time there is a mediation, and its substance comes from the moment of eternity and its action from the moment of time.

109 Cf. ed. Bazán, p. 56, r. 69-71: “*Et necessarium est ei cui ponit unum intellectum omnibus quod hoc sit per intentiones imaginatas*”.

110 Cf. ed. Crawford, p. 405.

111 Cf. *De anima*, 428a30 – b1.

112 Cf. ed. Bazán, p. 28, r. 74 –78: “*Nec intelligas quod intellectus unus prius sit in duobus vel in tribus vel in mille quam intentiones imaginatae, sed potius e converso est*”.

- 113 Cf. ed. Bazán, p. 26, r. 23-24.
- 114 Cf. *** *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, Louvain – Paris, 1971.
- 115 Cf. *** *Trois commentaires ...*, p. 76, r. 77-82 : “*Commentator secundo huius dicit quod corpora supercoelestia manifeste videntur intelligere et Aristoteles secundo Coeli et mundi hoc vult, cum tamen illa dicantur intelligere ex unione quae est ipsius intelligentis ad illa corpora, non quod intelligens sit unitum eis tamquam forma materiae sed solum ut motor*”.
- 116 Quoted by Z. Kuksewicz, *op. cit.*, p. 94, note 22: Tu dices: ego experior et percipio me intelligere. Dico quod falsum est. Immo intellectus unitus tibi naturaliter, sicut motor tui corporis et regulans (...) immo intellectus agens tuo corpore ut obiecto experitur hoc, communicans illud aggregato dicto modo.
- 117 For all this, the ambiguous formulations are not missing, either from Siger’s text: for instance, although man is not his intellect, Siger says: “*Intellectus enim noster apprehendit se ipsum sicut operari*” (*Questio 4*, ed. Bazan, p. 14).
- 118 According to §4 of this study.
- 119 Cf. Boetius din Dacia, *De mundi aeternitate*, §6, *editio altera auctoritate codicum manu revisa et emendata*, edidit Sajó Géza, Berlin, Walter de Gruyter et Co., 1964.
- 120 Is is an expression of the magnanimity of the philosopher, as opposed to the Christian, ascetic ideal. According to R.A. Gauthier, *Magnanimite, l’ideal de la grandeur dans la philosophie paienne et dans la theologie chretienne*, ed. J.Vrin, Paris, 1951, pp. 466-488.
- 121 Cf. X.Putallaz – R. Imbach, *Prefession Philosophe – Siger de Brabant*, Fribourg, 1997, p. 127.
- 122 Cf. *De unitate ...*, § 1-14, *Summa contra Gentiles*, II, 61.
- 123 Cf. *De unitate ...*, § 15.
- 124 Cf. *De anima*, 403a 10, 413a 3, 429b 4, 429b 21
- 125 Cf. *De unitate ...*, § 9. Also in *Summa Theologica*, Ia, q. 79, art. 5, sol. 1 : “*Intellectus dicitur separatus quia non est actus alicuius organi corporalis (...), non quasi sit aliqua substantia separata*”.
- 126 The expression is taken from Averroes, according to ed. Crawford, p. 384, also according to note 106 of Alain de Libera, *op.cit.*, p. 231
- 127 Cf. F. van Steenberghen, *op. cit.*, 1966, p. 440.
- 128 Cf. E. H. Wéber, *op.cit.*, 1970.
- 129 Cf. Bernardo Bazán, *Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d’Aquin*, in *Revue Philosophique de Louvain*, 1974, p. 55 sqq
- 130 Cf. *De quindecim problematibus*, VII.
- 131 This idea had been already formulated by Albertus in *On Fifteen Problems*, 7 and by St. Thomas in *Summa theologica*, Ia, q.76, a.3 and also in *Summa contra Gentiles*, II, 68.

- 132 Cf. E Wéber, *op. cit.*, p. 188.
- 133 Cf. S. Thomae Aquinatis *Super librum de causis Commentarium, lectio 18.*
- 134 Cf. *De unitate ...*, §89.
- 135 Cf. *De unitate ...*, §27.
- 136 Cf. *De unitate ...*, §63-66, *Contra Gentiles*, II, 73, *Q. disp. De anima a. 3, ad. resp.*
- 137 Cf. *De unitate ...*, §67-75, *Contra Gentiles*, II, 59, *sed contra 1, 2, In de an. ad. 429a 20.*
- 138 According to *Quaestiones...*, q 8, ed. Bazan p.25, line 26-27: “[that] the intellect is moving the body or driving force/propeller in the body – *id est intellectus est movens corpus vel motor in corpore*”.
- 139 Cf. ed. Crawford, p. 411.
- 140 Cf. *De unitate ...*, § 94-96, *Contra Gentiles*, II, 73.
- 141 In the spirit of Aristotle’s indication in *De anima*, 430a 23-25.
- 142 Cf. *De unitate ...*, 106-113, *De ente et essentia*, II, 110-120, *Contra Gentiles*, II, 75, arg.2 pro sqq. *Q. disp. de sp. creat.*, art. 9, și Averroes¹⁴³, *Comm. Magnus ...*, 5, Albert the Great, *De unitate intellectus*, arg. 27 pro.
- 144 Cf. ed. Hufnagel, p. 29, line 6-64. The argument in favor of Averroes’ point of view has, however, nothing of the Thomist distinction *quo/qu*; it even seems to be in accordance with Averroes with regard to this intelligible species: Albertus is contented to say that receiving an intelligible species in the possible intellect is not an actualization, a fact which Averroes did not deny. “*Haec enim receptio per actum, qui est auctus possibilis, est receptio speciei hoc modo quo species specierum recipit speciei, et est receptio loci hoc modo quo id quod recipitur, non particulatur per ipsum recipiens*” (ed. Hufnagel, p. 29, line 52-56).
- 145 After mentioning the idea of the unity of the intellect as deriving from the uniqueness of *intellectum* in this treatise (the leonine ed., line 95-110, translation E. Munteanu, Iasi, 1999, pp. 64-65), St. Thomas says: “*quis non est universalitas illius formae secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed secundum quod refertur ad res ut similitudo rerum, sicut etiam si esset una statua corporalis repraesentans multos homines, constat quod illa imago vel species statuae haberet esse singulare et proprium - that the universality pertains to this form and not according to the coming into being which it detains within the intellect, but to the extent to which it refers to things as an embodiment of them; thus, for instance, if there was a corporeal statue representing several people, it is obvious that the image or the aspect (the species – my note) of the statue would be embodied in a singular and own species.*” (translation E. Munteanu). One can see that in this text *imago* and *species* have, for the time being, a synonymous value.
- 146 Cf. *De unitate ...*, § 87-88.
- 147 Cf. *De unitate ...*, § 102.

- 148 We have to remember that for St. Thomas, the image is not missing from intellection, which is always a *conversion ad phantasmata* (according to *S. Theol.*, Ia, q. 83).
- 149 Our presupposition seems to be supported also by the analysis which father Weber has made of the notion of *species intelligibilis – quo intelligitur*. The author sustains that it is about an extra-Aristotelian source of this idea, namely the areopagitical theory of enlightening cognition by God. Cf. E. Weber, *op. cit.*, Chapter VIII, *L'origine de la forme intelligible*, p. 312: “*La façon thomiste de comprendre ‘intellect chez l’homme s’inspire également du grand néoplatonicien (Plotin – my note) mais interprétée avec Denys et ses sources*”. In *Contra Gentiles*, II, 53, the intelligible form is but an *intentio rei intellectae* produced by the divine enlightening of the intellect. Cf. Dyonisos Pseudo-Areopagita, *On the Divine Names*, Chapter 5. We must note that if this enlightening is sufficient for cognition, it can also ensure the intellection after death.
- 150 Cf. *De unitate*, § 86.
- 151 Cf. Chartularium ... 499-500, doc. nr. 441: ... convocatis propter hoc magistris omnibus et singulis in ecclesia sancte Genovefe Parisiensis, statuimus et ordinamus quod nullus magister vel bachellarius nostrae Facultatis aliquam quaestionem pure theologicam, utpote de trinitate et incarnatione sicque de consimilibus omnibus, determinare seu etiam disputare praesumat, tanquam sibi determinatos limites transgrediens, cum sicut dicit Philosophus, non geometram cum geometra sit penitus inconueniens disputare ... statuimus insuper et ordinamus quod si quaestionem aliquam quae fidem videatur attingere simulque philosophiam, alicubi disputaverit Parisius, si illam contra fidem determinaverit, ex tunc ab eadem nostra societate tanquam haereticus perpetuo sit privatus.
- 152 Cf. Chartularium ..., p. 523, doc. Nr. 460, which comprises the expression “Procurator vero partis adversae, quae pars Sigerii communiter nominatur ...”.
- 153 Ne autem, quod sic inuunt, asserere videantur, responsiones ita palliant quod, dum cupiunt vitare Scillam, incidunt Caribdim. Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates ...
- 154 Cf. Roger Bacon, *Communis naturalium*, I, 1, ed. R. Steele, p. 286 *apud* R. Macken, *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 1971, p. 217: *Palliant ergo errorem suum quando arctantur, dicentes quod per philosophiam non potest aliter dici, nec per rationem potest haberi aliud sed per solam fidem. Sed mentiuntur tanquam vilissimi haeretici.*
- 155 Cf. Siger din Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, ed. A. Marlasca, Louvain-Paris, 1972, Chapter 27.
- 156 Cf. Boetius of Dacia, *Tractatus de aeternitate mundi, editio altera auctoritate codicum manu revisa et emendata*, ed. Sajó Géza, Berlin, Walter de Gruyter et Co., 1964.

- 157 Cf. Sancti Thomae Aquinatis *tractatus De unitate intellectus contra averroistas*, editio critica, <curavit> L. W. Keeler, Pontificia Universitas Gregoriana, textus et documenta, series Philosophica, 12, Roma, 1936, §. 123: *Adhuc autem gravius est quod postmodum dicit: "per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem". Ergo sentit quod fides sit de aliquibus, quorum contraria de necessitate concludi possunt. Cum autem de necessitate concludi non possit nisi verum necessarium, cuius oppositum est falsum impossibile, sequitur secundum eius dictum quod fides sit de falso impossibili, quod etiam Deus facere non potest: quod fidelium aures ferre non possunt. Non caret etiam magna temeritate, quod de his quae ad philosophiam non pertinent, sed sunt purae fidei, disputare praesumit, sicut quod anima patiat ab igne inferni, et dicere sententias doctorum de hoc esse reprobandas. Pari enim ratione posset disputare de trinitate, de incarnatione, et de aliis huiusmodi, de quibus nonnisi caecutiens loqueretur.*
- 158 Cf. *Saggi sull' aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze, 1958.
- 159 Aquinói Szent Tamas, *Az értelem egysége*, fordította Borbély Gábor, Ikon Kiadó, Budapest, 1994, p. 97.
- 160 The text was discovered by the Hungarian researcher in a private collection of anonymous manuscripts in Budapest and subsequently identified as the purportedly lost opusculum by Boetius. Cf. *Un traite recement decouvert de Boece de Dacie De mundi eternitate, texte inedit avec une introduction critique par* Sajo Geza, *avec en appendice un texte inedit de Siger de Brabant Super VI Metaphysicae*, Budapest, Akademiai Kiado, 1954, reprinted in Berlin in 1964 (for the 2-nd ed., cf. supra).
- 161 Cf. the 1953 edition of the treatise, p. 37.
- 162 Cf. J. le Goff, *Intelectualii în Evul Mediu*, Ed. Meridiane, București, 1994, p. 126.
- 163 Cf. M. de Joos, *L'actualité de Boece de Dacie*, in *Dialogue*, 1967-1968, pp. 527-538.
- 164 Cf. F.van Steenberghen, *La philosophie au XIIIeme siecle*, Louvain, 1966, p.389: "Let us first note that there is no trace in Siger's writings of the famous theory of the double truth that has often been attributed to him after P.Madonnet".
- 165 Cf. Alain de Libera, *Penser au Moyen Age*, ed. Seuil, Paris, 1991.
- 166 Cf. Alain de Libera (1001), p. 123: "This is precisely what Tempier rejects: the possibility of a peaceful coexistence of the philosopher and the believer. For this reason he invents the double truth."
- 167 Cf. St.Thomas Aquinas, *Contre Averroes*, trad. d'Alain de Libera, GF-Flammarion, Paris, 1994, pp. 51-58.
- 168 Cf. Ed. Bazan, p. 108, r. 83-87.
- 169 Cf. Ed. Bazan, p. 84, r. 47-48: Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus.

- 170 Cf. Albert the Great, *De generatione et corruptione*, in *Opera*, vol. IV, p. 363
and St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, q. 76, a.5, ad 2m.
- 171 Cf. Boetius of Dacia, *op.cit.*, §. 12.
- 172 Cf. Boetius of Dacia, *op.cit.*, §. 9.
- 173 Cf. Boetius of Dacia, *op.cit.*, §. 7.
- 174 Cf. Alain de Libera, *op.cit.*, (1994), p. 58.
- 175 Cf. Boetius of Dacia, *op.cit.*, §. 8: Unde conclusio in qua naturalis dicit
mundum et primum motum non esse novum, accepta absolute, falsa est,
sed si referatur in rationes et principia ex quibus eam concludit, ex illis
sequitur. Scimus enim quod qui dicit Socratem esse album et qui negat
Socratem esse album, secundum quaedam uterque dicit verum.
- 176 Cf. Boetius of Dacia, *op.cit.* §. 7.
- 177 Cf. St. Bonaventure: *On the Reduction of the Arts to Theology*, bilingual
edition, translated by Horia Cojocariu, Charmides, Bistrita, 1999.
- 178 Cf. Alain de Libera, *Penser au Moyen Age*, ed. Seuil, 1991, pp. 240-245.
- 179 Cf. J. le Goff, *Intellectualii în Evul Mediu*, Ed. Meridiane, București, 1994.
- 180 Bianchi, Luca "La felicitate intelectuală ca profesie în Parizi de
Ducecento", in *Rivista di Filosofia*, 78, (1987) pp. 181-191. Bianchi, L. *Il
vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'
aristotelismo scolastico*, Bergamo, Lubrina, 1990.
- 181 Cf. F. van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe siècle*, Paris-Louvain, 1966.
- 182 Cf. A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, Ed. Seuil, Paris, 1991.
- 183 Cf. P. Michaud Quantin, *La conscience membre d'une universitas*, in
Miscellanea Mediaevalia, 1964, pp. 2-15.
- 184 Cf. Bianchi, L., *Censure, liberté et progrès intellectuel à l'Université de Paris
au XIIIe siècle*, in *Archives d'Histoires Doctrinales et Littéraires du Moyen
Age*, 63, 1996, pp. 45-93.
- 185 Cf. Mss. Paris. Pat., lat, 14698, quoted in R. A. Gauthier, *Magnanimite,
l'ideal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la theologie
chretienne*, 1951, Paris, p. 468: "et dico hanc scientiam esse perfectissimum
sive perfectiorem omni alia scientia ita quod status philophi sit excellnetior
omni statu... status philophi perfectior est statu philosophi ..."
186 "Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae".
- 187 Cf. Alain de Libera, *Penser au Moyen Age*, ed. Seuil, Paris, 1991.
- 188 Cf. Siger de Brabant, *Ecrits de logique, de morale et de physique*, ed. critique
par B. Bazan, Louvain, 1974.



IONELA BĂLUȚĂ

Née en 1973, à Horezu

Doctorante de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

Assistante, Faculté de Sciences Politiques et Administratives, Université de Bucarest.

Assistante, Faculté de Langues Étrangères, Université Spiru Haret, Bucarest (1996-1997)

Bourse AUPELF-UREF (1997-1999)

Bourse AUF, Paris, EHESS (2001)

Bourse « Marie Curie », IRESCO, Paris (2002-2003)

Participation à des colloques et conférences scientifiques

Nombreux articles, études et contributions aux volumes collectifs

IDENTITÉ FÉMININE ET ENJEUX SOCIÉTAUX

- la seconde moitié du XIX^e siècle roumain -

Le point de départ de cet article a été une question assez générale : quel était le modèle, ou l'idéal-type de la femme de l'élite dans la société roumaine aux débuts de la modernité ? La sociologie des genres a déjà démontré qu'une telle question peut permettre la compréhension du fonctionnement et de l'organisation des sociétés (passées ou présentes), tout en introduisant un aspect minimalisé par l'histoire de type traditionnel ou par les analyses sociologiques classiques : la place des femmes, leur participation, directe ou indirecte, à la construction du social.

Le XIX^e siècle représente, surtout pour la Roumanie, une période très importante : on assiste à une transformation majeure des mœurs, des règles du jeu social, tout comme de l'organisation politique. Commencés à la fin du XVIII^e siècle, continués dans la première moitié du XIX^e, toute une série de processus et d'événements trouvent leur cristallisation dans la deuxième moitié de celui-ci. Il n'est pas question de faire ici un inventaire (ni même un aperçu) des transformations sociales et politiques caractérisant cette période. Je vais quand même souligner deux aspects majeurs, qui sont indispensables pour toute analyse de la période étudiée : premièrement, on assiste à l'installation de la société bourgeoise et des principes du capitalisme ; deuxièmement, l'idée de nation et d'Etat national gagne de plus en plus d'adeptes, triomphant avec l'union des deux principautés roumaines et la création de l'Etat national (avec toutes les transformations politiques et sociales qui s'ensuivent).

Je me propose de voir comment la nouvelle configuration des classes et des règles sociales se reflète dans l'identité que l'on assigne à la femme de l'élite et d'essayer d'expliquer quels pouvaient être les enjeux d'une représentation qui favorise plutôt tels aspects que tels autres.

Choix théoriques et méthodologiques

Il est nécessaire, en premier lieu, de donner les définitions des termes et des notions que j'utiliserai dans mon analyse, afin de ne pas créer de confusions.

Ainsi, j'ai utilisé le terme d'identité, parce qu'il a l'avantage d'être plus général, moins spécialisé. Je dois pourtant préciser que je l'utilise dans une acception très précise ; ainsi, dans la perspective de mon analyse, le terme d'identité recouvre aussi bien le côté physique que le côté moral, psychique, correspondant, en fait, à la somme entre l'*hexis corporelle* et l'*habitus*, tels qu'ils sont définis par P. Bourdieu :

- *l'hexis corporelle* est « la mythologie politique réalisée, incorporée, devenue position permanente, manière de se tenir, de parler, de marcher, et, par-là, de sentir et de penser »¹ ;

- *l'habitus* est un système de « dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes »².

Cette acception présente l'avantage de permettre l'étude d'une identité pour ainsi dire générique, donc de récupérer toute la dimension sociale ; en même temps, l'étude de l'*habitus* d'un agent social implique toujours un retour en arrière, une réflexion sur la part de conscient et surtout d'inconscient qui se trouve dans tout processus social.

Compte tenu de cette première option théorique, j'ai choisi, en deuxième lieu, comme grille de lecture et d'interprétation, le modèle proposé par Joan Scott³, dont le point de départ est une définition du genre (comme instrument d'analyse scientifique) : « le genre est un élément constitutif de rapports sociaux fondés sur des différences perçues entre les sexes, et le genre est une façon première de signifier des rapports de pouvoir »⁴.

Comme élément constitutif des rapports sociaux basés sur les différences perçues, le genre implique quatre éléments : 1. Les symboles disponibles dans une certaine culture, qui évoquent des représentations symboliques et leur contexte ; 2. Les concepts normatifs qui mettent en avant des interprétations des sens des symboles (étant exprimés dans des doctrines religieuses, éducatives, scientifiques, politiques ou juridiques, et prenant la forme typique d'une opposition binaire) ; 3. La notion de politique et une référence aux institutions et à l'organisation sociale (parce que le but d'une pareille recherche est de rejeter la notion de fixité, de découvrir la nature du débat ou de la répression qui produisent l'apparence

d'une permanence éternelle dans la représentation binaire du genre ; or, pour une analyse complexe de la notion de genre il ne faut pas réduire l'usage de la catégorie de genre au système de parenté ; au contraire, on a besoin d'une vision plus large, qui inclut, surtout pour les sociétés modernes complexes, une analyse du marché de travail, de l'éducation, du système politique ; 4. L'Identité subjective : même si les théories psychanalytiques offrent des explications parfois importantes pour la compréhension du genre, il ne faut pas oublier que les hommes et les femmes réels ne remplissent pas toujours les termes des prescriptions de leur société ou de nos catégories d'analyse. Par conséquent, il faut aussi analyser les manières dont les identités genrés sont réellement construites, et faire ainsi la liaison entre leurs trouvailles et toute une série d'activité, d'organisations sociales et de représentations historiquement situées.

Mais surtout, nous ne devons pas oublier que le genre est une modalité de signifier des rapports de pouvoir. Et c'est une dimension importante, parce qu'elle permet de comprendre comment la catégorie de genre légitime et construit les rapports sociaux, ce qui revient, en dernière instance, à la compréhension de la nature réciproque du genre et de la société, tout comme des modalités particulières, situées dans des contextes spécifiques, de la façon dont la politique construit le genre et le genre construit la politique.

A la lumière de ces considérations théoriques, je me propose de reconstruire les rapports sociaux qui s'installent au niveau des classes aisées dans la seconde moitié du XIX^e siècle, et de voir quelle position occupait la femme, quel était le rôle qu'on lui assignait ; mais aussi, d'interpréter cette identité, de voir à quel type d'intérêts elle pouvait répondre. Et non en dernier lieu, j'essaierai de voir si ce processus de construction de représentation est accepté tacitement par les femmes ou bien s'il y a aussi des formes de négociation, voire même de résistance.

Ainsi, je partirai, dans mon analyse, des documents qui expriment la position officielle et formelle – les textes juridiques. Dans un deuxième temps, je vais explorer les textes à caractère médical et surtout hygiénique, qui exprime une position légitime et essaient de construire des modèles. La presse médicale, les journaux destinés à la femme et à la famille, tout comme la correspondance de quelques personnalités de l'époque serviront ensuite d'objectivation des modèles « officiels ». Et comme mon analyse porte quand même sur la femme, j'analyserai, à la fin de mon étude, les prises de parole féminines, pour éviter une

interprétation déterministe, qui traite la femme, en quelque sorte *a priori*, d'objet, comme si elle était incompatible avec la position de sujet.

Le statut de la femme dans les textes juridiques

Quelques repères historiques

La première moitié du XIX^e siècle se caractérise déjà, au niveau des textes juridiques, par le commencement de la modernisation du système juridique des deux principautés. Cette modernisation, visible même au niveau du langage et des concepts, allait dans le sens d'une adaptation aux réglementations des états occidentaux, qui ont joué le rôle de modèles.

Jusqu'à 1830, les lois basilicales et la coutume ont continuaient d'occuper une position importante. Un changement important se produit entre 1831 et 1848, lorsque le droit français devient le modèle dominant. En ce qui concerne la famille et la femme, les changements ne sont pas essentiels. La différence de sexe reste un principe de discrimination. Les femmes sont exclues de toute participation à la vie publique⁵. La réglementation juridique de la famille continue les anciens principes, gardant le système dotal. Le principe de la masculinité reste valable. Pour ce qui est des rapports entre les époux ou entre les enfants et les parents, le trait dominant est la position supérieure de l'homme, respectivement du père (tout comme dans les lois antérieures). Comme nouveauté, il apparaît le principe de la responsabilité personnelle dans le droit civil et pénal, ainsi la femme ne répondait plus pour les délits de son mari si elle n'y avait pas participé.

Et Codul Calimach et Legiuirea Caragea légiféraient le divorce et en établissaient les raisons (pour la femme et pour l'homme).

Entre changement et continuité

Du point de vue des textes juridiques, la deuxième moitié du XIX^e siècle se caractérise par une cohabitation des changements et des continuités.

Ainsi, de nouveaux textes juridiques apparaissent : la Constitution de 1866 (ayant comme modèle la constitution belge), le Code civil de 1864 (ayant comme modèle le code civil français). La grande nouveauté introduite par le Code civil est représentée par les réformes qui installent

le régime bourgeois. Ainsi, l'individu était pris comme fondement du droit, qui avait pour but de le protéger en lui assurant la liberté individuelle et la protection de sa propriété privée. La façon de définir l'individu et le citoyen est très intéressante. En commentant cet aspect, Alexandru Crețiescu⁶ (conseiller d'Etat) souligne, en premier lieu, la différence entre les droits civils (qui sont les prérogatives, les bénéfiques et les avantages revenant à un individu, en raison du droit privé) et les droits politiques (qui sont les droits du citoyen et représentent les prérogatives, les bénéfiques ou les avantages revenant à un individu dans ses rapports avec l'Etat).

Si les droits civils concernent tout individu, les droits politiques concernent, au contraire, seulement le citoyen. Et il y a tout un chapitre de réglementations qui établissent très clairement qui peut être citoyen de l'Etat roumain. En premier lieu, il doit être roumain. En deuxième lieu, il ne doit pas être mineur, femme, et il doit être sain d'esprit. Il faut remarquer que la femme reste parmi ceux qui sont définis d'une manière négative. De même, s'il y a toute une série de règles établissant comment les étrangers peuvent être naturalisés (et donc devenir des citoyens), il n'y a pas le moindre commentaire concernant la femme. Elle continue de rester, *par sa nature*, en dehors de la sphère publique.

Par ailleurs, comme l'observent également les auteurs de l'Histoire du droit roumain⁷, le Code civil de 1864 maintient l'idée que la femme est dépourvue d'expérience et qu'elle est faible. Par conséquent, pour être protégée, la femme mariée est soumise au pouvoir marital de son mari, n'ayant pas la capacité de conclure des actes juridiques.

La réglementation de la famille enregistre, tout d'abord, le passage vers une famille basée sur la propriété privée capitaliste. La fonction économique devenant ainsi très importante, il fallait concentrer tout le revenu de la famille dans les mains de son chef, qui savait bien l'administrer. L'obligation de la dot était suspendue, tout étant soumis au principe de la conservation et de l'accroissement du capital.

L'état d'infériorité de la femme se manifestait tant dans ses relations personnelles (le nom, le domicile, la conduite, la citoyenneté, etc.) que dans celles patrimoniales (conclure des actes juridiques, le régime des biens, le droit d'exercer une profession) et envers les enfants (l'autorité parentale ne pouvait être exercée par la mère tant que le père était en vie). La femme ne pouvait pas intenter un procès sans l'autorisation de son mari et ne pouvait aliéner les biens dotaux sans la participation de son mari à la conclusion de l'acte (principe adopté d'après le modèle français) (v. art. 197, 199).

Le Code civil a adopté le principe de la sécularisation du droit, ainsi que les actes d'état civil passeront, dorénavant, dans la compétence de l'officier d'état civil. A la différence du code civil français, le code civil roumain a maintenu le divorce, appliquant le principe d'égalité de traitement des époux dans le cas d'adultère. D'autres causes de divorce pouvaient être : des excès, des cruautés, des injures graves, etc., tout comme le consentement mutuel. Alexandre Stourdza⁸ constatait pourtant, au début du XX^e siècle, que le Code civil se caractérisait par l'intention d'alourdir le divorce, et cela en limitant les raisons du divorce, en introduisant beaucoup de formalités, de taxes et délais qui rendaient plus difficile la démarche.

Enfin, en ce qui concerne l'héritage, le Code civil abrogeait le principe de la masculinité ; ainsi, les enfants avaient le droit à des parties égales de l'héritage, n'importe leur sexe.

En dehors des réglementations du Code civil, qui enregistrent donc aussi bien des changements que des continuités (avec l'observation que le statut de la femme dans la société ne change pas dans ses fondements), je dois encore présenter rapidement les lois concernant le droit à l'enseignement. Alexandre Stourdza considérait d'ailleurs que le droit à l'instruction, accordé par la Loi de l'instruction publique en Roumanie, a été l'un des plus importants facteurs dans l'amélioration de la situation et du statut de la femme. Ainsi, cette loi affirmait le droit à l'instruction pour les deux sexes, à tous les niveaux : enseignement primaire, secondaire, universitaire ou spécialisé. Quant au droit de professer, la loi n'interdisait pas, en général, aux femmes de pratiquer une profession. Elles pouvaient ainsi pratiquer la médecine, la pharmacie, elles pouvaient se présenter aux concours pour les chaires de l'enseignement secondaire ou universitaire ; mais elles n'avaient pas le droit d'être avocats ou magistrats. Ainsi, jusqu'à 1911, il n'y avait pas encore de femme professeur universitaire, mais il y avait quelques-unes qui avaient obtenu ou étaient en train d'obtenir leur doctorat à Paris.

En résumant, je peux dire que du point de vue juridique, on assiste, en premier lieu, à une mise en concordance du système roumain avec les systèmes des autres pays occidentaux. Pour ce qui est de la femme et de la famille, il y a des réglementations qui améliorent sa condition et ses droits, dont la plus importante est le droit à l'instruction. Pour le reste, on maintient, selon la loi, la supériorité de l'homme dans la famille.

Et, ce qui est très important, il faut remarquer qu'à une époque où les discussions sur la citoyenneté et les droits politiques sont souvent très

animées, à une époque où on met les fondements de l'État national, et on revendique sa souveraineté, les femmes sont exclues dès le départ. Elles ne sont pas citoyens et n'ont pas de droits politiques. Leur participation à la vie publique (pour ne plus parler de celle politique) est donc impossible. Elles sont reconnues seulement en tant qu'individu, et ne peuvent entretenir que des relations interindividuelles, au niveau privé.

Les textes juridiques présentent le statut officiel et juridique de la femme, ce qui est indispensable pour mon analyse. En ce qui suit, je vais essayer, en superposant des sources diverses, de voir comment se construit le modèle de la femme respectable (pour les classes aisées), et cela, en répondant aux questions suivantes : qui le construit ? comment ? quelles sont les lignes essentielles ? quels moyens de diffusion ? Pourquoi – quels enjeux ? que disent les femmes ?

Le modèle hygiéniste

Une source importante dans la reconstruction de l'idéal-type de la femme de l'élite dans la seconde moitié du XIX^e siècle roumain est constituée par les traités d'hygiène ou d'autres ouvrages / publications appartenant aux médecins, ayant un côté « hygiéniste » prononcé.

Pourquoi ces documents sont-ils si importants ?

Les ouvrages portant sur le XIX^e siècle français ont souligné la montée de plus en plus grande de l'hygiène et l'importance croissante qu'elle gagne ; elle s'enrichit aussi d'une sémantique plus large, qui témoigne de son influence : « L'hygiène ce n'est plus l'adjectif qualifiant la santé (*hygeinos* signifie en grec : ce qui est sain), mais l'ensemble des dispositifs et des savoirs favorisant son entretien. C'est une discipline particulière au sein de la médecine. »⁹

Pierre Darmon¹⁰ observe, lui aussi, qu'au XIX^e siècle le médecin prend le relais du prêtre et devient l'observateur des mœurs et des pratiques quotidiennes ; et quant aux femmes, il considère qu'il n'y pas une différence essentielle entre le discours des médecins du XIX^e siècle et celui des misogynes du XVI^e ou XVII^e siècles (qui étaient souvent des prêtres¹¹).

Or en Roumanie, nous assistons, en premier lieu, à une grande influence occidentale, ce qui nous permet de supposer que beaucoup de

ces idées ont été apportées et adaptées à la réalité roumaine. Cela d'autant plus que, comme le montre aussi Dan Berindei¹², les médecins ont été parmi les premiers agents de la modernisation, d'après le modèle occidental, de notre pays. Ensuite, les transformations fondamentales qui se sont produites dans la société roumaine à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle ont affecté aussi le couple, les relations entre les époux, notamment le comportement des femmes. Plusieurs documents de l'époque le témoignent ; Mihai Razvan Ungureanu¹³ les a très bien analysés, en montrant que la majorité de ces auteurs partagent l'idée qu'on assistait à une dégradation des mœurs, surtout au niveau des relations en couple, et que cela était provoqué par l'influence néfaste de la mode et des manières parisiennes sur la femme roumaine, qui oubliait sa place et son devoir. Elle commence ainsi à dépasser, à se libérer de l'anonymat conjugal et s'affirmer en tant qu'individu, ce qui trouble les relations entre les époux. L'une des conséquences de cet état de fait sera que, vu la multiplication de ces frondes domestiques, la femme dans le couple deviendra l'objet d'observation des moralistes.

La place et le rôle de la femme devaient donc être révisés, redéfinis, et poursuivis avec rigueur. Les études sur la société française nous font avancer l'hypothèse que les médecins / les hygiénistes étaient, dans le contexte de l'époque, des porte-parole que l'ordre dominant avait tout l'intérêt de légitimer dans l'entreprise de construire / ou reconstruire le modèle féminin. Et je vais résumer, en ce qui suit, quelques arguments qui soutiennent cette hypothèse.

Dès les années 40 on constate la consolidation de la position de la médecine dans le champ scientifique, mais aussi social des principautés roumaines. L'hygiène connaît, elle aussi, un succès croissant ; ses débuts sont liés au nom d'un médecin français, Alcibiade Tavernier¹⁴, médecin officiel de la Valachie sous le général Kisselef, vers les années trente.

Après les années cinquante, les témoignages sur la présence de l'hygiène dans l'espace public se multiplient. Projets de lois éditaires, règlements des institutions publiques, journaux, revues, almanachs, conférences, traités entiers, tous ces documents emploient, dans différents contextes et selon divers buts ce mot qui semble hanter tout l'espace mental de la fin du siècle : l'hygiène. Sa définition gagne de plus en plus en complexité, les domaines qu'elle touche se multiplient à vue d'œil : hygiène publique et hygiène privée, qui à leur tour se ramifient dans de nombreuses sous-classes. Dans une conférence sur les progrès de l'hygiène dans les dernières années, de 1885, un médecin célèbre de l'époque, le

docteur Iacob Felix, affirme dès le début que l'hygiène est la science qui nous apprend à conserver et à perfectionner la santé, à prolonger la vie ; elle est une vraie science sociale.

D'ailleurs, les médecins occupent une place importante dans la vie publique. Tout d'abord, ils ont dès le départ une position privilégiée, car ils sont, pour la plupart, fils issus de familles des classes dominantes, ayant les moyens matériels de suivre leurs études à l'étranger, notamment à Paris. Ils ont donc un capital social et économique de départ, auxquels vient s'ajouter un capital scientifique. Leur présence dans toutes sortes de comités, les nombreuses fonctions qu'ils occupent, les riches maisons qu'ils se font construire, la diffusion de leur discours dans nombre de publications sont des signes incontestables de leur rôle sur la scène sociale. Et par-là, ils ne font qu'accroître leur capital d'origine, en y ajoutant un capital économique et social encore plus grand, mais aussi une espèce de capital politique.

Une analyse des trajectoires sociales des auteurs des traités que j'ai retenus dans mon étude aboutit d'ailleurs à la conclusion que tous ces médecins avaient plusieurs fonctions, que leur activité strictement professionnelle était doublée d'une activité à caractère disons « public » : ils collaborent avec différents journaux et revues, ils débattent souvent des problèmes éducatifs, ils donnent des conférences publiques sur des sujets qui intéressent le grand public, et ainsi de suite.

De toute façon, selon les informations disponibles, et en utilisant l'analyse de P. Bourdieu¹⁵ quant aux statuts des sciences, je peux avancer, d'un côté, que l'hygiène est une branche dominée à l'intérieur du champ scientifique de la médecine, mais qu'elle est une science qui se voit reconnue socialement, une science "temporellement dominante", qui reçoit « une autorité déléguée » de la part du politique, qui trouve dans la nécessité scientifique une « légitimation de son arbitraire social »¹⁶.

Je vais analyser, en ce qui suit, plus d'une dizaine de traités d'hygiène, qui s'étendent sur une période de quarante ans environ, et je vais essayer de refaire le modèle féminin qui est construit dans ces ouvrages.

Tout d'abord, il faut préciser qu'ils sont adressés à la femme de l'élite. Dans certains cas cette destination est explicite : « la classe culte et intelligente est le vrai type, le vrai modèle »¹⁷. La femme des classes dominantes est considérée, en effet, comme un point de référence, censée influencer les pratiques et les représentations des classes inférieures. Dans d'autres cas, la destination n'est pas explicite, mais il est clair qu'à

l'époque seulement les femmes « cultivées » savaient lire ; en plus, l'inventaire des toilettes, de toutes sortes de pratiques de beautés, tout comme le modèle spirituel renvoient implicitement à la femme bourgeoise.

Ensuite, je dois observer, dès maintenant, que le modèle ainsi construit est d'une complexité incroyable. Rien n'est oublié, le moindre aspect physique ou moral est discuté, débattu ; tout accessoire ou geste est mis sous la loupe hygiéniste, on lui pèse les avantages et les désavantages, pour établir s'il est ou non accepté.

Les vêtements et tous les éléments de la parure sont attentivement étudiés. Et cela parce que comme plusieurs auteurs le disent, les vêtements ont un triple rôle : le premier, qui aux yeux des hygiénistes est le plus important, est celui de protéger ; le deuxième, imposé par la norme sociale, a un caractère moral ; le rôle esthétique ne vient qu'en troisième lieu¹⁸. La conviction du docteur Berca est d'ailleurs que « Les vêtements des femmes jouent un rôle très important dans leur formation physique »¹⁹ et qu'ils peuvent aussi influencer, par le côté esthétique, sa formation psychique. Voilà des raisons suffisantes pour que le médecin ait le droit de conseiller la femme dans le choix de ses toilettes. Choix qui n'est pas simple ou limité. Leur première fonction étant protectrice, les vêtements doivent donc assurer la chaleur, le confort du corps. Dès lors, la couleur, les tissus, la forme des vêtements deviennent des éléments récurrents sous la plume hygiéniste, éléments qui doivent être mis en rapport, en plus, avec « la construction physique de la femme, son état psychologique, sa condition sociale, les saisons et le climat »²⁰. Par exemple, la saison froide demande des vêtements en matériaux qui tiennent chaud – la laine est l'un des meilleurs – et en couleurs qui retiennent la chaleur : le noir, le brun, le gris. Il est aussi préférable que le linge soit plutôt en flanelle (Dr Elefterescu). La toilette doit aussi être adaptée aux diverses occasions et correspondre à la place sociale de chacun.

Ce que l'on peut remarquer dans la rhétorique du discours hygiéniste, c'est qu'il se déploie en deux temps : un moment de « déconstruction », pour ainsi dire, qui critique les différentes pièces de vêtement, imposées par l'imitation *irrationnelle* de la mode occidentale, et un moment de « reconstruction » où, jouant sur le retour au *naturel* et sur les règles *saines* de l'hygiène, ils mettent en place un nouveau modèle, *rationnel*, des apparences corporelles.

Ainsi, on critique sévèrement tous les vêtements qui, d'une façon ou d'une autre, empêchent l'organisme de remplir convenablement ses

fonctions. Les ceintures, les jarretières, tout comme les chaussures trop étroites sont âprement dénoncées : elles ne permettent pas la circulation capillaire, les organes internes ne sont plus bien irrigués, et de là, tout un ensemble de conséquences sur la santé. Les bottines à hauts talons – appelées Louis quinze – obligent le corps à rester dans une position ne correspondant pas à son état naturel et, à la longue, produisent des déformations malsaines et déplaisantes²¹. D'ailleurs, l'ensemble du costume actuel présente beaucoup d'inconvénients du point de vue hygiénique, constate le docteur Gerota. La robe longue qui traîne derrière la femme « *soulève la poussière et nous fait respirer toutes sortes de microbes* »²². L'idéal hygiéniste serait donc un retour vers le naturel, vers des formes plus simples, plus confortables et plus saines. La femme enceinte fait l'objet d'un discours particulier. Le médecin prend de manière plus manifeste le relais du moraliste et condamne ouvertement la femme qui, même dans cet état, met la mode au premier plan.

Le traité de 1906 apparaît en ce sens comme une mise au point : « Pendant la grossesse, la femme a besoin d'une hygiène particulière, qui doit être poursuivie, de façon rationnelle, pour que le produit de l'enfantement puisse arriver à son terme »²³. La toilette en est un élément essentiel : les jupes doivent être larges, pour ne pas serrer le ventre, les chemises très confortables, les jarretières bien larges. Pour ne plus parler du corset, auquel nous reviendrons. De toute façon, les hygiénistes semblent s'emparer de la maternité pour en faire un argument fort de leur propos ; si quelque part leur discours peut paraître un peu plus permissif, cette situation spéciale de la féminité leur offre l'occasion de déployer tous leurs concepts, de critiquer ouvertement et, semble-t-il, plus légitimement, les pratiques mondaines.

Les dessous et le linge occupent une place importante dans ce discours. Cette attention particulière peut avoir plusieurs explications. Les études et les témoignages sur le début du XIX^e siècle roumain montrent que le modèle oriental donnait peu d'importance aux sous-vêtements. Un voyageur français déplore même, dans ses mémoires, la tenue peu décente des femmes de l'élite, dont les vêtements « cachent à peine la couleur de leur corps et le montrent dans toute la mollesse de ses formes »²⁴. Avec l'influence occidentale, les femmes roumaines découvrent les subtilités de la courtoisie et les délices de la coquetterie, qui joue davantage sur le caché, sur ce qui se laisse à peine deviner. Dès lors, les dessous entrent dans leurs habitudes vestimentaires. Ensuite, une autre explication peut être offerte à partir de l'observation faite par D. Roche

sur le XIX^e siècle français : « Les dessus et les dessous indicibles sont unis dans une recherche obsessionnelle de la décence et de la pudeur. Commence alors le culte du sous-vêtement, l'exaltation secrète du corset (...) »²⁵. Bien que le contexte culturel soit différent, les données évoquées à plusieurs reprises permettent de supposer que cette obsession de la pudeur (apanage de la bourgeoisie) gagne aussi, progressivement, l'espace roumain.

De surcroît, à ces raisons sociales viennent s'ajouter des intérêts hygiéniques. La propreté demande des dessous nombreux et propres, les préceptes hygiéniques requièrent des dessous adaptés aux besoins physiologiques du corps. Étant donné leur proximité plus grande avec la peau et le corps, les sous-vêtements permettent une critique plus visible, appuyée sur des descriptions et des démonstrations scientifiques.

Le docteur Bercar, avant de faire l'inventaire des dessous féminins, déclare avoir recouru au langage des « miss anglaises » qui seul lui permet de rester dans les limites du bon sens ; cette retenue du discours scientifique semblerait étrange si on la rapportait à nos repères. Mais dans le contexte des années 90 du XIX^e siècle, elle est compréhensible. Elle renvoie, d'un côté, au fait que ces pièces de vêtement apparaissent dans les premières décennies du siècle, sous l'influence occidentale. Une hésitation quant à leur appellation parle de la phase d'intégration de ces nouvelles habitudes dans l'espace culturel roumain ; dès lors, le recours au lexique étranger (où plutôt au lexique d'origine) devient tout à fait normal. Cette réserve pourrait aussi envoyer au rôle « moralisateur » que les médecins voulaient assumer, à l'accroissement des limites de la pudeur, de l'intimité. Quant aux dessous, voilà l'inventaire fait par le docteur Bercar : la combinaison, enfilée directement sur la peau, sans manches, décolletée et en soie ; les culottes à la mode française, qui au début étaient assez longues, mais qui les dernières années sont juste au-dessus des genoux, et qui sont en étoffe très fine, avec beaucoup de petits volants, des dentelles et des petites fleurs. Vient ensuite le corset et les deux jupons apprêtés : l'un court jusqu'aux genoux, appelé « discret » et l'autre presque aussi long que la robe, plié derrière et avec des volants pour soutenir la tournure²⁶. Quant aux conseils hygiéniques, l'auteur insiste sur la blancheur de tous ces froufrous, de préférence en matériaux naturels - si la soie est trop chère, on doit choisir le coton (qui d'ailleurs tient plus chaud). Plus encore, il vaut mieux des dessous plus simples, moins chers, laissant une plus grande liberté au corps, et on peut en acheter plusieurs, ce qui convient davantage à l'hygiène du corps.

Mais la grande bataille hygiéniste, qui traduit bien les contradictions suscitées par le nouveau modèle corporel que les médecins essaient d'imposer, c'est le corset. Il n'y a pas de traité, à l'époque étudiée, qui ne souligne, d'une manière plus ou moins ferme, les effets négatifs du corset sur le corps, la santé et la beauté de la femme. L'exemple brillant est pourtant le traité du docteur Gerota (1899), écrit à la suite de ses deux conférences qui portent justement sur les « effets et les désavantages du corset »²⁷. Afin de mieux visualiser tous les méfaits de cet « instrument de torture », l'auteur en donne la représentation sous la forme d'un arbre dont la racine est le corset et les branches les multiples effets négatifs de celui-ci. Il parle de la large diffusion de cette pratique dans les milieux mondains – « aujourd'hui, dans nos villes, plus de 90 % des femmes portent le corset »²⁸ – de son « incorporation » (le terme nous appartient, mais le propos de l'auteur renvoie bien à ce concept sociologique) par le corps et l'esprit des femmes : « Les femmes habituées au corset disent qu'elles l'utilisent parce qu'elles se sentent plus fortes dans leurs occupations, ont plus d'aptitude dans le ménage. Mais ce "se trouver bien" est plutôt un effet de l'usage »²⁹. Même s'il se montre conscient de la difficulté de lutter contre la mode, l'auteur espère bien qu'en présentant les effets nuisibles du corset sur la santé et sur la beauté de la femme, il trouve le chemin pour la persuader d'abandonner cette pratique malsaine. C'est pourquoi il commence par les désavantages du corset pour la beauté : le corset produit des modifications sur les formes naturelles, parce qu'il "étouffe la taille" et la ligne harmonieuse du ventre est coupée et remplacée par une rondeur proéminente ; « la forme des hanches devient encore plus déplaisante à cause de la continuation brusque avec l'abdomen »³⁰. Chez toutes les femmes, au moment où elles enlèvent le corset, la peau est recouverte de taches blanches, rouges et bleues, et forme un tas de plis et de petits sillons, ce qui ne donne pas du tout un aspect esthétique. Ensuite, il s'arrête patiemment à chaque partie du corps, et aux différents organes internes (la peau, le squelette, l'appareil circulatoire, l'appareil respirateur, le foie, l'estomac, les intestins, la matrice) et, poursuivant la même rhétorique, il fait du corset la cible de toutes sortes de méfaits.

Ce traité apparaît donc comme une somme de toutes les critiques antérieures et comme un miroir de la façon dont l'hygiène étend son règne sur les pratiques et les enveloppes corporelles les plus intimes de la femme. Ainsi, le Dr Gerota est d'accord que surtout la partie inférieure de l'abdomen a besoin d'un certain support ; il admet qu'il existe une

forme de corset « moins barbare »³¹, appelé *brassière* (plus courte, elle est moins nuisible), mais il recommande plutôt une sorte de gilet dont il donne la description.

Il faut noter que toutes ces prévisions montrent aussi un changement du modèle du corps. Tout comme pour le XIX^e siècle français, nous assistons à l'introduction et à l'imposition du modèle du *corps redressé*³² ; ainsi, les formes rondes et souvent flasques qui représentaient le canon de la beauté féminine au début du siècle, vont être remplacées, dans les dernières décennies, par des formes souples, par un redressement du corps qui apportera son arsenal de pratiques et de contraintes.

Ainsi, en dehors des pièces de vêtements ou accessoires qui étaient censés entretenir et mettre en relief la ligne du corps, que d'ailleurs les hygiénistes n'apprécient pas toujours, ils recommandent des moyens plus « naturels » et plus « sains » de gagner la souplesse et la force des muscles : pratiquer constamment la gymnastique à la maison, faire appel à des massages ou à des bains d'eau froide, et même surveiller un peu le régime alimentaire. Les recommandations concernant la gymnastique qu'il faut pratiquer apparaissent dans plusieurs des traités analysés, mais elles trouvent l'expression accomplie dans l'ouvrage du docteur Grunfeld : « La clé de la beauté, la clé de la santé, la clé de toute la vie n'est autre que le mouvement, qui donne liberté, énergie et contentement »³³. Avec la mention que chaque personne doit pratiquer la « gymnastique spéciale de son corps », qui seule peut permettre d'acquérir le maximum de « grâce et d'énergie, de souplesse et de développement »³⁴, sans gêner les fonctions des organes internes. La gymnastique naturelle ou la gymnastique de maison doit se pratiquer matin et soir, pendant quinze minutes, suivant un ordre précis des mouvements. Elle agit sur les muscles de la poitrine, des pieds, du dos, du ventre, rendant tout le corps plus souple et plus fort. Ses effets sont visibles pour la santé, mais aussi pour la beauté :

Pratiquée de façon méthodique, la gymnastique de maison développe de manière progressive et symétrique toutes les parties du corps, établit l'équilibre dans la force et la santé des jeunes filles et femmes, des femmes adultes et mêmes des femmes en train de vieillir. Les jeunes ne vieilliront plus, les vieilles regagneront en peu de temps la santé, la beauté et l'agilité des jeunes.³⁵

Cette citation exprime très bien les attributs qui sont valorisés concernant l'aspect physique de la femme : la jeunesse, l'agilité, la taille souple obtenue par un travail continu sur les muscles. Pourtant, la différence essentielle entre la femme et l'homme ne doit pas être oubliée : ainsi, elle n'a pas le droit de pratiquer tous les exercices, et certains d'entre eux elle doit les pratiquer avec modération (le cyclisme, le patinage, le tennis). Parce que sa constitution plus faible demande plus d'attention et de retenue.

Ces pratiques d'entretien vont être complétées par un régime alimentaire adéquat ; régime qui doit suivre de près les règles de l'hygiène. De sorte que la quantité de la nourriture dépend de « la constitution, l'âge, la profession, la capacité de travail »³⁶ de chaque individu. Or comme les femmes ont évidemment des dépenses physiques et intellectuelles inférieures à celles de l'homme, elles doivent avoir une alimentation plus légère. Même la femme enceinte ne doit pas beaucoup modifier son régime habituel, mais seulement choisir « des aliments plus substantiels, fortifiants, bien préparés et faciles à digérer »³⁷. En surveillant son alimentation, la femme assure à son corps la juste quantité de calories pour le maintenir sur cette « ligne moyenne » de l'idéal-type.

Et de nouveau la femme enceinte « jouit » d'une attention particulière. Des recommandations et des mesures spéciales sont adressées aux femmes qui se trouvent dans cet état important : une pratique beaucoup plus surveillée de tous les exercices, un régime alimentaire qui réponde aux besoins spécifiques du corps pendant cette période. De toute façon, elle doit être encore plus responsable que d'habitude, et mettre le bien de l'enfant qu'elle porte au-dessous de son propre intérêt.

Mais, comme je l'ai déjà dit, les hygiénistes ne se contentent pas de dessiner le corps de la femme et de lui indiquer la toilette souhaitable. Tous les artifices de la beauté féminine, artifices qui participent d'ailleurs à son identité physique et psychique, sont pris en compte.

Les soins de la peau, les fards, les bijoux ou la parure sont également surveillés. La tendance est toujours vers la simplicité et le naturel, qui se combinent harmonieusement avec les nécessités de l'hygiène. Les auteurs attirent tous l'attention sur les effets nocifs que peuvent produire certains produits de beauté ; c'est pourquoi ils recommandent le savon et l'eau comme les meilleurs produits, en expliquant sagement leur façon d'agir sur la peau. La blancheur des dents et la bonne odeur de la bouche deviennent des repères de la beauté et de la santé. L'hygiène impose un

soin plus grand des cheveux, qui doivent être nettoyés (l'eau n'est pas encore recommandée). Par contre, ils sont contre les cheveux colorés artificiellement et contre toutes sortes de mèches et cheveux artificiels, qui suffoquent les cheveux naturels et les dégradent.

Dans le choix des bijoux sont invoquées en premier lieu les règles sociales, qui sont parfois doublées de précautions hygiéniques. Ainsi, chaque femme doit choisir ses bijoux en fonction de sa position sociale et de la fortune de son mari. Restriction qui limite déjà l'usage de la parure, introduisant une orientation hiérarchique. Le rang et la fortune offrent une plus grande liberté de choix, donnent le droit à des accessoires luxueux. Mais les hygiénistes essaient, par la même rhétorique qui emprunte la légitimité de la science, de limiter et de surveiller aussi ces usages sociaux assez répandus. Le docteur Antonescu-Remusiu attire ainsi l'attention sur les conséquences dangereuses que peut avoir le fait de percer les oreilles : « les oreilles sont surtout blessées chez les personnes délicates, lymphatiques »³⁸. Il condamne également la folie de dépenser parfois des fortunes pour quelques bijoux en or ou en diamants. Il ne veut pas être absurde ; mais, s'il fait des concessions à la coquetterie, c'est pour en exiger la même chose : « portez des boucles d'oreilles, mais ne suspendez que des boucles d'oreilles très légères, plus elles sont légères, mieux c'est »³⁹. A travers ces critiques on peut reconstituer les éléments de la parure féminine : les diadèmes et les fleurs en bronze pour les cheveux, les boucles d'oreille, toutes sortes de bagues, bracelets et colliers en or, garnis de pierres précieuses. On rencontre donc la même tendance à un luxe exorbitant ; rencontrée dans la description des toilettes. En dehors des explications déjà suggérées, on pourrait supposer que les traces laissées par les mentalités orientales ont aussi un mot à dire. A. Alexianu observait d'ailleurs, que les époques antérieures manifestaient le même engouement pour les bijoux très chers, pour la parure exorbitante. Les dépenses extravagantes caractérisaient les cours des principautés roumaines.

Les hygiénistes, assumant le rôle de gardiens des mœurs, luttent contre ce tempérament explosif, prêchant la mesure au nom de la science et de la morale.

Le penchant vers le naturel, le simple et le subtil agence également les recommandations quant au choix du parfum. Les hygiénistes critiquent l'habitude de bannir les mauvaises odeurs de la transpiration par des parfums très forts ; les conseils de propreté que nous avons déjà décrits rendent superflue une telle pratique. Le parfum est de plus en plus réservé

à un usage de la beauté, qui y impose ses règles. Ainsi, « chaque femme doit avoir son parfum, qui convient à son genre de beauté : parfums de violettes et de lavande pour les mesdemoiselles (odeur douce et discrète), parfums ‘foin coupé’ et ‘peau d’Espagne’ pour les dames »⁴⁰. Encore une fois les découpages sociaux s’emprennent sur les pratiques d’embellissement.

Toutes ces règles allant jusqu’aux détails les plus futiles construisent en fait une identité physique de la femme respectable, de la femme « comme il faut ». Identité physique qui correspond d’ailleurs à toute une hexis corporelle, parce qu’elle comprend non seulement une certaine forme du corps, un certain canon de beauté et de respectabilité, mais tout un ensemble de postures et de pratiques corporelles, de gestes et de comportements autorisés. Identité qui est aussi en liaison directe avec une certaine position sociale, dont la logique impose des limites et des conventions précises.

Et qui plus est, cette hexis corporelle est doublé par un profil moral spécifique, qui suit lui aussi des règles claires, correspondant à un vrai ethos féminin. Le croisement du physique et du moral sou-tend, en creux, toutes les pratiques de la beauté féminine. Bien que laïque, le modèle hygiéniste récupère la dimension morale ; l’idéal-type de la belle femme, tel qu’il prend contour sous la plume des hygiénistes, marie le physique et le moral, ce qui s’explique non seulement par le modèle de l’organisme doté de sa propre logique de fonctionnement, mais aussi par la figure du médecin, nouveau « prêtre » de la société capitaliste (qui va vers la désacralisation). « Celles qui font de l’hygiène la règle de leur corps et de la morale la règle de leur vie, conservent plus longuement la santé et la beauté extérieure »⁴¹, affirme le docteur Antonescu-Remusiu. Dans ses recommandations sur les vêtements de la femme, le docteur Bercar, tout en citant le docteur Roussel (« Le système psychique et moral de la femme »), souligne que la manière de se vêtir doit « tenir compte de l’état psychique de la femme »⁴². L’équilibre, la douceur, la mesure semble être les commandements du comportement de la femme, et des attributs indispensables de son psychique. Le rire exagéré, les pleurs prolongés, les nerfs et l’agitation, la fatigue excessive (provoqués soit par des bals prolongés soit par des lectures exagérées) produisent des méfaits variés. Tout d’abord, ils provoquent des rides, le vieillissement prématuré de la peau et affectent la santé des yeux. A la long, ils provoquent une faiblesse générale de l’organisme. En plus, ils usent le

psychique de la femme, qui devient nerveuse, voire hystérique, ce qui la rend insupportable pour les autres et en premier lieu pour sa famille.

Comme d'habitude, la femme enceinte doit observer encore plus rigoureusement ces règles de la vie psychique ; le docteur Grunfeld conseille une vie tranquille, sans excès et chagrins, si on ne veut pas périliter la grossesse. Et, à côté du modèle physique de la nouvelle femme, que nous avons pu identifier à plusieurs reprises dans son discours, il trace le portrait spirituel de la femme idéale telle qu'il la conçoit :

L'esprit de ces êtres supérieurs se transformera radicalement, leur pensée sera plus pure et plus brillante, leur caractère plus énergique et plus décidé [...] pouvant ainsi accomplir bravement leur rôle de femme et de mère⁴³.

Que dit la presse ?

Comme je l'ai déjà déjà annoncé, j'utiliserai le recoupement des sources comme moyen d'objectivation, afin d'obtenir un modèle aussi proche que possible de la réalité sociale étudiée. Je continuerai donc par une analyse de trois types de journaux / revues : les revues médicales, les journaux destinées à la femme et à la famille et les journaux de mode et décrivant la vie mondaine.

Pour la première catégorie, on peut dire que les revues médicales reprennent en grandes lignes le discours hygiéniste, ayant pourtant des particularités imposées surtout par leur caractère moins savant et par leur destination (qui se veut plus élargie). Ainsi, on doit remarquer une place plus grande accordée à toutes sortes de conseils pratique concernant la vie de tous les jours d'une femme : comment soigner ou prévenir diverses maladies (pour soi-même et pour sa famille), comment préserver la beauté, comment élever les enfants. En général, ces revues soutiennent et essaient de répandre les conseils et les pratiques recommandés par les maîtres hygiénistes : *Apărătorul sănătăței* consacre plusieurs articles à la nécessité d'introduire les bains dans les soins corporels quotidiens⁴⁴. Il faut en plus noter une attention particulière accordée à la toilette intime des femmes en général, des femmes enceinte, à l'allaitement et à l'éducation des enfants. Une revue d'hygiène tenue par les femmes⁴⁵ affirme que, à cause de leur *faiblesse physique*, les femmes ont besoin d'une hygiène plus attentive ; et l'on présente d'une manière assez détaillée les différents instruments spécifiques à ce type de soin. Le propos des revues d'hygiène renforce non seulement le modèle physique construit par les traités d'hygiène, mais aussi le profil moral : « Pour avoir une

vraie beauté du teint il faut avoir d'abord une beauté de l'esprit et de l'âme réunie dans une parfaite santé physique »⁴⁶

Les revues⁴⁷ et journaux destinées à la femme et à la famille reprennent, en général, le modèle physique et moral prôné par les hygiénistes. Les conseils purement médicaux et les explications scientifiques sont pourtant moins nombreux, et on voit se multiplier les articles concernant l'entretien et la maîtrise d'une maison, l'éducation des enfants et ainsi de suite. Le discours des hygiénistes est poursuivi plus fidèlement (parfois même sous forme d'articles repris des publications médicales) pour ce qui est des soins de la peau, des pratiques de propreté ou de la gymnastique. Mais pour les aspects plus directement liés au social, à ces normes et à ses règles, on enregistre souvent des écarts. Ainsi, les articles concernant la façon de se vêtir accordent la première place aux convenances sociales : « on juge souvent les personnes d'après leurs vêtements et leur tenue, et on a raison, parce que le rapport entre le physique et le moral est trop étroit pour ne pas avoir une grande influence réciproque »⁴⁸. L'hygiène est aussi présente, et la manière de s'habiller doit mettre en avantage les qualités naturelles, avec le souci constant de ne pas nuire à la santé. Mais la norme sociale semble être essentielle : « la toilette de la femme prudente doit être en harmonie avec sa richesse et son rang social; elle doit être changée en fonction des circonstances ».⁴⁹ On peut affirmer que, peut être plus que dans les traités d'hygiène, les apparences corporelles de la femme deviennent un fort signifiant social. Emblème de la fortune et du rang social, la toilette déborde le marché économique pour entrer explicitement sur le marché des biens symboliques. La force symbolique des habits est plus grande dans une société traversée par des mutations importantes. En ce sens, l'affirmation de D. Roche sur le commencement du XIX^e siècle français, se vérifie en grande partie dans la seconde moitié du même siècle en Roumanie :

Pour une société où les valeurs de l'économie et du gain sont désormais fondamentales, la proclamation ostentatoire d'une consommation est immédiatement publicitaire. La femme est la vitrine de l'homme, elle proclame dans la fabrication des apparences outrées de la féminité son second rang dans l'ordre social et familial⁵⁰.

En plus, ces revues manifestent une préoccupation plus évidente pour le rôle concret de la femme dans la société, pour la mission qu'elle doit accomplir. Plusieurs articles traitent ainsi du droit à l'instruction de la

femme, qui est intimement lié, dans la logique de ce propos, à son rôle fondamental. « La femme est le modèle selon lequel se forment les générations et les peuples »⁵¹ – or le modèle doit s’approcher de la perfection. C’est pourquoi elle a besoin d’instruction, car l’instruction lui permettra d’accomplir sa noble et importante mission :

elle deviendra ainsi le moteur de tout ce qui est beau et utile, le modèle de la vertu et de la croyance [...] elle saura conduire une maison plus ou moins grande, éduquer les enfants en tant que mère, sœur ou institutrice de spécialité ; elle occupera avec dignité sa place d’épouse, de mère, d’amie ou de membre de la famille et de la société...⁵².

Enfin, la dernière catégorie de journaux et revues, celle mondaine, manifeste un intérêt plus grand envers les cancons du high-life et le faste des toilettes. Le modèle du corps redressé, à la taille souple, semble être tout à fait incorporé. Certaines pratiques d’hygiène commencent à gagner du terrain. Ainsi, dans la description de l’intérieur que toute famille aisée devrait rêver, *L’Almanach du High-Life*⁵³ donne une description détaillée, entre autres, d’une salle de bain, qui doit être prévue avec une douche ou un bain. Ou même, « si on n’a pas la possibilité d’avoir une salle de bain spéciale, il faut installer la baignoire dans le cabinet de toilette. Une cheminée est nécessaire pour les ablutions en hiver »⁵⁴ La gymnastique, les sports et les bains en plein air (dans des stations balnéaires) sont aussi entrées dans les habitudes. Les différents articles qui en parlent, et surtout les nombreuses publicités prouvent une diffusion assez large. Un écart plus grand par rapport aux normes des hygiénistes apparaît au sujet des toilettes et des parures. Ces publications nous introduisent dans le luxe des salons, nous éblouissant par le faste des toilettes apportées directement de Paris. Le *Journal de Mode* présente un inventaire généreux des toilettes féminines, le premier souci étant de tenir le pas avec les créations occidentales. On note une grande diversification de la toilette féminine en fonction des moments du jour – toilette de matin, de soir, en petite société, chez soi⁵⁵ –, en fonction des saisons ou des diverses occasions : toilette de promenade, toilette de théâtre et de concert, de bals et de soirées, toilette de voyage, toilette élégante de salon, pour ne citer que les plus fréquentes.

De toute façon, les types de toilettes décrits, tous comme les événements mondains présentés dans les pages de ces publications, montrent, au-delà d’un certain modèle de beauté physique (en fait des

apparences corporelles en général), que la place de la femme dans l'espace social était bien définie ; elle occupait dans l'espace symbolique la place correspondant à la fortune et au rang de son mari (ou de son père, si elle n'était pas encore mariée). Dans l'espace concret, sa place était réduite, en grande partie, au territoire domestique. Les seuls lieux publics où sa présence était autorisée, tenaient, pour la plupart, de la vie mondaine. Ou sinon, elle pouvait encore accéder à l'espace public par l'intermédiaire des activités qui étaient fortement connotées comme féminine : des actions charitables, des actions visant à soutenir et à soigner des malades (surtout pendant la guerre).

Agencement et explication des sources étudiées

Les politiques qui rédigent les nouvelles lois reconnaissent à la femme le statut d'individu, mais pas celui de citoyen. En tant qu'individu, elle continue pourtant d'être sous l'autorité de l'homme (que ce soit son père ou son mari) ; et, n'étant pas citoyen, elle est exclue de l'espace public (dans son acception concrète et symbolique), pour ne plus parler de celui politique.

Les médecins dont nous avons analysé les ouvrages occupaient des positions sur la scène publique qui les désignaient comme messagers de l'ordre officiel. Ils dressent une identité très détaillée de la femme, identité qui est un mélange de préceptes médicaux (qu'ils défendent par leur formation) et de règles sociales. Les concepts médicaux qui mettent leur empreinte sur le discours de ces auteurs imposent l'image du corps redressé, et un plaidoyer soutenu pour l'introduction et la pratique poursuivie des règles de la propreté et de l'hygiène, avec toutes les restrictions ou recommandations que cela entraîne. Mais il faut remarquer que le modèle proposé est aussi le modèle de la respectabilité, qui valorise la retenue, le juste milieu, voire même l'épargne. Valeurs qui caractérisent l'avènement de la bourgeoisie, et qui se retrouvent également dans la logique du nouveau système juridique mis en place. En plus, le destin essentiel de la femme est celui de mère et d'épouse ; toutes les règles jouent sur ce statut, tous les conseils la préparent pour bien accomplir sa mission. Chose qui devient encore plus explicite, comme nous l'avons vu, dans les journaux et les revues destinées à la femme et à la famille. Mère et épouse, fonctions qui imposent par elles-mêmes une restriction de l'espace fréquenté : la maison devient le temple de la femme. Les

incursions mondaines qui lui sont permises ne brisent pas la logique du modèle. Tout d'abord, ces événements ne supposent pas une implication active dans les affaires publiques. Ensuite, la femme y est accompagnée d'habitude par son mari, et devient une sorte d'emblème du rang de celui-ci. Les extravagances et le luxe des toilettes affichées en société ne correspondent pas à l'épargne et à la mesure bourgeoise, mais elles sont nécessaires en tant qu'outils de distinction. À côté des maisons (qui de l'extérieur ne peuvent pas toujours symboliser la richesse précise d'une famille) et des équipages, la toilette et les accessoires de la femme deviennent des marques de richesse, contribuant à l'imposition des hiérarchies sociales.

Dans le cas des actions charitables (aider et soigner les plus dépourvus ou les soldats), même si ces activités ont un caractère plus manifestement civique, il ne s'agit pas d'une contradiction du modèle ; ce type d'activité est considéré féminin par excellence, parce qu'il est basé sur des actes et des gestes que la femme exécute le mieux : soigner, aider, assister. En fait, ce n'est qu'une extrapolation de ses tâches quotidiennes.

Ou encore, la femme peut aussi s'impliquer dans des actions d'organisation de l'enseignement pour les filles. La profession d'institutrice sera l'une des premières professions considérées comme « convenable » pour les femmes (le fait que l'une de ses fonctions était d'éduquer les enfants y est pour beaucoup).

Le journal et la correspondance des personnalités de l'époque montrent qu'il y a un rapprochement assez grand entre le modèle de la femme ainsi reconstruit et la réalité. Par exemple, le journal de Titu Maiorescu⁵⁶ nous permet de voir comment il traitait les femmes, quelle place il leur accordait. Il apprécie souvent plusieurs femmes de son entourage, avec lesquelles il entretient d'ailleurs une correspondance régulière. Mais le plus souvent il loue des qualités qui, selon le schéma des oppositions binaires proposé par Françoise Héritier⁵⁷, se trouvent plutôt du côté du féminin : sa femme, Claire, est très douce, gaie et plaisante, sa soeur, Emilia, fait preuve d'un dévouement sans limites au chevet de son père malade. Maiorescu ne nie pas l'intelligence des femmes qui lui sont proche (d'ailleurs, à en juger d'après ses « correspondantes », il agréait les femmes intelligentes et cultivées) ; chaque soir, il fait des lectures avec sa femme et l'écoute jouant au piano ; il demande plusieurs fois l'opinion de sa soeur Emilia au sujet de certains articles ou traductions. Mais il ne pense un seul moment impliquer sa femme dans une activité professionnelle, considérant (sincèrement) que la vie la plus heureuse

qu'il peut lui offrir est une vie sans souci, à l'abri d'un foyer coquet et chaleureux. En ce qui concerne sa sœur, il lui demande de faire des traductions (très nécessaires dans la situation où on voulait généraliser l'enseignement, mais on n'avait pas suffisamment de matériaux) mais il ne la voit pas dans une posture créatrice (on sait que longtemps la création artistique ou littéraire est considérée l'apanage des hommes).

Ce résumé de l'identité féminine qui est construite pendant la seconde moitié du XIX^e siècle ne doit pas laisser l'impression d'un modèle trop rigide ou déterministe. J'ai voulu seulement souligner – et en ce sens j'ai peut-être grossi un peu – les lignes directrices, les invariants de cette construction. La femme est en premier lieu mère et épouse, elle doit être une bonne maîtresse de la maison et une bonne éducatrice. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas de cas qui ne suivent pas nécessairement ce modèle, ce qui ne veut pas dire que l'on assiste à une incorporation passive de toutes ces règles.

La parole aux femmes

Pour éviter une perspective déterministe, et pour suivre la grille d'interprétation choisie, je ne veux pas tirer les dernières conclusions avant de présenter le point de vue des femmes. Avant de le faire, une observation s'impose. Il ne faut pas oublier l'époque étudiée, avec ses mentalités et ses règles spécifiques. Michelle Perrot a souligné le statut spécifique des prises de paroles féminines pour les époques passées : leurs témoignages directs sont assez peu nombreux parce que, pour les femmes, « Le silence est un commandement réitéré à travers les siècles par les religions, les systèmes politiques et les manuels de savoir-vivre. »⁵⁸ Dès lors, il ne faut surtout pas comparer les témoignages masculins avec les témoignages féminins, et conclure de l'acceptation ou d'un manque de réaction de leur part. Par exemple, il serait injuste de dire que les questions politiques ou civiques n'intéressaient pas les femmes, parce qu'elles n'en parlaient pas. Il faut tenir compte du fait que les filles et les garçons recevaient une éducation différenciée, et que les filles n'entraient pas en contact avec des textes traitant de ces questions. Il leur était donc assez difficile de parler de choses qu'elles n'apprenaient pas. Il faut donc se méfier des apparences, et ne pas oublier que « céder n'est pas toujours consentir »⁵⁹. Les documents produits par les femmes doivent donc être traités avec une grande précaution : ne pas diminuer leur

importance et aussi analyser la position occupée par l'auteur (sachant que toute femme ne pouvait pas avoir accès à la parole écrite).

Dans les dernières décennies du XIX^e siècle roumain, il y a deux grands types de documents produits par les femmes : des textes littéraires, et des articles ou conférences qui traitent de la place et du statut social des femmes. Etant donné l'espace réduit de cet article, tout comme le fait que dans la présente étude je n'ai pas traité les productions littéraires, je présenterai la deuxième catégorie de textes. Il faut encore remarquer que dans la plupart des cas, ces femmes avaient entendu des mouvements féministes des pays occidentaux et que leurs actions se voulaient, plus ou moins ouvertement, des plaidoyers pour l'amélioration de la condition de la femme en Roumanie. Toujours à cause du besoin de systématisation, je m'arrêterai à deux figures emblématiques, qui résument très bien la position de ces femmes. Il s'agit de deux figures marquantes du début du féminisme roumain, Constanția de Dunca-Schian et Cornelia Emilian.

Constanția de Dunca-Schian a une trajectoire sociale qui n'est pas sans importance pour la compréhension de son discours. En premier lieu, elle a un parcours intellectuel spécial, souligné par elle-même ou par les journaux qui reproduisent ses conférences : elle a été la première femme roumaine à obtenir les brevets de capacité à Sorbonne, et, selon ses dires, elle a été également la première femme qui ait obtenu le certificat de hautes études au Collège de France.

L'importance du capital scientifique est expliquée par l'auteur même : ce capital lui a permis de côtoyer l'espace masculin, d'être par exemple l'amie d'Essareu, un intellectuel de l'époque. Ce même capital lui a permis de concurrencer les hommes pour un poste qui d'habitude n'était pas attribué aux femmes : en 1863, elle a passé le concours pour la chaire de morale et pédagogie de l'Ecole Centrale de Bucarest. Les autres candidats ont été les professeurs Ion Majoiescu et Ieremia Circa. Et Constanția de Dunca-Schian a gagné, occupant le poste jusqu'à 1872, quand elle a démissionné volontairement. Neuf ans après son retour de Paris, elle a répandu, par des conférences publiques ou par les journaux auxquels elle collaborait (notamment *Amiculu Familiei*), des idées nouvelles, qui militaient pour une émancipation de la femme.

Il est pourtant surprenant de voir combien elle avait incorporé elle-même le modèle féminin qui fonctionnait à l'époque. Ainsi, sa première conférence, *La femme dans la famille* (1866) est mise sous l'exergue qui résumait en fait l'identité que j'ai reconstruit dans la

première partie de mon article : « La femme est le fondement de la famille et la famille est le fondement de la société ». Elle fait ainsi appel à toutes les femmes roumaines qui, tentées par les coutumes étrangères, semblent avoir oublié leur vocation. Ses arguments sont variés, mais pour l'essentiel elle milite pour une famille basée sur l'amour et le respect réciproque, de façon à ce qu'on assure la fonction essentielle de la famille, la reproduction et qu'on éduque les enfants dans les meilleures conditions. L'élément favorable aux femmes dans toute cette discussion serait une meilleure communication avec le mari, ce qui correspondrait à une certaine annihilation du principe de la supériorité masculine légiféré par le Code Civil. Mais en même temps elle limite par là le rôle de la femme, en la réduisant exactement à ce que les hommes voulaient : être mère et épouse. Ce qu'elle dit d'ailleurs clairement, vers le milieu de sa conférence : « Je ne veux pas changer les rôles. Nous avons la meilleure partie. Il est si doux d'être l'ange du foyer ! Elle est si grande, la divinité de la famille ! ». Un deuxième aspect pour lequel milite Constanția Schian, sous le même voile de l'acceptation de l'habitus construit, c'est le droit à l'instruction. Dans toutes ses conférences, elle souligne l'importance de l'éducation (ce qui représente, dans tous les pays, l'une des premières revendications féministes). C'est vrai, je répète, qu'elle le fait en acceptant - ou faisant semblant d'accepter ? - le modèle officiel : « Lorsque la femme pourra comprendre la beauté spirituelle de son mari, il sera pour elle un livre toujours intéressant, toujours admirable et à admirer ».

La deuxième conférence est donnée en 1904 – *Le féminisme en Roumanie*. Elle milite de nouveau pour les idées que j'ai déjà évoquées ; mais elle condamne le nouveau féminisme, qui détruit toute relation. Et rappelle, une fois pour toutes, que

le trône de la femme n'est ni au Forum, ni au Capitole, mais auprès du berceau". Par conséquent, elle approuve le féminisme "bienfaisant, qui reconnaît l'égalité morale des deux sexes, mais aussi quelques différences de leur rôle". Parce que, conclut-elle "Donner à la femme un rôle masculin serait la déplacer, la faire descendre du haut piédestal ou l'a mise la nature.

Par ailleurs, la fin de sa carrière publique semble confirmer cette conviction. Constanția de Dunca-Schian se marie et démissionne du poste de professeur, et dans la conférence de 1904 annonce sa retraite définitive de la scène publique : « Je me suis arrêtée à mi-chemin, pour devenir mère et épouse ». Comme si l'habitus incorporé lui avait dicté cela,

sachant que le rôle de mère et d'épouse n'était pas compatible avec sa présence publique.

Cornelia Emilian (1840-1910) est une personnalité aussi marquante (ou peut-être plus), qui a mené son activité à Iassy. Elle était issue d'une ancienne famille de Transylvanie, et était venue en Moldavie très jeune, lorsqu'elle s'est marié au professeur universitaire Stefan Emilian.

L'un des problèmes qui a constamment préoccupé Cornelia Emilian a été la situation de la femme dans la société et face aux lois. En 1866, elle mobilise vingt femmes environ de la haute société de Iassy et crée la première association de femmes, *Reuniunea femeilor române*. Elle a nommé présidente Matilda Sihleanu, la femme du préfet de Iassy, et dans le comité directeur elle a coopté les femmes des personnalités publiques et politiques de l'époque. Dans les assemblées de novembre 1867, elles ont établi plusieurs points qui devaient être poursuivis. En dehors des actions charitables, trois points étaient très importants pour la condition de la femme en général : l'accent mis sur l'instruction, la reconnaissance légale du droit de travail, et, un élément tout à fait nouveau, l'émancipation politique de la femme.

Cette association a mis les fondements de la première école professionnelle pour jeunes filles (1869), qui servira de modèle au Ministère de l'Instruction. Pendant la guerre de 1877, Cornelia Emilian travaille comme infirmière soignant les soldats ; elle a été d'ailleurs décorée avec la médaille *Crucea Elisabeta*.

Elle sera élue membre du comité directeur de la société *Amicii artelor*, dirigée par Alex. Suțu, dans la séance du 19 octobre 1886. Son activité de journaliste est aussi étendue : elle a collaboré à plusieurs revues (*Revista literară, Fîntîna Blanduziei, Literatorul, Foaia familiei*) et à différents journaux de Iassy ou de Bucarest. Elle a écrit maints articles sur des questions sociales, mais elle a aussi rédigé des pensées, des notes de voyage. En 1893, elle lance un appel⁶⁰ à toutes les femmes et surtout aux étudiantes pour former une Ligue des femmes ; son action a conduit à la création de la première ligue des femmes en Roumanie, dirigée par Cornelia Emilian.

Comme on peut bien le voir, entre les deux personnalités il y a un écart considérable. Cornelia Emilian représente le sommet du courage. Même si elle a respecté les convenances de l'époque, étant dotée aussi de qualités diplomatiques remarquables, on ne peut pas contester le caractère souvent radical de ses prises de position ou de ses revendications. D'ailleurs, peu de femmes s'approchent de son audace ;

la plupart adoptent plutôt la position de Constanța de Dunca-Schian. D'autres se contentent rester au niveau des conseils pratiques, reproduisant, en grand ligne, le modèle officiel. Des questions concernant la condition féminine, le droit à l'instruction sont discutées le plus souvent ; moins nombreux sont les articles qui traitent du droit au travail. La participation à la vie civique et d'autant plus à celle politique restent les tabous des témoignages féminins.

Enjeux sociétaux et politiques

J'ai montré que les changements produits aux niveaux des structures sociales entraînent une re-négociation et une re-définition des positions, des rôles et des hiérarchies sociaux. Processus qui influence directement la construction et la définition des genres, tout comme le genre génère, à son tour une certaine configuration des rapports sociaux. Parce que, je l'ai dit dès le début, le genre est une façon première de signifier des rapports de pouvoir. Pouvoir qui se dispute, en premier lieu au niveau des relations interindividuelles : concurrence des familles, concurrence aussi des femmes entre elles (la folie des toilettes luxueuses en est une preuve). Mais aussi, et surtout, pouvoir entre les deux sexes. Dès les textes juridiques, on rencontre une proclamation de la supériorité masculine. Les hygiénistes, défenseurs du nouvel ordre social, construisent aussi une identité féminine qui actualisent tous les mécanismes de la production et de la reproduction de la domination masculine⁶¹ : naturalisation des différences entre les sexes construites culturellement et socialement, explication par réduction au biologique, appropriation de la maternité et de la reproduction des femmes. Domination masculine qui se prolonge et qui se reproduit, et qui s'impose par les voies purement symboliques de la communication et de la connaissance, par l'adhésion paradoxale qui fait sa reconnaissance. Parce que rien n'a l'air d'une imposition, le discours fait appel à l'entendement et à la raison, et emploie la démonstration "scientifique" pour démontrer la justesse des préceptes et des conseils donnés. Le but est d'obtenir l'adhésion « rationnelle » des femmes, donc la reconnaissance et l'incorporation de ce rapport hiérarchique entre le féminin et le masculin. Ce qui arrive d'ailleurs, dans la plupart des cas. Mais encore une fois, il faut souligner qu'on a affaire à un processus social, qui ne saurait être unilatéral ou irréversible. Au contraire, il implique des interactions, de façon à ce que tout rapport,

toute relation de pouvoir soient susceptibles d'être modifiés. Les quelques femmes qui militent pour leur droit, représentent des agents possibles de cette modification.

Enfin, non en dernier lieu, ce rapport de pouvoir implique aussi une certaine relation avec le politique. En ce sens, il faut tenir compte du contexte particulier de l'époque. On assiste à la création de l'Etat national, à la conquête de l'indépendance, à toute une série d'action visant la création de la conscience nationale, l'affirmation de l'identité nationale, de la souveraineté, etc. Or, plusieurs études sociologiques⁶² et historiques⁶³ ont montré que, dans les périodes de formation de l'Etat national, et surtout sous les régimes politiques (dans la plupart des cas totalitaires) qui font de l'identité nationale le point clé de leur idéologie, la construction du modèle féminin est traitée d'une façon particulière (la femme jouant un rôle fondamental dans la reproduction, donc dans la consolidation de la nation).

La période étudiée, n'est pas, évidemment, tout à fait comparable avec de pareils régimes politiques. Mais elle est pourtant une période de formation et de cristallisation de l'Etat national. Et les femmes, même si elles n'étaient pas considérées des citoyens, représentaient pourtant la moitié des « individus » qui habitaient le pays, donc de toute façon on ne pouvait pas les négliger. Ainsi, plusieurs articles, soulignent le rôle très important de la femme dans l'éducation des enfants et dans la formation des générations futures. Il y en a même qui demandent aux femmes d'apporter une contribution au processus de consolidation de l'Etat national. Et même si on n'a pas affaire à des politiques familiales bien agencé, les recommandations de donner des enfants au pays apparaissent dans plusieurs types de textes. Par conséquent, je crois qu'on peut affirmer que cette construction d'une certaine identité féminine (avec les deux coordonnées essentielles – la mère et l'épouse) constituait aussi un enjeu politique. La classe politique de l'époque avait tout intérêt à légitimer un certain modèle de respectabilité, modèle qui répondait d'ailleurs à ses besoins.

NOTES

- 1 Pierre BOURDIEU, *Le Sens pratique*, Paris, Ed. de Minuit, 1979, p.117.
- 2 Idem., p. 88 ; ou encore : « ...l'habitus est une capacité infinie d'engendrer en toute liberté (contrôlée) des produits – pensées, perceptions, expressions, etc. – qui ont toujours pour limites les conditions historiquement et socialement situées de sa production, la liberté conditionnée et conditionnelle qu'il assure est aussi éloignée d'une création d'imprévisible nouveauté que d'une simple reproduction mécanique des conditionnements sociaux », idem., p. 92.
- 3 Joan Scott, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », in *Cahiers du genre et développement*, n°1, 2000, Paris, L'Harmattan, p. 41-69.
- 4 Idem., p. 56.
- 5 “Femeile sînt departe de toate cinurile politicești, stăpiniri și slujbe publice” (Les femmes sont éloignées de toutes les fonctions politiques et publiques). Legiuirea Caragea (1818), I, 1, § 3. ; “Numai bărbații boieri se fac boieri, judecători și ocîrmuitori obștești și pot avea funcții eclesiastice” (Seulement les hommes appartenant à la classe des boyards peuvent devenir des boyards, des juges et édiles et peuvent avoir des fonctions ecclésiastiques). L. Caragea, I, 1, § 1-2.
- 6 Alex. CREȚIESCU, *Comentariu alu Codiceloru României. Codicele civile*, Bucuresti, Imprimeria Statului, 1865.
- 7 *Istoria dreptului român*, vol. II, Ile partie, București, ed. Academiei R.S.R, 1987.
- 8 Alexandre STOURDZA, *La femme roumaine. Sa condition juridique et sociale dans le passé et le présent*, Paris, V. Girard & E. Brière, 1911.
- 9 Georges Vigarello, *Le Propre et Le Sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Age*, Paris, Seuil, 1985, p. 182.
- 10 Pierre DARMON, *Mythologie de la femme dans l'Ancienne France*, Paris, Seuil, 1983.
- 11 “Les misogynes des XVIe et XVIIe siècles avaient le mérite de la franchise. Les médecins du XIXe siècle ne manient plus leur plume enchanteresse que pour mieux dominer l'autre moitié de l'univers.”, Idem., p.176.
- 12 Dan BERINDEI, *Românii și Europa în perioadele premodernă și modernă*, București, editura Enciclopedică, 1997, p. 83-84.
- 13 Mihai-Răzvan UNGUREANU, “Granițele morale ale Europei. Depre morala cuplului la începutul secolului XIX”, în *Secolul XX*, 1997.
- 14 Alcibiade Tavernier fait publier un ouvrage en 1831, “*Détails préservateurs et hygiéniques relatifs au miserere et au cholera-morbus et autres maladies épidermiques*”, où apparaît, pour la première fois en roumain le mot “hygiène”.
- 15 Pierre BOURDIEU, *Homo Academicus*, Paris, Ed. de Minuit, 1984.

- 16 Idem., p. 90.
- 17 Dr. G. BERAR, *Îmbrăcămintea Femeii din punctul de vedere Igienic și Estetic*, Bârlad, Tip. George V. Munteanu, 1891.
- 18 Dr. BERCAR, op. citée, p.1 ; Dr. D GEROTA, *Efectele și dezavantajele purtării corsetului*, București, Institutul de Arte Grafice "Carol Göble", 1895, p. 2-3 ; Dr. Em. ELEFTERESCU, *Câteva cuvinte despre Îmbrăcămintea și Lux*, Mușătesci-Argeș, Tip. Al. Valescu, 1904, p. 2.
- 19 Dr. Bercar, op. cit., p. 1.
- 20 Idem., p. 2.
- 21 Idem., p. 3.
- 22 Dr. Gerota, op. cit., p. 6.
- 23 Dr. GRUNFELD, *Sănătatea omului*, Bucuresti, tip. Aurora, 1906, p.10.
- 24 D'Hauterive, *Mémoire sur l'état ancien et actuel en Moldavie*", Bucuresti, 1902, ed. Ion Bianu, p.347.
- 25 Daniel Roche, *La culture des apparences. Une histoire du vêtement XVIIe - XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 1989, p. 121.
- 26 Dr. Bercar, op. cit., p. 20.
- 27 Dr. Gerota, op. cit., p. 14.
- 28 Idem., p. 8.
- 29 Idem., p. 10.
- 30 Idem., p. 15.
- 31 Idem., p. 38.
- 32 Georges Vigarello, *Le Corps redressé. Histoire d'un pouvoir pédagogique*, Paris, Jean-Pierre Delarge, 1978.
- 33 Dr. GRUNFELD, op. cit., p. 8.
- 34 Idem., p. 8.
- 35 Idem., p. 9.
- 36 Idem., p. 23.
- 37 Idem., p. 11.
- 38 Dr. C.S. ANTONESCU-REMUȘIU, *Despre cosmetice (Podoabe) – extras din manuscrisul igienei mele*, București, Tip. Academiei Române, 1886, p. 23.
- 39 Idem., p. 24.
- 40 *Sănătatea femeilor*, n°11.
- 41 Dr. ANTONESCU-REMUȘIU, op. cit., p. 19.
- 42 Dr. BERCAR, op. cit., p. 3.
- 43 Dr. GRUNFELD, op. cit., p. 9.
- 44 *Apărătorul sănătății*, București: "l'homme doit entrer dans le bain", n°2 / 1891, p. 21.
- 45 *Sănătatea femeilor*, București, 1902-1903.
- 46 *Sănătatea femeilor*, n°2 / 1903.
- 47 Je vais traiter dans cette même catégorie un manuel de savoir-vivre, qui va dans le sens de ces publications, pour ne pas alourdir l'analyse avec une classification qui risquerait de produire des répétitions. Il s'agit de l'ouvrage

- C.O.D. – *Codul Toaletei Civile (Simplitate, Hygiēna, Eleganția)*, București, Typ. Laboratorilor români, 1870.
- 48 C.O.D...., p.IV.
- 49 Idem., p. 38.
- 50 D. Roche, op. cit., p. 84.
- 51 *Amiculu familiei*, n°8 / 1879, p. 70.
- 52 Idem., p. 72.
- 53 *L'almanach du High-Life*, București, 1896, p. 150.
- 54 Idem., p. 151.
- 55 *Journal de Moda*, suplement la *Gazeta Ilustrată*, Viena, ed. Franz Bondy, n°1, 4, 5 / 1883.
- 56 Titu MAIORESCU, *Journal*, vol. I-IX,
- 57 Françoise HERITIER, *Masculin / Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- 58 Michelle PERROT, *Les Femmes ou les silences de l'Histoire*, Paris, Flamamrion, 1998, p. I.
- 59 Nicole-Claude MAATHIEU, "Quand céder n'est pas consentir", in *L'Arraînement des femems. Essais en anthropologie des sexes*, Cahiers de l'homme, Nouvelle série XXIV, Paris, Ed. de l'EHESS, 1985, p. 170-245.
- 60 *Appel*
Nous sous-signées, lisant dans l'Evènement n°253 du 10 décembre ,le compte rendu de la première caisse de dépôts de la localité (lassy), nous avons vu cité l'article 15 des statuts de ladite maison, article qui affirme : "Seulement les mineurs, les femmes mariées ne peuvent déposer ou retirer leurs épargnes". Cet article prouve suffisamment que les lois pour les femmes sont défavorables, et il est honteux de suppoerter leur humiliation à présent, quand nous avons suffisamment de jeunes femems cultes.
Nous fasions donc un chaleureux appel à vous, mesdemoiselles les étudiantes, et nous vous prions de former une ligue des femmes afin de faire retirer la femme des rangs des enfants et des retardés et de la mettre au niveau qui lui convient, en tant qu'éducatrice de l'homme.
Cornelia Emilian, A. Vârlănescu, Zoe Savu, Catherina Mavrodi, Ecaterina Ciurea, Rozalia Ghibănescu, Virginia Micle-Gruber, etc.
- 61 V. Franoise HERITIER, op. cit.
- 62 V. Francine MUEL-DREYFUS, *Vichy et l'éternel féminin. Contribution à une sociologie politique de l'ordre des corps*, Paris, Seuil, 1996.
- 63 V. Rita THALMANN, *Etre femme sous le IIIe reich*, Paris, Robert Lafont, 1984.



GABRIELA BLEBEA NICOLAE

Docteur en Philosophie, Université de Bucarest (2003)

Thèse *Morale et vérité / Quoi faire avec la vérité du point de vue de la morale: la problématique de la sincérité, du mensonge et du secret*

Doctorant en Science Politique, École des Hautes Études en Sciences Sociales,
Paris

Thèse: *De la casuistique à l'éthique appliquée*

Professeure associée en Philosophie, Académie d'Études Économiques, Bucarest
Chercheur, Département de Science Politique, Université d'Ottawa, Canada (à
partir du 1. 03. 2004)

Bourse d'études au Graduate School for Social Researches, Varsovie (1994-
1995)

Bourse au École Doctorale de Bucarest (1995-1996)

Bourse au École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris (1996-1997)

Bourse Civic Education Project (2000-2002)

Prix « Emmanuel Mounier » Paris (1993)

Prix « Charles de Koninck », Université Laval, Québec, Canada (1997-1999)

Participation à des colloques et conférences internationales en Roumanie,
Pologne, France, Canada

Travaux, recherches et articles en philosophie et science politique

DE LA CASUISTIQUE À L'ÉTHIQUE APPLIQUÉE

Le rôle du cas dans la morale

Comme méthode de la théologie morale catholique, la casuistique est explicitement présentée à partir du XIII^e siècle dans un corpus d'ouvrages dont le premier est identifié dans *Summa de Pœnitentia et matrimonio* par Raymond de Pennaford. Depuis la seconde moitié du XVI^e siècle jusqu'au milieu du XVIII^e, elle connaît un développement considérable, d'abord dans le milieu espagnol (avec *l'Enchiridon Confessorum et Pœnitentium* par Martin Azpicuelta, qui est suivi par une grande série de *Sommes*), ensuite en France et en Italie. L'attaque de Pascal dans les *Provinciales* et le décret du Pape Innocent XI (1679), qui stigmatise 65 sentences établies par les casuistes jésuites, participent d'une manière décisive au déclin de la casuistique. Celle-ci va survivre comme pratique jusqu'au milieu du XVII^e siècle, quand les condamnations papales se multiplient et augmentent en véhémence.

Représentée par des manuels pour les confesseurs, la casuistique catholique a l'ambition de pouvoir offrir des réponses pour toutes les questions que les chrétiens présentent devant leur prêtre. Les conclusions sont en même temps d'ordre moral et juridique, évidemment dans une perspective profondément religieuse. Les sujets abordés couvrent finalement toutes les sphères de la vie. La compétence du confesseur s'étend sur le savoir d'être et d'agir en rapport avec l'Eglise (il y a des cas sur la foi, la prière, la cérémonie sacramentelle, la charité, le baptême, le mariage), sur le comportement caractéristique à chaque métier (les devoirs du commerçant, de l'avocat, de l'architecte, du médecin.), jusqu'aux actes les plus élémentaires qui composent une vie (un abonnement, une assurance, une dette, un testament, une promesse, une donation, un divorce, un abandon, une adoption, un adultère ou un avortement, aussi bien qu'un désir, un amour ou un plaisir de manger).

Les jugements sont toujours en termes de péché. Il y a des règles pour les aspects les plus détaillés d'une existence humaine : elles établissent quels sont les devoirs conjugaux (même les cas où la femme a le droit de refuser de faire l'amour avec son mari), quand et pourquoi la danse est un péché, comment le fait de porter une parure ou un masque devient sujet de condamnation, à quelle heure on peut collationner, quand un regard peut nous envoyer directement en enfer. Une fois conclue, la solution devient exemplaire pour tous les cas similaires.

La casuistique propose donc deux exemplarités : celle représentée par sa méthode (une technique à produire des modèles) et celle représentée par chaque cas en soi, qui va s'imposer comme un modèle pour la résolution de toutes les situations semblables.

La méthode de la casuistique théologique est le repère le plus invoqué dans les débats modernes qui portent sur la casuistique, mais la casuistique est reconnue comme une méthode utilisée aussi dans le droit et la médecine et qui

consiste à résoudre les problèmes posés par l'action concrète au moyen de principes généraux et de l'étude des cas similaires. Deux principes la fondent : la validité des lois générales comme normes de l'action particulière et la similitude de certaines actions humaines qui permet de transposer les lois de l'agir de l'une à l'autre¹.

Ainsi, la casuistique est considérée, dans les débats théoriques contemporains, comme une démarche distincte du *déductivisme*, du *principisme* et du *relationisme*². Pour les quatre manières de concevoir la façon de « faire l'éthique », la question principale reste comment prend-on une décision dans une situation particulière, comment se forme le raisonnement pratique moral. Comme réponse à cette interrogation, les théoriciens ont privilégié différemment les deux termes qui composent le rapport théorie – cas, en insistant soit sur la priorité de la théorie, soit sur celle du cas.

Le déductivisme présuppose une structure théorique très bien définie, de laquelle puissent, en principe, dériver tous les jugements moraux, soit sous forme de connaissances, soit sous la forme de faits concrets³. Par définition, le déductivisme implique au moins une unité de principes, de structures qui ne changent pas, de procédures immuables de la prise de décision⁴. *Le déductivisme*, comme son nom le suggère, consiste à

déduire, à faire dériver les jugements moraux particuliers en partant des principes reconnus valables.

La méthode déductive correspond le mieux à la déontologie, où le comportement moral est l'application directe des lois morales. Par exemple, dans une situation particulière, il n'y a aucun doute qu'il ne faut pas mentir, même si par le mensonge on espère sauver la vie d'une personne. L'interdiction de mentir entre dans une démonstration *more geometricum*. Ne pas répondre par un mensonge à une question précise est l'implication directe, la déduction du principe au cas particulier.

Pour rendre possible la méthode déductive, il faut concevoir un système cohérent et compact de principes spécifiques, de règles et principes intermédiaires qui sont justifiés par référence à un principe suprême ou aux principes explicitement reliés⁵. Dans l'exemple précédent, très bien illustré par le système kantien, le principe suprême est la dignité humaine et par conséquent, l'interdiction de mentir est l'implication directe du respect de la dignité.

Le principisme désigne les théories dont la structure au niveau le plus général consiste en une pluralité de principes non obligatoires, démarche connue depuis le début de ce siècle comme « *prima facie obligations* »⁶. Selon cette conception, les principes sont dans une relation réflexive avec l'expérience journalière qui devient le moyen de les tester, de les corroborer et les réviser⁷. Conclues de l'expérience⁸, les principes reviennent à l'expérience dans un *equilibrium réflexive*⁹, un aller-retour, inductivo-déductif. Les circonstances particulières d'une certaine situation réclament le principe correspondant¹⁰, un principe qui fait partie d'une matrice dont la justification est soutenue par les autres éléments composants, fondés auparavant¹¹. La théorie du *principisme* est bien illustrée par l'œuvre de Beauchamp et Childress (*Principles of Biomedical Ethics*, 1979), qui considèrent que pour la pratique de la médecine on doit respecter quatre principes : l'autonomie, la non-malveillance, la bienveillance et la justice.

En critiquant les modèles abstraits de la théorie éthique, les théoriciens relationnistes et féministes soulignent la nécessité d'étudier l'éthique dans une perspective qui met en évidence « les interdépendances, les variations de l'émotivité, les relations inégales qui modèlent nos vies »¹². La position générale du féminisme-relationisme déclare que « les principes

ne peuvent pas gouverner la capacité morale capable de discerner les particularités » et ils n'arrivent pas à bien saisir les individus dans leurs situations particulières¹³. Une position moins critique d'orientation féministe-relationiste dénonce, en effet, que les principes soient inadéquats non parce qu'ils sont généraux, mais parce qu'ils sont trop abstraits et, par conséquent, que la solution est de les fonder sur les conditions socio-politiques réelles.

Les trois positions mentionnées ont leurs limites. Ainsi, même s'il a la réputation de pouvoir nous assurer avec des arguments très forts (des raisons de nature théorique, logique et abstraite), le *déductivisme* échoue à cause de son incompatibilité avec les implications intuitives que ses applications rigides lui imposent. David DeGratia¹⁴ considère que contrairement à leurs prétentions, les théories déductivistes sont indéterminées. En effet, même ayant connaissance de faits pertinents, les théories déductivistes ne peuvent pas fournir une réponse à chaque problème moral. En respectant à la lettre le contenu général et abstrait d'un principe encadré dans un système théorique inflexible, le risque est de transformer la méthode en un « lit de Procuste » : peu importe la longueur de « ses jambes », la situation est obligée de s'encadrer dans la déduction faite.

En ce qui concerne le *principisme*, l'application d'un principe devient problématique lorsqu'il entre en conflit avec un autre principe, considéré dès le départ comme ayant une même force d'obligation. Si l'on accepte une pluralité de principes, sans en identifier un plus fort que l'autre ou un principe dans une relation indispensable à un autre, le risque est de perdre la cohérence de l'activité dans son ensemble. De plus, la résolution des cas particuliers est incomplètement expliquée¹⁵. Par leur nature, les principes ne sont pas sujets à la négociation. D'habitude, il s'agit d'une préférence pour l'un ou l'autre des principes reconnus, d'une préférence elle-même remplaçable car souvent les sentiments (voire la compassion et la charité) s'avèrent être plus importants que les raisonnements qui font la liaison entre un principe et une situation spécifique¹⁶.

Le relationisme-féminisme est critiqué pour le fait d'avoir exagéré en minimisant le rôle des principes, car même s'ils représentent une vision étroite et abstraite de la réalité, sans eux on pourrait difficilement préserver les repères stables d'une société. Il est vrai que, par définition, les principes ne prennent pas en compte les différences dues à la discrimination ou

aux conditions spécifiques d'un contexte politique particulier, mais des principes comme ceux d'égalité, de justice, d'autonomie doivent résister en dépit des changements qu'une société pourrait connaître.

Les démarches présentées font aujourd'hui l'objet d'une analyse en éthique appliquée. Elles mettent en évidence la tension entre l'uniformité du général et la complexité du particulier, entre le caractère abstrait et parfois "étroit" de la théorie éthique (principes, normes, lois, règles) et le concret "inédit" du drame éthique. Comment peut-on prendre une décision morale en respectant en même temps la spécificité des circonstances concrètes et les raisons théoriques, c'est la question à laquelle la casuistique essaie elle-même de proposer une réponse. Sous la même étiquette, la casuistique a été définie différemment, même si certains traits sont restés constamment définitoires pour sa compréhension.¹⁷

La casuistique théologique du Moyen Age ne se caractérise pas par une déclaration théorique de ses intentions. En n'étant pas auto-réflexive, la casuistique « classique » livrait son message par la pratique qu'elle constituait, une pratique qui, à l'époque, était sévèrement critiquée par Pascal et Arnauld, ce qui a fait que sa position soit devenue saisissable surtout par les attaques dont elle fut l'objet. Plus tard, dans la perspective théologique, la casuistique est définie soit comme « l'application des conclusions de la théologie morale à des cas déterminés et concrets... surtout aux cas les plus habituels ou les plus difficiles »¹⁸, soit comme

l'application des principes moraux généraux aux cas clairs et concrets de l'activité humaine, afin, premièrement d'établir ce qu'il faut faire ou ne pas faire ou encore ce que l'on peut faire ou cesser de faire ; et enfin, deuxièmement, de décider s'il y a, et à quel point, culpabilité ou immunité comme conséquence d'une action déjà faite¹⁹.

Reprise aujourd'hui par l'éthique appliquée, la méthode casuistique est connue non par sa pratique du Moyen Age, mais surtout par les théoriciens de la bioéthique qui la considèrent comme une alternative plus raisonnable pour comprendre et aborder la vie éthique.

Dans les années 80, Albert Jonsen et Stephan Toulmin²⁰ ont caractérisé la casuistique comme étant la méthode pour

interpréter les sujets moraux, en utilisant des procédures fondés par des paradigmes et analogies, construits par des experts dont les opinions se

prononcent sur l'existence et la nécessité des obligations morales particulières formulées en termes de règles ou maximes qui sont générales, mais non universelles ou invariables et qui restent valables seulement dans des conditions typiques de l'agent et des circonstances de l'action²¹.

De manière plus courte, la définition de la casuistique montre « qu'elle est la méthode pour analyser et résoudre des cas de perplexité morale par l'interprétation des règles générales morales à la lumière des circonstances particulières »²². Quelle que soit la formule : détaillée, brève, laïque ou théologale, la casuistique est étymologiquement liée à la notion du cas, un terme autour duquel sa méthode prend forme.

Le cas est la notion clé de la casuistique, mais quelle est le sens que la casuistique lui donne, de quelle manière est-il différent de l'exemple et du modèle ? Afin de distinguer le rôle du cas, surtout en rapport avec la norme, j'essayerai dans les pages suivantes de voir de plus près tout d'abord la signification de l'exemple, du cas et du modèle, puis les rapports entre eux et leurs rapports spécifiques avec les principes, les règles et les normes.

Il n'y a apparemment pas de grandes différences entre cas, exemples et modèles, c'est uniquement une question de langage, une préférence plutôt rhétorique pour l'un ou l'autre car souvent un cas peut être présenté comme un exemple, un exemple peut devenir un modèle et un modèle peut être pris comme un cas. Les notions sont fréquemment utilisées de façon interchangeable, comme si, entre les caractéristiques d'un cas et celles d'un exemple ou d'un modèle, il n'y avait pas de différence ni de nature, ni de genre, ni de rôle. Or, en soulignant les traits que je considère définitoires d'une manière unique pour le cas, pour l'exemple et pour le modèle, on pourrait démontrer le rôle spécial que chacun joue dans la morale.

Pour l'**exemple**, les dictionnaires donnent deux définitions : l'une qui le considère comme quelque chose qui représente ou qui est typique pour un groupe de choses, la deuxième qui le désigne comme une chose digne d'être reproduite. Dans le premier cas l'exemple est une illustration (par exemple, le fait de mentir est un mal), dans le deuxième il est un modèle (Ulysse est un exemple de courage).

Souvent les deux significations se réunissent en une seule : l'exemple est une illustration que l'on a soit l'intérêt, soit l'obligation de suivre. Ce dernier sens est celui qui a « fait carrière » surtout pendant le Moyen Age quand circulaient des recueils des *exempla* groupés « en trois classes, à savoir : les recueils dans l'ordre logique, les recueils dans l'ordre alphabétique, les recueils d'exempla systématisés (avec ou sans nom d'auteur) »²³.

Sous ses formes diverses (parabole, conte, légende, fable...) il était en faveur chez les anciens peuples orientaux (livres de Sindbad, Calila et Dimna, Pantschantantra, roman de Barlaam et Joasaph)²⁴, mais aussi chez les Grecs et les Latins. Esope et Démosthène l'utilisaient sous la forme de fable, Aristote²⁵ le rattachait à l'induction et le considérait comme un instrument justificatif important. Grâce à la littérature latine, *l'exemplum* est introduit dans un discours religieux et moral dont il devient une partie constitutive : dans des homélies et des traités d'instruction, de polémique et de morale de la patristique, dont les *Vitae Patrum*, les homélies et les dialogues de Grégoire le Grand constituent les modèles²⁶. *L'exemplum*, comme genre narratif spécial, a eu sa période d'origine et « de développement, d'épanouissement et de déclin »²⁷. Tout d'abord, dans la littérature latine profane, *l'exemplum* était enseigné dans les écoles en cours de rhétorique « où il figurait au nombre des preuves (probationes artificiales) à côté des signa et des argumenta »²⁸. En morale, l'exemple est souvent utilisé pour son efficacité persuasive (*longum iter per praecepta, breve et efficax per exempla*), procédé diatribique cynico-stoïcienne²⁹ repris par les prédicateurs chrétiens. Tertullien continue et adapte à des besoins nouveaux l'usage profane de *l'exemplum*. Chez lui se constituent les divers types d'*exemplum* qui se retrouveront chez ses successeurs. L'exemple sert toujours de précédent, l'accumulation de *vetera exempla* servant de moyen pour garder la tradition et s'opposer à la nouveauté. Le Vieux et le Nouveau Testament abondent en exemples : de patience, de justes persécutés, relatifs au jeûne, au célibat, mais souvent les exemples bibliques sont présentés comme des paraboles, situations exemplaires ouvertes à l'interprétation.

Dans la période qui s'étend du VII^e au XII^e siècle, l'exemple trouve peu à peu sa place dans les sermons et les traités d'enseignement et de dévotion où tour à tour, sont représentés le récit hagiographique et historique, l'exemplum de moralité, la fable, le récit d'apparitions et même l'exemplum personnel³⁰.

La période de développement de l'exemple est marquée par Grégoire le Grand, qui donne à l'exemplum hagiographique une importance nouvelle dans ses homélies et ses Dialogues³¹. A la suite de la réforme cluniste et grégorienne, l'exemplum prend un nouvel essor qui concorde avec le vaste mouvement théologique³². A partir du XIII^e siècle, les *exempla* sont de plus en plus répandus chez les chroniqueurs, les mystiques, les professeurs et les moralistes, c'est le moment où apparaissent des recueils d'exempla dont l'un des premiers est *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* d'Etienne de Bourbon qui réunit près de 3 000 exempla³³. Les recueils d'exempla systématisés, soit dans l'ordre alphabétique, soit dans l'ordre logique, ont la caractéristique de faire suivre chaque exemplum d'une interprétation allégorique ou symbolique. « Ce type se constitue lentement et n'arrive à son stade final que dans la *Gesta Romanorum*, compilation d'origine anglaise dont le succès ne fut dépassé par aucune production du Moyen Age, exception faite de la Légende dorée »³⁴.

Peu à peu, des signes de décadence se font jour dans ce domaine, d'une part due à l'absence de sources nouvelles qui se traduit surtout par l'élimination progressive de l'exemplum personnel, et d'autre part due à la substitution fréquente du fond narratif au fond doctrinal³⁵.

Aux XVI^e et au XVII^e siècles, les exempla perdent peu à peu leur « prestige » et ne trouvent plus une place pertinente dans la littérature systématisée. Le rôle de l'exemplum résiste quand même, au moins dans les exercices des novices jésuites obligés de composer et de produire un *exemplum marianum*, en Espagne et en Amérique espagnole où les recueils d'*ejemplos* continuent à apparaître, ou encore au Mexique où le mot désigne des chansons populaires à caractère moralisateur³⁶.

Le but de cette incursion dans l'histoire de l'*exemplum* systématisé sous la forme de recueils ou sous celle d'exercices obligatoires est surtout de montrer la place que l'exemplum a eu dans l'enseignement moral et religieux, deux aspects étroitement liés durant le Moyen Age. L'exemple pouvait ainsi parler d'une manière plus directe au cœur de la personne obligée de respecter une loi dont le contenu abstrait lui restait parfois inaccessible. L'exemple constituait le lien entre l'universalité de la norme destinée à convaincre la raison et la particularité capable par sa narration de provoquer l'admiration et d'émouvoir.

La nécessité de faire de l'exemple un instrument de formation spirituelle, morale et religieuse n'a pas disparu, même si des oeuvres qui l'utilisaient d'une manière catégorielle ne servent plus aux différents

domaines de la morale. La présence de l'exemple dans l'espace moral est toujours actuelle, bien qu'il soit très différemment inséré dans les discours moraux.

L'histoire du cas est étroitement liée à celle de l'exemplum. Elles se déroulent à peu près à la même période, sont systématisées d'une manière analogue (les cas sont groupés dans des dictionnaires ou des sommes, par ordre thématique ou alphabétique) et servent au même but : former un comportement moral. Si elles sont si proches, pourquoi deux histoires, pourquoi le cas n'aurait-il pu englober l'*exemplum* ou l'inverse ?

Les acceptations les plus répandues du **cas** font référence à sa fonction de désigner une situation particulière ou l'ensemble de traits qui caractérisent une personne malade ou une infraction (crime, vol). Conformément à son étymologie latine, les multiples sens attribués au cas nous amènent à un paradoxe car le cas est vu comme un accident (*casus adversi*), une occasion imprévue (*casus dare*), mais le même mot représente aussi un paradigme, puisque la forme du cas d'un substantif (par exemple, le nominatif) est le modèle obligatoire pour tous les substantifs qui sont déclinés au cas spécifié. Les deux principales acceptations sont : soit le cas est une particularité qui se généralise dans la famille de même genre, soit on le comprend comme une situation particulière dont les circonstances qui la caractérisent réclament une solution, un verdict. Dans ce dernier sens, le cas est un exemple problématique, paradoxale, un dilemme, un drame qui a besoin d'une solution. Etant donné qu'en principe, chaque cas porte en soi un problème qui n'est pas résolu, même quand un cas a trouvé son verdict, il reste intéressant par la dispute théorique qu'il pourrait provoquer. Un cas jugé devient exemplaire pour tous les cas similaires, mais s'il ne contient en soi au moins deux possibilités de réponses différentes, il ne représente aucune valeur formatrice. Le cas est à la recherche des arguments qui pourraient l'éclairer, il introduit une cause, une plaidoirie afin de pouvoir le classer, de lui trouver une place dans une généralité qu'il semble contredire au début.

Le modèle ne se contente pas, comme l'exemple et le cas, d'une histoire systématisée afin de mettre en évidence son rôle dans la morale. A ma connaissance, il n'existe pas une histoire à son nom, mais son histoire coexiste avec celle de l'exemple et du cas, comme un effet

inévitable de leur présence dans la vie morale. Le modèle moral pourrait être un exemple ou un cas, mais comme extension plus large des deux. Si l'exemple et le cas peuvent souvent fonctionner comme contre-exemple ou cas négatif, le modèle porte en lui la mesure à laquelle on peut rarement se soustraire. En général, le statut du modèle est étroitement lié à l'acte de copier : soit le modèle est une copie en dimensions réduites de la réalité, soit le modèle, par sa perfection implicite, demande à être copier. En morale, le problème du modèle est perceptible surtout en termes de modèle vif, de personne vertueuse, au comportement moral exemplaire, per sonne qui devient personnage littéraire (héros) ou qui reste l'individu exceptionnel rencontré dans la vie quotidienne.

La narrativité est l'un des traits communs à l'exemple, au cas et au modèle. Les deux premiers sont des catégories narratives, sans être à proprement parler des genres littéraires, mais appartiennent tout de même à l'espace littéraire. Les deux utilisent un vocabulaire et une syntaxe familiers pour présenter à l'auditoire des circonstances et de personnes authentiques dont le dialogue et la problématique permettent l'identification. Leur ton et leurs procédés tendent à reproduire le style oral. Le modèle se situe soit dans une narrativité littéraire plus déployée (qui partage les caractéristiques de l'exemple et du cas), soit il prend la forme de la narrativité quotidienne par laquelle la vie de quelqu'un s'articule dans la complexité des actes moraux, en devenant ainsi la mesure familière des vertus.

De toute façon, ni l'exemple, ni le cas n'appartiennent par définition, à l'écrit. Ils peuvent très bien faire partie d'un discours oral. Par ailleurs, si l'exemple moral est, d'habitude, « un événement passé, rappelé ou mentionné dans un discours, pour convaincre de l'objectif à atteindre »³⁷, le cas moral porte en lui une problématique qui n'est pas obligatoirement une situation passée ou réelle. Sa pertinence est agrandie d'autant plus s'il est actuel. Le modèle moral pourrait lui-même être inspiré du passé (figure historique ou personnage littéraire), mais peut aussi très bien être un contemporain, un proche ou une figure publique. Le modèle présent est plus formatif, mais aussi plus précaire tel qu'il y a toujours le risque de déception soit par un acte imprévu, contradictoire, soit par une connaissance plus profonde de ce que l'on investit dans le pouvoir du modèle. Ce piège est réduit, sans disparaître complètement, quand les

modèles appartiennent au passé. Peu importe à quelle époque ils appartiennent, exemple, cas ou modèle, ils doivent être reconnus comme vrais, non pas porteurs d'une vérité absolue, mais capables de convaincre par une véracité plausible. Même s'ils sont fictifs, ils doivent, au moins, avoir l'apparence d'être réels.

A la différence du modèle, l'exemple et le cas sont plus pertinents s'ils arrivent à se condenser dans une économie de mots, en exposant brièvement une intrigue articulée autour de peu d'événements³⁸. La narrativité de l'exemple peut se concentrer en une image ou en une icône verbale³⁹, tandis que celle du cas n'arrive pas à poser les questions qui surgissent de son contenu en un discours visuel ou en une seule «image» discursive. L'exemple moral peut être visualiser plus simplement que le cas qui reste dépendent de son contexte polémique. Le «brevitas devient le critère d'appréciation de la virtuosité intellectuelle et discursive»⁴⁰ de celui qui présente l'exemple ou le cas ; en revanche, le modèle devient plus convaincant s'il se présente plus largement, si l'on passe avec lui plus de temps, un temps littéraire ou un temps réel, si on se familiarise avec ses dimensions qui, finalement, réussissent à nous persuader. Une rencontre fugitive avec un possible modèle, pourrait l'assimiler à la catégorie de l'exemple ou du cas.

Du point de vue de la construction «narrative», l'exemple suit une linéarité rarement «interrompue ou distendue par les lignes d'action secondaires ou par des effets d'emboîtement d'histoire»⁴¹. Dès qu'il y a une intrigue dans la composition d'un exemple, il est susceptible de devenir un cas, c'est-à-dire une situation composée par des faits polémiques. Quand l'intrigue est explicitement résolue sans mettre en cause la règle à laquelle elle appartient, le récit reste dans le cadre de sa fonction d'illustrer, propre à l'exemple, tandis que pour l'intrigue qui met en évidence la lacune de la règle ou remet en question la règle elle-même, la narration appartient à la catégorie du cas. Le récit de l'exemple finit par un point d'exclamation, celui du cas par un point d'interrogation. Le modèle est construit pour s'achever avec un point final. Les contradictions qui pourraient le former, les va-et-vient dans sa complexité finissent par former une unité capable de nous convaincre dans sa globalité, même si, découpé en morceaux, un modèle pourrait être discutable. La totalité d'une personne, les articulations qui forment sa vie peuvent accéder au statut du modèle. Ses actes restent des exemples, ses tranches de vie des cas⁴².

Exemple, cas et modèle sont mis en contextes, constitués de circonstances qui répondent précisément aux questions relatives à la personne, au lieu, et au temps et parfois même à la question qui identifie le pourquoi, le motif ou le but qui soutient une certaine action. Leur pouvoir réside dans la capacité à transgresser le temps et l'espace auxquels, par leur contenu, ils appartiennent. Le message d'un exemple peut rester valable après des siècles, un modèle de courage ou de sincérité peut nous impressionner au-delà du temps durant lequel un certain personnage l'incarne. Plus accroché à son cadre spatio-temporel reste le cas dont la force argumentative est beaucoup plus grande et plus dépendante de raisons précises.

Le fait d'être mis en contexte permet à l'exemple, au cas et au modèle non seulement d'être plus accessibles, mais aussi de déclencher chez leur destinataire un processus d'identification dans lequel l'affectivité joue un rôle important. Il s'agit d'une rhétorique émotive, *commotiva animarum*⁴³, une rhétorique qui reconnaît la place des émotions dans la vie morale, leur rôle dans la compréhension axiologique⁴⁴. Par tradition, les émotions sont vues comme non cognitives⁴⁵, par conséquent elles sont exclues du domaine moral, domaine perçu comme rationnel⁴⁶. D'habitude on associe l'émotivité avec l'irrationalité, considérée elle-même d'une manière négative. En acceptant les émotions dans la vie morale, il ne s'agit pas d'une exclusion de la raison, mais seulement de la reconnaissance de l'évidence que le descriptif et la normativité, l'épistémologie et l'ontologie, ce qui est et ce qui doit être sont les deux faces d'une même pièce : le fait et la valeur sont interpénétrables l'un dans l'autre⁴⁷. On décide avec le cœur, aussi bien qu'avec la raison⁴⁸, les sentiments accompagnent la raison, ils sont souvent au préambule d'une décision qui paraît prendre une forme purement rationnelle. L'exemple, le cas et le modèle s'adressent aussi bien à l'âme qu'à l'intelligence. Ils sont des outils capables de susciter l'intérêt (surtout dans le cas) et l'adhésion (surtout dans l'exemple et le modèle).

L'exemple et le modèle sont, par définition, des moyens de séduction, des « armes » dirigées d'abord vers l'âme, vers l'imagination et la mémoire du destinataire. Comme leur pouvoir de persuasion dépend de leur capacité à enclencher le processus d'identification, les trois font appel, à des degrés divers, aux sentiments, des sentiments qui nous éveillent, qui nous choquent parfois, des catalyseurs en même temps affectifs et rationnels.

L'affectivité suscitée par l'exemple, le cas et le modèle ne se résume pas aux effets esthétiques (eux-mêmes importants pour le processus de persuasion), elle devient aussi un vecteur important de la pédagogie morale. « L'agrément esthétique ne devrait pouvoir être envisagé que comme force auxiliaire, comme moyen au service de l'intention édifiante »⁴⁹. Le récit de l'exemple est plus sensible aux qualités esthétiques⁵⁰, capable de charmer ; en revanche, le cas ne cherche pas du tout à plaire d'une manière ou d'une autre, il est choisi plutôt en fonction de sa capacité à présenter une situation en partie familière, en partie inédite, une situation qui est soit en réalité simple mais mal interprétée, soit compliquée et extraordinaire. Le premier but du cas est de former des raisonnements, quant au rôle du modèle il est de susciter le désir de lui ressembler⁵¹, un désir qui est plutôt d'ordre affectif que d'ordre rationnel.

En morale, la persuasion, qu'elle soit affective ou rationnelle, a comme premier objectif la formation de l'autre pour sa perfection morale. Le mot désignant cette perfection était au Moyen Age *le salut*. Ainsi, *l'exemplum* était l'un des trois moyens de persuasion à côté des *auctoritates* (citations de la Bible et des Pères), des *rationes* (arguments scolastiques faisant appel au raisonnement logique). Il représentait *narratio authentica* qui en fait assimilait, pour les besoins de la cause, les thèmes et les figures de la fabula (*narratio ficta*). « Un autre emploi du mot exemplum, particulièrement répandu dans les artes praedicandi, fait partie de la triade d'origine théologique et juridique : auctoritatas, ratio, exemplum »⁵².

Lui-même un argument, l'exemple était considéré soit comme récit qui visait à persuader, soit comme mode de persuasion qui prenait la forme du récit⁵³. L'argument que l'exemple peut représenter est un fait ou une série de faits qui sont inscrits dans un discours. « Qui dit « essemble » dit argument, et dans le but de convaincre quelqu'un, on fait feu de tout bois. Une image évocatrice, une fable, un récit de miracle, l'évocation d'un personnage historique. Tout cela peut servir d'argument pour faire passer leur message et tout cela est nommé essemble »⁵⁴. Le rôle principal de l'exemple est d'illustrer la thèse qu'un certain discours propose et, par conséquent, il peut se constituer comme argument.

Le cas réclame des arguments soit comme réponses à des questions posées antérieurement⁵⁵, soit comme des questions que lui-même fait surgir. D'habitude le cas est composé de faits et d'arguments qui font balancer le jugement d'un côté ou de l'autre. Le récit que le cas présente

s'avère plutôt être le prétexte, l'introduction au débat demandé par la présentation de la situation. Le cas contient la problématique qu'il soulève et la résolution exigée. Si non, il reste un exemple qui n'arrivera pas à s'imposer comme précédent obligatoire dans les raisonnements moraux.

En gardant comme critère la relation à l'argument, et en l'appliquant au modèle, il faut constater que, le modèle est, à un certain degré, au-delà de tous les arguments. En effet, en devenant lui-même la norme, le modèle n'a pas besoin d'être soutenu par des arguments et il va plutôt être la source de ceux-ci. C'est lui, le modèle, qui a la plus grande autonomie par rapport à la norme et au contexte dans laquelle il s'intègre.

L'exemple et le cas font toujours partie ⁵⁶ d'un discours, d'une plaidoirie, évidemment marquée par les « signes de leur temps ». Sans être des genres proprement dits, mais plutôt des formes, ils sont insérés soit à l'aval, soit à l'amont d'une démonstration qui les précède ou qui les suit.

L'exemplum n'a pas d'autonomie, pas même quand, consigné dans un recueil d'exempla, il est mis en réserve en prévision de nouveaux usages. Il n'a pas d'autonomie, même si historiquement, au gré de ses métamorphoses, il a pu tendre à s'autonomiser en prenant notamment la forme de la nouvelle⁵⁷.

Le cas lui-même n'est pas relevant s'il n'est pas mis en rapport avec une norme, si, entre lui et la loi morale, il n'y a pas un lien, soit-il inductif ou déductif comme on le verra plus loin. Le modèle, lui, n'est pas obligatoirement dépendant d'un discours. Il est inséré dans un contexte (social, culturel et politique) qui lui sert de toile de fond. C'est pourquoi quand on parle de la narrativité de l'exemple et du cas, elle est différente par nature de celle du modèle. La narrativité des deux premiers est de type rhétorique, tandis que celle du modèle peut être de l'ordre du réel, une histoire personnelle qui s'enchaîne sans respecter les exigences de la performance rhétorique.

Le plus lié à la rhétorique est l'exemple dont la réussite dépend de ses capacités d'émouvoir (*movere*), de plaire (*delectare*) et de convaincre (*docere*)⁵⁸. Le cas et la méthode casuistique d'une part et la rhétorique d'autre part « sont mutuellement des alliés » au moins parce que le raisonnement pratique et la taxonomie propre à la casuistique sont l'héritage de la rhétorique classique dont Aristote et Cicéron sont les pères les plus importants⁵⁹. Si la rhétorique équivaut à l'art de persuader,

comme Platon et Saint Augustin le démontraient, le modèle, lui, est la persuasion elle-même, et, donc, une manœuvre rhétorique. Toutefois, si la rhétorique est entendue comme l'art d'utiliser des figures de style, un art d'ornementation, alors le modèle n'est pas compatible avec ce sens. Si le dernier sens de la rhétorique n'est pas compatible avec le modèle, il est "propre" à l'exemple dont la présence pourrait être facultatif « étant un supplétif occasionnel »⁶⁰.

L'exemple fonctionne, par excellence, sur le plan de la rhétorique. Comme instrument de discours, il vient soutenir le message qui devient d'autant plus convaincant par les analogies qu'il les rend possibles⁶¹. Par leur force évocatrice, par leur style authentique et accessible, les exemples moraux deviennent folklore, un folklore dont l'influence formatrice pour les gens sans instruction dans le domaine des concepts est plus autoritaire que la formule abstraite de la théorie. Pour le cas, ses potentialités « artistiques » sont secondaires face à son rôle instrumentale. En principe, le cas est évoqué ou imaginé pour rendre plus évident le dilemme qu'une situation contient. « Les cas sont importants pour former un forum intérieur pour tester l'autorité ou le poids des principes quand ils sont en conflit »⁶². Ils cherchent la norme pour la renforcer ou pour la reformuler, la réinterpréter ou, si nécessaire, la réajuster. L'autorité intrinsèque de la loi est soutenue, complétée ou remplacée par l'autorité extrinsèque de la personne qui fait la liaison entre la théorie et sa pratique. Plus centré sur la personne, le modèle devient la norme même. Il peut ne pas contredire la norme, mais le plus important est de la comprendre non dans son intransigeance rigide, dans sa lettre, mais dans son esprit le plus authentique.

Par conséquent, l'exemple est un genre complètement dérivé. Il existe *en fonction de*, dépendant de la théorie dont l'intentionnalité l'illustre. L'exemple sait la règle et il l'applique, il dénonce son usurpation ou fait l'éloge de sa soumission. Sans pouvoir fonctionner sans la théorie, le cas présuppose l'existence ou au moins la possibilité, de la norme, mais sa connaissance claire et certaine lui reste encore inaccessible. Au contraire, comme Aristote le disait, le modèle est libre face à la théorie. L'homme (juste) devient la mesure de la norme (du juste). En lui, la loi n'a plus besoin de se contextualiser, pour lui, les cas ne sont plus des dilemmes apparemment sans issue. Il est l'adéquation même et, par suite, une fois formé, le modèle est hors de toute incertitude. La certitude du modèle est vive, actuelle, celle de l'exemple est à confirmer. L'exemple est le témoin de la certitude, le cas le témoin de l'incertitude, car lui, il doit,

soit récupérer une certitude mise en question, soit jeter le doute sur une chose apparemment certaine (procédé typique de la démarche philosophique).

L'exemple, le cas et le modèle représentent « la réalité » de l'éthique, la vie « incarnée » de tous les principes que l'éthique affirme, accepte et impose. J'ai voulu caractériser de manière distincte l'exemple, le cas et le modèle pour mieux comprendre leur rapport spécifique avec les règles morales, considérées par la plupart des philosophes comme le seul objet de l'éthique. Opérer des différences entre l'exemple, le cas et le modèle pourrait apparaître comme une pédanterie théorique sans grands apports méthodiques. Au contraire, je persiste à croire que, même s'ils sont dans le langage courant des notions interchangeable, chacun s'inscrit dans des démarches propres, capables de se compléter ou de se substituer partiellement. En effet, il existe des traits caractéristiques communs à l'exemple, au cas et au modèle, mais il est évident qu'ils interviennent de manières différentes : la narrativité de l'exemple est plus discursive que celle du cas ou du modèle, la linéarité du récit reste une caractéristique exclusive de l'exemple, tandis que le cas se forme autour d'un problème et que le modèle englobe dans une forme unitaire des contradictions résolues et des passages de « linéarité ». La narrativité de l'exemple est d'autant plus méritoire qu'elle est brève, tandis que le modèle a besoin d'une respiration beaucoup plus ample. Les trois sont d'un ton accessible, mais si l'exemple doit s'approcher du style oral, les exigences concernant le cas sont, d'habitude, de se présenter de la manière la plus neutre possible. Le côté esthétique compte davantage pour l'exemple et le modèle que pour le cas. En définitive, leur rôle est de s'adresser à la fois au cœur et à la raison, en mettant ainsi en évidence l'importance des sentiments pour la prise de décision morale. Le principal véhicule capable d'éveiller l'affectivité est leur capacité à permettre une identification avec le personnage et les situations qu'ils présentent. Pour le modèle moral la composante affective est essentielle et l'engagement sentimental plus important que la conviction logique⁶³, alors que pour le cas l'entraînement rationnel ne peut être à aucun prix négligé. L'affectivité pourrait prendre la place de la rationalité, fait qui détermine le rapport différent entre l'exemple, le cas et le modèle d'une part et la norme morale de l'autre. L'exemple reste entièrement dépendant de la théorie (ou de la thèse, ou du message envisagé), quant au modèle, il est complètement ou relativement indépendant de la théorie (en principe, le modèle est, sinon complètement libre face à la théorie, au

moins beaucoup moins subordonné). Pour la personne-modèle, la théorie, dans sa formule abstraite, est vue comme inadéquate (inappropriée, incommensurable), incapable de saisir les détails, qui jusqu'à la fin, « font toute la différence ». Le cas est intrinsèquement lié à la normativité morale, une liaison qui se discute dans des termes que je me propose d'analyser plus loin. Suite à leur relation particulière avec la norme, l'exemple, le cas et le modèle s'inscrivent différemment sur le plan de la certitude, qui pour l'exemple et le modèle est un acquis indiscutable, alors que pour le cas l'incertitude est un nœud décisif. D'où leur place distincte dans l'argumentation morale.

CAS ET REGLE quelle relation possible ?

En plus de l'opposition classique entre la philosophie théorique et la philosophie pratique (parfois exprimée comme l'opposition entre la raison pure et la raison pratique) c'est-à-dire entre deux disciplines qui restent théoriques même si une a pour objet l'étude de la pratique, il y a opposition entre la théorie en général, soit-elle spéculative ou pratique (académique), et la pratique même.

La théorie de l'éthique et la pratique de l'éthique sont deux termes qui sont reliés de manière très différente, si elles ne sont pas exclusives.

La vie éthique apparaît soit complètement dépendante de normes, soit complètement indépendante. Il y a des voix isolées qui se prononcent sur la nécessité⁶⁴ ou l'inutilité⁶⁵ des normes éthiques, mais il y a aussi des conceptions systématisées, partagées par de nombreux théoriciens.

A l'une des extrémités, se trouve l'éthique de type déontologique qui considère qu'un comportement éthique est valide dans la mesure où il respecte les lois, elle-mêmes valides dans la mesure où elles peuvent être universalisées⁶⁶. Le respect absolu de la loi morale est au centre de la démarche déontologique qui n'accorde aucune attention aux particularités des individus et des circonstances de l'action. Les articulations et les justifications des principes moraux fondamentaux restent la tâche principale des théoriciens déontologiques qui privilégient d'une manière catégorique la raison en défaveur de toute émotion. L'application des principes est hors de tout doute, elle s'impose de manière impartiale dans tout contexte et, par conséquent, les situations concrètes, dilemmatiques n'ont aucune pertinence. Les cas présentés par les déontologistes ne sont pas, en réalité, que des exemples illustratifs de la

théorie. Ils sont nécessaires comme moyen rhétorique, comme image concrète et accessible suite à un discours abstrait et souvent inaccessible pour l'individu « commun ».

A l'autre extrémité, se situe l'éthique de la vertu qui, soit refuse tout rôle à la théorie, soit, du moins, se montre sceptique à son égard. La morale est vue comme une question qui concerne l'apprentissage de la vertu, la formation du caractère, l'éducation des émotions et le développement de la sensibilité morale, de la vision et de l'intuition. Les actions particulières sont plus éloquentes que les principes, en témoignant le fait que les gens que nous admirons ne sont pas toujours ceux qui respectent la règle telle quelle, mais qui agissent avec de bonnes intentions et de bons sentiments. L'éthique de la vertu attire l'attention sur une question légitime : pourquoi les attitudes émotionnelles qui n'arrivent pas à se concrétiser dans des faits usuellement jugeables (des regards, la tonalité de la voix, l'indifférence ou l'attitude inamicale) ne sont-elles pas au moins d'une même force morale que les faits consignés dans les règles morales. Plus préoccupée par la qualité d'une vie entière, de l'individu dans sa totalité et non d'une décision particulière, d'un choix isolé, l'éthique de la vertu met l'accent sur la personne et non sur les actes qu'elle fait. L'éthique de la vertu est orientée sur l'histoire individuelle, les loyautés personnelles, les projets fondamentaux et les désirs de base. Le savoir *comment* devient prioritaire par rapport au savoir *pourquoi*.

L'objet de son intérêt est la personne morale qui peut devenir un modèle à suivre, une personne dont les vertus, dans leurs formes incarnées, nous facilitent la rencontre directe avec l'éthique même. Pour cette manière de comprendre l'éthique, les cas ne gardent pas leur rôle instrumental. S'ils sont invoqués, c'est juste pour illustrer comment à un certain moment une personne, prise comme modèle, a su résoudre une « situation difficile ».

La casuistique se situe entre ces deux extrémités. Même s'il existe le soupçon que la casuistique se veuille libre de la théorie⁶⁷, complètement détachée d'elle, en réalité elle est dans une relation de complémentarité⁶⁸ avec l'ensemble des principes et règles, elle a été même, à l'inverse, accusée d'être uniquement une illustration sage de la norme (accusation dirigée surtout contre la casuistique médiévale).

Pour mieux expliciter le rapport entre le cas et la loi morale, il est important de voir comment ils collaborent. Quel que soit le niveau d'où

on part dans le raisonnement moral, le cas est-il le point de départ ou l'implication illustrative de la loi, s'agit-il donc d'un raisonnement inductif ou déductif ?

Selon la définition la plus répandue durant le Moyen Age, la casuistique n'était que l'application des règles générales aux cas particuliers. De sorte que, la casuistique pourrait être considérée la manière de vérifier la validité de la loi dans son application concrète surtout aux cas difficiles⁶⁹. En raison du fait que pendant la néo-scholastique, le discours était plutôt de type cartésien, la rationalité prouvait que la moralité elle-même était contrainte par les règles de la science moderne. Par conséquent, la casuistique pourrait être présentée comme un système déductif dont les principes fonctionneraient comme les axiomes de la science. Parce que la vie quotidienne était conçue comme faisant partie d'un tout organisé, cohérent, immuable, anhistorique, les actions journalières étaient elles-mêmes directement subordonnées aux règles hiérarchiquement déduites⁷⁰. S'il s'était agi d'une déduction stéréotype, comme liaison entre les premiers principes et les faits sur lesquels on doit se prononcer, la démarche se serait approchée de celle utilisée dans la logique et la géométrie où les résultats sont en principe dérivables des axiomes et principes premiers, et, par suite, en pratique l'usage des lemmes et des corollaires aux théorèmes est très utile et tout à fait légitime.

Dans un tel modèle technique, la confiance et le respect envers les principes se montreraient indiscutables ; la casuistique aurait été une démonstration *more geometricum*, la morale proposée aurait été d'un rigorisme tyrannique. C'était le type de casuistique qui voyait dans la loi le maître absolu de la vie, « comme quelque chose de sacro-saint et de rigide même dans les détails les plus triviaux »⁷¹. En appliquant la loi « jusqu'à sa dernière note de sous-sol » et en la traitant « comme étant immuable », la casuistique serait devenue une ennemie de la morale⁷².

L'alternative possible à cela est la démarche inductive, *from bottom to top*, quand « la connaissance morale se développe graduellement à travers l'analyse de cas concrets »⁷³, quand, plutôt que de partir d'une certaine théorie éthique, « les principes sont acquis graduellement après réflexion sur les réponses aux cas particuliers »⁷⁴. Au lieu de chercher à respecter les exigences strictes de la raison, « le raisonnement éthique se développe par l'induction basée sur les intuitions cognitives »⁷⁵.

En réalité, la casuistique, dans son ensemble, n'est ni simplement déductive, ni simplement inductive, elle est les deux à la fois. Le cas

pourrait être inséré dans un raisonnement déductiviste, aussi bien qu'inductiviste. Il représente le moyen d'engager un débat, il ressemble par sa fonctionnalité à une question scolastique dont le rôle était d'abord d'investir les sentiments, de réaliser l'état d'empathie avec une situation dont la résolution restait ultérieure⁷⁶. Entre la théorie scientifique et la pratique, de même qu'entre les normes morales et la pratique morale, il y a une balance ou un équilibre qui s'achève et se maintient. Cet équilibre prend la forme d'une cohérence intensionnelle d'une part et extensionnelle de l'autre. La première se réfère à la matrice disciplinaire qui, d'une manière tacite, présente dans les solutions les problèmes individuels, la deuxième se réfère aux ressemblances familières qui se créent lors de la recherche des solutions pour les problèmes individuels. Il y a un échange continu entre la matrice disciplinaire et les problèmes exemplaires et concrets⁷⁷. Finalement, il s'agit d'un aller-retour entre le cas et la norme : ils s'ajustent, se reconnaissent réciproquement. Les cas n'ont aucun sens sans les principes qui pourraient les éclairer et les principes qui ne se retrouvent pas dans des cas sont des lettres mortes, archivages, mais sans pertinence.

Le modèle holistique insiste sur la nécessité de prendre en compte le cas et la théorie sans donner la priorité à l'un ou à l'autre. Parfois le principe dépend des jugements moraux particuliers et, au contraire, parfois le jugement particulier dépend des principes généraux⁷⁸. La chaîne de justification peut différer d'une situation à l'autre, mais il faut prendre en compte le champ le plus grand possible, le champ de la cohérence qui enveloppe en même temps l'unicité du cas et la généralité de la règle. Les moyens de réaliser cette cohérence peuvent être issus de la déduction, de l'induction, de l'analogie ou de la distinction. Le but est de reconnaître le cas dans sa complexité et de lui offrir une solution adéquate, une solution qui doit se justifier. La justification est composée d'arguments qui ne sont pas comme des liaisons dans une chaîne déductive ou inductive où les raisonnements prennent la forme d'un syllogisme qui part soit de la majeure (la norme), soit de la mineure (le cas proprement dit) en formant ainsi une implication déductive ou inductive. La justification casuistique s'enchaîne comme les fils d'une corde⁷⁹, fils qui se soutiennent réciproquement, mutuellement.

L'analyse menée par Toulmin et Jonsen met en évidence le fait que la casuistique sort du schéma imposé par le rapport cas-règle et qu'elle consiste plutôt en la formation de paradigmes et d'analogies, plus convaincants que n'importe quelle théorie, en résolutions basées sur des

maximes, capables d'incorporer la sagesse populaire et les expériences privées, et des opinions qualifiées autorisées à se prononcer sur la probabilité requise. La sentence se fait par l'accumulation d'arguments multiples qui se concentrent sur les circonstances de chaque cas en soi ⁸⁰.

Le rôle du cas dans la morale diffère selon le type de cas et surtout en fonction du but que la casuistique même se donne. En dehors du fait que les cas sont systématisés selon le thème qu'ils «illustrent», ils sont distingués par le fait d'être ouverts, fermés ou de liaison⁸¹. Les cas fermés apparaissent plutôt comme des cas typiques, les cas ouverts, eux, sont soit excentriques, soit des cas nouveaux qui cherchent une résolution, une place dans une classification qui pourrait les englober. La casuistique «classique» travaille surtout avec des cas fermés. Destinés à faire partie d'un manuel, les cas sont plutôt présentés pour renforcer la loi, pour réaliser une extension de la loi à un cas qui apparemment n'entre pas dans sa compétence. La solution est déjà connue et l'argumentation, même si elle s'éloigne de la lettre de la norme, sert à justifier un verdict énoncé avant même de développer la démonstration. La question principale vise une alternative dichotomique : peut-on se soustraire à la loi ou doit-on s'y soumettre ⁸². S'agit-il d'un cas typique ou d'une exception ? La réponse est toujours en faveur du respect de la norme, mais d'un respect à son esprit, qui parfois a besoin d'une interprétation perspicace.

La casuistique néo-scolastique simule une démarche inductive, du fait que le cas est placé avant «la recherche de la norme», mais, en réalité, celui-ci n'est que l'occasion de présenter une règle. Cette règle, il est vrai, est parfois plus souple que la «canonique», car la force d'une loi est de s'imposer à toutes les catégories où elle prend sens.

Dans son essence, la casuistique classique reste centrée sur la rationalité et sur le présupposé afin que les questions soulevées par les cas trouvent leurs solutions dans un champ de normes qui existent déjà et qui nécessitent une compréhension plus accessible et une application adéquate. En apparence inductive, elle est en effet dans son contenu de fond, déductive ⁸³.

Le casuiste classique veut trouver la réponse au-delà du cas, le néo-casuiste cherche la réponse dans la réciprocité entre les circonstances et une vision plus large⁸⁴.

La réhabilitation de la casuistique implique un certain détachement face à la casuistique théologique néo-scolastique représentée par les manuels pour les confesseurs et dont le modèle était plutôt proche de la

science moderne. Elle conserve toutefois les voix ouvertes par la casuistique «classique» et reconsidère les thèmes qu'elle avait proposés.

La caractéristique la plus importante de la casuistique est qu'elle met en évidence, qu'elle se concentre sur « un point, un moment clé de la moralité »⁸⁵ quand il faut soit changer certaines pratiques, soit faire face à des situations imprévues, aux circonstances difficiles, à celles qui représentent une perplexité morale ou qui posent un dilemme⁸⁶. A cause de ces situations, on est obligé de choisir entre la nécessité de faire des changements dans la panoplie des normes, jusqu'alors considérées comme légitimes, ou de préserver des traditions déjà en route. Il faut donc toujours interroger les normes pour vérifier qu'elles font bien face aux situations nouvelles ou aux situations conflictuelles qui apparaissent⁸⁷.

Deuxièmement, la vérification à laquelle la normativité est soumise ne concerne pas seulement une règle donnée, mais tous les standards moraux d'une époque, standards qui sont en même temps le réflexe complexe de la tradition, des maximes populaires et des modèles quotidiens. Comme les convictions morales sont affectées par les pratiques culturelles, sociales et technologiques, il est évident que les arguments doivent viser dans une égale mesure les institutions, le consensus et la pratique du raisonnement moral⁸⁸. Faire appel juste à la théorie morale⁸⁹ ou aux règles déclarées à une certaine époque, est sinon complètement faux, du moins incomplet.

La troisième caractéristique de la casuistique est qu'elle développe une intuition cognitive plus adéquate avec la morale dont la connaissance est essentiellement particulière (une personne est plus intéressée de faire face aux problèmes que lui soulève la vie que de se prononcer sur la validité d'un principe ou d'un autre)⁹⁰. En réalité, aussi bien dans la morale que dans les mathématiques, on a toujours un œil sur le principe et l'autre sur l'exemple, le paradigme ou le cas typique. En pratique les vérités générales et la validité des principes universels sont moins certaines que l'influence des jugements particuliers pour lesquels les principes sont supposés représenter les fondements⁹¹.

Un autre trait de la casuistique est, finalement, son travail holistique, cumulatif qui fait référence à une variété d'arguments qui composent un réseau de soutien.

*

La casuistique n'appartient pas seulement à la morale, elle est également utilisée en médecine, dans les sciences, les affaires ⁹² et le domaine juridique. Selon le domaine, les cas jouent un rôle différent. En

droit, la forme du cas est donnée par la manière dont les juges se prononcent, le contenu est représenté par les faits proprement dits, mais les faits en soi sont stériles et entièrement substituables. Il est évident que dans le domaine juridique (surtout celui du type de droit coutumier) la mission principale du cas est de former un précédent qui, par la force des analogies possibles, devient obligatoire dans tous les cas semblables. Dans le domaine économique, les cas deviennent plus difficilement des précédents, les arguments ne sont pas transférables d'un cas à l'autre. Les cas n'y sont pas autre chose que les faits du cas. Par conséquent l'étude du cas, même dans les cas proches ou reliés, ne peut pas servir à généraliser des principes. Il n'y a pas de principe ou de prédictibilité parce qu'il n'y a pas une panoplie de raisonnements reconnus comme uniques et universels et qu'il n'existe pas une loi économique commune⁹³. Le cas sert ici d'illustration à la démarche économique, comme une occasion d'apprendre à faire des affaires et pour signaler le rapport à la réglementation en vigueur. Il a presque le même rôle en médecine.

La situation est complètement différente pour l'éthique juridique ou l'éthique des affaires où, comme partout en éthique, le cas fonctionne comme un paradigme, obligatoire lui-même, non tant par son unicité, que par les ressemblances qui pourraient former des classes de cas, des taxonomies significatives. De ce point de vue, on peut parler d'une jurisprudence morale, par certains traits proche de la jurisprudence juridique proprement dite.

En plus de ces domaines, la casuistique montre son utilité en pédagogie où elle s'appuie sur deux méthodes apparemment distinctes : le cas-problème ou le cas-fondé sur l'autorité. Dans la première démarche, on cherche à stimuler la réflexion sur ce qu'il faut faire et à provoquer la prise de décision personnelle et sociale. Dans la deuxième, le cas est le moyen d'apprendre comment une certaine autorité a pris la décision⁹⁴. La réflexion critique peut également y être stimulée, mais pas avec la même force que dans la méthode du cas-problème où il n'y a pas une autorité ultime et où les divergences sont possibles sans arriver à une solution finale. Ces deux façons de faire de la pédagogie par l'intermédiaire du cas sont souvent complémentaires, même si l'une ou l'autre est plus particulièrement privilégiée. Durant le Moyen Age, par exemple, la casuistique était plutôt centrée sur l'autorité de ceux qui prenaient la « décision modèle ». Leur manière d'argumenter était considérée comme « exemplaire » au point qu'elle devenait obligatoire dans tous les cas semblables.

Sous ces deux formes, le grand mérite de la méthode du cas est de stimuler, d'encourager une prise de décision assumée, responsable et informée⁹⁵. En effet, il n'y est pas demandé de copier sagement une décision déjà prise, sans faire appel au discernement personnel. Les analogies offrent cette possibilité d'avoir un modèle, mais il faut aussi laisser un espace libre au choix individuel.

A travers le cas, un étudiant apprend comment les principes théoriques et les normes se retrouvent ou non dans la pratique. A cause de l'unité entre la théorie et la pratique, les solutions concrètes des cas sont une partie fondamentale et irremplaçable en divers domaines, elles y jouent un rôle constitutif pour les théories qu'ils expriment. D'une part, la matrice disciplinaire définit et organise les problèmes significatifs qui sont à résoudre et d'autre part les solutions aux problèmes servent comme exemples et perpétuent l'implication fondamentale de la matrice⁹⁶.

Finalement,

...la méthode du cas est aussi variée, aussi diverse et adaptable à la nature de chaque pédagogue... Les seuls traits qui restent définitoires sont les accents mis sur la participation de l'étudiant dans le processus d'enseignement, la présentation des faits, l'analyse, l'évaluation des arguments et la prise de la décision⁹⁷.

Aujourd'hui, la casuistique ne se limite pas à jouer un rôle uniquement en pédagogie morale, elle s'engage aussi plus activement dans la formation de nouvelles règles morales. Face aux nouveaux sujets d'éthique, la casuistique propose une démarche qui, à partir de cas concrets, exige une prise de position normative, non seulement morale, mais aussi juridique. Prenons un exemple qui appartient à la médecine : celui de plusieurs malades qui ont demandé leur mort pour mettre fin à leur souffrance. Ces cas ont suscité des débats ardues afin de savoir s'il fallait accepter ou non l'euthanasie en tant qu'application du principe de diminuer le mal, de soulager la souffrance qui s'oppose au principe qui interdit de « tuer » une personne. Dans certains pays, c'est en suivant le premier principe moral, que l'euthanasie a été acceptée sous certaines conditions. Ainsi, l'euthanasie, une fois devenue acceptable moralement, s'est transformée en un sujet non punissable sur le plan juridique.

Pour conclure, on pourrait dire, en simplifiant, qu'on a hérité deux manières distinctes de discuter les sujets moraux. L'une est en termes de principes, de règles et d'idées générales, l'autre est concentrée sur les aspects spécifiques des cas moraux particuliers. Dans la première, les règles éthiques générales sont appliquées aux cas moraux spécifiques d'une manière théorique et les règles universelles servent d'axiomes à partir desquelles les jugements moraux particuliers sont déduits comme théorèmes. Dans la seconde, les normes générales servent de maximes qui peuvent être totalement comprises grâce aux termes des cas paradigmatiques qui définissent leur sens et leur force⁹⁸.

De manière sous-jacente, la casuistique reconnaît les limites de la théorie, mais, même si elle se concentre sur la discussion des cas, la théorie lui demeure indispensable. La casuistique reproche, plutôt d'une manière implicite, le caractère incomplet de la théorie éthique, son insensibilité aux détails, sa tendance à trop simplifier et à trop généraliser⁹⁹. Insuffisante pour la prise de décision pratique, la théorie est cependant indispensable dans l'interprétation des cas. De plus, une structure théorique est nécessaire pour clarifier le sens, le but et la signification des faits. Sans être familiarisée avec la théorie éthique, une personne peut difficilement examiner d'une manière critique les cas¹⁰⁰. Le casuiste est comme le gladiateur qui ne fait pas ses plans avant d'entrer dans l'arène, mais qui, une fois sur place, a tout de suite une stratégie fondée sur son expérience et sur un principe¹⁰¹.

A son tour, la théorie devient plus accessible grâce aux cas, elle ne peut pas non plus rester sourde aux problèmes que les cas font surgir et qui, parfois, arrivent à la remettre en question. Une nouvelle expérience impose la réinterprétation des principes¹⁰², en proposant, à la limite, soit de les respecter, soit de les refuser. Après la description du cas en termes généraux et particuliers, la réflexion oscille entre fait et théorie. A chaque oscillation entre l'un et l'autre, le fait est vu dans une lumière différente et la théorie elle-même est obligée de se transformer. La question reste de savoir à quel point le cas pourrait s'éloigner de la théorie et inversement¹⁰³.

La relation réciproque entre la découverte d'une norme et sa justification prouve que la norme morale est incomplète non seulement à cause du fait que la norme ne peut pas anticiper toutes les situations

futures, mais aussi parce que l'esprit de la norme se transforme avec l'expérience historique qui stimule une certaine intuition personnelle¹⁰⁴.

Le langage supporte de multiples combinaisons possibles entre exemple, cas et modèle. Le modèle même est « donné comme exemple » et « l'exemple pourrait devenir un modèle ». Le cas est entre les deux. Il peut facilement devenir un exemple, surtout dans la pédagogie qui privilège la relation cas-autorité, mais aussi, par sa fonction formative, le cas peut participer à la construction de modèles moraux, dans le sens de personnes « exemplaires », capables de nous convaincre de les suivre, personnes proches de l'idéal de la moralité.

A la limite, le cas pourrait devenir une variante de l'exemple ou du modèle. Le cas, l'exemple et le modèle peuvent coïncider, mais cette possibilité n'implique pas qu'ils soient de même nature et qu'ils jouent, par définition, le même rôle. Même s'ils sont souvent dans une relation de complémentarité, chacun fait, en principe, l'objet d'une démarche spécifique de l'éthique : l'exemple sert surtout dans l'éthique narrative, la personne-modèle dans l'éthique de la vertu et le cas, évidemment, dans la casuistique. Les trois formes de l'éthique ne fonctionnent pas sur le même niveau, et c'est justement là le but de cette comparaison entre le cas, l'exemple et le modèle, de mettre notamment en évidence leurs différences et leurs similitudes afin de mieux comprendre le statut de la casuistique, un statut qui va s'éclairer encore plus par l'analyse des sujets qui visent : le contenu de la normativité morale, comment travaille la sagesse pratique, qui détient la compétence morale, combien de doute et combien de certitude il y a dans l'espace de la morale.

NOTES

- 1 *Encyclopedia Universalis*, 1993, p. 61.
- 2 Levi, H. Benjamin, Four approaches to doing ethics, *The Journal of Medicine and Philosophie*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, vol. 21, 1996, p. 7-39.
- 3 "What makes an ethical theory deductivist is its having a theoretical structure sufficiently well defined that all justified moral judgments (or all within some specified domain)-given knowledge of relevant facts-purport to be derivable from the structure, in principle". DeGrazia, David, Moving forward in Bioethical Theory: Theory, Cases, and Specified principlism, *The Journal of Medicine and Philosophy*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, vol. 17, 1992, p. 512.
- 4 "Deductivism by definition involves set principles, nonchanging structures, immutable decisionmaking procedures, and so forth". Levi, H. Benjamin, Four approaches to doing ethics, *The Journal of Medicine and Philosophy*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, vol. 21, 1996, p. 12.
- 5 "In these theories specific moral judgments, rules, and mid-level principles are all to be justified by appeal to the theory's supreme principle or set of explicitly-related principles". DeGrazia, David, Moving forward in Bioethical Theory: Theory, Cases, and Specified principlism, *The Journal of Medicine and Philosophy*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, vol. 17, 1992, p. 514.
- 6 "Principlism is a recently term for theories whose structure at the most general level... consists in a plurality of nonabsolute principles of obligation. Although he used the language of prima facie duties rather than principles". *Ibid*, p. 518.
- 7 "... principles have a reflexive relationship with daily experience. Day to day experience can be understood as a way to test, corroborate, and revise principles". Levi, H. Benjamin, Four approaches to doing ethics, *The Journal of Medicine and Philosophy*, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, vol. 21, 1996, p. 14.
- 8 "We would support a robust historicism in preference to foundationalism." Beauchamp, T. and Childress J., *Principles of Biomedical Ethics*, 4th edition, New York, Oxford University Press, 1994, p. 24.
- 9 Rawls John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 20 où il explique la relation continue entre les principes généraux et les conceptions d'une part et les jugements particuliers et les convictions intuitives de l'autre.
- 10 "Which principle overrides in a case of conflict will depend on the particular context, which always has unique features". Beauchamp, T. and Childress

- J., *Principles of Biomedical Ethics*, 4th edition, New York, Oxford University Press, 1994, p. 51.
- 11 "If we understand our principles, values, beliefs, ideas etc, as constituting a matrix, the justification of any single principle, belief or value depend on how thoroughly it is connected with and supported by other elements of the matrix, where it is understood that the matrix extends temporally into the past" Levi, H. Benjamin, Four approaches to doing ethics, *The Journal of Medicine and Philosophy*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, vol. 21, 1996, p. 15.
- 12 "...the relations studied in ethics must attend to the interdependent, emotionally varied, unequal relationships that shape our lives" Sherwin, S., Feminist and medical ethics: two different approaches to contextual ethics, *Hypathia*, 4 (2), p. 62.
- 13 "The general feminist-relationist position is that principles cannot govern the moral capacity to discern particulars, nor should principles subsume individuals and their particular situations". Levi, H. Benjamin, Four approaches to doing ethics, *The Journal of Medicine and Philosophy*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, vol. 21, 1996, p. 33.
- 14 DeGrazia, David, Moving forward in Bioethical Theory: Theory, Cases, and Specified principlism, *The Journal of Medicine and Philosophy*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, vol. 17, 1992, p. 513.
- 15 "Since there is no moral theory that ties the principles together, there is no unified guide to action, which generates clear, coherent, comprehensive and specific rules for action nor any justification of those rules". Clouser K. D. and Gert, B., A Critique of Principlism, *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 15, 1990, p. 227.
- 16 Holmes Robert, The limited relevance of analitique ethics to the problems of bioethics, *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 15 (2), 1990, p. 143-159.
- 17 Levi, H. Benjamin, Four approaches to doing ethics, *The Journal of Medicine and Philosophy*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, vol. 21, 1996, p. 34.
- 18 Dublanchy E, Casuistique, *Dictionnaire de théologie catholique*; II. Paris, Librairie Letouzey et Ane, 1923.
- 19 "The application of general principles of morality to definite and concrete cases of human activity, for the purpose, primarily, of determining what one ought to do, or what one may do or leave undone as one pleases; and for the purpose, secondarily, of deciding whether and to what extend guilt or immunity from guilt follows on an action already posited". Brosnahan Timothy, Casuistry, *Catholic Encyclopedia*, p. 415.
- 20 Jonsen, Albert, and Toulmin, Stephan, *The Abuse of Casuistry*, New York, Oxford University Press, 1988.

- 21 "The interpretation of moral issues, using procedures based on paradigms and analogies, leading to the formulation of expert opinion about the existence and stringency of particular moral obligations, framed in terms of rules or maxims that general but non universal or invariable, since they hold good with certainty only in the typical conditions of the agent and circumstances of action." Jonsen, Albert, *Casuistry as Methodology in Clinical Ethics*, *Theoretical Medicine*, vol.12, Kluwer Academic Publisher, 1991, p. 297.
- 22 "Method of analyzing and resolving instances of moral perplexity general moral rules in light of particular circumstances." Jonsen Albert, *Casuistry*, *The Encyclopedia of Religion*, 1987, vol. 3, p. 112.
- 23 « La première classe comprend les recueils, où l'exposé de la théologie dogmatique et morale, les vices et les vertus des différentes conditions sociales, les vies des saints selon leur ordre hiérarchique ou d'après le cycle de l'année liturgique servent de cadres aux exempla.
- La seconde classe comprend les recueils, où des rubriques à arrangement alphabétique se rapportant également aux obligations religieuses et morales du chrétien (dogme, morale, vices et vertus, culte de saints) forment les cadres dans lesquels les exempla sont groupés.
- La troisième classe qui, par le fond et la forme, participe à la fois aux deux premières, comprend les recueils d'exemples systématisés, dont l'écllosion n'aura lieu qu'au XIVème siècle ». Welter J. Th. *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Paris, Occitania, 1927, p. 212.
- 24 Hélène Pétré, Exemplum, *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, Beauchesne, fascicules XXX-XXXI-XXXII, 1961, col. 1886.
- 25 Aristote, *Rhétorique*, 2 1356 b, trad. M. Dufour et A. Wartelle, Paris, Société d'Édition Les belles Lettres, 1973.
- 26 Welter J. Th. *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Paris, Occitania, 1927, p. 453.
- 27 *Ibid.*, p. 453.
- 28 Hélène Pétré, Exemplum, I Période patristique, *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, Beauchesne, fascicules XXX-XXXI-XXXII, 1961, col. 1886.
- 29 Oltramare A., *Origines de la diatribe romaine*, Lausanne, 1926.
- 30 Welter J. Th., *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Paris, Occitania, 1927, p. 453.
- 31 Cantel Raymond et Ricard Robert, *L'exemplum II Au Moyen Age*, *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, Beauchesne, fascicules XXX-XXXI-XXXII, 1961, col. 1892.
- 32 Welter J. Th. *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Paris, Occitania, 1927, p. 453.
- 33 *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* d'Etienne de Bourbon fut un recueil dans l'ordre logique. Quelques recueils de cette époque sont connus dans l'ordre alphabétique, dont les plus importants sont *Alphabetum*

- narrationum* d'Arnold de Liège (XIV siècle) qui groupe plus de 800 exempla et qui fut traduit en anglais, castillan et français et *Tabula exemplorum secundum ordinem alphabeti*, recueil d'exempla compilés en France vers 1277.
- 34 Cantel Raymond et Ricard Robert, L'exemplum II Au Moyen Age, *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, Beauchesne, fascicules XXX-XXXI-XXXII, 1961, col.1895.
- 35 Welter J. Th., *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge*, Paris, Occitania, 1927, p. 454.
- 36 Cantel Raymond et Ricard Robert, L'exemplum II Au Moyen Age, *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, Beauchesne, fascicules XXX-XXXI-XXXII, 1961, col. 1901.
- 37 Von Moos Peter, L'exemplum et les exempla des prêcheurs, Berlioz Jacques et Polo de Beaulieu Marie Anne (ed), *Les exempla médiévaux: Nouvelles perspectives*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1998, p. 70-71.
- 38 « ...la laconicité, la recherche de la condensation des événements et des idées en un résumé minimal, si elle expose au risque de sécheresse insipide. » Bremond Claude, L'exemplum médiéval est-un genre littéraire ? I. Exemplum et littéarité, Berlioz Jacques et Polo de Beaulieu Marie Anne (ed), *Les exempla médiévaux: Nouvelles perspectives*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1998, p. 28.
- 39 « Je peux assurer que l'on aurait tiré de cet examen la certitude que l'exemplum fonctionne sous forme de l'icônes verbales entièrement traduites en actes et représentables. » Ciccuto Marcelo, Figures et culture des images, Berlioz Jacques et Polo de Beaulieu Marie Anne (ed), *Les exempla médiévaux: Nouvelles perspectives*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1998, p. 372.
- 40 Cazalé Bérard Claude, L'exemplum médiéval est-il un genre littéraire? II L'exemplum et la nouvelle, Berlioz Jacques et Polo de Beaulieu Marie Anne (ed), *Les exempla médiévaux: Nouvelles perspectives*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1998, p. 36.
- 41 *Ibid.*
- 42 Voir la démonstration de Alasdair MacIntyre dans *Après la vertu*, Paris, PUF, 1997.
- 43 Peter von Moos, L'exemplum et les exempla des prêcheurs, Berlioz Jacques et Polo de Beaulieu Marie Anne (ed), *Les exempla médiévaux: Nouvelles perspectives*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1998, p. 79.
- 44 Eubanks Ralph, An axiological Analysis of Chaim Perelman's Theory of Practical Reasoning, Golden James and Josph Pilotta (ed), *Practical Resoning in Humain Affairs*, Dordrecht, D. Reidel publishing Company, 1986, p. 54.
- 45 Il y a dans l'histoire de la morale une longue tradition qui continue l'idéal stoïcien qui consistait à mettre en accord la vie avec la raison, la raison en étant considérée comme l'anesthésie complète des émotions.
- 46 "Once the emotions are seen as noncognitive, they are easily excluded from the moral domain insofar as that domain is seen as a rational one." Hinman

- Lawrence, Emotion, Morality and Understanding, in Harding Carol Gibb (ed), *Moral Dilemmas, Philosophical and Psychological Issues in the Development of Moral Reasoning*, Chicago, Precedent Publishing, 1985 p. 59.
- 47 Brockriede Wayne, Arguing: The Art of Being Human, Golden James and Joseph Pilotta (ed), *Practical Reasoning in Human Affairs*, Dordrecht, D. Reidel publishing Company, 1986, p. 54.
- 48 "When we feel pity, we implicitly make some judgments through which we look down on the other person; it is difficult to imagine feeling pity for someone whom I at the same time admire." Hinman Lawrence, Emotion, Morality and Understanding, in Harding Carol Gibb (ed), *Moral Dilemmas, Philosophical and Psychological Issues in the Development of Moral Reasoning*, Chicago, Precedent Publishing, 1985 p. 61.
- 49 Bremond Claude, L'exemplum médiéval est-un genre littéraire ? I. Exemplum et littérarité, Berlioz Jacques et Polo de Beaulieu Marie Anne (ed), en *Les exempla médiévaux: Nouvelles perspectives*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1998, p. 25.
- 50 « ...le plaisir du texte, c'est-à-dire une appréciation de ses qualités narratives, une vérification des capacités combinatoires de son auteur. » Cazalé Bérard Claude, L'exemplum médiéval est-il un genre littéraire ? II L'exemplum et la nouvelle, Berlioz Jacques et Polo de Beaulieu Marie Anne (ed), *Les exempla médiévaux: Nouvelles perspectives*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1998, p. 36.
- 51 "To know a man it is important to know his model; to educate someone is for the most part to give him the desire to resemble a model." Perelman Chaim, The role of the Model in Education, in *The New Rhetoric and the Humanities: Essays on Rhetoric and its Applications*, Dordrecht, Boston, London, D. Reidel Publishing Company, 1979, p. 136.
- 52 Moos Peter von, L'exemplum et les exempla des prêcheurs, Berlioz Jacques et Polo de Beaulieu Marie Anne (ed), *Les exempla médiévaux : Nouvelles perspectives*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1998, p. 73.
- 53 « Pour moi, l'exemplum médiéval n'est pas un récit qui vise à persuader, mais plutôt un mode de persuasion qui prend la forme du récit, tout simplement parce qu'à l'époque considérée, grâce au développement en littérature de la fonction romanesque, c'est cette forme-là qui est la plus efficace dans ces conceptions, l'expression l'exemplum rhétorique se révèle, au bout du compte, une tautologie. » Tilliette Jean Yves, L'Exemplum rhétorique : questions de définition, Berlioz Jacques et Polo de Beaulieu Marie Anne (ed), *Les exempla médiévaux: Nouvelles perspectives*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1998, p. 79.
- 54 Ruhe Doris, Pour raconte ou pour doctrine/ L'exemplum et ses limites, Berlioz Jacques et Polo de Beaulieu Marie Anne (ed), *Les exempla médiévaux : Nouvelles perspectives*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1998, p. 339.

- 55 « ...le casus est construit par juxtaposition d'actions, qui toutes correspondent à autant de questions posées à priori. D'où le caractère discontinu et parfois abracadabrant de la narration, totalement étranger à la dynamique de l'intrigue caractéristique des exempla. » Schmitt Jean Claude, Conclusions, Berlioz Jacques et Polo de Beaulieu Marie Anne (ed), *Les exempla médiévaux: Nouvelles perspectives*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1998, p. 409.
- 56 « L'exemplum comme point final ou source d'une démonstration." Cazalé Bérard Claude, L'exemplum médiéval est-il un genre littéraire ? II L'exemplum et la nouvelle, Berlioz Jacques et Polo de Beaulieu Marie Anne (ed), *Les exempla médiévaux: Nouvelles perspectives*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1998, p. 29.
- 57 Schmitt Jean-Claude, Conclusion, Berlioz Jacques et Polo de Beaulieu Marie Anne (ed), *Les exempla médiévaux : Nouvelles perspectives*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1998, p. 405.
- 58 Tilliette Jean Yves, L'Exemplum rhétorique : questions de définition, Berlioz Jacques et Polo de Beaulieu Marie Anne (ed), *Les exempla médiévaux : Nouvelles perspectives*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1998, p. 405.
- 59 Franco Mormando, To Persuade is a Victory, Rhétorique and Moral Reasoning in the Sermons of Bernardino of Siena, Keenan James and Shannon Thomas (ed) *The Context of Casuistry*, Georgetown University Press, 1995, p. 57.
- 60 Bremond Claude, L'exemplum médiéval est-un genre littéraire ? I. Exemplum et littérarité, Berlioz Jacques et Polo de Beaulieu Marie Anne (ed), en *Les exempla médiévaux : Nouvelles perspectives*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1998, p. 26.
- 61 « La fonction rhétorique vise l'évocation, conforme aux directives cicéroniennes, des actions ou des paroles de grands hommes du passé, en vue de soutenir une thèse au moyen d'une argumentation par analogie. » Tilliette Jean-Yves, L'exemplum rhétorique : questions de définition, Berlioz Jacques et Polo de Beaulieu Marie Anne (ed), *Les exempla médiévaux : Nouvelles perspectives*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1998, p. 45.
- 62 Beauchamp Tom, Childress James, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, 1989, p. 12.
- 63 « Une adhésion affective aurait pu permettre des intuitions de plus en plus profondes... » Kennan James, William Perkins (1558 –1602) and the Birth of British Casuistry, Keenan James and Shannon Thomas (ed), *The Context of Casuistry*, Georgetown University Press, 1995, p. 123-124.
- 64 Voir W. D Ross, *The Right and the Good*, Oxford, Clarendon Press, 1930.
- 65 Gylbert Ryle est radical en considérant que pour la décision morale, les règles, les principes et les généralisations sont non seulement insuffisants, mais même inutiles. Le comportement éthique est indépendant et "libre" devant toute généralisation. A voir Gylbert Ryle, Knowing How and Knowing That, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 46, 1946.

- ⁶⁶ Il est bien connu l'impératif catégorique de Kant qui nous demande d'agir selon une maxime qui pourrait en même temps être formulée comme une loi universelle.
- ⁶⁷ Arras montre que la casuistique n'est pas complètement détachée de la théorie, qu'elle est plutôt théoriquement modeste, les théories y étant implicites. Arras John D., *Getting Down to Cases and Common Law Morality*, *Hastings Center Report*, 20, 1990, p. 35–37.
- ⁶⁸ La casuistique n'a jamais voulu être un substitut de la théorie éthique ou de la théologie morale. Elle a été un exercice pratique dirigé pour essayer de résoudre les problèmes moraux particuliers. Sans théorie, la casuistique aurait été comme la pratique de la médecine sans la science médicale, une charlatanerie. Jonsen Albert et Toulmin Stephen, *The Abuse of Casuistry / A History of Moral Reasoning*, University of California Press, 1988, p. 242.
- ⁶⁹ "...this working-over of the law was to be done in the concrete, not in the abstract; it had to be brought to the test of hard cases and there put on its trial", Kirk Kenneth, *Conscience and its Problems*, Longmans, Green, 1927, p. 156.
- ⁷⁰ Thomas R. Kopfensteiner, Science, Metafor, and Moral Casuistry, en Keenan James and Shannon Thomas (ed), *The Context of Casuistry*, Georgetown University Press, 1995, p. 212.
- ⁷¹ Kirk Kenneth, *Conscience and its Problems*, Longmans, Green, 1927, p. 156.
- ⁷² *Ibid.*, p. 129.
- ⁷³ Arras John D. Getting Down to Cases: The Revival of Casuistry in Bioethics, in *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 16, 1991, p. 31.
- ⁷⁴ *Ibid.*, p. 33.
- ⁷⁵ W. D. Ross, *The right and the Good*, Oxford, Clarendon Press, 1930.
- ⁷⁶ Kennan James, William Perkins (1558–1602) and the Birth of British Casuistry, en Keenan James and Shannon Thomas (ed), *The Context of Casuistry*, Georgetown University Press, 1995, p. 123-124.
- ⁷⁷ Thomas R. Kopfensteiner, Science, Metafor, and Moral Casuistry, en Keenan James and Shannon Thomas (ed), *The Context of Casuistry*, Georgetown University Press, 1995, p. 212.
- ⁷⁸ Jonsen Albert et Toulmin Stephen, *The Abuse of Casuistry / A History of Moral Reasoning*, University of California Press, 1988, p. 24.
- ⁷⁹ Comparaison conçue par Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Leipzig, 1921.
- ⁸⁰ Jonsen Albert et Toulmin Stephen, *The Abuse of Casuistry / A History of Moral Reasoning*, University of California Press, 1988, p. 250-260.
- ⁸¹ Distinction opérée par Mackler Aaron Leonard dans sa thèse de doctorat: *Cases and Judgments in Ethical Reasoning: an Appraisal of Contemporary Casuistry and Holistic Model for the Mutual Support of Norms and Case Judgments*, Georgetown University, 1992.

- 82 Kirk Kenneth, *Conscience and its Problems*, Longmans, Green, 1927,
p. 120-130.
- 83 En utilisant le critère de la rationalité, la casuistique néo-scolastique était, en
fait, *mos geometricum*, en partant d'une manière déductiviste de principes
évidents en eux-mêmes et invariables vers les situations particulières et
contingentes. Avec cette conception de la rationalité, les solutions avaient la
prétention d'être certaines et universellement applicable. Thomas R.
Kopfensteiner, Science, Metafor, and Moral Casuistry, Keenan James and
Shannon Thomas (ed), *The Context of Casuistry*, Georgetown University
Press, 1995, p. 207.
- 84 Albert Jonsen, Foreword, Keenan James and Shannon Thomas (ed) *The
Context of Casuistry*, Georgetown University Press, 1995, p. xiv.
- 85 Mackler, Aaron Leonard, thèse de doctorat : *Cases and Judgments in Ethical
Reasoning: an Appraisal of Contemporary Casuistry and Holistic Model for
the Mutual Support of Norms and Case Judgments*, Georgetown University,
1992, p. 160.
- 86 Jonsen Albert, Toulmin Stephen, *The Abuse of Casuistry / A History of Moral
Reasoning*, University of California Press, p. 321-343.
- 87 *Ibid.*, p. 301-302.
- 88 *Ibid.*, p. 337-340.
- 89 Les idées de Platon et d'Aristote à leur époque étaient moins autoritaires que
les autres sources mentionnées, v *Ibid.*, p. 51, 52, 87, 97-101, 187.
- 90 *Ibid.*, p. 330, 340.
- 91 *Ibid.*, p. 16-19.
- 92 Au début de XX^e siècle, à Harvard Business School, le premier doyen, Edwin
F. Gay a introduit la méthode du cas en enseignant le cours de droit
commercial, en s'appuyant seulement sur les cas. La méthode a été ensuite
graduellement introduite dans le cours des affaires et de marketing et le
doyen suivant, Donhan Wallace, a même encouragé la rédaction de livres
d'étude de cas (casebooks) pour la recherche des affaires, de journalisme,
de politique de gouvernement. Copeland T. Melvin, The Genesis of the
Case Method in Business Instruction, in M. P. McNair (ed), *The Case Method
at the Harvard Business School*, New York, McGraw Hill, 1954, p. 25, 32.
- 93 Beauchamp Tom, Childress James, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford
University Press, 1989, p. 8.
- 94 *Ibid.*, p. 9.
- 95 Perry souligne l'importance d'enseigner comment on prend concrètement
des décisions, sinon l'enseignement (évidemment celui de type théorique)
fournira des instruments sans montrer comment les utiliser. Perry R.B. *The
Citizen Decides: a Guide to responsible Thinking in Time of Crisis*,
Bloomington, Indiana University Press, 1951.

- ⁹⁶ Thomas R. Kopfensteiner, Science, Metaphor, and Moral Casuistry, Keenan James and Shannon Thomas (ed), *The Context of Casuistry*, Georgetown University Press, 1995, p. 211.
- ⁹⁷ "The case method is so varied, so diverse, so adaptable to the nature of the individual course and to the personality of the individual instructor, that no single person can portray it accurately. Indeed, the only discernable common thread... is the emphasis on student participation in the educational process...assessing the facts, making the analysis, weighing the considerations and reaching a decision." McNair, "Editor's Preface", McNair (ed), *The Case Method at the Harvard Business School*, New York, McGraw Hill, 1954, p. 11.
- ⁹⁸ Jonsen Albert et Toulmin Stephen, *The Abuse of Casuistry / A History of Moral Reasoning*, University of California Press, p. 23.
- ⁹⁹ Mackler, Aaron Leonard, thèse de doctorat: *Cases and Judgments in Ethical Reasoning: an Appraisal of Contemporary Casuistry and Holistic Model for the Mutual Support of Norms and Case Judgments*, Georgetown University, 1992, p. 66-71.
- ¹⁰⁰ "...without some understanding of ethical theory one is ill equipped for the critical examination of the cases." Beauchamp Tom, Childress James, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, 1989, p. 2.
- ¹⁰¹ Kirk Kenneth, *Conscience and its Problems*, Longmans, Green, 1927, p. 110.
- ¹⁰² *Ibid.*, p. 140.
- ¹⁰³ Albert Jonsen, foreword, en Keenan James and Shannon Thomas (ed), *The Context of Casuistry*, Georgetown University Press, 1995, p. xiii.
- ¹⁰⁴ Thomas R. Kopfensteiner, Science, Metaphor, and Moral Casuistry, Keenan James and Shannon Thomas (ed), *The Context of Casuistry*, Georgetown University Press, 1995, p. 212.



ADRIAN – MIHAI CIOROIANU

Né en 1967, à Craiova

Doctorat accordé par l'Université Laval, Québec, 2002

Thèse : *Le mythe, les représentations et le culte du Dirigeant dans la Roumanie communiste*

Chargé de cours, Faculté d'histoire, Université de Bucarest

Assistent de recherche au CELAT (Centre des langues, arts et traditions),
Université Laval, Québec (2002)

Participation à des colloques et conférences en Roumanie, Canada, France,
Allemagne, Hollande

Livres

Focul ascuns în piatră. Despre istorie, memorie și alte vanități contemporane (Le feu caché dans la pierre. Sur histoire, mémoire et autres vanités contemporaines), Éd. Polirom, Jassy, 2002

Scrum de secol. 101 de povești suprapuse (Cendre d'un siècle. 101 histoires superposées), Éd. Curtea Veche, Bucarest, 2001

Études, essais, traductions et articles scientifiques publiés en Roumanie, Grande
Bretagne, Canada
Contributions aux volumes collectifs

ART, PROPAGANDE ET POLITIQUE. LE CAS DE NICOLAE CEAUȘESCU

Par cette démarche je me propose l'analyse des représentations du *Dirigeant*, celles qui apparaissent dans les oeuvres d'art plastiques dédiées à Nicolae Ceaușescu. Nous verrons que, par-dessus les personnages représentés et par-dessus les décors imaginés par l'artiste, la manière préférée de représentation artistique reste le portrait - aussi bien dans le cas de Nicolae Ceaușescu (le bénéficiaire principal, celui qui nous intéresse ici) ou de sa femme, Elena. La période qui m'intéresse concerne surtout les deux dernières décennies de la vie du Dirigeant, décennies marqués par un culte de la personnalité sans précédent dans l'histoire de la Roumanie. Par rapport au mythe du Dirigeant (sujet qui constitue l'enjeu d'une analyse plus détaillée que j'ai entreprise ces dernières années, le culte de la personnalité semble être, en premier lieu, un produit, lui aussi lié à (c'est-à-dire influencé par) une certaine culture politique¹. Par « culte de la personnalité », j'entends l'ensemble des techniques, voies et moyens – et leur résultat – par lesquels sont démontrées (ou on essaie de démontrer) les caractéristiques exceptionnelles ou l'unicité d'un personnage (dans notre cas, un Dirigeant politique).

Une source importante pour le culte du Dirigeant sont les arts plastiques : la peinture, la tapisserie et la sculpture. Evidemment, les arts forment un chapitre de l'histoire d'une société en général et ce postulat est d'autant plus valable pour ce qu'on appelle le régime communiste en Roumanie². En ce qui concerne le culte, je trouve suggestives les hypostases dans lesquelles le peintre ou le sculpteur, pour manifester son respect (ou pour être dans les petits papiers de la famille Ceaușescu), a immortalisé le Dirigeant. Ici, comme partout ailleurs, les constances sont facilement saisissables, ce qui ne prouve pas nécessairement un manque d'inspiration de la part des artistes, mais l'existence (et les exigences) de certaines prescriptions généralement valables, prescriptions qui traversent les époques et les systèmes politiques. Dans la multitude des productions qui rendent hommage, on trouve une succession de clichés, l'originalité n'étant pas leur principale particularité.

Entre « l'Acte Commémoratif » dédié au roi roumain Charles I en 1906 et les tableaux dans lesquels Ceaușescu apparaît comme l'apogée d'une longue liste de princes de l'histoire nationale, entre les parades légionnaires, déroulées en 1940 sous le portrait de Corneliu Zelea Codreanu, le *Capitaine* de la Garde de Fer et les démonstrations «pour la Paix» des années 80, dans lesquelles les participants, bon gré, mal gré, agitent les portraits de Nicolae et d'Elena Ceaușescu, on retrouve la même *forme*, les mêmes clichés, les mêmes symboles manipulés. Evidemment, cela n'implique pas obligatoirement une similarité entre les personnages historiques en question.

Le portrait politique a derrière lui, bien sûr, une longue histoire et, parfois, une très méritante tradition. Une tradition dont les régimes de type léniniste n'ont pas essayé de se soustraire, en suivant des motivations qui ne nécessitent pas une explication. Mais, dans une société dont la culture politique a, parmi ses composantes, la *prédisposition pour l'acceptation de l'autoritarisme politique* (situation dans laquelle se trouve, je pense, la culture politique roumaine), la transition de l'étalage conséquent de l'image du Dirigeant vers le culte de la personnalité se produit, d'une certaine manière, naturellement. L'image du Dirigeant devient un repère visuel obligatoire de son époque, un signe facile à comprendre par tous ses concitoyens. Ce processus – *l'émergence du culte*, inclusivement par des moyens artistiques – je le trouve lié avec ce qu'Alfred G. Meyer appelle l'accumulation primitive d'autorité³. De toute manière, ce processus, dans ses aspects généraux, n'est pas caractéristique seulement des systèmes politiques dominés par des partis communistes. On retrouve presque les mêmes références dans les cas des régimes fascistes ou des régimes généralement appelés autoritaires. Ce processus représente un point de convergence entre les biographies symboliques de Staline, Mussolini et Hitler et, par conséquent, nous disposons d'une importante bibliographie⁴.

Pour le cas roumain, les manifestations autochtones de ce processus ont été peu atteintes par les analyses dédiées au communisme roumain, même si elles constituent un domaine de recherche à mon avis fascinant - d'autant plus que le communisme roumain a été, de ce point de vue, un innovateur persévérant et, aussi, le bénéficiaire chanceux d'une tradition respectable.

1. Les prémisses

C'est, en fait, une tradition qui avance coude à coude, avec l'histoire de l'État roumain moderne – voir les représentations picturales des rois de la Roumanie (surtout l'iconographie produite pendant le régime autoritaire du roi Carol II) – une tradition dont ont profité, avant les communistes, les membres de la Garde de Fer, le parti fasciste roumain dirigé par Corneliu Zelea Codreanu. Les images d'archives nous montrent comment, surtout après la mort de Zelea Codreanu, son effigie (stylisée selon le goût de l'époque) accompagnait toutes les manifestations légionnaires. C'était un argument pour la devise-refrain (*Corneliu Zelea Codreanu – Présent !*) sous laquelle les manifestations avaient lieu – d'après le modèle fasciste ; par exemple la cérémonie de 6 octobre 1940, dans laquelle le général Ion Antonescu et le chef de la Garde de Fer Horia Sima apparaissent à la tribune, sous le portrait-totem protecteur du *Capitaine Codreanu*⁵.

Le communisme roumain d'après la guerre a ressenti, lui aussi, la même tentation de s'autodéfinir par l'entremise de quelques figures emblématiques. Ces figures ont été les dirigeants du parti communiste de l'époque – Ana Pauker, Gheorghe Gheorghiu-Dej et les autres, et, évidemment, la figure tutélaire de Staline. Comme dans toutes les démocraties populaires (et surtout comme dans l'Union Soviétique), le domaine du portrait politique a vécu, très souvent, de vraies aventures. Le premier scandale politico-artistique s'est produit à l'occasion de la toute première exposition artistique de grande ampleur organisée par le régime. En 1947, quelques artistes (membres d'USASZ - l'Union des Syndicats des Artistes, Écrivains et Journalistes) forment le groupe artistique *Flacăra* (*La Flamme*). Le groupe, ayant l'approbation enthousiaste du régime communiste, passe à l'organisation d'une exposition représentative pour ce que l'on commençait à nommer « l'art de l'époque nouvelle »⁶.

Le visiteur de l'exposition avait l'occasion d'observer, parmi les tableaux exposés – dont une bonne partie sera achetée par l'État –, la présence rituelle de Staline (dans un portrait d'Alexandru Ciucurencu) et de remarquer, surtout, un portrait d'Ana Pauker, portrait réalisé par M. H. Maxy (artiste très intéressant et, en perspective, le bénéficiaire d'une remarquable longévité artistique), peintre qui, à l'époque, était le secrétaire de la section « art plastique » de l'USASZ.

Ce portrait d'Ana Pauker était, effectivement, impressionnant par son apparence acerbe (voir la photocopie dans la revue *Flacăra*, 18 avril

1948). Le résultat immédiat : deux semaines plus tard, les signes d'un mécontentement au sommet sont parus dans la presse du parti. L'artiste est devenue la cible préférée pour une attaque politique furibonde, attaque masquée derrière quelques réserves d'ordre esthétique. On lui reprochait un « manque de chaleur », une « atmosphère sombre » et même une « déformation de la réalité politique et historique » (*sic* !). Le 6 mai 1948, pendant une séance *ad hoc* du comité dirigeant de l'USASZ, l'artiste même a été invité à faire son autocritique et à remercier, évidemment, pour les critiques reçues afin *d'améliorer son expressivité artistique*. Les jours suivants, les critiques ont touché la Commission d'Acquisition de l'Union (commission qui avait commis *l'erreur* de recommander l'achat du tableau de Maxy), et l'artiste fut obligé de prêter plusieurs abjurations et de promettre un irrémédiable divorce avec « la vieille mentalité bourgeoise » (il avait été un des peintres les plus représentatifs du courant moderniste dans la plastique roumaine entre les deux guerres). Mais, comme on le sait aujourd'hui, les années suivantes, plus précisément en 1952, l'étoile politique d'Ana Pauker a pâli irrémédiablement. L'épisode de 1948 a été, apparemment, oublié. On dirait que l'artiste en question en a récolté les fruits : M. H. Maxy sera, pendant 23 ans (jusqu'à sa mort, en juillet 1971), le directeur en chef du Musée d'Art de la République !

Gheorghe Gheorghiu-Dej a eu lui aussi son portrait « scandaleux », grâce à un artiste reconnu : Iosif Iser, peintre vraiment expérimenté, l'auteur d'un tableau tout simplement nommé « Le camarade Gheorghe Gheorghiu-Dej ». Avec une précision approximative, on peut dater ce tableau : c'est la période dans laquelle Gheorghiu-Dej reste le seul et incontestable dirigeant du communisme roumain, après l'élimination du *groupe fractionniste* Ana Pauker – Teohari Georgescu – Vasile Luca (1952). Le tableau d'Iser (huile sur toile) nous montre un Gheorghiu-Dej en hypostase de Dirigeant infailible, un dirigeant de *type primus*, comme le nomment les politologues – contrairement au dirigeant de *type primus inter pares*, type que Dej a essayé pendant sa cohabitation avec le groupe d'Ana Pauker. Dej nous apparaît dans un costume *bleu ciel* très moderne, chemise blanche et cravate marron ; Iser le voit debout, derrière un bureau sur lequel reposent ses mains⁷. C'est comme s'il parlait devant une salle pleine. Le détail scandaleux se trouve dans le coin gauche de l'image, à arrière-plan : sur le bureau on voit un livre avec des couvertures rougeâtres, sur lesquelles on a inscrit – *nomina odiosa* – le nom de Staline. Cela va sans dire que, dans ces années, la présence d'un livre signé Staline sur le bureau d'un dirigeant communiste représentait, par

excellence, un fournisseur de légitimité, un détail compris comme preuve irréfutable du respect pour la juste orthodoxie communiste.

Mais, de nouveau, l'histoire a produit des changements concernant la pérennité tranquille de ce tableau : en fait, après quelques années, ce tableau a disparu. Après l'incendiaire dénonciation du communisme prononcé par Khrouchtchev devant le XX^e Congrès du PCUS (1956) et après l'impact produit par ce discours à Bucarest, le tableau d'Iser – à cause du nom du Staline, sans doute - est entré dans l'histoire. Il ne réapparut jamais dans une exposition ou dans un album.

Ces années de commencement pour le nouvel ordre communiste et la manière avec laquelle les artistes se sont accommodés du régime sont des notions incompréhensibles si ce n'est l'explication des avantages (réels ou simplement suggérés) proposés par le nouveau pouvoir politique. Devant les artistes se trouvent beaucoup de promesses : des prix d'acquisition encourageants, des maisons de création, des excursions de documentation dans les pays voisins et, surtout, la possibilité de se faire connaître tout en participant aux diverses expositions organisées par l'UAP (l'Union des Artistes Plastique, crée le 20 octobre 1950) ou en illustrant les livres produits par les maisons d'édition étatisées.

Pour l'artiste, le seul élément incontrôlable était l'actualité politique de ses oeuvres.

2. Le renoncement au “dogmatisme de l'image”

Je dirais que la période qui suit (le début des années 1960) sera une période faste pour l'art roumain. J'y vois une relaxation idéologique qui coïncide avec une transition politique au sein du parti, de l'étape Dej vers l'étape Ceaușescu. En outre, le jeune secrétaire général Nicolae Ceaușescu donne, initialement, un signal encourageant. Une rencontre avec *les scientifiques* (le 7 mai 1965) et, puis, une autre avec *les personnalités de la culture et de l'art* (le 19 mai 1965) ont été les premiers contacts avec ce que nous appelons aujourd'hui « la société civile ». La clef pour « la lecture » d'un épisode semblable est donnée par l'hypothèse de Jan Pakuski sur les stratégies adoptées par les dirigeants léninistes pour obtenir une légitimité. Pour le dirigeant – dit Pakulski – il est important justement l'habilité de saisir le consensus de certains « groupes stratégiques »⁸. Dans le cas roumain, par « groupes stratégiques » je comprends l'élite artistique et scientifique, l'élite de l'armée, le clergé,

etc. De ce point de vue, le cas de Ceaușescu nous semble un cas typique pour la perspective de Pakulski : les premiers contacts que le nouveau secrétaire général du PCR a eus avec les représentants de la société roumaine (sauf l'appareil du parti, bien sûr) sont des contacts avec ces groupes extraits d'une *proto-société civile*, des rencontres qui ont joui d'un écho immédiat dans la presse de Bucarest.

En dehors de ses considérations exprimées devant le IX^e Congrès du PCR (1965), Ceaușescu garde une constance apparemment inoffensive en ce qui concerne les recommandations qu'il donne aux artistes. Notamment le conseil, presque amical, de refléter dans leurs oeuvres le passé héroïque du pays et le présent animé par un travail ininterrompu et glorieux. En fait, cette constance nous montre une orthodoxie idéologique qui semble être encore bénigne, au début des années 1970, même si les célèbres *thèses de juillet 1971* avaient apporté, surtout dans le périmètre artistique, une contrainte considérable. Ceaușescu, capable pour le moment d'afficher un libéralisme notable et une relaxation très bénéfique pour l'art, garde encore des relations privilégiées avec les artistes. Pourtant, il deviendra, d'un jour à l'autre, plus prétentieux et il a, d'un jour à l'autre, de plus en plus de recommandations à faire.

En juin 1973, le Dirigeant rencontre les participants de la Conférence nationale de l'Union des Artistes Plastiques le dernier jour de la conférence (7-9 juin). Ils visitent ensemble – Dirigeant et artistes – l'exposition « 125 ans depuis la révolution roumaine de 1848 ». A l'issue de cette visite, Ceaușescu dresse le bilan de l'exposition, d'une manière que je trouve non seulement intéressante, mais aussi prémonitoire pour l'avenir de l'art roumain :

(...) en utilisant divers styles et manières d'expression, de bons ouvrages ont été réalisés, avec un contenu capable de servir l'éducation du peuple (...). Vous comprenez que c'est difficile pour moi de dire ce que j'aime le plus. Il m'est difficile, devant tous ceux qui ont exposé ici, d'exprimer mes préférences. Mais je peux dire que, en général, en ce qui concerne l'orientation et l'expression artistique, j'ai aimé presque tous les ouvrages. (...) Bien sûr, comme cela arrive souvent, quand on voit qu'il est possible de faire de bons ouvrages *on devient plus prétentieux*. Je peux vous dire que *c'est exactement la situation dans laquelle je me trouve maintenant* ⁹ (c'est moi qui souligne).

À la suite, Ceaușescu demandait aux artistes d'être encore plus attentifs aux anniversaires historiques que le peuple roumain devait fêter bientôt,

en 1974 (comme les 25 ans depuis la nationalisation et les 30 ans depuis « la victoire de l'insurrection nationale antifasciste »). De même, faire attention aux moments importants de l'actualité, comme la future Conférence d'Helsinki !

Mis à part cette préférence avouée pour les jours anniversaires (des concessions faites, admettons, au goût commun du parti), la conception de Ceaușescu sur l'art et l'artiste semble être marquée, pour le moment, au moins en apparence, par une certaine modération. Personne n'est en mesure d'annoncer l'immense gaspillage d'énergie artistique qui sera dédié au Dirigeant dans les deux décennies suivantes.

3. Une iconographie d'exception¹⁰

Dans un article focalisé sur la corrélation établie entre le culte de la personnalité de Ceaușescu et les produits artistiques, Laurent Deveze observe que nous sommes contraints d'analyser une obsession : *l'obsession de l'autportrait*. Sans égard pour l'artiste qui l'a immortalisé ou pour son style, le résultat est, d'habitude, une succession d'images dans lesquelles nous retrouvons le même Ceaușescu. Autrement dit, nous retrouvons *le Dirigeant* que Ceaușescu peindrait s'il en avait le talent. Deveze nous dit : « Le peintre avait le droit d'être cubiste du moment que son tableau représentait le *Conducator* descendant l'escalie »¹¹.

À mon avis, le cas de Ceaușescu signifie, de ce point de vue, un cas extrême. Même en absence de quelques analyses comparatives en ce qui concerne l'art qui rend hommage au dirigeant, je n'ai pas de raison d'avoir des doutes de l'aspect quantitatif. Je crois que, parmi tous les dirigeants communistes est-européens contemporains avec lui (sauf Staline, cela va sans dire), Nicolae Ceaușescu a « généré » la plus abondante production artistique de ce type. C'est la raison qui m'a conduit à proposer, pour le cas roumain de Nicolae Ceaușescu, le terme *vidéologie*. Par *vidéologie*, je comprends l'idéologie qui tend, graduellement mais inexorablement, à se résumer à l'exhibition d'une seule effigie, à l'étalage d'un seul portrait. Le contenu idéologique de ces représentations qui rendent hommage semble destiné lui aussi à se résumer à cette effigie entourée de quelques clichés – des clichés qui ont comme dessein exactement la mise en lumière de l'effigie. On y trouve, bien sûr, des différences significatives face aux manifestations extrêmes propres aux régimes asiatiques : voir, en Chine populaire, le *Livre Rouge* de Mao, à

la fin des années 1960 ou, en Corée du Nord, l'omniprésent portrait-insigne de Kim Ir Sen – livre rouge et insigne qui font partie, obligatoirement, de « l'uniforme » d'un bon citoyen.

Le cas de Ceaușescu connaît ses propres particularités et une analyse interdisciplinaire qui s'intéresse aux aspects historiques et sociologiques de l'art offrirait des résultats vraiment intéressants. En ce qui me concerne, j'ai inventorié à peu près 200 oeuvres d'art plastiques dédiées à Ceaușescu, des oeuvres situées, à mon avis, parmi les plus représentatives dans leur genre : des peintures, des sculptures, des tapisseries etc. Ce qui m'intéresse ici, évidemment, n'est pas leur valeur esthétique, mais la rhétorique du message qu'elles veulent transmettre.

Dans une entreprise analytique pareille, on trouve un risque réel : au-delà d'une certaine limite, il est possible, pour ces représentations artistiques, qu'elles parlent plutôt de leurs auteurs que du modèle commun, Nicolae Ceaușescu. Voilà le motif qui m'a incité à m'abstenir, en général, de me référer à la biographie artistique des signataires des oeuvres qui rendent hommage. C'est vrai que, parfois, certains détails vont de soi – à cause des conditions particulières de la société communiste. Dans le système socio-politique communiste, la vie, la carrière et l'oeuvre des artistes s'interpénètrent fortement.

Premièrement, un des aspects les plus évidents (et parmi les plus discutables) est l'hétérogénéité des auteurs. Du point de vue artistique, ils sont très souvent incompatibles entre eux. Pour ce chapitre, j'aurai à ma disposition toute une gamme d'artistes : des artistes véritables, avec une carrière impressionnante – Ion Jalea, Oscar Han ou Ion Bitzan – coude à coude avec des dessinateurs, d'ailleurs dignes de respect, de bande dessinée pour enfants – comme Valentin Tănase – et des artistes amateurs qui sont «sélectionnés» dans les fabriques, les usines ou les maisons de culture rurales. Normalement, la panoplie des auteurs explique et implique une palette très diversifiée (du point de vue de la forme) de produits artistiques. Néanmoins, on y trouve un élément commun pour tous : ces oeuvres d'art avec un destinataire précis ont signifié, en dehors de toutes les réticences d'ordre moral, une source de profit réel et très consistant¹². Sur cet aspect, certaines des mes sources m'ont offert parfois une interprétation avantageuse pour l'artiste : selon eux, cette *vassalité* artistique aurait été le prix payé pour un mécénat *sui generis* offert par le pouvoir politique.

Deuxièmement, je dois dire que ces produits artistiques sont devenus, au fur et à mesure, une partie intégrante d'un *rituel* qui, au cours des

dernières années du régime Ceaușescu, se déroule d'après les lois de l'inertie. Chaque année, en janvier, la salle Dalles ou le Musée d'Art de la République et les autres musées de Bucarest et du pays deviennent le décor d'expositions anniversaires. Ici, tout comme dans le processus d'acquisition dirigé par le Conseil de la Culture et de l'Éducation Socialistes, personne ne semble disposé à signaler la qualité inégale des tapisseries, des tableaux ou des sculptures. Nicolae Ceaușescu, toujours présent aux vernissages de Dalles mais incapable, je pense, de dire qui a de l'étoffe et qui n'en a pas, ne saisit guère la discordance.

4. Définition théorique des termes

Les termes principaux qui entourent une analyse d'un culte de la personnalité sont, à mon avis : **le charisme, le culte de la personnalité, la légitimation, le mythe, le pouvoir et la représentation**. Ceux-ci sont énumérés ici dans l'ordre alphabétique ; évidemment, ces termes n'ont pas une importance égale, ils ne jouent pas le même rôle, mais j'en ai besoin pour construire ma démonstration.

Pour cette raison, j'ai essayé d'établir une hiérarchie approximative et une corrélation entre ces termes, en analysant la manière dont ils s'influencent réciproquement. J'ai imaginé un schéma fait de quelques cercles concentriques (*voir l'annexe, à la fin du document*). Au premier niveau se trouve le Dirigeant – dans notre cas, **le pouvoir autoritaire** ; en fait, on y voit deux termes : le pouvoir et l'autorité, deux concepts qui, le plus souvent, sont perçus ensemble, même si dans la théorie politique on remarque beaucoup de différences spécifiques entre eux. Pour l'instant, ces différences, existantes et importantes, ne m'intéressent pas : voilà pourquoi je ne veux pas intervenir dans le débat développé autour de ces termes et je me propose seulement d'utiliser un syntagme – « le pouvoir autoritaire » – qui a comme élément principal le terme **pouvoir**, terme qui signifie, dans mon schéma, le personnage central, le Dirigeant qui exerce un pouvoir autoritaire.

Au niveau suivant, j'ai inscrit la **légitimité**, celle qui est, au moins en théorie, un attribut fondamental et nécessaire du pouvoir. Dans ce chapitre, je vais vérifier, entre autre, si le concept de légitimité, celui que Max Weber a analysé, est compatible avec les systèmes politiques de type léniniste.

Au troisième niveau, à mon avis c'est la place du **mythe**. Dans ce schéma (mais pas toujours dans ma démonstration) le mythe est un instrument ; il agit comme un filtre entre le pouvoir et les images que ce pouvoir veut donner de soi-même (les **représentations**, que je place au quatrième niveau).

Enfin, ces représentations (les images du pouvoir filtrées par une certaine **culture politique**) forment la matière première du **culte de la personnalité**, le concept qui se trouve (ou, plus précisément dit, *que je situe*) au dernier niveau.

Cette relation n'est pas toujours unidirectionnelle, du pouvoir vers le culte. Les vecteurs peuvent lier n'importe quel niveau à n'importe quel autre - cela dépend de chaque situation, selon le cas dans lequel ce schéma est appliqué (et applicable). Je dirais donc, en simplifiant, que ceci représente l'enjeu : comment Ceaușescu a bénéficié de l'existence d'un mythe préexistant dans la culture politique roumaine – celui du Dirigeant – pour se légitimer et se relégitimer périodiquement, pour garder le pouvoir, proprement dit pour se reproduire, en changeant, d'un moment à l'autre, les représentations.

Depuis les années 80, la « représentation » est devenue – selon Carlo Ginzburg – un mot clé dans les sciences humaines, « on dirait presque un mot à la mode »¹³. En fait, cette mode n'est pas la raison pour laquelle j'ai choisi de chercher quelques représentations du Dirigeant ; pour moi, les représentations sont une partie essentielle d'un ensemble composé par quelques éléments, ensemble qui nous permet de suivre le chemin qui lie le pouvoir au culte de la personnalité. Dans l'analyse d'un mythe, je trouve que les représentations nous offrent la possibilité de nous situer, à la fois, à l'intérieur et à l'extérieur de notre sujet, une position bien profitable pour l'analyste. En lui-même, le mot renvoie à deux familles de sens apparemment contradictoires :

d'un côté, la représentation donne à voir *une absence*, ce qui suppose une distinction nette entre ce qui représente et ce qui est représenté ; de l'autre, la représentation est l'exhibition d'*une présence*, la présentation publique d'une chose ou d'une personne. (...) Un rapport déchiffrable est donc postulé entre le signe visible et le référent signifié - ce qui ne veut pas dire, bien sûr, qu'il est nécessairement déchiffré tel qu'il devrait l'être¹⁴.

Dans le chapitre suivant je vais essayer de déceler, parmi les différentes représentations « officielles » de Ceaușescu, celles qui sont

les plus fréquentes dans les arts plastiques : *le Président et le Ctitor (Fondateur)*.

Dans le dispositif de légitimation, les **représentations** sont des annexes du mythe. Si le mythe (dans le sens large du terme) est propre aux sociétés dites « traditionnelles »¹⁵, les représentations signifient des images, des symboles, des clichés interchangeable propres aux sociétés modernes, industrielles, sociétés dans lesquelles les mass media remplacent les liaisons interpersonnelles. Entre le mythe et les représentations il y a, donc, une relation sinon de parenté, en tout cas de continuité, de succession.

Michael J. Shapiro définit les représentations comme des *pratiques* qui « n'imitent pas la réalité », mais « parmi lesquelles les choses prennent un sens et une valeur »¹⁶. La propagande politique utilise beaucoup les représentations pour créer, à partir d'un exemplaire unique (et réel), quelques chefs ou dirigeants fictifs, chacun d'entre eux avec une adresse précise. « On comprend alors que les meneurs, les chefs, pour se maintenir dans la faveur des masses, cherchent à leur plaire dans leurs goûts, leurs habitudes, leurs affections », comme dit Serge Tchakhotine¹⁷.

On comprend ainsi que, sur le plan des représentations, ce Ceaușescu qui parlait à l'Assemblée générale de l'ONU n'est pas le même que celui qui mangeait, devant les photographes, dans sa maison natale transformée en musée, des échalotes et du fromage ; Ceaușescu qui parlait aux étudiants n'est pas le Ceaușescu qui, vêtu d'une blouse de travail, parlait aux mineurs ; enfin, le commandant suprême de l'armée n'est pas l'homme souriant qui dansait une ronde paysanne roumaine sur la Place du Comité Central, entouré de jeunes et jolies filles. Mary Ellen Fischer explique très bien :

L'idole créée a eu une multitude de visages : un héros paysan pour la majorité des Roumains qui sont nés paysans ; un héros révolutionnaire pour l'élite politique communiste ; un héros national roumain pour obturer la brèche entre les dirigeants et les dirigés dans la Roumanie contemporaine, en identifiant, dans la personne de Ceaușescu, le PCR avec l'unité et la souveraineté nationales¹⁸.

5. Etude de cas : une prise de possession

Pour l'article mentionné plus haut sur le rôle des arts plastiques dans la construction de l'unicité du Dirigeant Ceaușescu j'ai utilisé, parmi les

sources de cette analyse rétrospective, la revue *Arta*, une revue qui a eu, à l'époque de transition de Gheorghiu-Dej à Ceaușescu, un statut à part. Dès son apparition (1954), *Arta* (à l'origine revue bimensuelle, puis mensuelle, éditée par l'Union des Artistes Plastiques) a respecté la ligne idéologique instaurée par le parti unique, mais, peu à peu, son type de discours devient de plus en plus individualisé, jusqu'à la fin des années 1960 – début des années 1970, une période dans laquelle *Arta* se revendique comme une des présences journalistiques les plus nonconformistes. Ayant les avantages d'une revue d'art, *Arta* réussira, jusqu'aux dernières années de Ceaușescu, un slalom très intéressant entre les pressions idéologiques qui sont caractéristiques du système et les libertés propres à une revue culturelle. Dans l'article cité, j'ai abordé brièvement un aspect collatéral que je trouve très important : la manière journalistique et les stratégies graduelles selon lesquelles le visage et le nom de Nicolae Ceaușescu « s'insèrent » dans une revue comme *Arta*. J'ai montré que *la prise de possession*, par Ceaușescu, d'un tel espace (les pages de la revue) a connu plusieurs étapes : I) la première étape a été une étape formellement modeste. Le nom du Dirigeant est tout simplement mentionné et la conséquence principale de cette présence fugitive est un passage cité, tiré d'un discours du secrétaire général. Cette première étape se consume dans la première partie de l'année 1966¹⁹; II) la deuxième étape est une étape « intermédiaire » : l'image proprement dite de Ceaușescu apparaît sous la forme de quelques photographies, dans une succession lente et apparemment aléatoire. La première photographie est une image de groupe « classique ». La photographie nous montre un Nicolae Ceaușescu entouré par quelques camarades de l'élite du parti, le 8 mai 1967, à l'occasion d'un vernissage (le 8 mai était le jour anniversaire du Parti Communiste roumain) ; notons, toutefois, que l'exposition ne regardait pas l'histoire du PCR, mais la guerre de 1877²⁰. Cinq ans après, l'évolution est visible : dans un cliché pris à la Conférence Nationale du Parti, 19 - 21 juillet 1971, nous voyons un Nicolae Ceaușescu qui salue le public ou qui répond, avec le bras en l'air, aux ovations et aux applaudissements issus de la salle ²¹. C'est une manière de représentation qui fera, nous verrons, une longue carrière. Autrement dit, au début le Dirigeant joue le simple *participant* ; en 1971, le Dirigeant est *celui qui dirige* l'événement et reçoit les applaudissements. D'autre part, les photographies évoluent elles-mêmes, à partir des images de groupe dans lesquelles Ceaușescu est entouré par ses camarades jusqu'à la dernière, dans laquelle le Dirigeant est fortement

singularisé ²²; III) Une autre étape commence en 1973, avec le domaine artistique du *photomontage*²³. Cette manière de représentation plastique conduit, à mon avis, à un phénomène irréversible : l'effigie du Dirigeant est perçue, graduellement, comme un élément *sine qua non* du discours politique dédié aux grandes réussites de la société roumaine ; à partir de ce moment, le Dirigeant a tous les droits de revendiquer sa posture de repère visuel essentiel de la société roumaine.

Enfin, en 1974 commence (IV) la dernière, la plus spectaculaire et la plus longue étape « artistique » de la présence de Ceaușescu dans le monde de l'art : des productions plastiques proprement dites qui ont eu Ceaușescu comme modèle et destinataire c'est-à-dire, les oeuvres qui sont la matérialisation directe de ce que j'ai appelé la *vidéologie* du cas Ceaușescu. La toute première production artistique qui représente Ceaușescu date de février 1974 (la date de sa publication dans la revue *Arta*). C'est une entrée triomphale : directement sur la couverture de la revue ²⁴. Cet épisode ratifie une priorité normale dans la famille Ceaușescu, étant donné que la première oeuvre d'art dédiée à Elena apparaît quelques mois plus tard, sous la forme d'une sculpture issue, c'est vrai, des mains d'un artiste renommé comme Oscar Han ²⁵.

Les deux oeuvres d'art sont très suggestives, chacune dans son genre. Le portrait d'Elena Ceaușescu est, du point de vue de la rhétorique de l'image, en même temps discutable et sujet à discussion. Le personnage d'Elena nous est présenté en buste et le sculpteur l'a surprise lorsqu'elle applaudissait (!). Le signe presque offensif de sa féminité est le collier de perles qu'Elena porte à son cou. Mais les apparitions publiques de cette sculpture ont été vraiment sporadiques et cela nous prouve que la réputation de Han n'a pas représenté un argument décisif pour Elena Ceaușescu ; en échange, d'autres produits – surtout des tapisseries et des tableaux – connaîtront une publicité remarquable, en dépit du quasi-anonymat de leurs auteurs. Ce n'est pas un paradoxe : en fait, je pense que le rapport institué entre Elena Ceaușescu et son image (c'est-à-dire ses représentations) méritait une analyse à part, très minutieuse. L'hypothèse qui soutient mon explication porte sur le comportement tout à fait subjectif d'Elena. Il est clair qu'elle a eu ses propres préférences « artistiques » qui reflètent surtout le soin pour sa propre image et, secondairement, l'intérêt pour le nom et le renom de l'artiste. Je ne vois pas ici un narcissisme exacerbé ; tout simplement, je pense que cette préoccupation pour son propre aspect est, en soi, une manifestation élémentaire de sa féminité. En plus, j'imagine Elena, en quête d'un

portraitiste ; je suis certain que, si elle devait choisir entre un grand maître et un artiste amateur, elle aurait choisi finalement l'artiste capable de rajeunir son visage. Je n'ai pas de raison de croire que, pour elle, l'art plastique signifiait autre chose qu'un substitut à la photographie.

En ce qui le concerne, Nicolae Ceaușescu n'est pas très loin de sa femme. Le tableau signé par Brudașcu, tableau qui ouvre la longue série des représentations picturales dédiées au Dirigeant, nous dévoile une recette standard sur laquelle, d'ailleurs, je reviendrai plus loin. D'une part, l'élément important pour un tel produit artistique est son titre. Chez Brudașcu, le titre est totalement édificateur, il nous renvoie à une représentation clef du Dirigeant, représentation avec laquelle nous garderons les contacts dans les pages qui suivent : le Dirigeant et celui qui visite, avec constance, les lieux et les espaces où son peuple vit et travaille – ou, plutôt, *celui qui fait des visites de travail*. Cette fois-ci, Nicolae Ceaușescu est dans une usine – espace suggéré par le fond blanc-bleuâtre et, surtout, par les trois ouvriers qui se trouvent devant le visiteur. L'artiste l'immortalise en saluant un ouvrier : Ceaușescu tend sa main droite vers le jeune prolétaire et, en même temps, sa main gauche est posée, amicalement et paternellement, sur l'épaule de celui-ci. Le Dirigeant est costumé d'une manière, on peut dire, standardisée : le plus souvent (chez Brudașcu aussi) il porte un complet noir (ou bleu foncé), cravate et chemise blanche. Dans ce tableau, son visage est calme, son expression est décontractée : le Dirigeant sourit. À mon avis, le message idéologique du tableau (c'est-à-dire la relation entre Ceaușescu et la classe ouvrière) est d'une correction maximale : nous comprenons que, parmi les prolétaires, le Dirigeant est chez lui. Le comportement prouvé par les personnages secondaires de l'image se caractérise à son tour par une correction similaire, derrière l'ouvrier qui serre la main de Ceaușescu, on voit deux autres camarades qui, probablement impressionnés d'une manière profonde par la visite, applaudissent.

D'autre part, ce premier tableau de Nicolae Ceaușescu a une histoire et elle vaudrait la peine d'être racontée. Évidemment, grâce à sa valeur rhétorique considérable, dans les années suivantes, les reproductions de cette image n'ont pas manqué ²⁶. Je me propose de signaler une de ces occasions, celle de 1976 : le tableau apparaît à nouveau dans les pages de la revue *Arta*, il est la pièce ultime dans un « dossier » artistique ayant comme générique « L'épopée nationale ». À première vue, ce que j'ai trouvé surprenant ici, c'était la discordance entre le premier tableau du dossier et le tableau de Brudașcu. Cette épopée *ad hoc* est ouverte avec

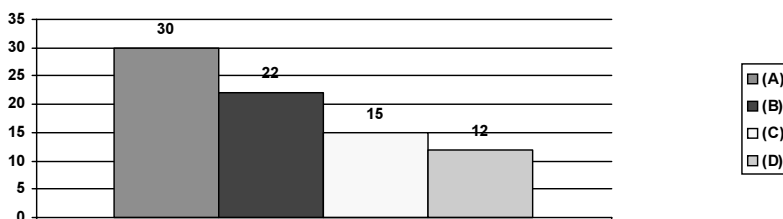
un tableau classique (*Le voïvode Dragos tuant le buffle*), une peinture dédiée par Nicolae Grigorescu à un épisode légendaire de la formation de l'Etat de Moldavie (le XIV^e siècle). Autrement dit, la liaison suggérée semble claire. La mise en page de ces deux tableaux, l'un comme « commencement », l'autre comme « fin » de l'épopée est une stratégie pour montrer la filiation directe, logique et « normale » qui existe entre l'épisode d'un prince fondateur médiéval et l'épisode dans lequel le Dirigeant rencontre le prolétariat des années 1980. En fait, cette enfilade des tableaux groupés dans « l'épopée nationale » se veut l'exposé synoptique de l'histoire des Roumains. Une histoire intégrale, « ronde », une histoire accomplie dans laquelle un Dirigeant en visite de travail sur une plateforme industrielle est, nécessairement, le descendant direct du prince fondateur Dragos. Nous nous trouvons donc, avec le tableau de Brudașcu, au point terminus d'une histoire qui s'est écoulée normalement (et prévisiblement) vers l'Etat et le Dirigeant d'aujourd'hui.

6. Les représentations artistiques du Dirigeant

Pour moi, le produit de l'art plastique est une forme de *discours* ; en conséquence, je vise le chargement rhétorique de ces messages qui sont transmis par l'intermédiaire de ces oeuvres. En analysant les pièces inventoriées, j'ai trouvé une douzaine de représentations du Dirigeant (voir, pour les premières dix représentations, le tableau en bas) : cela veut dire que, généralement, les hypostases dans lesquelles Nicolae Ceaușescu apparaît devant nous sont : 1) président (de la République) ; 2) *ctitor* (un des mots roumains pour « fondateur ») ; 3) « père » de cette grande famille qui est la nation ; 4) révolutionnaire ; 5) symbole ou but d'une évolution historique inexorable ; 6) « champion de la paix » ; 7) camarade ; 8) « fils » ; 9) secrétaire général du PCR ; 10) commandant suprême de l'armée. Il est sous-entendu que toutes ces représentations ne signifient pas, dans l'économie du discours, des entités autonomes ; elles n'existent pas à « l'état pur », elles ne sont pas indépendantes et parfaitement séparées. J'ai trouvé, parmi les objets d'art analysés, des tableaux, des tapisseries etc. qui nous « parlent » d'un personnage central – le Dirigeant – qui est, en même temps, président et camarade, révolutionnaire et fils, père et « homme de famille » etc. J'ai essayé tant que possible de respecter dans mon analyse, pour chaque ouvrage, le caractère polyvalent de ces représentations. Le risque que j'assume est

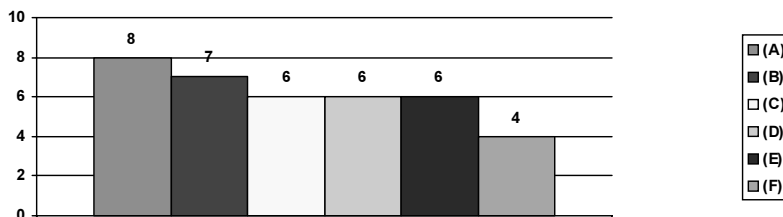
inévitable : cette démarche contient une dose inhérente (et avouée) de subjectivité. Selon la fréquence de leurs apparitions, je pense qu'il faut grouper ces représentations dans deux catégories : d'une part, *les représentations principales* (les quatre premières qui sont les plus connues) et les autres que je considère comme *des représentations secondaires*. Dans les graphiques qui suivent j'ai essayé de montrer le rapport numérique qui existe entre les représentations qui se répètent de prédilection et les représentations qui ont un certain degré de « spécialisation ».

LES PRINCIPALES REPRÉSENTATIONS PLASTIQUES DU DIRIGEANT



(Légende : A – le Président, présent dans 30 produits d’art qui lui rendent hommage ; B – le Fondateur ou le *Citor* ; C – le Père de la nation ; D – le Révolutionnaire)

LES REPRÉSENTATIONS PLASTIQUES SECONDAIRES DU DIRIGEANT



(Légende : A – le but d’une évolution historique inexorable ; B – « le champion de la paix » ; C – le camarade ; D – « le fils » ; E – le secrétaire général du PCR ; F – le commandant suprême de l’armée)

6.1. Le Président

Comme je l'ai traité ailleurs²⁷, le président Nicolae Ceaușescu représenté par les toiles, par les tapisseries, par la pellicule photographique ou façonné dans l'albâtre ne m'intéresse pas particulièrement ici. Je veux seulement rappeler que la peinture reste la forme préférée de ceux qui veulent manifester leur révérence artistique à celui qui les dirige. D'autre part, même si les artistes ont trouvé les modalités de « fusionner » les deux fonctions, il me semble évident que l'hypostase de *Président* est favorisée, face à l'hypostase de secrétaire général du Parti. J'ai trouvé une explication pour cette préférence : le dirigeant du Parti (en tant que représentation) énonce, de manière implicite, une limite (c'est-à-dire il nous oblige à faire une sélection dans la masse des sujets, de séparer les membres du parti, etc.). En échange, le Président semble être une notion plus proche de la notion de Dirigeant, de chef du peuple entier, de membres ou non-membres de parti. C'est le motif pour lequel la représentation en tant que *Président* se confond souvent avec celle *homme d'État*²⁸. Cette ambivalence nous prouve un stratagème de la part de l'artiste : l'hypostase de Président semble être, comparée à celle de chef du parti, une hypostase presque apolitique. Dans le cas de Ceaușescu, le problème qui se pose concerne les symboles utilisés : par exemple, le Président Ceaușescu a, parmi ses accessoires, un sceptre dans la main droite, les feuilles d'une Constitution en face et une écharpe sur la poitrine ; ensuite, il est facile de déceler, dans ce type de représentations, quelques constantes évidentes : premièrement, le Président – homme d'État fait, par ses apparitions, un permanent retour – explicite ou suggéré – vers le moment et le lieu de sa naissance : le mois de mars 1974, au siège de la Grande Assemblée Nationale où le Dirigeant dépose le serment. Très souvent, le Dirigeant garde les traits physiologiques d'une jeunesse en grande partie inventée, parce qu'en 1974 Nicolae Ceaușescu était âgé de 56 ans ; dans les tableaux dédiés à l'investiture il semble être encore plus jeune.²⁹ Compte tenu du péril de banaliser une telle représentation assez répandue, l'artiste ajoute sa propre touche d'originalité. Principalement, c'est le décor qui change d'un artiste à l'autre. Nous avons des toiles avec un décor ultra réaliste et des toiles avec un décor métaphorique ou onirique. Les différences sont de forme, car le fond reste le même ; par conséquent, le message de ces ouvrages est stéréotype.

Celui qui réussit la représentation par excellence d'un *Président* – *Imperator* est Vasile Pop, dans un tableau des années 1980³⁰ : un Dirigeant

qui regarde à gauche, habillé d'un costume Negreşteanu clair, la poitrine barrée d'une écharpe ; il a un sceptre dans la main droite et on dirait que sa main gauche ouverte nous indique quelque chose, au niveau du sol. Le Dirigeant est projeté sur une arcade et, au-dessus de l'arcade s'ouvre une fenêtre (?) ayant les emblèmes du parti et de la république. Derrière le personnage, dans le champ de l'image, on voit les silhouettes de quelques constructions et, parmi d'autres allégories, une jeune fille qui joue de la flûte – nous sommes invités à nous imaginer que tous ces détails reproduisent, *in nuce*, la complexité de la vie dans la République Socialiste de la Roumanie.

Un ouvrage d'une expressivité profonde est celui signé par Constantin Piliuță, un tableau représentatif pour les années 1970, un des tableaux les plus *pleins* (en sens rhétorique) qu'on puisse imaginer³¹. La *carrière* de ce tableau a été vraiment glorieuse. L'image nous propose le même rappel vers l'année 1974, dans une perspective historique au sens propre : dans la scène connue de la déposition du serment, le Président (complet noir – cravate – chemise blanche) est à la tribune, ayant le sceptre dans la main droite et la main gauche sur la Constitution. Les personnages présentés derrière le Président (six héros de l'histoire nationale) assurent la légitimité du personnage central. Si l'écharpe tricolore nous envoie automatiquement vers la fonction politique du Président, la tribune porte, en échange, un emblème qui est exactement l'emblème du parti communiste roumain. Même s'il est à la fois illogique et rébarbatif, ce mélange de symboles réussit à rétablir *l'équilibre politique* du tableau et, en même temps, à révéler l'unicité intrinsèque du Dirigeant. Nous avons, ainsi, un Dirigeant qui est, à la fois, le Président de la République et le chef du Parti, un seul personnage qui anime, d'une manière prodigieuse et *normale* (voir les six héros qui lui donnent la légitimité historique !) les deux fonctions politiques.

Entrons, avec les artistes, dans le bureau même de Ceaușescu – mais, je suis obligé de préciser que les artistes profitent rarement de ce type de décor. Dès que le Dirigeant est *vu* dans son bureau, le bureau en soi devient un bureau présidentiel : le pupitre est couvert de dossiers et des documents, des accessoires disposés dans un ordre parfait. Le personnage central, jeune, grisonnant et souriant, a derrière lui une étagère pleine de livres et un tableau qui n'est pas essentiel pour l'image³². Le bureau est un décor, pour ainsi dire, extensible : comme disait un poète de cour, *le bureau du Dirigeant est le pays entier*. Autrement dit, pour le Dirigeant le lieu de travail peut être, à la rigueur, l'automobile ARO dans laquelle

le voient Ion Bitzan et Vladimir Şetran³³. Toujours ensemble, les Ceauşescu apparaissent debout, dans l'ouverture du toit, lorsqu'ils saluent les foules disposées aux bords de la chaussée. Elena Ceauşescu est habillée de son deux-pièces habituel et Nicolae porte son second complet – uniforme, le complet de visite de travail gris café, un col-roulé et casquette.

Qu'il s'agisse d'artistes inconnus ou d'artistes d'une valeur incontestable, les artistes-tapissiers respectent les mêmes contraintes idéologiques que nous avons rencontrées dans les toiles : l'effigie de Ceauşescu, copiée selon les photographies officielles et, évidemment, l'écharpe tricolore comme signe indubitable de sa fonction dans l'État. C'est le même Ceauşescu qui attire l'attention de Cornelia Ionescu, une des plus prolifiques auteurs de tapisseries « politiques ». Elle immortalise le Dirigeant dans un de ses gestes caractéristiques (le salut avec la main droite élevée), sur un fond composite – mélange de fleurs, figures enfantines, hommes et femmes, tous disposés dans un tourbillon chromatique duquel, finalement, l'effigie du Président se détache en pleine clarté³⁴. Chez Ileana Balotă, Nicolae Ceauşescu apparaît dans un champ cultivé, parmi les paysans. C'est – je suppose – la saison de la récolte, mais, pour l'instant, les paysans sont venus ici pour accueillir le Président ; ils l'accueillent selon la tradition, avec du pain et du sel. Le Président de Balotă est surpris lorsqu'il serre la main d'une paysanne, qui, à son tour, est prête à lui offrir, avec la main gauche, une fleur. Derrière le groupe de paysans, on entrevoit quelques travailleurs et, à la base de l'image tapissée, beaucoup de fleurs et de grappe de raisins – une métaphore, évidemment, pour la richesse et la beauté d'un automne roumain³⁵.

Le Président Ceauşescu reste le même dans les *sculptures*, aussi bien que dans les peintures, les graphies et les tapisseries qui lui ont été dédiées. Nettement inférieures, du point de vue quantitatif, aux peintures, les sculptures respectent les mêmes motifs ou techniques artistiques et rhétoriques. Du point de vue de la forme, le cas des peintres nous a montré la persistance d'une opération *plastique* de rajeunissement du Président (et de sa femme, bien entendu) ; à leur tour, les sculpteurs adoptent un « truc » similaire, d'une certaine façon complémentaire : la stature du Dirigeant (et de sa femme) est, intentionnellement, reconstruite. Le personnage Ceauşescu est plus haut et plus svelte que l'homme Ceauşescu, opération qui conduit, souvent, à des résultats étranges : il y a un grand nombre de statuettes qui font penser, par leur

svelte irréaliste, à des poupées. C'est la raison qui me fait appeler ce type de flatterie *le complexe Barbie*.

De même, il faut dire que la *corporation* des sculpteurs forme un groupe hétérogène où les artistes consacrés coexistent avec les artistes amateurs. Dans ces conditions, je trouve que l'artiste le plus reconnu qui a utilisé son ciseau pour immortaliser Ceaușescu a été Ion Jalea. En fait, les sculptures de Jalea n'excellent pas par la richesse métaphorique ou rhétorique hors du commun ; il semble que l'artiste ait voulu, tout simplement, offrir quelques images artistiques d'une grande fidélité – ce qu'il a réussi, d'ailleurs. Dans son premier portrait en bronze³⁶ – un des premiers et plus importants ouvrages dédiés au Dirigeant dans les années 70 –, nous voyons la représentation correcte et très conformiste de la figure d'un meneur de Parti et d'État et rien de plus. La simplicité de cette représentation est prouvée par le col de la chemise du Dirigeant, reproduite d'une manière réellement photographique. Ce n'est pas le cas de la deuxième sculpture signée par Jalea, un portrait que j'ai choisi parce qu'il semble transmettre une plus grande liberté d'expression artistique : j'ai eu l'impression d'entrevoir une métaphore, au début, un saut au-delà des règles imposées que Jalea, toutefois, sait réprimer à temps. Le visage de Ceaușescu (fidèlement reproduit, avec un sourire esquissé sur les lèvres) est soutenu par un cou nerveux, fort, raidi³⁷. Grâce à ce détail (très important parmi les moyens du portrait), l'image transmet le sentiment imprécis d'un tumulte sourd, d'une inquiétude tenue sous contrôle par une force redoutable. À mon avis, le mérite principal revient, évidemment, à l'artiste et non pas au modèle.

Face aux ouvrages de Jalea (ou de Ion Irimescu), la sculpture que je vais mentionner maintenant se trouve, d'une certaine façon, au pôle opposé : elle abonde en symboles suggérés et en détails plus ou moins chargés d'un message facile à décoder. C'est un produit d'art réellement original ; son contenu rhétorique est vaste et vastes sont aussi ses liaisons avec les clichés idéologiques et avec les lieux communs de la propagande légitimant le régime. Du point de vue de la forme proprement dite, *le complexe Barbie* est ici plus visible que jamais. La statuette, produite par Gabriela Manole-Adoc et Gheorghe Adoc, veut signifier une allégorie historique. En somme, autour d'une structure en forme de verre à cognac, il y a une échelle en spirale. Sur la spirale, les deux artistes ont mis, sur des marches successives, quelques silhouettes en bronze - des personnages qui, à cause d'une manipulation intensive, ont quitté (d'une certaine façon, métaphorique) l'histoire pour devenir des personnages fétiches de

la propagande. Au premier niveau, un Dace (Bourebistas ou Décébal) ; au suivant, Mircea le Vieux, puis Vlad l'Empaleur, Étienne le Grand, Michel le Brave et, sur la dernière marche, Alexandre Ioan Cuza. Au sommet, au-dessus de tous, à l'extrémité de cette échelle évolutive, sur une sorte de socle (l'emblème de la République socialiste y est incrustée), apparaît un Nicolae Ceaușescu svelte, écharpe tricolore et sceptre dans la main droite³⁸ – un autre rappel, donc, de 1974. De cette manière, l'année 1974 elle-même (aussi bien que le personnage en discussion) est inscrite dans l'histoire en majuscules, sur la voie longue et juste de l'évolution de la nation roumaine. Une évolution qui a trouvé son aboutissement dans cet *homme de l'histoire* : le dernier parmi les Dirigeants, le premier parmi les Présidents.

6.2. Le *Ctitor*

Cette représentation du Dirigeant – sa qualité de *bâtitteur* d'une Roumanie nouvelle, qualité mise sous le terme tutélaire *ctitor* – fait appel, en tant que discours plastique, à la plupart des aspects que j'ai signalés en parlant de la représentation du Président. Il est évident que cette représentation, abondamment exploitée par le discours politique et par le discours littéraire, ne pouvait pas y manquer. Imprégné lui aussi d'un fort chargement symbolique, le terme *ctitor* est transplanté d'un discours à l'autre, tout en conservant ses connotations. En fait, je pense que son pouvoir rhétorique consiste en ce que le terme réussit à suggérer à *première vue*. D'une part, l'utilisation de ce terme dans la propagande de Ceaușescu pourrait sembler paradoxale et surprenante : à l'origine un terme religieux de provenance slave (!), *ctitor* n'est pas, dans la langue roumaine moderne, un des mots les plus usuels.³⁹ Mais, d'autant plus, il garde l'immense avantage d'emmagasiner et de transmettre un fort parfum archaïque, avec des raccourcis involontaires vers le passé, vers *l'histoire* – et je vois ici la raison principale du choix de ce mot par les créateurs de discours sur Ceaușescu. Ensuite, il me semble évident que *ctitor* et *bâtitteur* ne sont pas de mots interchangeables, car ils sont synonymes jusqu'à un certain niveau. Face au *bâtitteur*, le *ctitor* signifie quelque chose de plus, parce qu'il fait référence, obligatoirement, à *celui qui fonde, celui qui a eu l'idée, le premier et le plus important* des bâtisseurs. Au-delà de ces considérations terminologiques, dans le cas de Ceaușescu la qualité de *ctitor* a été motivée (et, pour certains, confirmée) par l'effervescence

constructive, au sens propre, prouvée par l'État communiste roumain dans les décennies six, sept et huit⁴⁰.

Dans l'art plastique engagé, *Ctitoriile* (les fondations) de *l'Époque Ceaușescu* forment un des plus riches chapitres que l'on puisse imaginer ; par conséquent, il est vraiment impossible d'essayer une analyse de la production globale. Voir, dans ce sens, les expositions annuelles mises sous les génériques *Les trajets du socialisme* (ultérieurement *Les trajets de l'Époque Ceaușescu* ⁴¹) ; voir les volets d'illustrations thématiques⁴² ou les articles de *théorie de l'art* publiés dans les revues⁴³ – en somme, une immense production destinée à traduire une commande idéologique dans le langage artistique. Dans ce chapitre, j'ai choisi seulement quelques ouvrages, à mon avis parmi les plus représentatifs ; comme critère de sélection, j'ai gardé, tout comme dans le chapitre précédent, les moyens artistiques et les accessoires avec lesquels les artistes ont construit et ont reconstruit la présence du Dirigeant-ctitor.

Dans un État socialiste animé par une effervescence constructive (des édifices industriels et des immeubles collectifs – des *blocuri* –, ces derniers signifiant pour beaucoup d'ouvriers venus de la campagne l'apogée du confort citadin), il est presque impossible de séparer le Dirigeant de l'acte de la fondation. Dans la première image d'un tableau-triptyque (une image pour chaque couleur du tricolore roumain !), Nicolae et Elena Ceaușescu (lui, dans un complet foncé, elle, dans un *deux-pièces*, jupe et veste) sont peints lorsqu'ils déposent le premier godet rituel de ciment à la base d'une construction. Derrière eux, l'artiste imagine (avec une insuffisante clarté) des foules avec des drapeaux à la main qui assistent à l'événement.⁴⁴ Mais l'instrument proprement dit de la construction n'est pas obligatoire ; le Dirigeant n'est pas obligé d'avoir une truelle à la main pour justifier son titre – le constructeur émérite du pays. C'est *la visite de travail* qui nous dévoile des aspects inédits, car la présence du Dirigeant (une présence toute simple parmi ceux qui travaillent selon ses conseils) est suffisante pour attester la participation *directe* à l'acte de l'édification nationale. Un artiste nous offre, dans une oeuvre graphique ayant un titre prédestiné, l'interprétation artistique de cette présence unique : un Nicolae Ceaușescu prométhéen, élevé sur un monticule devant six ouvriers qui portent des bûches et des pioches (l'artiste le voit de profil, habillé de son costume gris de visite de travail), qui donne des indications et gesticule vivement. En même temps, dans le plan inférieur de l'image, nous voyons des grues et des ouvriers en pleine activité – des signes d'un dynamisme constructif sans précédent⁴⁵. Toute semblable,

une huile signée par Vintilă Mihailescu dans les années 1980 : le Dirigeant est au premier plan, habillé de son costume de visite de travail (le signe distinctif, un col roulé au lieu de la chemise). Autour de lui, quatre jeunes ouvriers avec le casque de protection sur la tête sont d'une bonne humeur tonique très visible sur leurs visages. Conformément au cliché, le Dirigeant gesticule largement, il a le bras droit levé, il indique quelque chose ou il donne des indications, tandis que les ouvriers le suivent attentivement. Au plan éloigné, des excavateurs et d'autres outillages couronnent le contour de cette image qui se veut représentative pour une visite présidentielle de travail sur un des chantiers des jeunes du pays⁴⁶. Enfin, je dois accepter qu'un artiste imaginatif trouve les solutions pour des provocations parfois surprenantes : mis à l'abri par un titre sagement choisi, le Dirigeant reste ctitor même s'il est immortalisé, souriant, dans son propre bureau, assis derrière une table où est posé un livre ouvert⁴⁷.

Nous avons vu, donc, quels sont les repères avec lesquels on construit l'image du Président "ctitor" : le portrait officiel entouré de fleurs, quelques brumeuses silhouettes humaines qui applaudissent et, bien entendu, les profils de quelques constructions emblématiques pour l'époque en discussion⁴⁸. Il existe encore, dans le bagage instrumental de ces représentations, un artifice d'architecture qui manque rarement dans le décor d'une visite présidentielle sur un chantier : *la maquette*. Dans un tableau dédié à une visite pareille, nous voyons un Dirigeant en costume d'été qui montre à tous ceux qui l'entourent, avec la main gauche, les détails d'un panneau (carte ou plan d'architecture) dressé près de lui. En face, à la base du panneau, l'artiste pose une maquette à l'échelle réduite du chantier (la Maison du Peuple ?)⁴⁹.

Les mêmes artistes sont les auteurs d'un tableau vraiment étrange – un type d'image que je nommerais *quattro stagione*, à cause de sa symétrie démesurée. A droite, en haut, le portrait du président (copie de la photographie officielle) est disposé sur un fond tricolore; à gauche, au même niveau, un groupe de pionniers qui applaudissent ; à droite, en bas, le contour d'une construction (un hôtel ? Un immeuble ? Une maison de culture ?) et à gauche, en bas, l'image d'un train qui entre dans une station souterraine⁵⁰. Le même procédé technique – le sectionnement de l'image, afin de bénéficier d'une multitude de détails - je l'ai retrouvé chez Ioniță, l'auteur d'un tableau ayant un titre sans équivoque. Les Ceaușescu sont habillés de leurs vêtements bien connus et, tous les deux, sont ici plus grisonnants qu'ailleurs ; lui, il occupe la partie droite de l'image et elle est tout près, un pas derrière lui. Encore une image « quattro

stagione ». Les deux personnages se trouvent au point où s'entrecroisent quatre plans divers, tous les quatre d'une rhétorique explicite : des bannières rouges et tricolores, en haut ; dans les autres, un immeuble collectif, un tracteur dans un champ, des paysages industriels, une des écluses du Canal Danube – Mer Noire, aussi bien que des éprouvettes et d'autres pièces tirées d'un laboratoire chimique (!)⁵¹. Je signale ces derniers détails parce qu'ils sont destinés à compléter la dimension dénommée constructive (du Dirigeant) avec la dimension scientifique – voire la chimie, domaine familier à Elena Ceaușescu. Enfin, je signale aussi, dans ce tableau, les mains du Dirigeant : le poignet gauche serré dans la paume droite, tandis que les bras se reposent sur l'abdomen – voilà un chef de famille, un « hospodar » confiant en soi qui admire sa fortune.

Je reviens à Bitzan et Șetran pour une autre forme d'expression visuelle : un montage photographique conçu comme un *sumum* de repères étalés avec ostentation. D'un côté et de l'autre, des pionniers et des jeunes avec des pancartes qu'on lit facilement : *Ceaușescu si Poporul* (Ceaușescu et le Peuple), *Pace* (Paix), *PCR*, *Ceaușescu – Pace*, *Ceaușescu – Romania*. La surprise vient de gauche, avec un détail de la *Porte du baiser*, par Constantin Brancusi (!) et quelque chose qui semble être une plateforme de forage sous-marin ; à droite, un avion Rombac « produit en Roumanie » et, encore une fois, le train souterrain de Bucarest. Tous ces détails entourent la photographie du couple (les Ceaușescu sont surpris alors qu'ils saluent) et, je dois dire, rien de nouveau en ce qui concerne leur apparence (lui en costume foncé, elle dans son *deux-pièces* blanc)⁵². Mais c'est l'espace de l'image qui pose un problème particulier : la photographie du couple est agrandie d'une telle manière que, tous les repères qui les entourent semblent petits ; autrement dit, ces derniers semblent *pris en possession*, irrémédiablement, par le couple.

La construction du Canal Danube – Mer Noire a été une épopée dans laquelle nous sommes obligés de voir une des plus importantes *ctitorii* du régime Ceaușescu et, à la fois, une source inépuisable pour un bon nombre de productions plastiques. Un exemple – le « Salon municipal d'art plastique » de Bucarest, l'édition de 1983, fut l'occasion d'exposer un ouvrage vraiment flatteur : le Dirigeant et sa femme (une écharpe étrange orne sa coiffure), tous les deux visiblement rajeunis, sont vus entourés d'enfants et de pionniers. Ces jeunes sujets sont soumis au même processus de prise de possession signalé dans le montage photographique : leur stature est sévèrement réduite, ils touchent à peine les hanches des

protagonistes. Ce qui permet au Dirigeant de poser sa main gauche, d'une manière protectrice, sur l'épaule d'un jeune garçon et de saluer, simultanément, avec la main droite. À son tour, Elena a les mains sur les épaules de deux fillettes. En bas, à leurs pieds, l'artiste dépose des fleurs ; au plan secondaire, quelques bateaux flottent sur des vagues d'un bleu profond – une image qui suggère, sans équivoque, le Canal Danube – Mer Noire en construction. Afin d'anéantir les doutes en ce qui concerne le lieu précis de l'événement, l'artiste fournit un détail historique (à son avis) et stupéfiant (à mon avis). Au-dessus de tous ses personnages, le peintre Celmare imagine quelques *dorobanți*, la trompette à la bouche, ce qui me semble, dans un contexte pareil, une paraphrase des *calendriers aux anges* populaires au début du siècle⁵³.

Dans un tableau que j'encadrerais dans la série des *arcades présidentielles*, Pop Negreșteanu voit le même Président, impossible d'être confondu : rajeuni et grisonnant, il est prêt à saluer des masses pour nous invisibles ou à caresser les enfants qui l'entourent. En plus, Negreșteanu surenchérit, en ajoutant à l'image une mère avec un nourrisson dans ses bras. Le fond du tableau est assuré par les silhouettes des constructions (des combinats, des puits de pétrole, le barrage de Portes de Fer⁵⁴, le Canal Danube – Mer Noire) et par une colombe en vol parmi des pétales blancs qui volent dans l'air.⁵⁵ Voilà ce que j'appelle un *discours* intégral sur le Dirigeant *ctitor* : placé au carrefour du passé (les *dorobanți*) et du présent (les enfants, les nouveau-nés), le Dirigeant est le symbole d'une époque dynamique, pacifique, constructive. Or, celui qui fonde une telle époque fondera une nouvelle Histoire⁵⁶.

Dans ce contexte, *dynamique* est un mot trompeur : pleinement suggéré à l'égard du Dirigeant, le mot se refuse, je dirais, à l'artiste. Cela m'oblige à reprendre une idée que j'ai déjà mentionnée : celui qui regarde cette suite de tableaux sera fortement impressionné par le manque d'innovation et d'initiative. C'est la camisole de force de l'art dédié : le respect pour les clichés est toujours plus fort que la tentation de l'originalité. C'est un constat paradoxal, d'autant plus que, en théorie, le caractère artistique d'un produit plastique présuppose le rejet de la répétition. Je trouverais normal, compte tenu du système, des contraintes idéologiques, etc., que *le fond* soit identique ; mais je trouve déconcertant que *la forme* elle-même soit inhibée par les mêmes restrictions. Dans les années 1980 les artistes qui abordent ce type de préoccupation artistique sont de plus en plus nombreux ; je trouve que le conformisme va de pair avec l'élargissement du peloton artistique. Je pense que tous les ouvrages

présentés illustrent cette idée : des auteurs tellement divers tombent d'accord sur une forme extrêmement similaire. Les exemples qui suivent ne font que confirmer cette léthargie imaginative.

Parmi les trois peintures choisies, deux sont dédiés à des visites sur le chantier *numéro un* du pays, le Canal Danube – Mer Noire. Chez Rotaru, le Dirigeant venu sur place est entouré de onze travailleurs ; tous les douze se trouvent sur la cime d'un monticule, de telle façon que nous avons une perspective ouverte vers le chantier qui s'étale en bas⁵⁷. Un des ouvriers, supposé à être le chef de l'équipe, tient dans ses mains le plan de l'objectif industriel. Devant eux, Nicolae Ceaușescu (grisonnant, costume de visite avec col roulé et casquette) déploie ses gesticulations ambidextres, en indiquant et en donnant des conseils. Le message de l'image ne s'arrête pas ici, car, à un regard de plus près un des ouvriers s'avère être quelque chose de différent. Derrière le Dirigeant, on voit un personnage qui prend des notes. Normalement, compte tenu de la qualité photographique de l'image, il est *le journaliste* – témoin obligatoire, bien entendu, d'une visite de travail.

Dans le deuxième tableau ayant un prétexte identique, la principale différence consiste dans la présence, très souriante, d'Elena Ceaușescu. Pour le reste, les repères restent les mêmes. Le Dirigeant et son groupe (sa femme et six ou sept ouvriers) occupent la moitié gauche de l'image et le groupe se trouve, de nouveau, sur une cime. A leurs pieds, avec le paysage marin comme fond, apparaissent les installations du Canal, les échafaudages, les écluses, quelques navires et quelques oiseaux blancs (des colombes, sûrement !). Il est superflu de dire qu'ici, comme ailleurs, le Dirigeant donne des conseils et montre, avec sa main gauche, des repères invisibles. Dans le groupe des ouvriers, une des silhouettes est munie d'un carnet - encore une fois, donc, le journaliste. Et, pour que la superposition soit parfaite et totale, je dois signaler le titre du tableau, d'une ressemblance étonnante avec le précédent ⁵⁸.

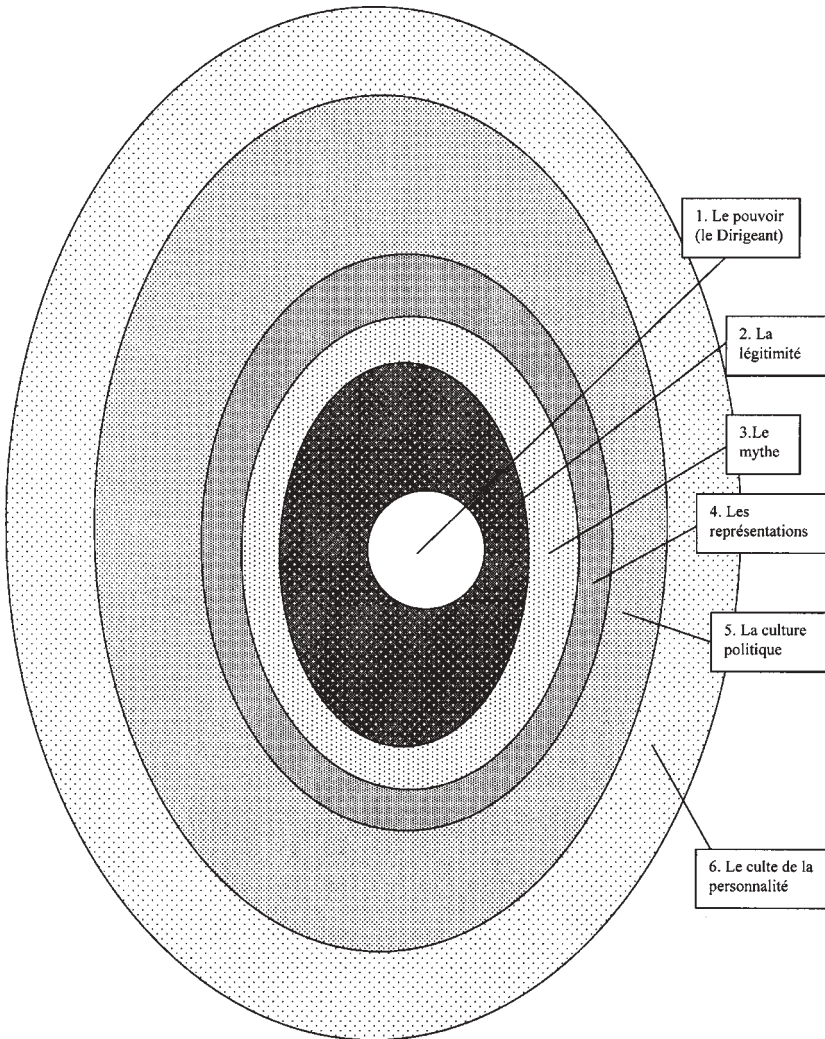
Enfin, le troisième tableau respecte une recette vérifiée des repères obligatoires, même s'il ne réussit pas à nous suggérer un chantier identifiable. L'artiste nous propose un Dirigeant grisonnant et svelte dans son costume de visite, un Dirigeant placé devant dix ouvriers qui se voient, peu clairement, derrière lui, de part et d'autre. Le formalisme de l'image demande, pour l'apparence ouvrière, la correction maximale : tous les travailleurs portent sur la tête les casques de protection – la preuve du respect profond que l'artiste, plutôt que les ouvriers, montre pour les normes de protection du travail. Dans le tiers droit de l'image, le

paysage industriel habituel : des grues, des échafaudages, des silhouettes. Encore une fois, le Dirigeant *montre la voie*, donne des indications à tous les ouvriers. Compilation évidente des repères visuels déjà testés, ce tableau occupe, en 1980, la place qu'il mérite : sur les cymaises des expositions thématiques traitant les *ctitorii* de l'époque⁵⁹.

Toutefois, cette règle d'or du conformisme imaginatif connaît ses exceptions. Le peintre Ștefanov réussit à rompre ce blocage avec un tableau qui représente, en dépit d'une image nettement photographique, une brèche notable, bien qu'il soit, évidemment, dédié au Canal Danube – Mer Noire et, implicitement, au Dirigeant ctitor. Chez Ștefanov, Nicolae Ceaușescu⁶⁰ est surpris devant un pupitre électrique de commande (nous comprenons vite que nous avons en face *le pupitre* et non pas un pupitre ordinaire). Le personnage, très concentré sur ses actions, tient la main gauche dans le dos, comme un écolier, tandis que l'index de la main droite est en train de presser un des nombreux boutons du pupitre. Afin de dissiper les équivoques, l'artiste met, derrière le personnage, à sa droite, l'image d'une écluse et, à gauche, un autre repère représentatif de l'iconographie de propagande : le pont d'Agigea⁶¹. Je trouve remarquable ce tableau de Ștefanov pour ses significations sous-entendues ; d'une part, je serai obligé d'admettre que les inaugurations, en soi, ne sont pas des privilèges réservés aux dirigeants de type léniniste ou à Ceaușescu en particulier. D'autre part, dans ce cas-là, abstraction faite du photographisme total qui mine l'image, le tableau de Ștefanov a le grand mérite de fermer, involontairement, tout un cycle artistique. Comme l'artiste apporte devant nous un Dirigeant qui est prêt à déclencher, par un simple geste, l'immense mécanisme du Canal, il est clair qu'il nous livre, en fait, un des derniers actes de cette création. La présence du Dirigeant, ici, dans ce moment final, est légitimée par la logique du discours plastique. Maintes fois présent sur ce chantier, fournisseur intarissable de conseils et d'indications concernant l'efficacité du travail (voir les tableaux précédents, vers lesquels Ștefanov nous envoie de manière implicite), le Dirigeant ne pouvait pas rater l'inauguration. Davantage, il devrait être là parce qu'il a été le principal inspirateur et l'appui déterminant de ce projet gigantesque. C'est précisément lui qui devrait fermer le cercle – ce qu'il fait en pressant le bouton. Ce n'est pas une affaire de protocole, mais la normalité raisonnable. L'acte constructif est fini par l'homme qui lui a donné contour, l'homme qui a repris un projet lourdement chargé de raisons économiques et politiques⁶².

En plus du Canal, la capitale même représente un chantier de prestige dans l'ensemble du pays. Par conséquent, la ville de Bucarest – dont la transformation, baptisée *l'aménagement édilitaire*, se retrouve abondamment dans les toiles de l'époque – devient un décor attirant. Mais, finalement, le changement de décor ne signifie rien de plus qu'un changement de décor ; le tableau que j'ai sélectionné est suffisant par lui même pour témoigner du caractère répétitif de la *forme* artistique⁶³. Tănase voit Nicolae et Elena Ceaușescu lors d'une visite de travail sur les quais aménagés de la rivière de Dimbovitza – lieu facile à reconnaître, grâce au grillage qui orne les bords de la rivière et grâce aux quelques bâtiments visibles au second plan de l'image, des pièces de l'ensemble architectural nommé *le Centre Civique*. Les deux apparaissent dans leurs tenues officielles ; comme ailleurs, Elena est à un pas derrière son mari. Derrière eux, six constructeurs forment le groupe auquel le Dirigeant donne des indications, le bras gauche levé. L'observateur attentif sera récompensé ; il remarquera la distribution usuelle et complète d'une visite de travail, comprenant un des travailleurs qui n'est pas ce qu'il paraît, car il a dans ses mains un bloc-notes. Dans ces conditions, il me semble évident que le Dirigeant pourrait être découpé et sorti d'une telle image pour être collé sur une autre, dans le décor d'une mine ou du Canal. Le résultat, j'en suis sûr, serait parfaitement comparable aux produits que j'ai mentionnés plus haut.

Voilà un aspect qui suffit pour tirer une conclusion minimale : le nucléus de ces images, le seul qui crée la distinction spatiale, est le décor. Pour le reste, le *Ctitor* est égal à lui-même, quelque soit l'endroit du pays (*son pays*) où ses visites de travail le mènent.



NOTES

- 1 Jeremy Paltiel, *The Cult of Personality: Some Comparative Reflections on Political Culture in Leninist Regimes*, in "Studies in comparative communism", vol. XVI, no. 1-2, 1983, p. 49.
- 2 Voir Magda Cârneci, *Artele plastice în România 1945–1989*, Ed. Meridiane, Bucarest, 2000.
- 3 Cf. Paltiel, *The Cult of Personality...*, p. 53
- 4 Voir parmi les ouvrages de la dernière décennie, Richard J. Golsan (ed.), *Fascism, Aesthetics and Culture*, University Press of New England, 1992; Boris Groys, *The Total Art of Stalinism*, Princeton University Press, 1992, et aussi l'impressionnant album *Kunst und Diktatur. Architektur, Bildhauerei und Malerei in Österreich, Deutschland, Italien und Sowjetunion 1922-1956*, Verlag Grasl, Baden, 1994.
- 5 Voir l'illustration dans la revue "Dosarele Istoriei", I, no. 4 (9), 1997, p. 21.
- 6 Le vernissage a eu lieu le 11 avril 1948, dans la Salle Dalles de Bucarest. Voir, pour détails, Ana Selejan, *Reeducare si prigoană*, Ed. Thausib, Sibiu, 1993.
- 7 Voir l'album *Arta plastică în Republica Populară Română, 1944 - 1954*, Ed. ESPLA, Bucarest, s.a. (1955?).
- 8 Jan Pakulski, *Legitimacy and Mass Compliance: Reflection on Max Weber and Soviet-Type Societies*, dans "British Journal of Political Science", XVI, 1ère partie, janvier 1986, p.35
- 9 "Arta", XX, no. 6, 1973, p. 1-2
- 10 Voir notre article, *Ceașescu sur l'île aux couleurs. La construction de l'unicité dans l'art plastique qui rend hommage*, dans L. Boia, A. Oroveanu, S. Corlan-Ioan (eds.), *Insula. Despre izolare si limite in spatiul imaginar*, Colegiul Noua Europa, Bucarest, 1999, p. 280.
- 11 Laurent Deveze, *Ceașescu ou l'art du portrait : essai sur l'art officiel roumain, 1965-1989*, dans "Sources. Travaux historiques", no. 20, 1989, p. 79.
- 12 Le peintre Eugen Palade m'a confirmé q'une telle production artistique – particulièrement les tableaux et les sculptures – dédiée à Nicolae Ceaușescu et achetée par l'Etat pouvait apporter aux artistes une belle somme : entre 40 et 60 mille lei, l'équivalent d'un salaire moyen pour deux ans.
- 13 Carlo Ginzburg, *Représentation: le mot, l'idée, la chose*, dans "Annales. Economie, Société, Civilisation", no. 6, 1991, p. 1219.
- 14 Roger Chartier, *Le monde comme représentation*, dans "Annales ESC", no. 6, 1989, p. 1514-1515.
- 15 Edouard Delruelle, *Modernité et demythisation du politique*, dans François Juan & André Motte (ed.), *Mythes et politique. Actes du Colloque de Liège. 14-16 septembre 1989*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettre de l'Université de Liège, CCLVII, 1990, p. 108.

- 16 Michael Shapiro, *The Politics of Representation*, The University of
Winsconsin Press, 1988, p. xi.
- 17 Serge Tchakhotine, *Le viol des foules par la propagande politique*, Ed.
Gallimard, Paris, 1952, p. 250.
- 18 Mary Ellen Fischer, *Nicolae Ceaușescu: A Study in Political Leadership*,
Lynne Rienner Publishers, Boulder & London, 1989, p. 34.
- 19 "Arta plastică", XIII, no. 2, 1966, p. 3.
- 20 "Arta plastică", XIV, no. 5, 1967, la deuxième couverture.
- 21 "Arta", XIX, no. 7, 1972, p. 8.
- 22 Voir "Arta", XXI, no. 1, 1974, la IIème couverture et "Arta", XXII, no. 1, 1975,
à la une.
- 23 "Arta", XX, no. 1, 1973, p. 10 ou no. 8, 1973, p. 1-3
- 24 Cornel Brudascu *Vizită de lucru*, huile - voir "Arta", XXI, nr. 2, 1974, la
première couverture.
- 25 Pour la sculpture d' Oscar Han, *Academician doctor inginer Elena Ceaușescu*,
voir "Arta", XXI, no. 9, 1974, p. 15.
- 26 "Arta", XXIII, no. 2-3, 1976, p. 16 ; voir aussi le numéro de janvier 1983 –
une édition dédiée, comme toutes les éditions du mois de janvier des années
1980, à l'anniversaire du Dirigeant.
- 27 Voir Cioroianu, *Ceaușescu sur l'île aux couleurs...*, pp. 293–310.
- 28 Voir le tableau *Omagiu (Hommage)* signé Gheorghe Ioniță, dans l'album *O
viață de erou pentru partid, popor și țară - Album omagial de artă plastică
contemporană românească*, Bucarest, Ed. Meridiane, 1988, illustration 58
ou dans "Arta", XXXIV, no. 7, 1987, p. 1.
- 29 Certains artistes ont dédié au Président Ceaușescu des ouvrages en série -
c'est le cas de l'artiste Eugen Palade. Un des ses tableaux immortalise le
Dirigeant exactement dans l'instant de son investiture comme Président de
la République écharpe à la poitrine, avec un stylo dans la main droite, le
nouveau Président est penché sur le pupitre, incliné sur le papier qu'il signe
– voir Palade, *Nicolae Ceaușescu, Președinte al Republicii Socialiste
România*, crayon et tempera, dans "Arta", XXIII, no. 6, 1976, p. 7 ; le tableau
a été exposé à l'été 1976 dans l'Exposition républicaine d'art plastique de
Bucarest. Le peintre le reprendra, ainsi que la photographie, quelques années
plus tard, avec une variation sur le thème – voir Palade, *Primul președinte*,
huile, dans "Arta", XXXV, no. 12, 1988, p. 1 ; le portrait – pris de près, sur
fond foncé – se réduit à la gesticulation du Président : la main gauche sur la
Constitution et la main droite en air, pour la déposition du serment. Mais
l'illustration probablement la plus connue de Ceaușescu – Président (signée
par le même peintre) reste le tableau « Le salut du président adressé au pays »
(huile, daté 1985) – voir *Arta*, XXXV, no. 1, 1988, p. 8.
- 30 Vasile Pop Negreșteanu, *Omagiu*, huile, dans *Arta*, XXXV, no. 1, 1988,
p. 13.
- 31 En 1977, à sa première apparition, le titre du tableau était *Omagiu (Hommage)*,
voir *Arta*, XXIV, no. 10-11, 1977, la deuxième couverture; dans la décennie

- qui vient, le titre deviendra *Eroii neamului* (*Les héros du peuple*) – voir *Arta*, XXXIV, no. 8, 1987, p. 5.
- 32 Cornel Brudașcu, *Tovarășul Nicolae Ceaușescu la masa de lucru*, huile, dans *O viață de erou...*, 1988, illustration 69.
- 33 *Arta*, XXX, no. 3, 1983, p. 3.
- 34 Cornelia Ionescu, *Omăgiu*, tapisserie, dans *Arta*, XXXV, no. 2, 1988, p. 3
- 35 Ileana Balotă, *Vizită de lucru*, tapisserie, dans *O viață de erou...*, 1988, il. 41
- 36 Ion Jalea, *Tovarășul Nicolae Ceaușescu*, bronze, dans *Arta*, XXIV, no. 10-11, 1977, la première couverture.
- 37 I. Jalea, *Portret*, bronze, *Arta*, XXXI, no. 3, 1984, p. 9 ou *O viață de erou...*, 1988, ill. 7.
- 38 Gabriela Manole-Adoc et Gheorghe Adoc, *Omăgiu*, bronze (?), dans *Arta*, XXXV, no. 1, 1988, p. 15.
- 39 *Ctitor* (*ktitoru*, en slave) – la personne qui soutient, totalement ou partiellement, les dépenses pour la construction et la dotation d'une église ou d'un monastère ; au sens large, le fondateur d'une institution, association etc. – voir *Dicționarul explicativ al limbii române*, 11^{ème} édition, Ed. Univers Enciclopedic, Bucarest, 1998
- 40 D'une manière intéressante et flatteuse pour la mémoire du Dirigeant, cet aspect a permis, après la mort de Ceaușescu, l'apparition d'une vraie légende sur sa vocation constructive et sur son efficacité dans ce domaine. Après 1989, beaucoup de Roumains (pas nécessairement des *nostalgiques*) tombent d'accord sur l'idée que les nouveaux dirigeants politiques « *ne sont pas capables de saluer, au moins, tout ce qu'il a construit* ».
- 41 C'est le thème de l'exposition d'août 1985 de la Salle Dalles de Bucarest – voir *Arta*, XXXII, no. 8, 1985, p. 3 et sq.
- 42 Voir le dossier thématique *A travers le pays, parmi les fondations de l'Époque Nicolae Ceaușescu*, dans *Arta*, XXXI, no. 7, 1984, p. 1 etc. Parmi les productions argumentant le statut de fondateur propre au Dirigeant voir Albin Stănescu, *Constructorii*, dans *Arta*, XXXV, no. 8, 1988, p. 3 ou dans l'album *O viață de erou...*, 1988, il. 27 ; Eugen Popa, *Transfăgărășeanul*; Rodica Ana Marinescu, *Ecluză la Porțile de Fier*; Vladimir Șetran, *Amenajarea râului Argeș* ; Spiru Vergulescu, *București 89* (pour ces quatre dernières peintures voir *Arta*, XXXVI, no. 5, 1989, p. 6).
- 43 Quelques exemples: *** *Cea mai mare construcție a «Epocii Ceaușescu»* (sur le Canal Danube – Mer Noir), dans *Arta*, XXXI, no. 8, 1984, p. 4; Gheorghe Grigore, *Magistralele «Epocii Ceaușescu»*, dans *Arta*, XXXII, no. 9, 1985, p. 1; Constantin Suter, *Ctitoriile «Epocii Nicolae Ceaușescu»*, dans *Arta*, XXXII, no. 9, 1985, p. 4 ou le volet *Șantiere ale artei*, dans *Arta*, XXXIII, no. 10, 1986, p. 4-5.
- 44 Eugen Palade, *Tricolor*, dans *Arta*, XXXVI, no. 1, 1989, p. 2.
- 45 Ion Constantin Penda, *În anii marilor construcții*, dans *O viață de erou...*, 1988, ill. 44.

- 46 Vintilă Mihăescu, *Vizita de lucru pe șantierul tineretului*, dans *Arta*, XXV, no. 8-9, 1978, p. 1.
- 47 Nicolae Kruch, *Ctitor*, plâtre, dans *Arta*, XXXI, no. 7, 1984, p. 11.
- 48 C'est le cas d'une production comme *Omagiul* de Ioan Cott, déjà mentionnée.
- 49 Ion Bitzan et Vladimir Șetran, *Vizită de lucru*, dans *Arta*, XXXVI, no. 5, 1989, p. 5.
- 50 *Idem*, *Omagiu*, dans *Arta*, XXIX, no. 1-2, 1981, p. 1.
- 51 Gheorghe Ioniță, *Vremuri de glorie*, dans *Arta*, XXXVI, no. 1, 1989, p. 9.
- 52 Ion Bitzan et Vladimir Șetran, *Omagiu*, photomontage – voir *Arta*, XXXIII, no. 2, 1986, p. 1 ou *O viață de erou...*, 1988, ill. 4 ; ce montage deviendra une des pièces de résistance de toutes les expositions du moins de janvier, les dernières années du régime.
- 53 Vasile Celmare, *Vizită pe șantier*, aquarelle, dans *Arta*, XXXI, no. 3, 1984, p. 3 ; le *dorobanț* était le nom du soldat roumain qui a lutté dans la guerre d'indépendance (la guerre russo-turque de 1877-1878) ; en plus, le *dorobanț* est aussi le symbole du pont de Cernavodă sur la Danube, pont qui lie, symboliquement, la mère patrie à la province de Dobroudgea.
- 54 Détail étrange, d'autant plus que la centrale hydroélectrique roumano-yougoslave de Portes de Fer n'est pas une construction (*ctitorie*) de Nicolae Ceaușescu, mais de son prédécesseur, Gheorghe Gheorghiu-Dej.
- 55 Vasile Pop Negreșteanu, *Omagiu*, dans *O viață de erou...*, 1988, ill. 76.
- 56 Voir *Ctitori de Istorie* (Fondateur de l'Histoire), la peinture de Valentin Tănase et autres productions plastiques.
- 57 Doru Rotaru, *Tovarășul Nicolae Ceaușescu în vizită de lucru la Canalul Dunăre - Marea Neagră*, dans *Arta*, XXX, no. 10, 1983, p. 2.
- 58 Vasile Pop Negreșteanu, *Vizită de lucru la Canalul Dunăre - Marea Neagră*, *Arta*, XXXIII, no. 4, 1986, p. 6 ou l'album *O viață de erou...*, 1988, ill. 16.
- 59 Constantin Nițescu, *Tovarășul Nicolae Ceaușescu*, peinture présente dans l'Exposition «*Magistralele socialismului*», ouverte cette année-là à la Salle Dalles de Bucarest.
- 60 Le blocage rompu n'affecte pas l'apparence du Dirigeant, car il garde son costume gris-marron de visite, avec une casquette du même ton.
- 61 Ignat Ștefanov, *Vizită de lucru*, *Arta*, XXXV, no. 1, 1988, p. 3 ou dans *O viață de erou...*, 1988, ill. 24.
- 62 Le projet de la construction d'un canal navigable entre le fleuve Danube et la Mer Noire a ses racines dans le XIX^{ème} siècle. Après la prise du pouvoir et, plus précisément, au début des années 1950, Gheorghiu-Dej transforme le Canal, selon le modèle soviétique, dans un terrifiant camp de travail forcé pour les adversaires du régime. Finalement, ce *goulag* roumain a été abandonné, à cause des raisons économiques. Ceaușescu remet le projet en discussion à la fin des années 1970 et, en mai 1984 le Canal est inauguré.
- 63 Valentin Tănase, *Vizită de lucru*, dans *Arta*, XXXV, no. 1, 1988, p. 10.



SIMONA CORLAN IOAN

Née en 1966, à Bucarest

Docteur en Histoire, Faculté d'Histoire, Université de Bucarest, 1998

Thèse : *Une étude sur l'image de l'Autre. Les représentations de l'Afrique Noire en France pendant le XIX^e siècle*

Maître de conférences, Chair d'Histoire Universelle, Faculté d'Histoire,
Université de Bucarest

Secrétaire, Centre d'Etudes sur l'Imaginaire, Bucarest

Président, Centre d'Études sur l'Historiographie, Faculté d'Histoire, Université
de Bucarest (1986-1989)

Stages de recherche : École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris,
France (1995-1996 ; 1997 ; 1998) ; Centre de Recherches sur l'Imaginaire,
Université Stendhal, Grenoble III (1998)

Livres :

Inventarea Africii Negre. Călătorii în imaginarul secolului al XIX-lea (L'Invention de l'Afrique Noire. Les voyages dans l'imaginaire du XIX^e siècle), Ed. Dacia, Cluj, 2001

Tombouctou : La ville imaginaire, Ed. Paideia, Bucarest, 2001

Participation à des colloques scientifiques et nombreuses émissions de radio et de télévision

Contributions aux volumes collectifs, articles et études sur l'imaginaire

L'IMAGINAIRE DANS LES CONSTRUCTIONS IDENTITAIRES. LE CAS DE L'AFRIQUE NOIRE

Dans les études sur l'imaginaire, les historiens ne sont pas encore sur un terrain familier ; souvent, ils ne parviennent pas à se retrouver dans des règles méthodologiques déjà fondées. Les psychologues, philosophes, sociologues, anthropologues ont mis en évidence les structures de l'imaginaire et élaboré des théories à l'intérieur du domaine ; les historiens ont travaillé davantage sur les mentalités, définissant rigoureusement les concepts utilisés et la problématique abordée et raffinant inlassablement sur ceux-ci. Le succès, en histoire, des études sur les mentalités a en quelque sorte marginalisé l'imaginaire, parce que les nombreuses zones de contact entre les deux domaines pourraient laisser l'impression du doublement de la problématique : aussi la naissance d'une histoire de l'imaginaire devenait-elle plutôt une préciosité qu'une nécessité. Qui plus est, les historiens n'ont pas essayé de délimiter strictement mentalités et imaginaire, considérant que les représentations, images, symboles doivent être analysés en rapport avec les attitudes, comportements et sensibilités des humains ayant vécu à des époques et dans des espaces différents¹. C'est pourquoi dans leurs analyses ils ont placé les mythes, religions, utopies, systèmes d'altérité plus près des idéologies que des mentalités. Lorsque la mode des « mentalités » est passée et l'ambiguïté du concept les a rendus presque inopérantes², assez de personnes ont considéré que l'imaginaire avec ses méthodes de travail pouvait offrir la précision dont on avait besoin³. Dans le domaine de l'imaginaire les historiens ont abordé des segments bien définis, chacun essayant de raffiner sur une problématique particulière : Jacques Le Goff a étudié la genèse du Purgatoire, Jean Delumeau a examiné l'origine de la peur dans le monde occidental, Jean-Claude Schmitt a écrit une « histoire » des revenants et les exemples pourraient continuer. Un inventaire sommaire des problématiques montre qu'on peut parler d'*imaginaires historiques* plus correctement que d'une histoire de l'imaginaire comme domaine bien défini, ayant ses propres règles incontestables. Toutefois, ni même les partisans d'une histoire problématisée, interdisciplinaire et

placée au-dessus des événements n'ont proposé de manière ostentatoire les mentalités ou l'imaginaire comme objets de recherche prioritaires, ceux-ci étant utilisés plutôt comme des méthodes de travail complémentaires.

Le but de cette étude n'est ni de suivre les efforts de définir le domaine de l'imaginaire dans la perspective de l'historien, ni de faire un plaidoyer pour son avenir, mais de proposer une lecture des discours identitaires réalisée avec les moyens et de la perspective de l'imaginaire et des mentalités, de déchiffrer de ces points de vue les mécanismes d'élaboration des nouvelles identités ; l'Afrique Noire dans les années consécutives aux proclamations d'indépendance a semblé être le terrain idéal pour de telles entreprises méthodologiques. Comme dans le cas de l'Europe, trois niveaux d'articulation identitaire – ethnique, national, continental – reflétaient une réalité jusqu'alors ignorée et en même temps imposaient la recherche de solutions. Léopold Sédar Senghor esquissait dans un discours prononcé en 1966 le tableau de cette nouvelle réalité surprenant sa complexité :

En Afrique Occidentale, la Patrie, c'est le pays serère, le pays malinké, le pays sonrhai, le mossi, le baoulé, le fon. La Nation, si elle rassemble les patries, c'est pour les transcender. Elle n'est pas, comme la Patrie, déterminations naturelles, donc expression du milieu, mais volonté de construction, mieux : de reconstruction. Mais, pour qu'elle atteigne son objet, la Nation doit animer de sa foi, par-delà les patries, tous les membres, tous les individus.⁴

En Afrique subsaharienne, les nations ont été créées comme en Europe, à cela près que la création y fut plus artificielle que n'importe où. Tout a commencé au XIX^e siècle, lorsque les grandes puissances européennes divisaient l'Afrique Noire conformément à leurs volontés et rigueurs, créant de nouveaux Etats et de nouvelles frontières sans respecter les frontières antérieures et les traditions des autochtones. Aussi une constellation d'Etats est apparue après la décolonisation dont les structures recouvraient une diversité de réalités ethniques ; l'homogénéisation de telles mosaïques semblait difficile à imaginer⁵. La contrainte de l'unité et l'inévitable prééminence de certaines ethnies par rapport aux autres, les difficultés des pouvoirs de se légitimer ont déterminé l'instauration des régimes personnels et l'ascension des conflits sanglants. La recherche de solutions est allée de pair avec l'effort de redéfinition identitaire et l'affirmation des valeurs africaines.

Dans les années 1945-1965, période d'intense créativité et de construction idéologique, on a essayé de trouver des solutions aux problèmes que la proclamation de l'indépendance par les colonies aurait pu engendrer à la suite de la superposition des structures étatiques imposées aux structures ethniques. La première génération d'intellectuels africains ayant fait des études en Europe, dont une importante partie sont entrés dans la vie politique, a tenté de proposer des solutions viables pour la nouvelle réalité. Pour le mouvement d'au-delà des frontières du continent, Paris a été un des centres ayant coagulé une importante élite réunissant intellectuels et artistes noirs américains, jeunes hommes venus d'Afrique pour étudier, professeurs ; à partir de 1946, dans la capitale de la France se sont installés des parlementaires de toutes les colonies africaines.

Dans ce contexte, autour du Sénégalais Alioume Diop s'est constitué la *Société Africaine de Culture*, qui a édité la revue *Présence Africaine*, un des premiers moyens de promotion et diffusion des valeurs de la culture noire qui jusqu'à nos jours réunit dans ses pages des chercheurs noirs et blancs du monde entier. La *Société Africaine de Culture* a organisé deux importants congrès des intellectuels et artistes noirs, le premier à Paris en 1956, le second à Rome en 1959 ; on y a affirmé des idées d'unité de l'Afrique, tout d'abord culturelle, ensuite économique et politique. La revue *Présence Africaine* et ensuite la maison d'édition homonyme ont promu les idées du panafricanisme, bien délimitées des idées du pan-négrisme, ces dernières promues dès la fin du XIX^e siècle. Le «programme» panafricaniste peut être résumé à quelques principes : conquête de l'indépendance complète de l'Afrique, élimination définitive de toute forme de colonialisme, unification du continent dans les Etats Unis d'Afrique représentés par une suite de fédérations régionales à l'intérieur desquelles la souveraineté nationale serait limitée au profit de l'autorité continentale, remplacement du tribalisme inventé par les Européens par un nationalisme africain, renaissance de la culture africaine et redécouverte des valeurs spécifiques⁶. Le système des valeurs devait donner de la cohérence à la diversité continentale, tandis que pour le pan-négrisme antérieurement promu l'unité venait de la race. Etre noir devenait une forme d'identification, le terme même étant une valeur et constituant un lieu de mémoire (dans le sens où le concept est défini par Pierre Nora). Tous les attributs associés dans la période coloniale (traits physiques, traits comportementaux, passions) au terme respectif ont été

adoptés par ceux qui soutenaient l'unité à partir de la couleur de la peau et transformés en des éléments de définition.

En 1950 était créée la *Fédération des Etudiants d'Afrique Noire en France*, organisation proche du mouvement international communiste, qui s'est délimitée du pan-négrisme qu'elle considérait comme inefficace, même dangereux : l'insistance sur la solidarité de race pouvait facilement dégénérer en racisme⁷. Des éléments considérés à même d'assurer la cohésion africaine, la race et le système de valeurs, ont fusionné dans le concept de *négritude* (idéologie noire-africaine de l'unité), défini par Léopold Sédar Senghor dans les années 1960-1970 :

C'est un concept à deux faces, objective et subjective, une culture et un comportement... c'est d'abord, l'ensemble des valeurs des peuples du monde noir et c'est aussi pour chaque Nègre la manière de vivre ces valeurs.⁸

En Afrique, la Gold Coast s'est érigée en principal athlète de l'unité africaine. Kwame Nkrumah y a promu l'idée d'une fédération Ouest-africaine qui allait constituer un levier important en vue de la création des Etats Unis d'Afrique. En 1947, l'Ethiopien T.R. Makkonen fondait *Panafrica*, une revue qui diffusait en Afrique orientale les idées de l'unité africaine comme *Présence africaine* le faisait en Europe. *Panafrica* n'a cependant pas eu le succès de la publication éditée à Paris ; elle a même été rapidement interdite par les autorités coloniales.

Parallèlement à l'idée de l'unité africaine, les intellectuels ont fermement soutenu la variante nationale aussi, la constitution de structures étatiques sur des principes nationaux étant considérée comme la seule solution viable pour la perpétuation de la diversité des structures ethniques, sociales et économiques du continent noir. Au Congo belge, dans les années où on préparait l'indépendance, on discutait d'une société nationale qui devait se constituer sur des fondements tribaux. Le nouvel édifice allait exprimer la synthèse des caractères et des tempéraments africain et occidental. En d'autres termes, il devait être une nation congolaise formée d'Africains et Européens, tous citoyens congolais. Patrice Lumumba a été le principal défenseur de cette utopie nationale⁹. Le *Manifeste de Conscience Africaine*, publié en juillet 1956, où étaient présentés les éléments qui formaient l'édifice national, a éveillé de grands débats et controverses :

Nous croyons que le Congo est appelé à devenir, au centre du continent africain, une grande nation. Notre vocation nationale : travailler à édifier, au coeur de l'Afrique, une société nouvelle, prospère et heureuse, sur les fondements d'une société ancienne - la société clanique - fortement ébranlée par une évolution trop rapide, et qui cherche son nouvel équilibre. Cet équilibre nouveau, nous ne pouvons le trouver que dans la synthèse de notre caractère et de notre tempérament africain avec les richesses foncières de la civilisation occidentale. Cette synthèse, personne ne peut la réaliser en lieu et place des Congolais, avec l'aide fraternelle des Occidentaux qui vivent au Congo. Pour que l'on puisse parler d'une nation congolaise, composée d'Africains et d'Européens, il faut que tous soient animés du désir de servir le Congo.¹⁰

Des solutions nationales et des solutions panafricaines pour l'avenir des Etats indépendants se retrouvent dans les programmes des partis politiques aussi¹¹. Ce sont les colonies qui représentent le terrain où ceux-ci se manifestent. Dans son programme (1954), *Tanganyika Africa National Union* soutenait l'idée de l'union d'une population très diverse partant du critère géographique et allant au-delà de tout clivage régional ou ethnique. C'était les Noirs qui devaient détenir le pouvoir dans l'Etat national, tandis que les représentants des autres races étaient des citoyens à part entière. Dans l'édification de cette nation de toutes les races, la légitimité était consolidée par l'invocation des critères historiques et géographiques. Aussi l'Empire swahili du XIX^e siècle devenait-il le fondement de l'Etat national indépendant, et le swahili était-il considéré comme la langue commune de tous ses citoyens. La carte du national et de l'ethnique a été jouée au Congo belge par le parti *ABAKO*, fondé en 1950. *L'histoire* du parti a commencé par la « lutte » pour la promotion de la langue *kongo*, considérée comme menacée par la langue *lingala*, langue du commerce fluvial. Les références historiques n'ont pas tardé d'être fournies et on a fait des renvois toujours plus fréquents à l'ancien royaume du Kongo, à l'âge d'or de cet espace dont la splendeur culturelle, l'unité administrative et la cohésion sociale devaient renaître. *L'ABAKO* a été un cas intéressant dans une période de quêtes identitaires : ce ne fut pas une référence ethnique qui le produisit, mais au contraire ce fut lui qui en produisit une. Les références ethniques sont présentes dans beaucoup des programmes des partis politiques et dans le discours de l'intelligentsia, et le colonialisme en est en grande mesure responsable, contribuant tant directement qu'indirectement à leur émergence. Les découpages territoriaux, la réaction contre la globalisation, la volonté

de trouver de nouveaux repères expliquent les tentatives de repli sur des éléments ethniques, tentatives saisissables dans les discours politiques et intellectuels de la première moitié du XX^e siècle. De tels éléments se trouvent à la base des programmes politiques du *Parti d'Emancipation des Hutus* au Rwanda-Urundi, de la *Confédération des Associations tribales du Katanga* au Congo belge, de formations politiques du Zanzibar (*Afro-Shirazi*), du Nigeria (*Northern People's Congress*) et de la Gold Coast (*Northern People's Party*).

Les leaders politiques ont œuvré pour mettre à profit le potentiel qui résultait de l'union des forces nationales et la création des fédérations de partis par-dessus les frontières établies par les colonisateurs. Les programmes des *Partis du Regroupement Africain*, *Parti de la Fédération Africaine*, *Panafrican Freedom Movement* ou *Rassemblement Démocratique Africain* sont des exemples pour l'articulation sur le plan politique des idéaux de l'unité du continent. Le programme du *Rassemblement Démocratique Africain* comprenait un élément particulier. La vocation panafricaine est clairement affirmée dans la circulaire diffusée par le *Comité de Coordination du R.D.A* le 26 février 1947 déjà :

Le Rassemblement n'est, ne peut être la section d'aucun parti métropolitain. C'est une organisation africaine, adaptée aux conditions africaines, dirigée par des Africains, au service de l'Afrique Noire.

L'union des forces politiques devait être réalisée par-dessus les différences ethniques, religieuses ou idéologiques. En fait, le parti a milité pour l'unité africaine en considérant les seules colonies françaises, les dialogues avec des homologues des colonies britanniques ou belges étant presque inexistant¹².

Après la conquête de l'indépendance, quelques-uns des projets élaborés dans les années l'ayant précédée se sont matérialisés, produisant des regroupements sur des critères ethniques, nationaux ou géographiques¹³. Les formules proposées se sont cependant heurtées à toutes sortes de problèmes : trouver les symboles nationaux, donner un nom aux Etats ou fédérations, identifier les modalités de légitimer le pouvoir, transformer l'opposition de la population envers l'autorité et l'administration (opposition qui avait concerné les maîtres coloniaux) en une attitude positive, constructive. Beaucoup de formules mises en oeuvre ont échoué¹⁴, nombre de partisans de régimes constitutionnels et démocratiques ont opté pour le monopartisme, le plus souvent considéré

comme la seule formule viable de gestion et de garantie de la cohésion. Très vite des voix se sont fait entendre (*afropessimistes*) qui essayaient d'expliquer ces échecs par le néocolonialisme, qui aurait été fondé sur l'émiettement des anciens territoires coloniaux dans des Etats économiquement stériles, incapables de se développer individuellement et obligés de compter sur les anciennes puissances coloniales pour assurer la stabilité économique et la sécurité. Les troubles identitaires se sont perpétués les années ultérieures aux proclamations d'indépendance en Afrique subsaharienne et se sont transformés au cours des dernières années en problèmes qui attendent des solutions rapides, en thèmes de recherche qui regroupent dans des centres spécialisés des scientifiques de toutes les races et les ethnies.

Une analyse des discours identitaires panafricains, nationaux ou ethniques, produits des intellectuels du continent ou de la diaspora engagés ou non du point de vue politique ou une analyse des programmes des partis politiques peut être réalisée à l'aide de méthodes et de perspectives différentes. Certes, il serait important de suivre le cours des événements, les contextes dans lesquels les discours ont été élaborés et prononcés, l'évolution de ceux qui les ont conçus, l'impact qu'ils ont produit et – plus concrètement – les éléments qui se sont retrouvés dans les constructions politiques réelles. Une étude réalisée de la perspective de l'imaginaire et des mentalités peut également révéler le substrat de ces manifestations intellectuelles et politiques, celui-ci pouvant conduire à appréhender les diverses manières de penser, de croire, de reconstruire un monde se considérant devant un nouveau commencement qui réclame de nouveaux repères, « croyances »¹⁵ politiques, valeurs, symboles. L'imaginaire est présent à chaque pas dans ces discours, et il n'y en a rien de curieux, car tout projet comprend une dimension allant des hypothèses qui attendent la confirmation jusqu'aux fantasmes les plus bizarres.

Il serait absurde, en appliquant le critère de l'imaginaire, de considérer ces projets comme sans contact avec la réalité « extérieure », tout comme il serait absurde d'y voir un simple déguisement du réel. Il y existe à la fois une résistance au réel et un dialogue avec le réel. Ceux qui proposent des solutions pour une future Renaissance de l'Afrique ont la capacité de nier les évidences et de soutenir avec conviction que des temps nouveaux viendront pour le continent. Dans les projets, l'avenir se trouve en un accord parfait avec le passé jugé glorieux et ne saurait être qu'à sa mesure. Dans ce cas, l'imaginaire possède dans un monde décevant une

vertu compensatrice. Acceptant qu'il existe une limite bien définie entre l'imaginaire et l'idéologie, il est difficile de la tracer. Les représentations imaginaires s'intègrent dans un contexte idéologique, l'idéologie se charge d'éléments imaginaires. Les systèmes idéologiques se fondent sur une vision du monde, sur une « mémoire » du temps mythique et sur le projet d'un devenir dont la finalité est la société parfaite.

L'appel à un point de vue de l'imaginaire dans une analyse des discours produits dans les années antérieures aux proclamations de l'indépendance et après la constitution des Etats indépendants en Afrique peut aboutir à l'identification de structures archétypales¹⁶ et de modèles¹⁷ à considérer dans toute définition identitaire : *actualisation des origines, altérité, conspiration* et *unité*. Les plus anciens fossiles humains ont été découverts en Afrique ; les découvertes archéologiques ont montré comme fait incontestable que le continent noir est le berceau de l'humanité. Qui plus est : dans les centres d'études sur l'histoire de l'Egypte personne ne conteste plus actuellement l'apport de l'Afrique Noire à la naissance de cette civilisation. Ceux qui parlent de la Renaissance de l'Afrique n'oublient pas d'invoquer de brillantes origines. L'évolution du continent et notamment l'histoire des Empires constitués dans les XII^e à XIV^e siècles sont présentées par rapport à l'espace européen, les constructions identitaires s'articulent autour de la permanente invocation de l'Europe entendue comme l'Autre. L'idée de l'unité du continent cristallise toujours en rapport avec le modèle européen. C'est toujours l'Europe qui sert d'exemple, même lorsqu'on parle de la régionalisation de l'Afrique comme solution aux problèmes économiques et politiques. Cependant, les grandes puissances européennes sont aussi les seules coupables de la « destruction » des civilisations africaines, les principaux responsables de la pauvreté, de l'analphabétisme et de la dégringolade politique. Une nouvelle identité pour une nouvelle Afrique est construite à la fois par rapport à l'Europe et en l'accusant. Les modèles ou les structures archétypales identifiés sont des constantes dans les discours identitaires africains, mais il existe sans nul doute des différences dans les images que l'on compose ou au moins des déplacements d'accents.

Chacun des éléments qui participent aux articulations identitaires africaines – le physique, l'espace, le système des valeurs, les techniques expressives, la conception des institutions, l'histoire¹⁸, que les intellectuels et les hommes politiques africains considèrent comme définitoires, mériterait des analyses détaillées. Cette étude se borne au rôle que joue l'histoire dans les constructions nationales et panafricaines ; les mentions

concernant les autres composantes seront linéaires, leur présence sera réclamée par l'aide qu'elles fourniront à la meilleure explication de certains types d'images.

L'histoire comme ingrédient identitaire

Le travail de ceux qui se sont engagés à écrire l'histoire du continent ou de ses diverses régions ou Etats après les proclamations de l'indépendance est complexe et difficile, soumis aux exigences politiques et étatiques, aux exigences de la mémoire des collectivités et des groupes ethniques et aux exigences des pratiques historiographiques occidentales. Chaque groupe ethnique apporte ses propres mythes et légendes, ses propres vérités, son propre discours difficile à combiner avec les méthodologies occidentales et à mettre en accord avec les exigences politiques et idéologiques des Etats nationaux actuels. Il y a des histoires de l'Afrique dans son ensemble, qui parfois diffèrent par la manière d'analyser les éléments considérés comme responsables de la cohérence de l'ensemble, à côté d'histoires écrites pour démontrer la justesse du national et de l'ethnique ; il n'est pas rare que le même événement ou fait historique soit différemment instrumenté.

Marc Ferro offre dans son ouvrage *Comment on raconte l'histoire aux enfants à travers le monde entier*¹⁹ l'exemple de l'instrumentation d'un fait historique dans une histoire stratifiée telle l'histoire de l'Afrique contemporaine. Les trois niveaux d'analyse sont : a) la tradition orale (dans ce cas on se situe non seulement au niveau des faits, mais aussi au niveau des mythes), b) l'histoire telle qu'elle a été écrite et enseignée dans les écoles durant la période coloniale, c) l'histoire écrite après les proclamations de l'indépendance et ayant pour but de cultiver les valeurs spécifiques du continent. Ferro examine le cas du chef du royaume zoulou, Chaka (1816-1828). En usurpant le pouvoir, Chaka institue peu à peu dans son royaume une tyrannie militaire et administrative qui transforme celui-ci en une redoutable puissance territoriale et militaire. Chaka est assassiné dans un complot organisé par ses officiers. Ses successeurs continuent sa politique, mais le pouvoir régional accru du royaume attire l'attention des Néerlandais et des Britanniques, qui l'occupent en 1879. Dans la tradition populaire, Chaka est un héros de légende doué de pouvoirs divins, un dieu qui symbolise la négritude. A la source de cette représentation se trouve l'épopée d'un prêtre bantou, Thomas Mofola,

qui présente Chaka comme héros dont le triomphe est dû à l'aide fournie par le diable. Les manuels d'histoire de la période coloniale ne le mentionnent pas, ceux écrits après la conquête de l'indépendance le présentent comme l'architecte d'un Etat africain bien organisé du point de vue institutionnel et ayant une armée puissante ; la politique de conquête de territoires voisins n'est que le prélude d'une bien comprise nécessité d'unifier l'ensemble du continent.

Les difficultés auxquelles se heurtent ceux qui écrivent les histoires de l'Afrique Noire sont réelles et pas du tout négligeables. Les sources sont assez rares et ne recouvrent pas toutes les époques et tout l'espace de l'Afrique subsaharienne. De nombreux ouvrages se fondent sur de vieilles chroniques arabes entrées dans le circuit scientifique dans les premières années du XX^e siècle. Les informations sont inévitablement complétées par les données que fournissent les voyageurs et les missionnaires européens ayant visité l'Afrique le long des siècles. L'utilisation de ce genre de sources soulève une série de problèmes qui tiennent de la nature des déterminations auxquelles n'importe quel type de discours est soumis. Pour toute information fournie par les Européens il est nécessaire de dresser une analyse précise de la conjoncture de ses productions et transmissions, du type d'émetteur et des distorsions auxquelles elle a été soumise. Ces dernières années, les spécialistes ont témoigné d'un vif intérêt pour les manuscrits découverts dans des bibliothèques du Maroc et de l'Algérie et chez des érudits soudanais des villes situées dans la boucle du Niger ; ils éprouvent l'espoir de découvrir de nouvelles données sur l'histoire ancienne du continent. A Tombouctou, l'UNESCO soutient le centre de recherches Ahmed-Baba dont le but est de ramasser, situer dans le temps et déchiffrer ces manuscrits.

Les informations qu'offrent les sources écrites sont toujours complétées par les données que fournissent l'archéologie et la tradition orale, qui conserve le capital de créations socio-culturelles accumulé par les peuples sans histoire écrite. Fort nombreux sont ceux ayant affirmé que « la lutte pour les sources », qui a dominé l'historiographie africaine dans les années 1950-1960 est actuellement terminée, la valeur des témoignages oraux étant établie et reconnue à condition que ceux-ci soient soumis à des rigueurs méthodologiques spécifiques. Ces sources ont posé aux analystes les plus prétentieux une série de problèmes : pour quelle(s) histoire(s) les traditions orales sont-elles des sources, les informations qu'elles offrent concernent-elles le passé ou (surtout) le présent ? Les mythes de la genèse, qui abondent dans toutes les aires culturelles et politiques africaines,

sont un exemple éloquent pour la nécessité d'élaborer une méthodologie à la fois rigoureuse et flexible. Dans ces conditions, l'identité et la position sociale de ceux qui transmettent l'information et de ceux qui la recueillent sont particulièrement importantes. Beaucoup de ces mythes fondateurs ont circulé au XVI^e siècle par l'intermédiaire des musulmans, ont été présentés, au XVIII^e siècle, par les chrétiens sous une forme tendre et sentimentale à l'intention des Européens et Américains, se sont transformés aux XIX^e et XX^e siècles, dans le contexte des théories raciales et de la domination coloniale, pour accentuer les valeurs spécifiques des civilisations africaines et pour réhabiliter la race noire²⁰. Non seulement les sources sur lesquelles s'édifient les nouveaux discours historiographiques posent des problèmes, mais aussi la formule que doit adopter cette nouvelle histoire (terme générique). Cette dernière, serait-elle une histoire qui respecte les frontières nationales, régionales et ethniques ou qui recouvre l'ensemble du continent ? Quelles seraient les règles de son élaboration, qui seraient ses producteurs ? Quel serait le rapport entre une histoire universitaire, institutionnalisée, nationale et la mémoire des communautés et des individus ? Une investigation de l'histoire des différents Etats nationaux, des différentes ethnies ou de l'ensemble du continent ne saurait se réduire dans ce cas à une série de questions concernant des niveaux politiques, économiques, sociaux et culturels et provoquer ainsi une suite de controverses devenues toujours plus violentes et de puissantes manifestations autour de l'autochtonie ou des arguments qui soutiennent les concepts d'*identité* et de *citoyen*. Pour écrire une autre histoire de l'Afrique dans les années ultérieures aux proclamations de l'indépendance on a invoqué quelques grands principes méthodologiques. Le principe de l'interdisciplinarité est mentionné le plus souvent, car on estime que seules une combinaison des données fournies par l'archéologie, la tradition orale et les sources écrites ainsi qu'une réunion de méthodes spécifiques de la sociologie, ethnographie, anthropologie etc. peuvent mener à la compréhension de l'histoire et de la civilisation des peuples africains. La nouvelle histoire doit être écrite par les Africains et vue de l'intérieur, avec l'abandon des comparaisons à d'autres espaces. Cette option n'équivaut pas à l'abolition artificielle des connexions historiques entre l'Afrique et d'autres continents, mais à une analyse dans les termes des échanges mutuels et des influences multiples, censée relever l'apport de l'Afrique au développement de l'humanité. Le reproche principal que les historiens africains font aux ouvrages écrits en Europe concerne l'analyse par comparaison, où les

structures sociales et les institutions se définissent par rapport au modèle étranger invoqué, et non pas aux réalités spécifiques de l'espace africain. L'ambiguïté des sources et des méthodes utilisées facilite aussi la manipulation de l'histoire sur n'importe lequel des agendas politiques que cette dernière sert. Le même territoire du vague peut être abordé dans la perspective nationaliste, ethnique-tribale ou panafricaine : c'est le danger majeur qui guette et souvent porte atteinte à toutes les histoires où l'imaginaire surpeuple la rhétorique reconstitutive et parasite les sources « fortes ».

Les constructions identitaires pour les nouveaux Etats africains réduits aux frontières nationales ou pour le continent unifié supposaient un ensemble de mythes sur lequel elles puissent se fonder²¹. Alors on a cité l'histoire comme appui des nouvelles créations. Certes, l'histoire peut justifier maintes choses, mais dans ce cas l'appel à l'histoire doit être compris également comme un impératif, impératif exprimant un complexe issu il y a très longtemps des observations européennes selon lesquelles, vu l'absence de documents écrits, le continent noir n'aurait pas eu d'histoire.

Ceux qui se sont proposé de construire une identité aux Etats nationaux sont à la recherche d'éléments susceptibles d'établir une continuité avec les structures historiques anciennes, car une nation sans sa propre histoire est impensable. Une fois élaborée, l'histoire de la nation sera invoquée pour soutenir la raison d'être de l'Etat-nation, l'accent tombant sur les facteurs de cohésion, avec l'ignorance de tous les autres²². Mamadou Dia synthétise ce qu'on estime comme représentatif pour l'idée de nation et de conscience nationale dans le cas de l'Afrique Noire :

La référence commune aux mêmes sources historiques, l'appartenance à la même aire de civilisation traditionnelle, n'est-ce pas là des éléments de rapprochement qui, sans supprimer la diversité de tempéraments, de psychologies territoriales et de techniques d'organisation, finissent par faire prévaloir l'idée d'une conscience nationale commune ?²³

L'histoire de la Fédération du Mali, constituée en 1959, se confond à l'histoire de l'Empire dont elle a pris le nom et qui avait atteint l'apogée politique et culturel²⁴ au XIV^e siècle, sous le souverain Moussa. S'adressant aux députés soudanais, Modibo Keita disait en 1960 :

Vous venez de donner naissance à une Nation, la Fédération du Mali. Vous venez de ressusciter le Mali des XII^e et XV^e siècles, témoignage de la puissance d'organisation de l'homme noir.²⁵

Les leaders politiques ont affirmé que, portant ce nom, le nouvel Etat rappellerait sans cesse au monde le passé glorieux d'un Empire noir dont le prestige a dépassé les frontières du monde africain²⁶. Les leaders politiques des deux pays, le Soudan et le Sénégal, qui sont entrés dans la Fédération du Mali, Modibo Keita et Léopold Sédar Senghor, invoquaient dans leurs discours non seulement le critère historique, mais aussi le critère linguistique. Les divers dialectes parlés dans cet espace auraient été en rapport les uns avec les autres, pouvant être classifiés en deux groupes : sénégaloguinéen et nigéro-sénégalais. De plus, les intellectuels sénégalais et soudanais sont francophones, ce qui représenterait une liaison incontestable. Enfin, dans l'espace géographique de la fédération il n'y aurait pas été de frontières climatiques ou végétales, le Soudan n'étant qu'un simple prolongement du Sénégal. Le territoire, la langue, l'histoire, la volonté d'être, les rapports économiques traditionnels semblaient des facteurs à même de garantir le succès de la Fédération du Mali. Cependant, elle s'est dissoute en 1961.

Les mêmes repères historiques seront cités dans la construction identitaire malienne après l'échec de la fédération aussi, mais cette fois-ci réservés à l'ancien Soudan, qui conserve le nom de Mali. L'Empire médiéval du Mali, considéré l'« ancêtre » de l'Etat actuel, est présenté par Guimbala Diakite dans son ouvrage *Du Felou au lac Debo. Un peuple, une nation : le Mali*, comme bien organisé du point de vue administratif, caractérisé par la cohésion ethnique et par une civilisation évoluée et originale. Il n'est pas difficile d'identifier à la fois la prémisse de la démonstration et sa conclusion : « C'est de cette unité populaire qu'est issu le Mali moderne: Un peuple, Un but, Une foi. »²⁷ Une autre histoire du Mali, publiée un an plus tôt, commençait par la présentation des diverses ethnies qui formaient cette nation : « A l'origine du Mali, il y a sans doute une confédération de petites chefferies installées au pied des monts Monding entre le Sénégal et le Niger. »²⁸ (28) Ces ethnies ont évolué en étroits rapports, dont témoigne toujours l'Empire médiéval : « Lorsque, vers 1325, l'empire du Mali étend sa domination sur les Songhay, ceux-ci, au terme d'une évolution de plusieurs siècles, constituent déjà une nation. »²⁹

La Gold Coast, d'abord colonie portugaise, ensuite britannique, indépendante depuis 1957 sous le nom de Ghana, se revendique de l'Empire homonyme fondé au XI^e siècle. Sur le plan historique et géographique ce rapprochement est illégitime, le territoire de l'Etat national actuel n'a aucun rapport avec le territoire de l'Empire médiéval ; l'origine de la population de la Gold Coast dans l'Empire du Ghana est une invention européenne devenue instrument identitaire dans la construction nationale africaine. Tout a commencé par l'ouvrage du Britannique A.B. Ellis *The Tshi-Speaking Peoples of the Gold Coast of West Africa* (Londres, 1887), qui suggère qu'une certaine population de la Gold Coast (Akan) aurait pu venir de la région de Wangara, considérée comme partie de l'Empire du Ghana. Du même paradigme fait partie la conviction avec laquelle on réalise l'identification (pas encore acceptée par le monde scientifique) du centre commercial de Kumbi, important repère sur la route de l'or, avec Ghana, capitale impériale. La dénomination Gold Coast n'a été oubliée elle non plus dans l'argumentation. Dès le XI^e siècle, le Ghana s'est identifié au « pays de l'or », les Arabes (surtout Al-Bakri dans sa chronique) et puis les Européens se trouvant aux origines de cette représentation qui allait alimenter l'imaginaire politique, scientifique et culturel. L'association de cette image avec le nom du pays de savane et de forêts qui s'ouvrait sur le golfe de Guinée n'a pas semblé abusive. Nkrumah, Premier ministre en 1956 en Gold Coast, revendiquait officiellement la dénomination Ghana pour l'Etat indépendant en mentionnant le passé glorieux de l'Empire pour légitimer le droit à un avenir comparable. Nkrumah utilisait la tradition comme argument de la filiation. Ce que le Premier ministre invoquait n'était cependant pas la tradition, mais une construction imaginaire transmise par voie arabe et européenne et reprise par les élites africaines³⁰.

Ces dernières décennies, les ruines du Grand Zimbabwe ont inspiré auteurs et hommes politiques qui ont laissé la bride de l'imagination pour les transformer en symbole national de l'Etat né en 1980. Tous ont affirmé qu'ils ne faisaient que redécouvrir le passé mutilé par la propagande coloniale et ressusciter des symboles ayant depuis toujours défini cet espace de l'Afrique subsaharienne. Les ruines respectives ont leur propre histoire, qui est loin d'être éclairée. A la fin du XIX^e siècle, le géologue allemand Karl Mauch découvrait les ruines du Grand Zimbabwe. Une compagnie devant explorer toutes les ruines qui se trouvaient au sud du Zambèze est vite créée. Selon les récits de voyage arrivés sur le

continent dès le XVI^e siècle, les Européens « connaissaient » la richesse en or et diamants de cette région ; ceux ayant inauguré les fouilles dans le site étaient plus intéressés par l'or que par les découvertes archéologiques. Les scientifiques y sont arrivés en 1902, lorsque le Conseil législatif de la Rhodésie du Sud décidait de rigoureusement protéger les ruines. Cette mesure était tardive, car une importante partie du site était détruite. On est toutefois parvenu à offrir une représentation assez exacte des immenses constructions en pierre dénommées zimbabwe³¹ et à recomposer dans les grandes lignes l'image des civilisations matérielles auxquelles elles appartenaient. Malheureusement, on ne connaît presque rien sur les processus ayant mené à la cristallisation du pouvoir qui a fait élever ces constructions, sur l'organisation économique et sociale de l'Etat. Les données sur l'Empire de Monomotapa (Mwene Mutapa) proviennent de voyageurs portugais à partir du XVI^e siècle ; jusque vers le XVIII^e siècle en Europe circulaient, à côté d'histoires fantastiques, des images qui rappelaient ***Le Royaume du père Jean*** et l'Orient³². Les historiens qui ont examiné les informations provenant des récits de voyage, des sources orales et des fouilles archéologiques ont formé deux « camps » : les premiers soutenaient que la civilisation de Monomotapa ne pouvait constituer une création africaine, les seconds soutenaient son caractère éminemment négro-africain.

Les disputes scientifiques n'ont pas empêché les élites intellectuelles et les hommes politiques du Zimbabwe de se revendiquer de l'Empire médiéval. Dans un chapitre de son ouvrage *A picture history of Zimbabwe* (Harare, 1982) Mushambi parle des gigantesques oiseaux de pierre découverts dans le site de Grand Zimbabwe comme de symboles du pouvoir impérial de Monomotapa, et leur présence sur le drapeau et sur la monnaie nationale de l'Etat créé en 1980 est considérée comme une décision naturelle. La lutte de libération et l'édification de l'Etat national sont vues comme une renaissance de cet espace dans la gloire du passé. Dans la synthèse *Histoire de l'Afrique Noire* publiée en 1978, J.Ki Zerbo insiste sur l'ensemble de ruines comme sur des témoignages d'une brillante civilisation, d'un royaume bien organisé dont le roi était considéré sacré. Le roi était servi par un important appareil administratif ; le commerce avec l'or fournissait les principaux revenus. Les ruines aident l'auteur à imaginer cet espace dans sa période de gloire.

Revenant alors au spectacle des ruines de Zimbabwe on peut se demander si les restes des modestes bâtisses de la vallée ne sont pas les ruines d'un

grand quartier commerçant, si la gigantesque forteresse de l'Acropole n'est pas le quartier militaire chargé d'empêcher la pénétration des éléments étrangers vers l'intérieur. Chargé aussi de protéger le temple où l'on célébrait le culte mystérieux du roi divin, mais peut-être aussi le culte du dieu de l'or.³³

Les images attribuées à l'ancien Zimbabwe ne diffèrent pas de celles qui composent la représentation du Mali, J.Ki Zerbo s'efforçant d'établir des rapports entre les Empires du sud-est de l'Afrique et des côtes occidentales du continent. L'oiseau comme symbole des deux structures politiques est un argument qui soutient son affirmation³⁴.

L'organisation de l'Empire médiéval est invoquée pour légitimer l'idéologie socialiste promue par les leaders politiques. Le manuel officiel d'histoire, *A history of Zimbabwe for primary school* (1983), présente la société de Monomatapa comme une société utopique où les éléments socialistes sont faciles à détecter. La communauté est placée sous l'autorité d'un empereur bienveillant qui partage les biens au profit de tous et organise des groupes de travail ayant chacun la responsabilité d'une activité spécifique³⁵. Les sources citées pour soutenir ces informations sont orales, et jamais précisées. P.S.Garlake identifie dans son ouvrage *Great Zimbabwe* (Londres, 1973) les images de l'Empire médiéval consacrées par l'idéologie nationale : civilisation brillante, architecture magnifique, richesses immenses, administration unifiée, chef sacré, système politique démocratique pouvant rivaliser avec celui de la Grèce ancienne.

Le cas du Nigeria est également intéressant. Au Nigeria il y a trois grands groupes linguistiques concentrés dans le Nord, l'Est et l'Ouest du pays, mais on y parle plus de deux cents langues des différentes tribus. Chaque groupe ethnique possède ses propres mythes fondateurs et traditions ; une unité nationale se fondant aussi seulement sur le territoire commun semble-t-elle difficile à concevoir. Les historiens ont étayé l'unité nationale par l'adroite construction d'un passé cohérent. Cette situation des spécialistes dans la première ligne de la lutte pour l'unité nationale est affirmée à l'encontre de la tant invoquée objectivité de la science qu'ils représentent. L'argument en faveur de cette construction historique délibérément nationale est qu'elle s'est articulée justement pour infirmer les points de vue des anciens maîtres coloniaux britanniques, pour qui le Nigeria ne serait qu'une expression géographique³⁶.

Les exemples pourraient continuer. Dans le cas des Etats nationaux, l'historiographie se constitue comme fondement de leur existence³⁷. C'est une historiographie où l'accent vise volontairement la continuité, la liaison « naturelle » entre le passé glorieux, le présent entendu comme renaissance des valeurs nationales et l'avenir qui commence à s'entrevoir et qui ne saurait être que digne du passé. Les faits ont été combinés de manière à ce que tout, du passé au présent, conduise vers la formule de la nation. Dans les Empires médiévaux on a trouvé les prémisses de la naissance des nations africaines au long du XX^e siècle ; le système d'organisation politique, l'ensemble des valeurs, la cohésion sociale deviennent des modèles que les nouvelles structures doivent suivre. Chaque nation cherche dans le passé des origines aussi lointaines que possible ; la période de gloire des Empires médiévaux est le plus souvent invoquée, mais on n'omet pas de préciser le moment de la fondation. Dans l'histoire de l'Etat du Mali, la période glorieuse où la formation politique était dirigée par Mansa Mousa (XIV^e siècle) se voit attribuer un rôle important, mais on insiste sur le fait que la fondation est d'un siècle plus ancienne et qu'elle est liée à la décadence de l'Empire du Ghana. Même si pas encore bien connues, les origines de cet Empire sont placées au VIII^e siècle, quand en apparaissent les premières mentions ; de cette façon on est parvenu à « découper » la préhistoire sur le critère national. Les « ancêtres » de ces Etats sont toujours africains, les seules influences extérieures admises viennent du monde musulman. L'histoire lointaine de la nation devient un plaidoyer pour les authentiques valeurs africaines et pour les traits spécifiques autochtones.

Toutes les disputes liées au caractère africain de la civilisation ayant produit les constructions du Grand Zimbabwe s'estompent au moment où l'argument linguistique est mentionné (la présence du terme zimbabwe dans la langue shona). Les analyses portant sur les structures des Empires médiévaux insistent sur la cohésion : tous sont des édifices politiques unitaires, centralisées du point de vue administratif, dont le déclin est toujours mis en relation avec les autres entités politiques. En conservant cette formule, les dissensions au sein des Etats nationaux héritiers des anciens Empires s'effacent devant le principe unificateur et les conflits avec des forces étrangères, toujours européennes, passent au premier plan. L'histoire nationale, mélange de mythologie, tradition, légende et politique, devient ainsi un argument pour soutenir les droits des peuples africains et pour découvrir les valeurs que ceux-ci ont été forcés d'oublier durant la période coloniale. Dans les rapports entre la nation et l'histoire

on constate un inversement des rôles, apparemment curieux : les Etats nationaux se sont fabriqués leur propre histoire, qui, une fois construite, est présentée comme créatrice de la nation.

Cette construction identitaire nationale où l'accent tombe sur l'homogénéité mène vers une apparente minimisation du régional et de l'ethnique et vise à l'ouverture vers une structure identitaire africaine globale. Apparente seulement, car en fait on assiste à la fusion des deux niveaux identitaires dans la création panafricaine. L'histoire qu'on enseigne aux enfants dans les écoles de la Côte d'Ivoire se propose de dépasser le régional, de découvrir les racines nationales, de réaliser l'ouverture à un système de valeurs spécifiquement africaines et, de la sorte, à une identité collective dans la formule d'une seule « nation » en Afrique. Ceux qui se sont dressés contre les concepts d'ethnie et de tribu et, implicitement, contre la définition d'une identité ethnique ou tribale ont été nombreux. L'accent mis sur l'ethnique est considéré comme susceptible de conduire à la fragmentation et à la disparition d'une unité qu'on entend comme à même de sauver le continent politiquement et économiquement.

Après les déclarations d'indépendance des Etats africains, la première génération d'intellectuels ayant fait des études en Europe se pose le problème de construire une identité pour l'ensemble de l'Afrique. Une fois de plus, c'est l'histoire qui est mobilisée pour soutenir l'édifice. L'idée d'une identité nouvelle pour l'ensemble de l'Afrique Noire est actuellement promue de manière programmatique par trois écoles : Dakar (Sénégal), Ibadan (Nigeria) et Dar es-Salaam (Tanzanie). L'argument le plus souvent mentionné par les représentants de ces écoles est que seule cette modalité d'écrire l'histoire peut reconstituer une réalité africaine ayant perdu sa cohérence dans une logique de la fragmentation. Dans cette formule historiographique, l'historien a la seule mission de sélectionner les événements mémorables, d'identifier les lieux de mémoire et les formes de manifestation de l'identité collective. Les concepts de tribu, ethnie, ethnicité, Etat-Nation sont abandonnés sous le prétexte d'avoir été employés par « l'historiographie impérialiste », afin de démontrer que durant la période coloniale un processus d'intégration de différentes sous-régions de l'Afrique s'est déroulé dans les formules politiques, sociales et institutionnelles proposées par les Européens. A ceux qui écrivent une histoire de l'Afrique en interdépendance avec l'histoire de l'Europe on a reproché qu'ils imposeraient aux sociétés post-coloniales l'intégration à un passé emprunté où la mémoire des

sociétés mentionnées ci-dessus ne trouverait pas de place et qu'ils emprunteraient aux historiographies européennes des formules méthodologiques impossibles à appliquer en Afrique³⁸.

Cheikh Anta Diop (1923-1986) est l'un des noms importants dont sont liés des efforts de définir une identité culturelle collective africaine et de fonder une vision panafricaine où l'historicité soit utilisée comme point de départ dans l'argumentation³⁹. Pour Cheikh Anta Diop, l'histoire est le facteur qui peut assurer la cohésion des différents éléments d'une collectivité, « une sorte de ciment social », et la conscience historique : la force à même de donner de la cohérence à une structure continentale africaine.

Sans conscience historique les peuples ne peuvent être appelés à de grands destins. Si en se libérant du colonialisme les différents pays d'Afrique Noire doivent former une Etat multinational démocratique allant de la Libye au Cap, de l'Océan Atlantique à l'Océan Indien, il importe, dès à présent, d'introduire dans la conscience de ces peuples le sentiment de leur communauté historique. Celle-ci n'est pas une fiction.⁴⁰

Une analyse de la thématique de ses principaux ouvrages conduit à identifier les composantes de cette nouvelle construction identitaire. Dans *Antériorité des civilisations nègres* (1967), Cheikh Anta Diop soutient, des arguments archéologiques à l'appui, que l'Afrique a été le berceau de l'humanité et que le premier humain a été noir, des évidences auxquelles il faut lier l'ensemble de l'évolution. Dans *L'Unité culturelle de l'Afrique Noire* (1959), après avoir esquissé les contours culturels des mondes blanc et noir, il affirme que le matriarcat a sans nul doute été une création africaine. *Nations nègres et culture* (1954), son ouvrage le plus cité, est un plaidoyer pour les origines négro-africaines de la civilisation égyptienne. Diop développe cette théorie dans *Parenté génétique de l'Egyptien pharaonique et des langues négro-africaines* (1977). Avec *L'Afrique noire précoloniale* (1960) Cheikh Anta Diop a voulu établir une liaison entre l'Egypte ancienne et les Empires africains ruinés par la colonisation. Il y est exprimée l'idée des fondements économiques et culturels d'un Etat fédéral en Afrique Noire. Diop établit par ses théories la primordialité dans le monde de la civilisation africaine, une civilisation dont la régénération doit nécessairement passer par un « Etat africain fédéral ».

Tout l'œuvre de Cheikh Anta Diop est expressément construit sur l'idée d'une analyse du passé du continent sans intimidation provoquée par l'absence des sources. Conformément à ses thèses, le premier humain sur terre a été noir ; les données offertes par les découvertes archéologiques sont instrumentées pour servir comme arguments⁴¹. Dans *Antériorité des civilisations nègres : Mythe ou vérité historique ?*, il défend cette théorie en analysant trois crânes photographiés dans une position qui facilite l'étude de la perspective de l'angle facial, procédure spécifique du XIX^e siècle. En présentant les trois crânes (Cro-Magnon, Grimaldi et un Soudanais de l'actuel Mali), l'auteur veut démontrer, en comparant le prognathisme du crâne du Noir au prognathisme du crâne du préhistorique Grimaldi, qu'il s'agit là des mêmes traits négroïdes, ce qui prouverait sa théorie conformément à laquelle les premiers humains auraient été noirs. On assiste à une extrapolation qui pousse la démonstration vers la conclusion voulue : Grimaldi présente les caractéristiques type pour une certaine aire géographique et pour une certaine époque, et le crâne du Noir du Mali a des caractéristiques propres de toute la race. On assiste à une intéressante instrumentation des théories et procédures utilisées dans les démonstrations du XIX^e siècle. Ni même la célèbre *Venus Hottentote*, qui au XIX^e siècle avait fait l'objet des recherches dans les laboratoires parisiens n'échappe à la comparaison, comparaison maniée au profit de la race noire. Dans *Civilisation ou Barbarie* une image présente *Venus Hottentote* aux côtés d'une statue du paléolithique, *Venus aurignacienne*. La taille, la forme, le profil anthropométrique sont des arguments dans la théorie suivant laquelle il y a trente millions d'années les humains qui peuplaient la terre étaient noirs. Une analyse attentive des deux images dévoile des traits que Diop a volontairement ignorés et initie aux règles du jeu pratiqué « au profit » de la négritude. Inutile de montrer la fragilité de la démonstration.

L'Égypte⁴² est la grande « affaire » de Cheikh Anta Diop, une Égypte de langue et culture africaine et de peau noire. Certes, les portes étaient déjà ouvertes, beaucoup furent ceux ayant signalé l'apport africain dans la civilisation égyptienne, mais Diop a institué d'autres règles de la démonstration : il renie l'affirmation qu'auraient faite les chercheurs européens selon laquelle l'Afrique ne pouvait pas contribuer à la naissance de cette civilisation ; sa théorie s'articule comme une réponse monolithique à tout ce que l'égyptologie a proposé. Ainsi à l'affirmation que l'Égypte s'est trouvée à une intersection d'influences provenant de plusieurs espaces et que la langue, la culture, la couleur de la peau de

ses habitants doivent refléter cet état de choses il a répondu que l'Égypte avait commencé par être noire et avait ensuite subi des métissages avec la race blanche⁴³. L'argument scientifique est invoqué comme dans le cas de la couleur de la peau du premier homme sur terre : une étude minutieuse des momies ne ferait que confirmer sa théorie, malheureusement les chercheurs blancs en auraient détruit une bonne partie et conservé seulement les exemplaires aux caractères aryens. La démonstration a recours à des images, la logique de leur choix est la même : elle se prétend neutre, son message serait toujours objectif. Dans *Antériorité des civilisations nègres : Mythe ou vérité historique ?* sont présentées les images du pharaon Seti I^{er} et d'un Noir Watousi, l'objet de la comparaison étant la coiffure. Le casque du pharaon a la même forme que la coiffure du Noir originaire de la région du Niger. Il est inutile d'analyser les moyens par lesquels l'effet visuel a été obtenu, c'est la conclusion qui est importante : la vague ressemblance explique des similitudes culturelles entre l'Égypte ancienne et l'actuelle Afrique Noire.

Les actuelles langues africaines auraient leur origine dans l'égyptien ancien, la dérivation ressemblant à celle qu'ont connue les langues d'origine latine. La comparaison avec le wolof, langue maternelle de Diop, pousse celui-ci à affirmer qu'il existe des ressemblances allant jusqu'à l'identité, ce qui ferait de cette dernière le statut de langue unique pour l'ensemble du continent.

Le thème de l'antériorité a fait Diop tomber rapidement dans une vision schématique de l'histoire. L'Égypte des pharaons, la Phénicie, Carthage, l'Arabie ancienne ont été noires. Implicitement, le judaïsme, le christianisme, l'islamisme auraient conformément à cette théorie une origine noire. Poussant encore un peu les choses, on aboutirait à une conclusion aussi tranchante que difficile à accepter : ce sont les Noirs qui ont créé la civilisation. Ils ont inventé les mathématiques, l'astronomie, le calendrier, les sciences en général, les arts, la religion, l'agriculture, l'organisation sociale, la médecine, l'écriture, les techniques, l'architecture. En affirmant tout cela, Diop considère qu'il ne fait que respecter la vérité que personne ne peut nier par des arguments valables.

Par cette réhistorisation on postule un autre commencement et on élabore une finalité en mettant l'accent sur la continuité. L'insistance sur l'homogénéité culturelle prouvée par l'histoire fait que le moment colonial devienne seulement une parenthèse insignifiante sur une voie continue d'actions politiques et culturelles ; une délimitation déclarée par rapport à l'historiographie européenne s'imposait. Pour la justification

on a invoqué le non-respect des réalités africaines et la mise à l'écart des valeurs authentiques de la civilisation de l'Afrique Noire. On a poussé les exagérations nationalistes comme réaction aux interprétations européennes du passé africain jusqu'à refuser l'approche de l'histoire de l'Afrique Noire de la perspective des contacts avec l'Europe. La période coloniale est devenue un temps où la civilisation africaine a couru de permanents dangers, où ni même des influences réciproques ne se sont produites ; ce serait là une parenthèse entre un passé brillant et un présent qui doit l'égaliser.

L'accent sur le passé commun de l'ensemble du continent africain implique aussi une construction géographique unitaire. Ainsi a vu le jour la théorie selon laquelle l'Afrique avait toujours été une entité, la délimitation de l'Afrique du Nord et de l'Afrique du Sud n'ayant d'autres justifications que de vieilles représentations issues de l'espace européen : une Afrique sectionnée par le Sahara, considéré comme infranchissable jusque vers la moitié du XIX^e siècle. Ni la distinction entre l'Afrique Noire et l'Afrique Blanche, établie d'après la couleur de la peau, n'a connu un heureux destin ; cette fois-ci, la contestation a porté sur l'injustice représentée par l'utilisation des principes raciaux. On a également contesté les délimitations qui suivaient les principes religieux, géographique (Afrique des savanes, Afrique des forêts, Afrique du désert) ou ethnique (Afrique des différentes tribus). Pour remplacer les vieilles distinctions, Cheikh Anta Diop a lancé la théorie des espaces historiques homogènes ou des régions historiques homogènes (idée reprise par Boubacar Barry⁴⁴, qui devraient être « réassemblés » telles les pièces d'un puzzle.

Une analyse du discours tenu par Diop ne peut se faire en ignorant son orientation politique. Il faut tout d'abord mentionner que ses théories ont été formulées en 1955 et puis nuancées en 1960, 1970, donc imprégnées dans une première étape par la lutte pour l'indépendance, dans une seconde étape par la lutte pour la culture et la civilisation africaine. Cheikh Anta Diop a écrit en français, bien qu'il ait refusé par ses travaux toute influence des colonisateurs sur la culture africaine, mais son choix devient facile à comprendre si l'on suit son argumentation. Il écrit pour les Africains aliénés, mais pour les spécialistes également. Pour ses lecteurs ordinaires, il prétend avoir simplifié la science, l'avoir désacralisée, pour les scientifiques : avoir apporté des arguments qui les forcent à repenser leurs propres arguments sur lesquels ils avaient élevé de fausses théories. La conviction que son discours était scientifique l'a

fait accepter les confrontations auxquelles il a été provoqué dans les revues de spécialité⁴⁵. A cause des aspirations identitaires que ses idées mobilisaient, beaucoup ont été ceux qui, en écrivant ou en enseignant l'histoire, se sont laissés séduire par celles-ci sans analyser le discours sous tous les angles, les ont adoptées et les ont politisées davantage. Cette assimilation d'idées explique le mieux le besoin, lui aussi radical, de refonder ou, selon une expression lancée par Diop et toujours en vogue : la nécessité d'une *Renaissance africaine*⁴⁶.

Dans les années 1970-1980, Théophile Obenga se rapproche beaucoup des points de vue soutenus par Cheik Anta Diop. L'articulation d'une identité culturelle de l'Afrique Noire est considérée une fois de plus comme la solution viable pour l'avenir du continent et l'histoire : c'est le fondement sur lequel se dresse l'édifice.

L'affirmation culturelle de l'Afrique correspond aujourd'hui à la libération de ce continent sur tous les plans. L'affirmation de l'histoire africaine, c'est l'affirmation de la liberté de l'Afrique.⁴⁷

L'explication historique de la réalité africaine est la seule voie qui permette sa compréhension, récrire l'histoire devient en ce cas une action impérative ayant pour signification la reconstruction de la totalité dynamique, complexe et hétérogène des sociétés africaines, totalité qui a été décomposée, fragmentée suivant des critères ethnocentristes. Le réveil d'une conscience historique chez les peuples noirs équivaut à un gain de confiance des Africains dans leurs propres valeurs, ce qui selon Obenga leur permet de préciser eux-mêmes leur place et responsabilités dans le monde contemporain. Comme chez Diop, l'histoire est l'ingrédient le plus important dans la constitution de l'identité africaine. Il devient cependant manifeste que, avec la parution en 1974 de l'étude « Les 20 ans de Nations Nègres et culture », Théophile Obenga tombe dans le piège de l'équation race – culture – identité considérant qu'un substrat culturel homogène est nécessairement lié à un substrat ethnique homogène ; se sentir africain signifie se sentir Noir et partager le système de valeurs de la race.

Dans les années où Cheikh Anta Diop écrivait sur les fondements de l'identité africaine, sur la renaissance de la conscience nationale et sur l'affirmation de l'unité culturelle qui n'excluait pas les minorités raciales (y compris la minorité blanche), un ouvrage était publié qui allait lui aussi influencer le mouvement pour l'unité de l'Afrique Noire. Il s'agit

de l'ouvrage de Kwame Nkrumah *Africa Must Unite* (Londres, Heinemann, 1963)⁴⁸. Jusqu'à sa parution, le panafricanisme pouvait être défini comme un mouvement d'unité de la race noire aux fondements historiques, après sa parution le thème de l'unité a été amplifié. Le projet devait comprendre l'ensemble de la population ayant souffert du colonialisme ; il a été rapidement investi politiquement. L'unité concernait maintenant l'Afrique arabe-berbère, toutes les races, religions et cultures, le seul critère de cohérence étant le passé colonial commun. Nkrumah proposait une formule politique qui avait pour modèle les Etats-Unis d'Amérique, une fédération d'Etats et un Gouvernement fédéral qui puisse redonner au continent sa grandeur passée. Diop avait parlé lui aussi d'un Etat africain fédéral, mais il avait tenté de fonder des correspondances entre l'histoire et la géographie du continent et la future construction fédérale. Chez Nkrumah, les arguments pour l'unité sont principalement politiques et économiques⁴⁹.

De nos jours les idées du panafricanisme sont en vogue parmi les chercheurs d'Afrique, Europe et Amérique, parmi les jeunes africains en général. Elles ont leur propre vie et sont souvent invoquées sans qu'on se rappelle ceux les ayant promues. Les points de vue qui soutenaient dans les années consécutives à la décolonisation la nécessité d'édifier une identité nouvelle pour l'ensemble de l'espace africain sont à partir des années 1980 des composantes d'une construction afrocentriste⁵⁰.

- Le premier humain est né en Afrique ;
- Eve a été noire ;
- la première civilisation du monde a été d'origine africaine ;
- la civilisation égyptienne a été une création des Noirs ;
- les langues africaines ont une source commune dans l'égyptien ;
- les Africains ont découvert l'Amérique beaucoup avant Colomb ;
- la période coloniale a été une parenthèse dans l'histoire du continent qu'il faut oublier.

Ce sont des problèmes qui, dans les centres d'études sur l'histoire africaine qui se trouvent sur le continent, en Europe ou en Amérique, opposent chercheurs considérés traditionalistes, aux approches aussi nuancées que possible, et chercheurs qui se déclarent représentants d'une vision «novatrice», «décolonisatrice». Les afrocentristes repoussent la perspective de l'histoire de l'Afrique comme produit d'une longue tradition ayant placé l'Europe au centre du discours ; cette fois-ci, ce sera un point

de vue africain. Ce changement est légitimé par l'affirmation, formulée de la manière relativiste la plus pure, que l'histoire est finalement un domaine des probabilités et que le jeu peut à chaque moment changer d'acteurs.

Les idées afrocentristes sont nées comme idées de combat. Un combat pour la renaissance de l'Afrique, une renaissance d'abord culturelle, puis économique et politique. Un combat en faveur de l'apport de la civilisation africaine. S'il y a quelques années les idées afrocentristes étaient encore marginales, la parution de synthèses d'histoire de l'Afrique qui développent de telles idées et leur pénétration dans les zones d'intérêt des milieux spécialisés a changé les choses. Les débats actuels sur l'identité collective africaine et sur l'antériorité de la civilisation noire n'opposent pas chercheurs blancs et chercheurs noirs. Le discours identitaire panafricain et afrocentriste a trouvé son public en premier lieu en Afrique, mais de nombreux afrocentristes sont blancs et nombre d'universitaires noirs rejettent ces mythes⁵¹.

Les enjeux de la mémoire

En une mesure peut-être plus grande que dans d'autres espaces où le passé devient élément principal dans les articulations identitaires, l'histoire de l'Afrique écrite dans la période post-coloniale est mémoire. Lorsque les sources écrites font défaut ou dans les circonstances où, tout en existant, elles sont instables, douteuses ou «traîtresses» car appartenant à l'adversaire colonial ou servant implicitement ses arguments, l'identification de l'histoire à la mémoire ne doit pas paraître bizarre. L'appel à la mémoire signifie l'adhésion à un passé considéré comme étant toujours présent et familier et la certitude que ce passé garantit l'avenir. De surcroît, ressusciter cette mémoire équivaut à redéfinir l'identité. Les niveaux de la mémoire, celle qui sédimente dans ses narrations l'identité du groupe, supposent la justification des individus par leurs ancêtres, du groupe ethnique par la succession des générations qui se sont consolidées dans le discours inlassablement repris, comme un permanent rappel. A ces niveaux, les intellectuels et les hommes politiques souhaitent en ajouter un autre : celui de l'identité continentale, à la base duquel ils placent le discours des origines communes. Un discours pareil, récupérateur, peut être capable de suturer une réalité d'évidente déchirure dont est presque toujours coupable l'histoire récente, et non

pas celle de longue durée. Les grands moments d'unité régionale célébrés dans les discours en vue d'en extraire des enseignements pour le présent sont toujours placés dans la période médiévale ; plus les sources écrites et archéologiques sont vagues, plus l'investissement de la narration mémorable comme source est manifeste. La « vérité » est dans l'air, elle fait partie de la réalité.

L'Afrique post-coloniale reconstruit ses lieux de mémoire et cherche ses repères identitaires par leur intermédiaire. Pierre Nora considérait comme lieux de mémoire les emblèmes, les monuments, les fêtes, les personnalités, les sites ; l'écoulement du temps ou la volonté des gens leur confèrent des significations⁵². C'est là un concept séduisant, mais, défini pour l'espace français, il devient presque inopérable lorsqu'il doit regrouper des histoires héritées, reconstruites, imaginées, parfois fabriquées et sacralisées. Si en Europe les mémoires interrogent l'histoire, défient, envahissent, voire font exploser son champ d'investigation mettant en doute la rhétorique globale, relativisant les points de vue au nom de l'authenticité et des identités, en Afrique Noire les mémoires sont interrogées afin d'investir l'histoire de vérité. Nulle invitation à la relativisation ou au « contrôle ». Chaque groupe ethnique ou chaque Etat-Nation a ses propres héros et ses propres lieux de mémoire : ruines Kumbi au Ghana, zimbabwe pour le Zimbabwe, l'oranger du tombeau d'Alfa Mamadou Samba Bhuriya, héros des guerres ayant abouti à la diffusion de l'islamisme au Fouta-Djalon, la bataille de Bunxoy (1796) pour le Sénégal (où les références identitaires sont plutôt politiques qu'ethniques), Kankan Mousa (1307-1332), souverain de l'Empire du Mali, devenu symbole de l'Etat homonyme, mais aussi du pouvoir et de la richesse de l'Afrique médiévale, dont les exploits ne valent pas trop de détails dans les chroniques arabes, mais qui inspire nombre de légendes racontées à travers le continent. Les exemples peuvent continuer. Personne ne sait plus quand et comment sont nées ces images associées aux personnages et aux lieux, quel est le rapport entre fantaisie et vérité ; ce sont les significations qui sont demeurées importantes, les ressusciter est reconquérir la dignité.

La ville de Tombouctou est à la fois un lieu de mémoire nationale et panafricaine dans le sens large, matériel et concret du concept. Un examen des images qui lui ont été associées le long des siècles peut s'avérer éloquent pour la compréhension des mécanismes par lesquels un lieu de mémoire est créé et, en même temps, pour la démonstration du fait que les imaginaires des différentes périodes ne sont pas isolées,

qu'ils glissent et sont parfois transformés de manière consciente au profit des idéologies. Longtemps avant l'entrée dans Tombouctou (1828) du premier chrétien, le Français René Caillié, l'Europe avait associé à la ville africaine une *histoire lointaine* (la ville aurait été fondée au XII^e siècle) et une *architecture spectaculaire* (les coupoles des mosquées et palais auraient été visibles de l'autre côté du Sahara) ; Tombouctou aurait été le *centre culturel de l'Afrique*, le *lieu où se rencontraient les savants de tout le continent*, dépositaires de la culture islamique et négro-africaine, le « *nœud* » de *l'économie africaine*, où convergeaient les caravanes qui traversaient le désert vers le sud et le nord. Il est impossible de montrer par la corroboration de plusieurs types de sources quelle est l'origine précise de chaque image et d'établir avec précision qui est son auteur. Dans le contexte de cette analyse il est superflu de savoir si ces représentations s'inspirent ou non de la réalité ; ce qui compte vraiment, c'est l'investissement de Tombouctou : un lieu de mémoire dans le sens de cadre, d'ensemble de représentations, de stratégies à continuellement utiliser. On parle de l'histoire de l'Afrique édiflée dans ce lieu, des représentations qui ont été – et sont sans cesse – mises à jour.

Dans ce sens, examiner l'histoire de Tombouctou n'est plus une opération intellectuelle et laïcisée, mais une étude sur la mémoire de l'Afrique à travers ce lieu. Le débat se situe ainsi à un niveau où analyser ou contester deviennent des opérations à dérouler avec précaution. Lire ce qu'on a écrit sur son passé peut correspondre à ne pas accepter son héritage. Poser des questions sur la production des images associées à la ville, sur les conditionnements du discours peut signifier refuser l'identification à la mémoire. Dans de tels cas, une formule appropriée serait l'option pour la mémoire elle-même devenue l'objet d'une histoire possible, parce que de cette manière le « document concret » et le « fait » transposé en légende ou en mythe se complètent et l'histoire, la mémoire et l'identité sont en symbiose. Ce n'est pas par hasard que des manuscrits de toute l'Afrique ont été transportés à Tombouctou pour que des spécialistes les déchiffrent au Centre Ahmed-Baba.

Les discours identitaires panafricains et les discours identitaires nationaux véhiculent les mêmes images produites dans le monde musulman, reprises par les voyageurs, missionnaires et officiers européens et « enrichies » conformément à leurs propres attentes. Les intellectuels et hommes politiques africains les utilisent dans leurs plaidoyers s'intéressant à leur origine seulement dans la mesure où celle-ci peut servir comme argument. Tombouctou comme *important centre culturel*

à partir du XII^e siècle déjà, comme lieu de rendez-vous des savants de toute l'Afrique apparaît tant chez ceux qui veulent démontrer la viabilité des structures nationales, que chez ceux pour qui l'identité culturelle aux fondements historiques peut offrir de la cohésion à l'ensemble du continent ; seuls les accents sont différents. Les sources le plus souvent invoquées dans l'affirmation de la véracité des représentations sont les chroniques arabes – Tarikh-El-Fettach, Tarikh-Es-Soudan et Ahmed Baba – et les journaux des voyageurs européens (est préféré Félix Dubois). Cheikh Anta Diop⁵³ insiste sur la représentation d'une Tombouctou caractérisée par l'effervescence intellectuelle, où des savants de tout le monde islamique enseignent le Coran et dirigent des débats sur des problèmes de rhétorique, grammaire et dialectique. Après avoir fait l'objet de tels débats dans les écoles et universités de Tombouctou, les textes d'Aristote sont arrivés en Europe à l'aide des Arabes. L'université de Sankore et les 150 à 180 écoles coraniques réunissaient des jeunes de toute l'Afrique, leur entretien ne concernait pas l'Etat, mais des personnes importantes de la ville, qui jouissaient d'ailleurs de l'appui de la population. Les bibliothèques des savants réunis à Tombouctou auraient groupé même 700 tomes, à une époque où des bibliothèques de ce type étaient encore rares en Europe. Que très peu des ouvrages dus aux savants mentionnés dans la Tarikh Es-Soudan se soient conservés et que les manuscrits des fameuses bibliothèques n'aient pas eu un sort meilleur ne semble pas constituer un obstacle dans la démonstration. Le but de celle-ci est évident : longtemps avant la colonisation, l'Afrique Noire a connu la civilisation par voie islamique, et l'Europe chrétienne de ces siècles n'était en rien supérieure à l'Afrique Noire musulmane⁵⁴.

Cissoko Séké, professeur à l'université de Dakar, partait dans son étude « L'intelligentsia de Tombouctou aux XV^e-XVI^e siècles » publiée dans *Présence Africaine* no 72, Paris, 1969⁵⁵, de l'image de Tombouctou comme *centre intellectuel du Soudan* pour construire la représentation de la ville qui a focalisé les énergies intellectuelles de l'Afrique Noire. Cette représentation devient authentique dans le discours par son « accrochage » à un moment historique bien précisé. Les sources sur lesquelles se fonde l'argumentation sont les mêmes, « l'originalité » de la démarche consiste dans leur mixage⁵⁶. L'étude examine la formation de cette « intelligentsia », dans le sens large du terme, qui aurait été le résultat de quatre siècles d'histoire et serait parvenue à son apogée aux XV^e-XVI^e siècles (période lourde de sens en Europe aussi). Pendant l'Empire de Songhay, à Tombouctou s'est développée une culture

humaniste, les disciplines étudiées dans les universités – théologie, droit, histoire, grammaire, logique, rhétorique – sont les mêmes que les disciplines étudiées en Europe. A partir de ce moment, le discours se construit par comparaison. On applique dans ce cas une des méthodes souvent employées dans la réécriture de l'histoire de l'Afrique dans les premières années post-coloniales ; cette nouvelle histoire devait être une réponse donnée à l'Europe, une tentative de fournir des éléments qui rapprochent les deux mondes. Ce rapprochement légitimerait le premier. L'option méthodologique peut paraître paradoxale, si l'on considère que, théoriquement, ceux qui l'utilisaient s'en étaient délimités en affirmant que l'histoire africaine à écrire ne devait plus se rapporter à l'histoire de l'Europe. Même Cissoko Sékéné souligne le caractère artificiel de la méthode tout en l'appliquant dans l'effort de soutenir que des moments de l'histoire culturelle du continent africain sont synchrones à ceux de l'histoire culturelle européenne. La boucle du Niger au XVI^e siècle évoquerait l'Europe de la Renaissance par l'intensité de la vie intellectuelle⁵⁷.

L'intelligentsia de Tombouctou, catégorie spéciale dans la société africaine, est étudiée comme un « produit urbain » qui a pu se former et évoluer dans le contexte des progrès économiques et de structures politiques fortes et stables (Empires du Mali et de Gao). Par la présentation de quelques noms d'intellectuels de Tombouctou ayant bénéficié de l'aide financière des empereurs de la dynastie d'Askia ou ayant joué un rôle important dans la direction politique de la ville, la représentation de la ville comme centre de culture, témoignage en pierre d'une vieille civilisation africaine, acquiert des déterminations concrètes. L'image de Tombouctou caractérisée par l'effervescence intellectuelle se transforme en un manifeste pour un présent digne d'un brillant passé.

Par son étude, Cissoko Sékéné a visé à défendre la viabilité d'une structure régionale – le Soudan nigérien – en mettant l'accent sur la naissance et l'évolution d'une civilisation spécifique le long de deux siècles. L'histoire de l'Empire de Songhay se confond dans ce cas à l'histoire des peuples de la vallée du Niger, du Soudan occidental, des territoires Haussa jusqu'à Wagadou et du cœur de l'Afrique jusqu'à la forêt méridionale. Tous ces peuples ont reconnu à un certain moment et à différents degrés une certaine autorité, l'espace qu'ils habitaient a été unifié en un Etat puissant, les mentalités s'y sont formées supportant les mêmes types d'influences culturelles. Une civilisation urbaine sans précédent dans l'Occident du monde noir a pu se développer dans ces

cadres. Les villes nigériennes ont produit des valeurs spirituelles et intellectuelles universellement reconnues, dans ce contexte Tombouctou n'est plus un centre culturel isolé, mais un des lieux de naissance de la civilisation nigérienne⁵⁸. Ses valeurs ne se sont pas perdues, bien que les peuples les ayant produites aient été rongés par les guerres, les épidémies, la disette et l'intolérance des conquérants. Insistant sur ces valeurs traditionnelles, Cissoko Sékéné se fait le porteur du même type de message qu'avait lancé Cheikh Anta Diop : la Renaissance de l'Afrique doit égaler son passé glorieux.

Tombouctou est non seulement le symbole du passé glorieux et d'une civilisation africaine brillante, mais aussi de l'Etat-Nation florissant. Dans *Du Felou au lac Debo. Un peuple, une nation : le Mali*, publié en 1990, Guibala Diakite parle d'une histoire nationale du Mali qui s'articule autour de la ville. Tombouctou a été le centre commercial qui assurait les échanges entre les zones de désert, savane et forêt, où on trouvait des produits divers et importants. Mais avant tout c'était le centre culturel qui réunissait les savants de la région, apportant de la cohérence à un ensemble qui pourrait paraître émietté. Si on procédait à une périodisation de l'histoire du Mali, on observerait que son épanouissement est fixé dans les XV^e-XVI^e siècles, époque de la « Renaissance » où Tombouctou était à son apogée⁵⁹. Une fois de plus, les arguments sont bien connus, utilisés tant par les défenseurs de l'unité culturelle, que par les partisans de la régionalisation du continent. A l'époque, dans les universités et les écoles coraniques de Tombouctou il y aurait eu plus de 20 000 étudiants venus de tous les coins du monde islamique ; de même, des professeurs de Tombouctou enseignaient dans des universités musulmanes d'Egypte et des juristes de Fès venaient à Tombouctou pour compléter leurs connaissances⁶⁰. L'authenticité des informations est prouvée par l'appel à la source autorisée : dans le discours est intégrée une interview de Mahmoud Abdou Zouber, directeur en 1990 du Centre Ahmed-Baba. Par sa présentation, il réduisait la complexité de Tombouctou à l'érudition, la religiosité et la spiritualité de l'Afrique ; aussi s'agissait-il finalement d'un manifeste pour la reconnaissance des valeurs authentiques des civilisations du continent⁶¹.

Dans les albums de présentation, invitations adressées aux Européens de découvrir l'Afrique, Tombouctou occupe une place de choix. Elle apparaît comme le symbole de l'histoire glorieuse du continent, comme la ville des intellectuels africains musulmans ayant édifié une brillante civilisation, comme « nœud » de l'économie continentale, comme

la ville cosmopolite où toutes les ethnies africaines ont découvert le moyen de communiquer. Ici même la délimitation conforme à l'évidence entre l'Afrique Blanche et l'Afrique Noire est artificielle. Tombouctou est la preuve concrète que les projets pour l'avenir sont réalisables et que la Renaissance africaine n'est pas seulement un syntagme produit par des intellectuels éduqués en Europe et dont les hommes politiques s'éprennent.

Lieu de mémoire de l'Afrique, Tombouctou a ses propres lieux de mémoire. La présentation de la ville sur le site de la République du Mali est une invitation à un voyage dont le préambule est « l'histoire » de l'imaginaire sur la ville. Les images refont la « géographie » de la ville telle qu'elle a été « construite » par les Européens au XIX^e siècle. Mosquées, places, écoles coraniques, ruelles étroites et mystérieuses, tout ce que les voyageurs avaient cherché... et, entre les images qui les présentent, celles qui signalent les maisons des trois Européens qui sont entrés les premiers dans la ville : Caillié, Barth et Lenz, tel un liant entre le passé et le présent de la ville mystérieuse. Tombouctou rend visibles les couches de l'ensemble de la mémoire du continent, et en même temps de la mémoire induite où la présence de l'Europe ne peut plus être ignorée.

NOTES

- 1 Lucian Boia a essayé de délimiter les domaines de l'imaginaire et des mentalités : « L'imaginaire, même s'il tire sa sève des profondeurs des mentalités, se distingue nettement par certains traits particuliers. Face à la configuration en quelque sorte abstraite des mentalités, l'imaginaire suppose toute une collection d'images sensibles. Il s'affirme comme une autre réalité, imbriquée dans la réalité tangible, mais non moins réelle que celle-ci. De plus, l'imaginaire se présente d'une manière beaucoup plus élaborée, parfois même particulièrement sophistiquée », *Pour une histoire de l'imaginaire*, Les Belles Lettres, Paris, 1998, p. 39.
- 2 L'ouvrage de Geoffrey E.R.Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*, La Découverte, Paris, 1993, est un des plus critiques à l'égard des méthodes consacrées dans le domaine des mentalités.
- 3 L'imaginaire est un des dix concepts clef de l'histoire telle qu'elle est conçue par le mouvement des *Annales*, dans l'ouvrage coordonné par Jacques Le Goff, Roger Chartier et Jacques Revel, *La Nouvelle Histoire*, publié en 1978. La byzantiniste Evelyne Patlagean définit dans une étude de vingt pages le concept de l'imaginaire de la manière dans laquelle l'histoire l'approprie. En 1986 paraissait sous la direction d'André Burguière (lui aussi membre des *Annales*) *Le Dictionnaire des sciences historiques* où rien n'est écrit sur l'imaginaire, mais où il y a une étude sur les mentalités (J.Le Goff) et une étude sur l'image (Roger Chartier). La retenue des auteurs peut s'expliquer par la consécration de l'imaginaire dans d'autres domaines. Il convient de mentionner également la réserve des historiens devant une approche ample, au-delà des périodisations et des chronologies strictes, même s'ils affirment leur ouverture aux perspectives interdisciplinaires et problématisées.
- 4 *Apud* Elikia M'Bokolo, *Afrique Noire. Histoire et Civilisation*, tome II, Paris, 1992, p. 488.
- 5 Lucian.Boia, *Două secole de mitologie națională*, Humanitas, București, 1999, p. 86.
- 6 Colin Legum, *Le panafricanisme à l'épreuve de l'indépendance*, Saint-Paul, Paris, 1965, p. 15.
- 7 Pour plus de détails sur la FEANF voir Elikia M'Bokolo, *op. cit.*, p. 460.
- 8 Léopold Sédar Senghor, « Pourquoi une idéologie négro-africaine ? », *Présence africaine*, 82/1972, p. 24.
- 9 L'orientation idéologique de Patrice Lumumba change après 1958, lorsqu'il participe à Accra à la *All-African People's Conference*, se tournant vers le radicalisme politique et vers le panafricanisme.
- 10 Congo 1959. Documents belges et africains, CRISP, Bruxelles, 1962, p. 10.
- 11 Pour plus de détails sur les mouvements politiques nationaux et panafricains, voir Elikia M'Bokolo, *op. cit.*, p. 458-483.
- 12 *Ibidem*, p. 476.

- 13 L'unification des Somaliland et Somalia, l'union du Tanganyika et de Zanzibar sur les « fondations » de l'Empire swahili du XIX^e siècle, l'union de l'ex-Cameroun français et de l'ex-Cameroun britannique (Etat qui a regroupé des populations non seulement sur le principe des origines communes, mais aussi sur le principe de la coexistence sur les mêmes territoires dans la période coloniale), Fédération du Mali, Communauté des Etats Africains Indépendants... et les exemples pourraient continuer.
- 14 Guédél Ndiaye dans son ouvrage *L'Échec de la Fédération du Mali*, Dakar, Abidjan, Lomé, 1980, essaie d'expliquer pourquoi la fédération a été un échec, en dépit des affinités historiques sénégal-soudanaises.
- 15 Le concept est emprunté à Gustave Le Bon (*Opiniile și credințele*, București, 1995). L'auteur justifie son option pour le concept en montrant que les croyances, tant politiques que religieuses, ont des fondements psychiques identiques, apparaissent et se propagent pareillement, dans la manière de l'apostolat, par la conversion de la communauté à la nouvelle foi.
- 16 Lucian Boia définit l'archétype dans *Pour une histoire de l'imaginaire* (p. 17) comme étant « une constante ou un penchant essentiel de l'esprit humain. C'est un schéma organisateur, un moule, dont la matière change mais dont les contours restent. » Partant de cette définition, l'histoire de l'imaginaire apparaît comme une « histoire des archétypes, structurelle et dynamique : nulle contradiction entre ces termes » (p. 18).
- 17 Le concept de modèles de l'imaginaire est défini par J.Le Goff dans son ouvrage *L'imaginaire médiéval*, Gallimard, Paris, 1985, p. VI : « Les modèles de l'imaginaire relèvent de la science, les archétypes de l'élucubration mystificatrice. »
- 18 Ce sont là les composantes de l'identité collective considérées comme étant en interaction dans l'étude du professeur Milebamane Mia-Musunda, « Le viol de l'identité négro-africaine », *Présence africaine*, 98/1976, p. 9-10.
- 19 Marc Ferro, *Comment on raconte l'histoire aux enfants à travers le monde entier* (nouvelle édition revue et augmentée), Payot, Paris, 1992, p. 33-35.
- 20 D. Laya, *La tradition orale. Problématique et méthodologie des sources de l'histoire africaine*, Niamey, 1972.
- 21 J'utilise le long de cet exposé le concept de *mythe fondateur*, qui dans ce contexte me semble préférable à celui de *mythe des origines*, aux significations plus larges.
- 22 Lucian Boia dans son ouvrage *Două secole de mitologie națională* examine dans le chapitre « Istoria în sprinul națiunii » (p. 32-44) le rôle que joue l'histoire dans les constructions nationales selon la manière dont le projet national entend l'utiliser.
- 23 Mamadou Dia, *Nations africaines et solidarité mondiale*, Paris, PUF, 1960, p. 180.
- 24 Au XV^e siècle on prétendait que l'Empire du Mali comprenait le Sénégal, la Gambie, la Mauritanie du Sud, une importante partie du Soudan, la Guinée

inférieure, des enclaves de la Côte d'Ivoire et des enclaves dans la zone du Niger et en Haute-Volta. Il convient de mentionner que l'istoriographie actuelle n'est pas capable d'établir exactement les frontières de l'Empire à son apogée.

25 *Apud* Guédel Ndiaye, *op. cit.*, p. 13.

26 *Ibidem.*

27 Giumbala Diakite, Du Felou au lac Debo. Un peuple, une nation ; le Mali, Publisud, 1990, p. 15.

28 Joseph Roger de Benoist, *Le Mali*, L'Harmattan, Paris, 1989, p. 37.

29 *Ibidem*, p. 47.

30 Le problème de la mémoire importée et appropriée dans le cas du Ghana est examiné par Jean-Louis Triaud dans son étude « Le nom de Ghana. Mémoire en exil, mémoire appropriée », dans J.P. Chrétien et J.L. Triaud (dir.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Karthala, Paris, 1999.

31 Elikia M'Bokolo offre dans l'histoire générale de l'Afrique Noire (p. 133) des explications linguistiques prises du shona pour le terme zimbabwe : *dzimba dza mabwe*, maison de pierre, *dzimba woye*, maison vénérée.

32 Cette question est amplement examinée dans l'ouvrage de W.G.L. Randles, *L'ancien empire du Monomotapa du XV^e au XIX^e siècles*, Paris – La Haye, Mouton, 1975.

33 Joseph Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique Noire. D'Hier à Demain*, Hatier, Paris, 1978, p. 189-190.

34 « Il n'y manque même pas l'emblème de l'oiseau, qui dans une pose hiératique et énigmatique montait la garde sur les créneaux de Zimbabwe comme au-dessus du trône du Mali. On a d'ailleurs trouvé dans ces ruines des éléments qui dénotent une influence ouest-africaine. Ceci dit, il reste à trouver de quel peuple noir il s'agissait, et quel a été le film du développement de ces régions. Question très controversée. » (*Ibidem*, p. 189)

35 Les mécanismes par lesquels s'articule la représentation du vieux Zimbabwe, duquel se revendique l'actuel Etat national, sont amplement analysés par Philippe Renel dans son étude « Zimbabwe. Historiographie et nationalisme », dans J.P. Chrétien et J.L. Triaud (dir.) *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Karthala, Paris, 1999.

36 La question de l'histoire à l'appui de la nation fait l'objet d'un chapitre dans l'ouvrage déjà cité de Lucian Boia.

37 « Table ronde sur l'enseignement de l'histoire en Afrique Noire », en *Présence Africaine*, 81/1972, p. 74.

38 Catherine Coquery-Vidrovitch, « Présence Africaine : History and Historians of Africa » dans V.Y. Mudimbe (éd.), *The Surreptitious Speech. Présence Africaine and the Politics of Otherness, 1947-1987*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992, p. 59-94.

39 L'identité culturelle est définie par C.A. Diop dans *Nation nègre et culture*, ouvrage publié en 1954, comme comportant trois facteurs essentiels :

- historique, linguistique et psychologique. Identité culturelle parfaite signifie présence simultanée de ces trois facteurs essentiels, mais c'est là le cas idéal, difficile à actualiser.
- 40 Apud Pathé Diagne, Cheikh Anta Diop et l'Afrique dans l'histoire du monde, Sankoré, L'Harmattan, 1997, p. 52.
- 41 Alain Froment, « Origine et évolution de l'homme dans la pensée de Cheikh Anta Diop : une analyse critique », *Cahiers d'Etudes Africaines*, p. 121-122, 1991.
- 42 Francois-Xavier Fauvelle, « Cheikh Anta Diop, l'Egypte et l'identité africaine », *Politique Africaine*, 62, juin 1996.
- 43 C.A.Diop, *Nations nègre et culture*, Editions Africaines, Paris, 1954, p. 25.
- 44 Pour détails, voir Boumbacar Barry, *Le Royaume du Waalo. Le Sénégal avant la conquête*, Karthala, Paris, 1985.
- 45 Une analyse détaillée du discours et des théories de C.A.Diop dans F.X. Fauvelle, *L'Afrique de Cheikh Anta Diop. Histoire et idéologie*, Karthala, Paris, 1996.
- 46 Les ouvrages de Cheikh Anta Diop ont fait l'objet de plusieurs analyses. Une des plus solides est l'ouvrage de François-Xavier Fauvelle, *L'Afrique de Cheikh Anta Diop*, Paris, Karthala, 1996.
- 47 Théophile Obenga, *La dissertation historique en Afrique*. Les Nouvelles éditions Africaines Dakar, Présence Africaine, Paris, 1980, p. 31.
- 48 Version française sous le titre *L'Afrique doit s'unir*, Paris, Payot, 1964.
- 49 Une comparaison entre le projet d'unité proposé par Cheikh Anta Diop et celui proposé par Kwame Nkrumah dans l'étude de Robert Mpondo « Kwame Nkrumah, Cheikh Anta Diop : deux hommes, deux Etats », en *Afrique 2000*, 18/1994.
- 50 L'ouvrage le plus récent publié dans l'espace français qui analyse différentes études écrites de la perspective afrocentriste est *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, (dir.) F.X. Fauvelle, J.P. Chrétien, C.H. Perrot, Paris, Karthala, 2000.
- 51 L'ouvrage le plus récent publié dans l'espace français qui analyse différentes études écrites de la perspective afrocentriste est *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, (dir.) F.X. Fauvelle, J.P. Chrétien, C.H. Perrot, Paris, Karthala, 2000.
- 52 Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, Quarto, Gallimard, 1997.
- 53 Cheikh Anta Diop, *L'Afrique Noire précoloniale. Etude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique Noire, de l'Antiquité à la formation des Etats modernes*, Paris, Dakar, Présence Africaine, 1987 (seconde édition).
- 54 *Ibidem*, p. 175.
- 55 L'étude est le résultat d'une conférence donnée en 1969 à l'université C.-A.-Diop de Dakar.

- ⁵⁶ Sékéné Mody Cissoko, «L'intelligentsia de Tombouctou aux XV^e et XVI^e siècles », *Présence Africaine*, no 72/1969, p. 46.
- ⁵⁷ Cissoko Sékéné, *Tombouctou et l'empire Songhay (Epanouissement du Soudan Nigérien aux XV^e- XVI^e siècles)*, Dakar – Abidjan, 1975, p. 197.
- ⁵⁸ *Ibidem*, p. 227.
- ⁵⁹ Guimbala Diakite, *op. cit.*, p. 188.
- ⁶⁰ *Ibidem*.
- ⁶¹ Guimbala Diakite, *op. cit.* p. 190.



OCTAVIAN GROZA

Né en 1963, à Dîngenii

Docteur en Géographie, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 1999

Thèse: *La dynamique spatiale des structures industrielle dans le monde depuis 1945.*

Essai épistémologique

Maître de conférences, Département de géographie, Université « Alexandru Ioan Cuza », Iași

Membre dans le comité de rédaction de *L'Espace Géographique*, Paris

Chercheur associé du GDR GéographieCités, France

Membre du centre universitaire de géographie humaine et aménagement territorial TIGRIS – Territoires Innovants: Gestion Régionale et Interaction Spatiale (UAIC Iași)

Stages et conférences (1995-2002): ENS Fontenay aux Roses-Saint Cloud (France) ; ENS-Lettres et Sciences Humaines de Lyon (France) ; IFRESI – Lille (France); Maison des Sciences de l'Homme de Paris (France) ; Université Libre de Bruxelles (Belgique) ; IGUL - Institut de Géographie de l'Université de Lausanne (Suisse) ; Académie Hongroise des Sciences de Budapest (Hongrie)

Participations aux colloques, séminaires et congrès : Paris, Besançon, Potsdam,
Berlin, Chişinău, Bucarest, Cluj-Napoca, Timișoara

Contributions aux volumes collectifs, articles et études parus en Roumanie et
France

LES ÉCHELLES SPATIALES DE LA TERRITORIALITÉ ROUMAINE

- essai géographique sur l'identification
territoriale -

[...] Geographers in general do not think that space only refer to a concept [...]. Geographical use of the term space tends to treat it not as a concept but as a thing. Space is frequently fetishized and endowed with the capacity to cause particular events.

(B. Werlen – *Society, Action and Space*)

I. ESPACE, LIEUX ET TERRITOIRES – UN PEU DE THÉORIE

1.1. Le lieu blotti dans l'espace

“C'est des lieux, de liens de lieux et de lieux de lieux que l'espace est fait”.

(R. Brunet – *Les mots de la géographie*)

L'espace, concept ou réalité, n'est pas un support inerte de l'action humaine. Bien que banale, cette assertion est le passage obligé de toute démarche convoitant la compréhension de la pratique, de la perception, de la conception, de l'organisation et de la construction de l'espace / du territoire, même si « *space has not distinctive content and therefore cannot be the specific object of study of a particular discipline* »¹.

L'espace est d'abord distance et la distance implique le mouvement. Le mouvement, idéatique ou vectoriel, concret, impose un sujet effectuant une action qui exige des dépenses d'énergie, de moyens, de temps ou d'argent. Le sujet *prend place / occupe une place* et le mouvement a

lieu. Le lieu devient ainsi *approprié*, juridiquement ou pas, et gagne par la suite des qualités qui le singularisent: « le lieu est un point, mais un point singulier, identifiable et identifié, distinct des autres »². Autrement dit, le lieu ne devient significatif que rapporté aux autres. Son identification et sa signification ne tiennent parfois qu'à des caractères de site, topologiques et topographiques. Connaître et identifier les lieux de l'espace exige le déplacement d'un endroit à l'autre.

L'espace est, du moins en géographie, une somme de trajectoires, elles-mêmes des sommes de lieux parcourus selon des directions conjoncturelles. Les trajectoires n'ont rien de chaotique: elles sont contrôlées par des pôles, des nœuds et des carrefours qui les combinent dans des réseaux calibrés pour des flux d'information, d'énergie ou de matières diverses.

En tant qu'obstacle à la vie de relation, l'espace rend coûteux le transport de biens, difficile et lent le transport des personnes ; il crée une opacité dont on a du mal à triompher. Les coûts de déplacement des biens et des personnes sont élevés, si bien qu'il existe généralement des distances limites au-delà desquelles les mouvements deviennent d'habitude impossibles dans les conditions techniques, culturelles et économiques données. [...] L'espace gêne généralement la transmission des informations. La communication ne se fait bien que lorsque le filtrage lié au codage et au décodage des messages est réduit au maximum et les pertes en ligne absentes. [...] Lorsqu'il n'y a pas de moyens pour transmettre à distance l'information, la quantité de nouvelles que l'on peut acheminer diminue vite: dès qu'on dépasse la limite de ce que les gens acceptent de parcourir pour se rencontrer, on ne reçoit plus que des informations de seconde main dont la valeur s'amenuise fort avec le nombre de relais³.

Le dessin des réseaux spatiaux, qui mettent en évidence des lieux, n'est pas fortuit non plus. Il est le résultat des principes intrinsèques à l'action humaine, comme par exemple le principe du moindre effort, le principe de la maximisation de la satisfaction des acteurs effectuant l'action ou bien le principe de la justice spatiale⁴. Tous les principes énoncés sont relatifs au poids de la distance, *qui ordonne le poids des lieux* et qui *structure l'espace*.

Le fonctionnement de ces principes assure un filtre spatial sélectif qui gère la hiérarchisation des lieux. La capacité d'un lieu d'attirer / d'émettre des flux est responsable de sa place dans la hiérarchie des lieux. Les lieux sont fréquentés – et donc (re)connus – en fonction de leur capacité

d'intégration dans les réseaux de l'espace: « différencié, le lieu est en principe nommé, et ainsi *re-connu* comme lieu: il est le *lieu-dit* »⁵.

L'espace devient sensible/saisissable à travers ses lieux. L'espace est donc vivant par l'intermédiaire des vies pulsant dans ses myriades de lieux. D'ici naît sa puissance théorique « *space is not an empirical but a formal and classificatory concept. It is a frame of reference for the physical components of actions and a grammalogue for problems and possibilities related to the performance of action in the physical world* »⁶. Les lieux constituent la substance vive ou conceptuelle de l'espace.

Il est évident que dans cette géométrie aride et holiste « les lieux n'ont aucun sens en eux-mêmes: ils n'ont que celui qu'on leur donne. Et on leur en donne beaucoup »⁷. Mais qui est – mis à part le regard critique du scientifique – l'entité qui donne du sens aux lieux ?

1.2. Entre les remparts du lieu

Places constrain and enable not only our actions but also the content and extent of our awareness.

(R.D. Sack - *Homo Geographicus*)

Fétichisé ou pas, pour les géographes l'espace est vraiment *une chose, un objet*, mais seulement quand on l'appelle *espace géographique*, syntagme qui désigne une étendue concrète du monde physique. Pourtant

l'espace géographique ne saurait être réduit au visible: il contient l'ensemble des relations localisées et localisables, à la fois les rapports des lieux entre eux, et les rapports aux lieux qu'entretiennent les individus et les groupes. [...] Bien des disciplines ont élaboré les concepts d'espace social, économique, juridique, etc. [...] Or la plupart de ces représentations sont dépourvues de *lieux*. [...] Ce que l'espace géographique propose d'original, c'est bien à la fois la réalité des lieux différenciés, pris dans l'ensemble de leurs relations et de leurs interactions, et le jeu de lois propres à l'étendues, à l'espacement, à la distance, à la gravitation, elles-mêmes relatives à la nature et à l'organisation des sociétés qui s'y déploient et qui le produisent⁸.

Pour éviter les confusions entre l'espace objet et l'espace concept, dans la littérature géographique est utilisé de plus en plus le terme de

milieu. Etymologiquement, le mot décrit la moitié du lieu ou bien la moitié de la distance entre deux ou plusieurs lieux. J'aimerais l'utiliser plutôt comme la moyenne des lieux, plus précisément comme la moyenne des caractéristiques quantitatives et qualitatives des lieux, comme l'état moyen des *mille-lieux* de l'espace. Mais « le milieu n'existe pas en soi, il est le milieu de quelque chose ou de quelqu'un »⁹, le milieu est la chrysalide du lieu, se construisant et se modifiant simultanément avec son contenu. Le milieu est forme et contenu.

L'évolution du milieu et de ses lieux abrités est sous-tendue par les *transactions* internes de l'organisation spatiale. Il y a d'un côté les transactions établies entre le groupe humain et le milieu naturel préexistant, et d'un autre côté les transactions établies entre les hommes et l'espace des choses du monde physique, le tout se déployant dans l'environnement des codes socioculturels adoptés (fig. 1).

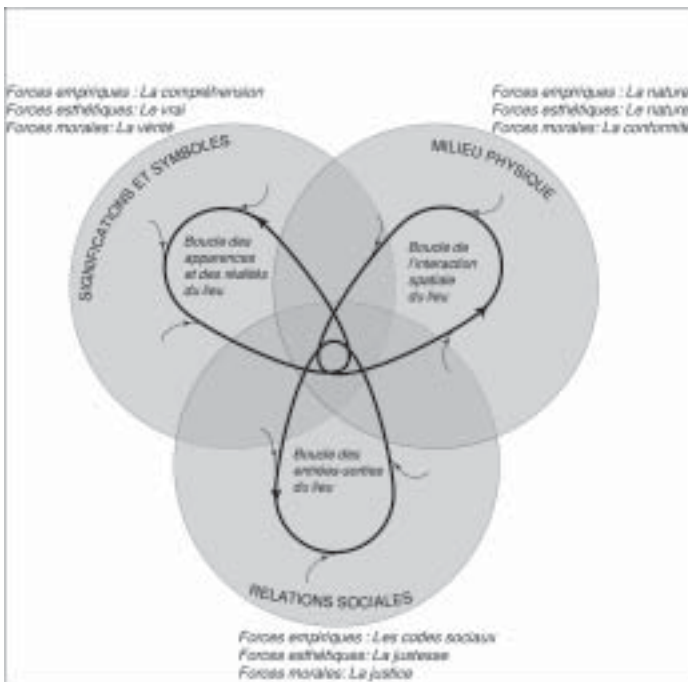


Figure 1 – Les forces architecturales du lieu (selon R. D. Sack, 1997, modifié)

Le premier faisceau de négociations décrit l'adaptation de la société à son environnement, en fonction des avantages ou des contraintes physiques du milieu. Cette adaptation n'est pas physiologique mais culturelle ; elle est décrite par l'invention et le perfectionnement perpétuel des *techniques* d'encadrement du milieu. Ces techniques, relatives à l'habitat, aux structures productives, aux vêtements, à l'alimentation etc., sont les outils à travers lesquels l'action spatiale du groupe crée le paysage et laisse respirer *l'air des lieux*.

Le deuxième groupe de transactions décrit les actions menées contre la rugosité de l'espace ; il s'agit des négociations entre la société et la distance. La distance est un frein puissant dans la pratique des lieux. Le franchissement d'une distance quelconque exige de l'énergie, du temps, de l'argent ; en fonction des ressources disponibles, l'individu et le groupe vont rétrécir ou élargir la portée de leurs déplacements. Les lieux de production, d'échange et de consommation, les lieux de la vie et de la mort, les lieux du milieu en somme, seront spatialement organisés et pratiqués en fonction des moyens que le groupe se donne pour vaincre les distances.

Ce deuxième type de négociation est la source des structures spatiales inscrites dans le milieu par l'action humaine ; autrement dit, il s'agit là de lieux construits par le groupe humain ayant approprié les lieux naturels de l'espace.

Le fonctionnement continu des deux structures transactionnelles modifie l'espace en modifiant les lieux et leurs milieux. Cette transformation, coordonnée par l'ensemble de valeurs du groupe, aboutit sur la construction territoriale : « le territoire est généré à partir de l'espace, il est le résultat d'une action conduite par un acteur syntagmatique – acteur réalisant un programme – à quelque niveau que ce soit »¹⁰. Le programme de l'action, dénommé « projet transactionnel »¹¹, est à l'origine le liant implicite de l'action communautaire ; il décrit la stratégie innée du groupe, résultante des myriades de micro transactions quotidiennes et individuelles, chacune essayant de mettre d'accord, à travers l'invention des techniques, les qualités du milieu et les buts de la société : « le pragmatisme de la vie courante est le résultat de la présence quotidienne du besoin et de l'urgence de son assouvissement »¹².

Le caractère *inné* du programme puise ses sources dans la quotidienneté du geste. Dans le quotidien, le geste est dépourvu de perspective – il a

lieu ici et maintenant ; seulement rétrospectivement on peut trouver des logiques de longues durées:

le quotidien se nourrit de l'histoire et inversement (dans une symbiose du devenir) ; si l'histoire est succession d'évènements, dont l'imminence est le plus souvent imprévue et non annoncée, le quotidien est justement ce que, rétrospectivement, peut donner un sens de cette succession et cela non à travers des interprétations philosophiques ou idéologiques, mais par l'intermédiaire de sa capacité de coagulation pratique, par l'intermédiaire de la cohérence, acquise ou pas, de la vie de la société¹³.

C'est là une des sources principales du conservatisme des lieux et des sociétés traditionnelles, ancrées dans le local et très peu mobiles. La répétition du geste dans un univers limité cristallise des lieux vernaculaires, qui se constituent dans des repères spatiaux invisibles – et par cela incommodes aux étrangers – mais fortement chargé symboliquement pour les autochtones:

in the discussion on the personality and sense of place, I distinguished between places that yield their meaning to the eye, and places that are known only after prolonged experience. I shall call the one type "public symbols", and the other "fields of care". [...]. Public symbols command attention and even awe; fields of care evoke affection. It is relatively easy to identify places that are public symbols; it is difficult to identify *fields of care* for they are not easily identifiable by external criteria, such as formal structure, physical appearance, and articulate opinion¹⁴.

Dans les moules territoriales décrites par ces lieux affectifs, parfois ésotériques, le groupe se sent à l'aise, en sécurité, chaque individu est consubstantiel au groupe et aux lieux du groupe:

through habitual action, this or that action acquires a special air of security for the consciousness. It usually has stronger associative powers for the memory than time, because it is more vivid to the sense¹⁵.

Quitter les remparts du lieu c'est affronter l'inconnu et faire preuve de liberté, d'inventivité et de responsabilité *individuelle*. Perspective incommode, angoissante, aliénante, à éviter...

1.3. Les échelles du territoire

Un peu de territorialité crée de la socialité et de la solidarité, beaucoup de territorialité les assassine.

(R. Brunet – Les mots de la géographie)

« Just as we are aware of our ability to create meaning, we are also aware of our ability to create places » écrivait en 1991 J.N. Entrikin¹⁶. Cette idée implicite de consubstantialité du soi (*the self*) et du lieu (*the place*), amplement développée par Robert D. Sack, renvoie en effet à l'organisation inextricable du territoire, comme résultat de l'humanisation de l'espace physique, selon des matrices psycho-culturelles propres à chaque collectivité. Processus développé sur de très longues durées, la territorialisation du/des lieu(x) met en place des structures spatiales profondes, surchargé de sens et de symboles lentement et longuement façonnés par les répétitions presque rituelles des gestes individuels et collectifs quotidiens. Trame et repères pour des gestes connus, les lieux du territoire décrivent les assises culturelles des pratiques spatiales des individus et des communautés. Dans ces lieux incrustés dans les territoires et dans l'espace mental communautaire se fondent, pour renaître, chaque lieu et chaque comportement individuel.

L'osmose individuel/communautaire est d'autant plus forte que les lieux sont fréquentés par tous les membres du groupe. D'habitude les lieux les plus fréquentés sont les lieux centraux, symboliquement significatifs pour tous les membres de la société ou pour certains groupes bien définis et acceptés par les autres. Au fur et à mesure qu'on s'éloigne du centre symbolique, les comportements deviennent plus souvent déviantes ou non conformes aux normes territoriales. Vers ses marges le territoire se dématérialise et la territorialité devient aléatoire. Au-delà du territoire commence le vide. Ou l'inconnu, ce qui revient au même. La laxité territoriale périphérique est accompagnée par une dilution du social, car le social est avant toute chose la norme partagée. Les marginaux et les exclus ne partagent que leurs individualités.

Il s'ensuit que *le lieu est d'abord une construction sociale* et qu'il n'y a pas de sens de le concevoir, dans sa qualité de support essentiel de l'identité culturelle, dans une perspective naturaliste ; il vaut mieux de le considérer comme

le lien phénoménologique et ontologique fondamental qui ancre la personne humaine dans ce qu'Eric Dardel appelait sa « géographicit  ». [...] Caractérisé par la stabilité et la permanence, l'unicité et la spécificité, il se propose comme un foyer identitaire à toutes les échelles spatiales, de l'espace quotidien et familier de la maison (*home*) au territoire de la collectivité nationale (*homeland*)¹⁷.

Le lieu est en effet la projection de l'espace social sur l'espace physique.

Selon Bauman¹⁸, l'espace social se construit et se déconstruit en fonction de la coexistence plus ou moins antagonique de trois types d'espaces: *l'espace cognitif*, *l'espace moral* et *l'espace esthétique*, chacun ayant des rapports spécifiques à l'espace physique ou géographique. *Grosso modo*, les trois types d'espaces correspondent aux trois actions humaines qui conduisent à la création des territoires: *pratiquer* (c'est-à-dire connaître de façon quotidienne et banale l'espace), *concevoir* (c'est-à-dire projeter dans l'espace les commandements d'une certaine morale) et *percevoir* (c'est-à-dire saisir l'espace en fonction de certaines normes innées ou acquises qui définissent à la fin une forme d'esthétique).

L'espace cognitif se construit seulement dans le cadre de la communauté, dans le processus de vivre avec les autres. Mais vivre avec les autres ne signifie en effet que vivre avec ce que l'on sait des autres et ce savoir est si banal qu'il est accepté comme tel, comme vérité absolue qui n'a pas besoin de preuves ou de témoignages. Cette attitude tire ses racines des pratiques quotidiennes de mêmes lieux construits au fil du temps selon les mêmes règles. La conscience que *d'autres comme nous* existent et que leur existence compte d'une façon ou d'une autre est une attitude élémentaire, nommé par Sch tz et Luckmann *attitude naturelle*, « qui précède plutôt qu'elle succède les efforts personnels d'apprendre à travers l'expérience personnelle ou à travers le système d'enseignement en place »¹⁹. L'attitude naturelle est possible dans un espace social qui fonctionne selon des règles très connues qui décrivent le familier, c'est-à-dire le pôle de l'intimité sociale. Au fur et à mesure qu'on s'éloigne de ce pôle – ou du pôle symbolique du territoire – les règles deviennent de plus en plus inconnues, l'incertitude augmente et la panique s'installe. Il s'agit de la panique de se trouver dans un espace physique habité par d'*Autres*, fonctionnant selon d'autres règles sociales.

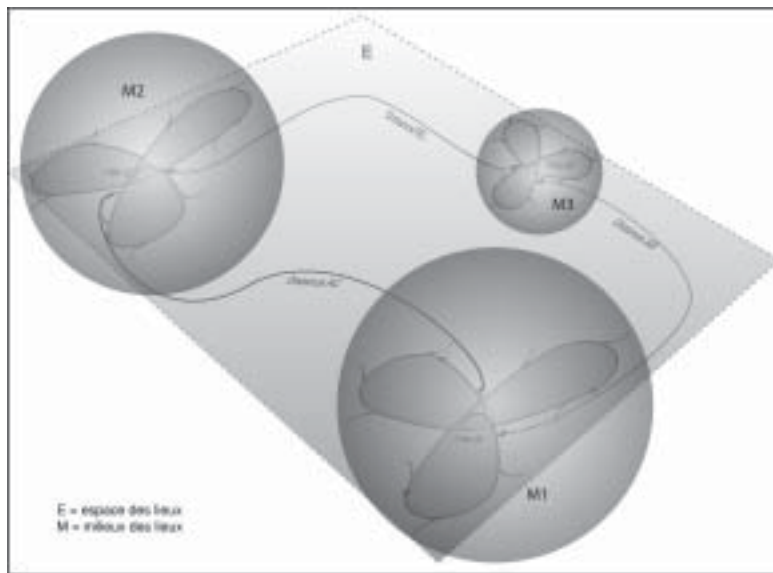


Figure 2 – Des lieux-univers et des distances
(librement selon R. D. Sack, 1997)

Si l'individu ou le groupe continue à vivre dans le *cocoon* de cette peur, sans échanges avec l'extérieur, les territoires et les lieux des territoires se construisent comme des lieux-univers, autosuffisants (figure 2), isolés les uns des autres par des différentes distances (distances kilométriques, distances-temps, distances culturelles). C'est la voie la plus sûre de la mise en place et de l'ossification des mécanismes de ***l'identification ethnique***²⁰ (figure 3):

au sens de modalités pratiques et symboliques par lesquelles un groupe définit et contrôle son territoire, la territorialité révèle l'identité du lieu ; elle en est à la fois le produit et l'expression d'un point de vue interne et inclusif. [...] Comme repère identitaire, le territoire définit aussi bien ce qui lui appartient que ce qu'il exclut²¹.

Tout savoir qui peut contrarier l'attitude naturelle vient forcément de l'*Autre*, qui reçoit automatiquement la qualité d'*inconnu*. *Ici* et *Ailleurs* deviennent ainsi des lieux du connu et de l'inconnu, de la connaissance

et de la non-connaissance – ce qui peut très vite virer vers la *méconnaissance* et vers toutes les conclusions erronées et les exagérations devenues par la suite possibles. La conclusion qui transparait c'est que **l'identification à un lieu se fait moins à travers les caractères propres dudit lieu qu'à travers des contacts avec les inconnus** – d'autres lieux et d'autres gens, où *ce n'est pas comme chez nous* et *qui ne sont pas comme nous*. La proximité physique est donc source et matrice de la proximité sociale ; l'éloignement est source de différenciation. Pour les sociétés pré-modernes l'identification à un lieu / à un territoire c'était mettre des limites absolues, à travers *l'attitude naturelle*, entre un *Ici* connu d'emblée et un *Ailleurs* inconnu. Cela conduisait naturellement à la classification spontanée des gens en *semblables* et en *étrangers*, ces derniers étant définis comme des inconnus ignorant les règles locales. Les étrangers étaient donc des inconnus qui, entrant entre les limites fixées, n'avaient que trois solutions: se déclarer des ennemis (cas dans lequel il y avait la confrontation), se déclarer des visiteurs (cas qui impliquait leur quarantaine et la soumission aux rites d'isolation pour la durée temporaire de leur séjour) ou bien devenir des semblables. Dans ces trois cas la superposition de la proximité physique et de la proximité sociale était strictement respectée.

Les phénomènes de colonisation et surtout l'urbanisation croissante, signe majeur du modernisme, a produit de véritables catastrophes pour les communautés locales par l'arrivée massive des étrangers, qui n'étaient ni des ennemis (puisqu'ils ne se déclaraient comme tels), ni des visiteurs (car ils s'installaient pour de bon), ni des semblables (car souvent ils avaient leurs propres règles de conduite communautaire). Avec leur arrivée, la concordance entre la proximité physique et la proximité sociale fut anéantie. Selon Bauman, ces nouveaux-venus étaient source d'incertitude, car ils étaient soit des étrangers semblables, soit des semblables étrangers. Pour trancher cette incertitude on les a nommés et acceptés comme des *inconnus* indifférents, comme un mal avec lequel il faut s'habituer. Sur un même espace il y avait maintenant des semblables et des inconnus, et les anciennes limites avaient perdu leur sens. L'espace des lieux (le territoire) devient une structure composite, ou chaque groupe (puis ensuite chaque individu), sur les ruines de l'ancien monde détruit, construit son propre mini monde autour de centralités de fortune. Chaque individu et chaque groupe doit apprendre à vivre avec les inconnus, proches physiquement mais éloignés socialement ou culturellement. Cela oblige à quitter l'attitude naturelle et à mettre en route la stratégie de ce

qu'on pourrait nommer *l'attitude raisonnée*, fondée par la prise en compte de l'existence de l'autre et par le fonctionnement de deux mécanismes comportementaux: la technique de la fausse rencontre et l'indifférence civique. Dans ce territoire, de facture moderne, il y a toujours de limites strictes, comme dans le cas des structures pré-modernes, mais il y a deux types d'espaces: le *chez nous* (terrain de l'attitude naturelle) et le *ailleurs* praticable seulement grâce à des comportements inventés, sorte d'espace de transaction entre semblables et inconnus. A partir de ces mécanismes sociospatiaux naît timidement l'espoir de la mise en place des structures et les comportements aboutissant à ***l'identification civique*** (figure 3). Dans ce contexte,

les lieux ne s'offrent plus nécessairement à l'examen comme des contenants identitaires fixes et repliés sur eux-mêmes, mais comme des réseaux poreux, ouverts aux relations sociales qui situent toute effervescence identitaire locale dans un contexte de flux relationnels plus larges. L'interaction sociospatiale avec d'autres lieux, qui n'est pas toujours limitée à l'opposition ou au contraste, participe de la construction de l'identité locale. [...]. Chaque lieu repose sur sa propre histoire et reste le foyer unique, émetteur et récepteur, de sa singularité sans un espace de relations avec des ailleurs, proches ou lointains, réels ou imaginaires, assimilés ou rejetés²².

Par rapport à l'espace cognitif, *l'espace moral* ne tient pas compte de la distance physique, donc de la proximité ou de l'éloignement ; il est moins géographique. Il ne signifie pas une connaissance antérieure, ni une nouvelle, sa source étant le sentiment et aussi la création volontaire d'une obligation, d'une responsabilité pour les semblables. Dans les sociétés pré-modernes, l'espace moral, qui est en effet l'ensemble des valeurs communautaires, est le plus souvent simultané et superposé à l'espace cognitif, est co-participant à la création des limites infranchissables entre les *nous* et les *étrangers*. Dans les sociétés modernes l'espace moral est créé à travers le discours chargé de symbolique (des causes, des idéologies, des religions contestataires). A travers le discours, il est possible de faire de l'inconnu de la rue (proche physiquement) quelqu'un qu'on aime peu et qu'on est poussé à l'aimer encore moins. C'est par ce mécanisme que sont parfois créés les identités symboliques de groupe.

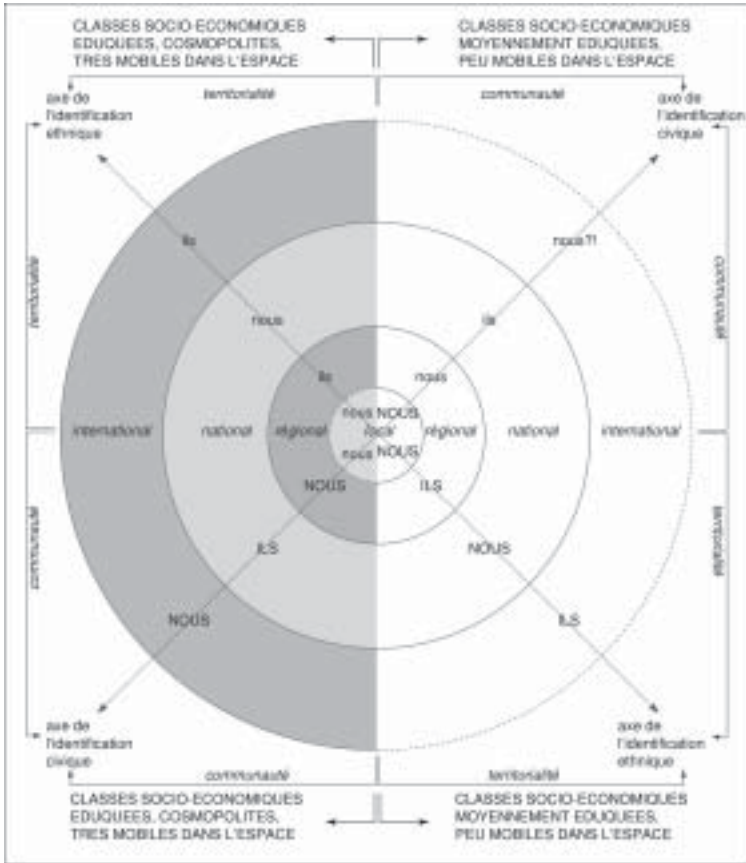


Figure 3 - Niveaux et intensités de l'identification spatiale (librement selon Yi-Fu Tuan, 1974)

Les responsables du discours, les créateurs par la suite de l'espace moral (post)moderne, doivent garder un équilibre très fin de leurs actions s'ils veulent que les conséquences de leurs efforts, censées à défendre l'espace cognitif des semblables et de consolider ainsi la communauté, ne deviennent pas négatives (par exemple atomisation de cette communauté par la construction des comportements moraux individuels repliés dans les lieux des *anti-mondes*). Ne comportant pas l'acquis d'une connaissance et donc *en écartant l'obligation d'un déplacement spatial*,

la création de l'espace moral reste ancrée dans le pôle de la familiarité sociale et sa portée extérieure - *d'une même intensité spatiale, indifférente à l'éloignement* – est fixée en fonction des conjonctures et des intérêts des générateurs de discours. L'espace moral a la possibilité d'interdire ou de dissoudre l'attitude raisonnée et la création des espaces de transaction et d'enfermer ainsi l'individu ou le groupe dans des comportements pré-modernes. Si l'individu devient de plus en plus celui qui détient l'information et donc celui qui peut créer son discours et ses propres responsabilités – le cas des sociétés postmodernes, les chances que l'espace de l'attitude raisonnée continue d'évoluer sont plus grandes et les processus d'intégration de divers espaces cognitifs devient effectifs²³.

Si la construction et la pratique des lieux – et des espaces cognitifs – sont affaire d'un quotidien très résistant aux idéologies, le discours sur les lieux est avant toute chose idéologique car il cible directement l'articulation manipulatrice d'identités territoriales plus ou moins factices.

Place presents itself to us as a condition of human experience. As agents in the world we are always « in place », much as we are always « in culture ». For this reasons our relation to place and culture become elements in the construction of our individual an collective identities²⁴.

Cette assertion met en évidence le fait que l'individu ou le groupe social ne sont pourtant que les acteurs actifs de la construction territoriale locale ou des récepteurs passifs des discours sur les lieux proches ou inconnus. Ils peuvent acquérir des filtres culturels pour nettoyer les accents manipulateurs des discours.

La condition *sine qua non* pour cette acquisition est *la mobilité*, spirituelle ou physique. Par l'intermédiaire du mouvement, les lieux connus ou inconnus sont mis sur des trajectoires cohérentes et compréhensibles et les structures de l'espace perdent de leur caractère aliénant, permettant des représentations de plus en plus correctes des autres lieux que ceux du propre territoire. Mais

se représenter l'espace est aussi se représenter ceux qui l'occupent et qui l'ont fait: Nous, les Autres. Les Autres commencent tout à côté ; ce sont les voisins, et il en est plusieurs cercles. Au-delà des proches voisins, qui doivent distance garder, c'est un autre quartier, où l'on n'aimerait sans doute pas vivre ; les « gens de par derrière », la-haut, un peu bizarres. C'est

une autre ville. C'est une autre contrée, même un autre département, une autre province ; un autre Etat ; et finalement un autre continent, pour ne pas dire un autre monde. L'espace du Monde est ainsi rempli de coupures perçues, et de patriotismes de niveaux successifs. *Ces patriotismes ont tendance à s'affaiblir à mesure que le territoire s'étend, sauf action énergique: l'Etat est sans doute celui qui a les plus puissants moyens d'imposer le sien et de combattre l'affadissement géométrique de la territorialité*²⁵.

Quel est le dosage optimal entre l'expérience quotidienne individuelle ou communautaire locale (régionale) et la pression étatique pour que le passage des mécanismes d'identification territoriale et du patriotisme ethnique vers ceux de l'identification et du patriotisme civique se passe en douceur mais fermement, et pour qu'une société quelconque puisse accéder à un état de modernité accomplie, voir de postmodernité ?

II. DES LIEUX ET DES TERRITOIRES EN ROUMANIE

Du jour où j'ai passé l'interview d'admission au New Europe College en présentant mon projet de recherche, il me reste en mémoire le sourire malicieux et la question pas moins malicieuse d'un membre du jury: « en quelle mesure peut-on parler d'une spécificité de la territorialité roumaine pour pouvoir accepter une telle thèse de recherche ? » La réponse que j'ai donnée sous-tendra aussi cette deuxième partie de mon essai: il ne s'agit ici de débusquer une spécificité roumaine de construire et de vivre la territorialité. Le cas roumain est un cas parmi plusieurs autres possible dans ces franges orientales de l'Europe, espace qui n'est vraiment « ni *shatterbelt* ni semi-périphérie... »²⁶. Mon effort scientifique est concentré plutôt sur la création d'une perspective géographique et d'un modèle d'analyse spatiale sur la question que sur une analyse exhaustive – improbable et même impossible pour l'instant – de la territorialité roumaine.

II.1. Les matrices sociospatiales du territoire roumain

Sans atteindre ces formes extrêmes d'attachement aux lieux, où dans certains cas les hommes ne peuvent pas quitter leur territoire sans aliéner leur identité, l'appartenance à une même classe sociospatiale entraîne ordinairement deux conséquences: d'une part une tendance au moins partielle à l'homogénéisation culturelle, d'autre part l'autodéfinition du groupe social par rapport aux autres groupes voisins en termes d'intériorité, d'identité et souvent de supériorité.

(A. Reynaud – *Société, espace et justice*)

L'espace habité ou habitable est tout sauf homogène. L'hétérogénéité foncière de l'espace physique devrait se retrouver dans un extrême morcellement socioculturel, or la réalité montre que les choses ne se passent ainsi. Dans un espace régional, les mêmes contraintes et les mêmes opportunités propres au milieu physico-géographique conduisent d'habitudes vers l'invention des mêmes techniques d'encadrement territorial. Le fonctionnement territorial de ces techniques met en place des structures spatiales semblables, concrétisées par des paysages visuellement très proches, signe extérieur de l'amoindrissement des forces naturelles des lieux et de l'homogénéisation croissante des diversités naturelles locales. Pour le regard externe, les groupes sociaux territorialisés dans un tel contexte spatial se présentent sous la forme d'une *classe sociospatiale*, dans le sens défini par Alain Reynaud²⁷. Le milieu physique de la Roumanie actuelle (figure 4), est le résultat d'interférences naturelles multiples (géologiques, géomorphologiques, climatiques, biogéographiques), d'où une diversité impressionnante des lieux naturels considérés à l'échelle locale. Les états moyens de cette diversité à l'échelle locale se combinent dans des structures régionales naturelles assez homogènes pour permettre la constitution des classes sociospatiales traditionnelles. A caractère essentiellement rural, ces classes couvraient en effet deux grandes types de cultures et deux grandes types de territoires: les cultivateurs et les éleveurs, avec leur différents types de combinaisons interstitielles.

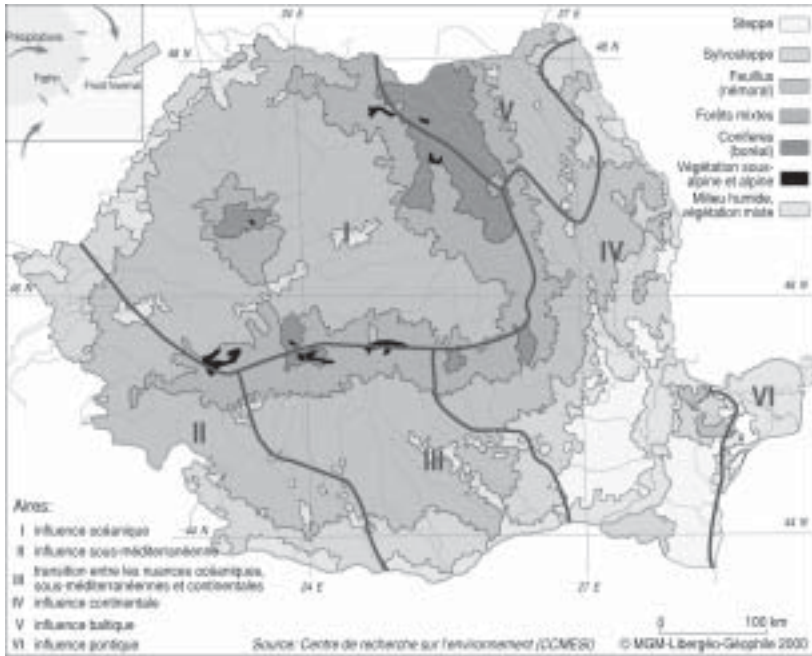


Figure 4 – La complexité du milieu naturel du territoire roumain (source: Rey, Groza, Ianoş, Pătrosescu, 2000)

Si le regard extérieur, mobile et capable d'intégrer les divers lieux par l'intermédiaires des trajectoires translocales, devient conscient de cette quasi-homogénéité régionale, pour les individus de ces groupes, et pour les diverses communautés localisées, ce panorama général est inaccessible. Dans les conditions d'une société caractérisée par une très faible mobilité, comme la société roumaine traditionnelle, le territoire est a priori l'ensemble des lieux du groupe où règne la « coutume de la terre » (*obiceiul pământului*), c'est-à-dire l'ensemble de normes collectives locales, qui gèrent même l'organisation des espaces les plus intimes, comme par exemple la façon de ranger les meubles à l'intérieur de la maison²⁸:

si un métèque porte les vêtements autrement que la norme ou bien si dans l'église son comportement est différent de la coutume ou s'il ne respecte pas la cérémonie de l'enterrement, les habitants du village le regardent

avec curiosité ; ils s’amusent peut être, mais cela ne contrarie personne. Si un autochtone fait la même chose, le village entier entre en ébullition ; d’un tel évènement les villageois ne parleront pas une ou deux journées, mais des mois et des années²⁹.

C’est à travers cet ensemble de normes que s’établissent les mécanismes d’identification par rapport aux propres lieux (qui définissent un *Ici* et un *Ailleurs*) et aux autres groupes territorialisés (qui décrivent les *Nous* et les *Autres*). C’est l’isolement spatial relatif des groupes sociaux traditionnels roumains qui explique l’extrême diversité de coutumes locales mises en place dans le cadre d’un espace régional plutôt homogène du point de vue socio-économique.

II.1.1. Le village

Le cosmocentrisme du village ne doit pas être interprété comme un trait grotesque de mégalomanie collective mais comme une particularité qui dérive d’une suprême et riche naïveté. De ce point de vue, chaque village a sa propre fierté, qui le pousse se différencier des autres villages, proches ou éloignés. Les villages refusent se conformer aux coutume d’un village particulier.

(Lucian Blaga – *Eloge au village roumain*)

Pour le territoire roumain, la cellule territoriale fondamentale reste le village, matrice ancestrale d’habitation, de construction et de transformation des lieux. L’analyse de l’architecture spatiale du village offre les repères fondamentaux de l’*imago mundi* construite par la société paysanne traditionnelle. Reprenant la perspective de Mircea Eliade, le village est la répétition inlassable du geste fondateur de la maison initiale de l’ancêtre (*mos*), qui devient pas seulement le centre symbolique de la *localité*, mais aussi l’essieu de la terre et du ciel³⁰, le *axis mundi*:

Le village n’est pas situé dans une géographie purement matérielle et dans les réseaux des déterminantes mécaniques de l’espace, à l’instar des villes ; pour sa propre conscience, le village est situé au centre du monde³¹.

Le modèle topographique du village-idée de Blaga, à savoir l'*utopogramme* du village roumain suggéré par Andrei Oișteanu³² démontre une organisation villageoise concentrique, autour du centre symbolique de l'espace approprié, dont les structure se dissipent au fur et à mesure qu'on se déplace vers les périphéries de cet espace. Le centre de la structure villageoise est le foyer (*vatra*) primordial de la première maison construite, centralité reprise par toutes les maisons consécutives. Autour de la maison il y a le *pridvor*, sorte de véranda, dont l'étymologie slave (*pered dvor* = « avant la cour ») met en évidence le sens centrifuge de l'organisation: le *pridvor* n'est pas un espace « avant la maison » (de l'extérieur vers l'intérieur) mais « avant la cour » (le mouvement inverse). Il y a ensuite la cour, elle-même entourée par une clôture qui définit clairement l'espace individuel et privé. Cette organisation est reprise à l'échelle du village: la surface construite, habitée, devient Le Foyer (*vatra satului*), somme diffuse et symboliques de tous les autres foyers (*vetre*) des maisons individuelles. Le foyer est entouré par la propriété villageoise (*moșie*, nom qui renvoie directement au père fondateur, le *moș*). Au-delà il y a la forêt, l'espace libre et insoumis, inconnu et source de dangers potentiels.

Dans cette architecture spatiale, même si la maison individuelle et la cour qui l'entoure est *la seule forme de propriété privée*, ce n'est pas par rapport à ces lieux que se forge l'identité territoriale. La maison est éphémère. Les matériaux de construction en témoignent – en Roumanie il n'y a pas de villages en ruine car il n'y a pas la possibilité d'avoir des ruines...

Modeste en agriculture, le savoir-faire devient en revanche savant et raffiné pour les objets. Les paysans et les paysannes sont allés très loin dans le raffinement des techniques décoratives, pour sculpter les colonnes de bois et les frises de vérandas, personnaliser les portails, créer d'admirables et somptueuses broderies. *Fragiles et éphémères, bois, textile, terre cuite ont été quasiment les seuls matériaux utilisés pour créer l'univers familial*, avant qu'apparaissent ferronneries et ciment armé. Aucune parcimonie dans le temps consacré à la réalisation des objets, aucune approximation dans le style, aucun amateurisme: les formes et les motifs hautement géométrisés obéissent à des canons rigoureux de composition et de gamme de couleurs, élaborés jadis dans les ateliers des monastères³³.

Dans ces géographies de l'éphémère c'est le village, à capacité régénératrice, qui constitue le seul cadre identitaire. Les limites du village

sont les limites du territoire identitaire et la frontière de la *moșie* sépare *Nous* des *Autres* et *Ici d'Ailleurs*. Les villages traditionnels roumains sont des lieux-univers quasi-fermés (figure 2), profondément ancrés dans le local et isolés pas seulement par les distances mais aussi par de forêts ou par des collines difficilement franchissables.

Les organisations spatiales créés par ces formes de peuplement sont diffuses et par cela difficilement contrôlables.

Le système de peuplement de la Moldavie de la fin du XVIII^e siècle était constitué d'une succession de *champs* (*câmpuri*, à savoir de grandes surfaces déboisées) et de clairières (*poieni*) séparées par de vastes zones forestières. Les *câmpuri*, juxtaposées et généralement un peu plus peuplées, correspondent aux aires les plus anciennement déboisées des régions de plateau ou de dépression, les moins peuplées caractérisant les aires de steppe. Dominés en général par la propriété féodale ou ecclésiastique, ils se différencient par l'existence des villages plus grands et plus uniformément distribués. Les *poieni*, plus ou moins étendues, sont spécifiques pour les zones plus élevées et boisées, ou pour les montagnes, où formaient des groupement bien visibles (les *câmpulunguri*). Dans les aires de plateau elles étaient dispersées dans les massifs forestiers, sous la forme de *petits noyaux de défrichement* (au nord-ouest du Plateau de Bârlad, dans les Subcarpatés de Tazlău), des *fronts pionniers* (dans le Plateau Central Moldave, le Plateau du Bâc ou dans le Plateau du Hotin) ou bien de très grandes *poieni* dues à l'avancement précoce et continue dans les aires forestières jusqu'à l'élimination de la forêt dans les zones centrales, comme c'est le cas des dépressions subcarpatiques de Neamț et de Cracău et même du Pays de Vrancea [...] ³⁴.

Le caractère discontinu de ces territoires renforçait leur individualité et empêchait la création d'un projet transactionnel commun, capable de faire face en bloc aux pressions extérieures:

...[en Roumanie] l'espace *produit*, dans le sens donné par Di Méo (1998), est sporadique, dispersé et insuffisamment structuré dans un réseau cohérent, tant du point de vue matériel qu'immatériel, c'est-à-dire de la perspective de ses significations ³⁵.

Les plus vives dynamiques spatiales du processus de peuplement de l'espace roumain appartenaient donc au domaine forestier des grandes et moyennes altitudes. C'est dans les aires juxtaposées aux montagnes qu'on enregistrait dans le XVIII^e siècle les plus grandes densités, allant

de 15 à 30 habitants par kilomètre carré (1-10 habitants par kilomètre carré dans les plaines, y compris dans la Plaine de l'Ouest). C'est autour des montagnes et dans les plateaux les plus abrités que le système de peuplement est le plus ancien et les structures territoriales les plus profondes. Parce que l'interaction spatiale se produisait avec beaucoup de difficulté entre ces noyaux villageois, enfermés entre leurs limites et à l'abri de leurs coutumes, la prise en compte de l'*Autre* est resté un processus lent mais à forte caractère de territorialisation des populations *ethniquement pures*. Ce n'est pas étonnant que la quasi-totalité des 18 pays (*țări*) recensés par Pompei Cocean³⁶ (Oașului, Chioarului, Silvaniei, Beiușului, Zarandului, Almăjului, Lăpușului, Năsăudului, Moșilor, Hațegului, Amlășului, Făgărașului, Bârsei, Dornelor, Vrancei, Severinului, Loviștei et Maramureșului) sont superposées aux zones du plus ancien peuplement. Plusieurs siècles de tâtonnements interpersonnels et intercommunautaires ont façonné lentement ces formes archaïques d'organisation, le pays (*țara*) étant

not only a territory ecologically and ethnographically delimited. First of all, it is a spiritual entity, where peoples have the same image about the outside world, the same standards in their relationships, the same behaviour. From a social point of view, the lands (*țări*) were based on structures tight correlated, by resemblance³⁷.

Il est évident alors pourquoi « chez les Roumains, les identités géographiques traditionnelles le mieux structurées sont celles liées aux grandes et moyennes altitudes, notamment dans les pays intra carpatiques et subcarpatiques »³⁸...

Dans ces espaces quasi-régionaux, composés de nébuleuses de lieux à forte identité locale, l'identification aux *Autres* était avant toute chose ethnique, et les contacts avec l'extérieur s'effectuaient à travers une méfiance non dissimulée. La cristallisation des structures féodales des pouvoirs locaux et les convoitises des Empires avoisinants vont aiguïser la méfiance envers l'étranger, envers l'au-delà du connu territorial villageois. La mise en place du pouvoir princier, d'origine allochtone ou autochtone, processus étendu sur environ sept siècles (les trois derniers du premier millénaire et les quatre premiers siècles après l'an mil) a profondément bouleversé les systèmes d'appropriation des terres et surtout les formes de propriété. Aux processus ancestraux d'appropriation communautaire lente et diffuse, contrôlés par les coutumes locales, se

sont lentement imposé (XII^e-XX^e siècles) des systèmes administratifs plus ou moins articulés, qui ont essayé de subordonner les territoires locaux aux lieux centraux du pouvoir centralisateur et de remplacer les projets transactionnels locaux avec des projets transactionnels extérieurs et inconnus mais très puissants (figures 5 et 6).



Figure 5 – La construction du territoire étatique moderne de la Roumanie, 1699-1792
(source: Rey, Groza, Ianoș, Pătoreescu, 2000)

La Transylvanie, le Banat, la Crișana et le Maramureș, régions auxquelles s'ajoutera plus tard la Bucovine (dans le XVIII^e) ont connu très rapidement (dès le XII^e et XIII^e siècles) les formes d'organisation administrative correspondant aux féodalités centrales et ouest-européennes. Le *Comitatus Timisiensis* (comté de Timiș) est attesté

depuis 1177 et il est devenu depuis le XIII^e la région de Banat³⁹. Le système administratif organisé sur des comtés, des villes, des *pays* roumains, des *scaune*, comme pour le Pays des Sicules, et des communes libres, avec une évidente présence locale des fonctionnaires du Royaume ou de l'Empire, avec un cadastre très tôt introduit et avec une précoce capitalisation de l'économie, a permis un encadrement serré du territoire transylvain.



Figure 6 – La construction du territoire étatique moderne de la Roumanie, 1859-1878
(source: Rey, Groza, Ianoș, Pătroescu, 2000)

La colonisation des populations saxonnnes, slaves et finno-ougriennes, en vagues successives, a créé de tensions avec les populations roumaines locales, poussées de plus en plus vers l'au-delà inconnu de leurs territoires locaux (le cas des bergers de Mărginimea Sibiului et de la dépression de Făgăraș, des pays de Bârsa et de Năsăud, des agriculteurs de la Vallée

de Mureş, des Târnavé et de Someş etc.). La colonisation catholique du Banat, dans le XVIII^e siècle, a ajouté aux Roumains (entre 59% et 80% de la population, selon les sources), aux Serbes et aux Croates, des Allemands, des Hongrois, des Français, des Espagnols, des Italiens, des Tchèques, et même des Ukrainiens orthodoxes, changeant fortement le paysage ethnique (figure 7). Souvent ces colonisations ont eu comme résultat le déplacement des populations roumaines vers les régions marécageuse du sud-ouest et vers les aires montagneuses de l'est du Banat⁴⁰, source principale de la juxtaposition et d'interdiction du mélange des constructions territoriales locales. L'introduction rapide du servage, les expropriations des terres, l'imposition d'un statut de *gentry* – de petite aristocratie – aux nobles roumains⁴¹, les manipulation du contexte religieux, ont été de processus qui ont repoussé de plus en plus loin les villages roumains de Transylvanie, notamment ceux des pays (*țări*) plus isolés, dans leurs retranchements territoriaux.

La Moldavie et la Valachie, fondées au XIV^e siècle, ont mis en place un hybride administratif qui combinait les tendances centralisatrices de type ouest européen avec une administration centrale flexible – ou plutôt floue – sans d'autres représentants dans le territoire que les aristocrates locaux, souvent d'origine étrangère, soumis périodiquement aux humeurs des envoyés du prince régnant. Ce système s'est avéré désastreux pour la gestion territoriale car, suite aux complots incessants, le seul point de stabilité se trouvait à l'extérieur: la Sublime Porte, le roi polonais ou hongrois ou le tsar de la Russie. Dumitru Drăghicescu (1995) a calculé que dans le XVI^e siècle il y avait de longues période où la durée moyenne du pouvoir du prince en place ne dépassait pas trois mois. Dans ces conditions *la propriété sur la terre, seule source de richesse, est vite devenue aléatoire*. Les communautés paysannes ont été condamné au servage et à l'esclavage (systèmes abolis seulement dans le XVIII^e et le XIX^e siècles) et les propriétés des aristocrates et des monastères étaient à la merci du prince temporaire⁴², désireux de s'enrichir le plus vite possible, avant qu'un sultan ou qu'un roi quelconque, suite aux complots locaux, ne le change pas avec un autre. Les villages restaient souvent déserts car les paysans, spoliés de leurs terres et soumis aux exactions de toute sorte, fuyaient leur terroirs et leurs maisons. Le prince Michel le Brave, symbole actuel de l'unité nationale, fut obligé à « lier » les paysans à la terre, mais à une terre qui ne leur appartenait plus...

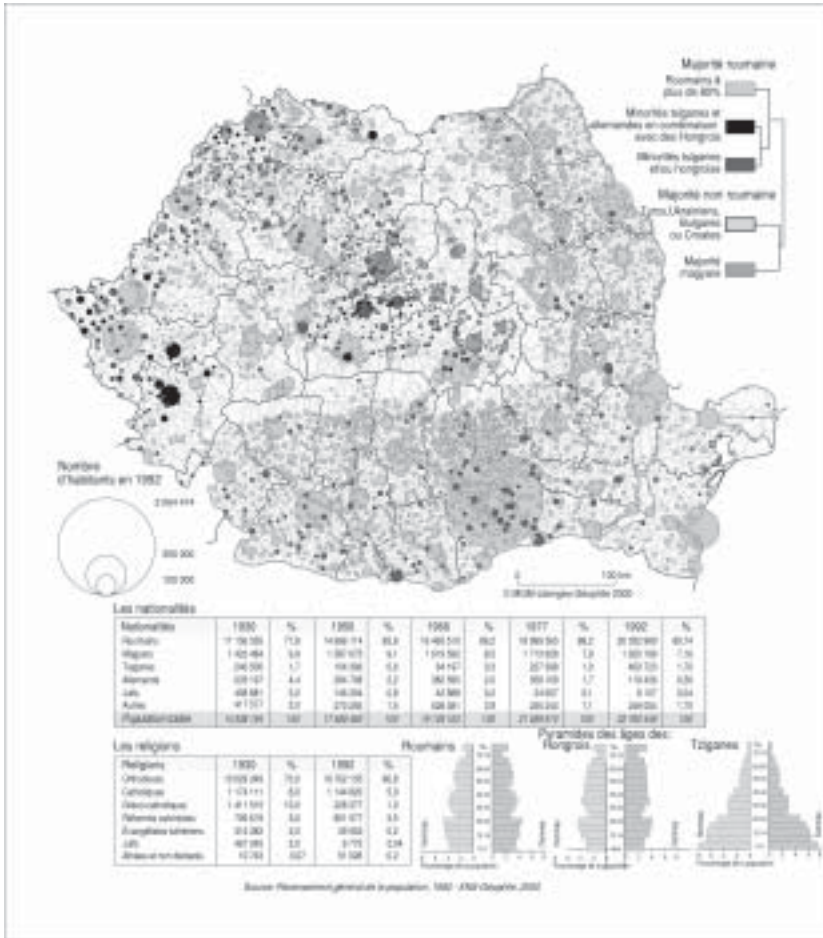


Figure 7 – La carte du paysage ethnique de la Roumanie (source: Rey, Groza, Ianoş, Pătrosescu, 2000)

Seules quelques aires, traditionnellement propriétés des paysans libres (les *răzeşi* en Moldavie et les *moşneni* en Valachie), situées dans des contrées plus isolées des hauteurs de l'Olténie et de Munténie, du Plateau de Bârlad et des montagnes moldaves, sont sorties relativement indemnes de ces tempêtes, bien que diminuées quantitativement. C'est dans ces aires que les coutumes se sont le mieux gardé, y compris durant la période

communiste, du fait de leur isolement et de la fragmentation géomorphologique qui rendait inintéressante la communisation des terres.

L'effort des princes d'intégrer économiquement les «amériques intérieures» ont déclenché assez tôt (XVI^e-XVII^e siècles) des processus de colonisations avec des populations ouest-européennes (Français, Suisses, Allemands), slaves (Bulgares, Serbes, Ukrainiens, Ruthènes, Polonais, Russes) et notamment des Roumains de Transylvanie. Ces phénomènes, accélérés dans le XIX^e siècle, avec l'essor d'une agriculture commerciale possible grâce à la libérations des Détroits, ont densifié le peuplement de la Plaine de la Moldavie, du sud de la Bessarabie et de la grande plaine de la Valachie. Faible exercice d'altérité, la création de ces communautés villageoise à forte caractère fonctionnel n'a pas produit des territorialités fortes.

La propriété sur les terres restait aléatoire et incertaine, à cause du phénomène d'expansion de la grande propriété domaniale et ecclésiastique fonctionnant selon les règles de l'agriculture extravertie⁴³. Vers la fin du XIX^e siècle les paysans ne détenaient que 25-30% des surfaces agricoles mises en valeur dans la grande Plaine Roumaine⁴⁴. Plus qu'est, les pseudo-territoires des nouveaux villages des colons n'étaient pas le résultat d'un processus spontané, consenti et développé sur de longues durées. Les surfaces n'étaient plus appropriées ; elles étaient *donné* en propriété, selon des contraintes cadastrales et pas du tout territoriales. *Un territoire sans appropriation ne crée pas de la territorialité: il crée au plus de l'attachement mais pas d'enracinement.* Ces nouveaux territoires villageois se sont installé dans les espaces interstitiels laissés libres par les villages spontanément apparus dans les bas-pays roumains, peuplés au fil des siècles à travers des processus d'essaimage (*roire*), de migration à partir des hautes pays ou d'avancement des anciens fronts pionniers. Les discontinuités territoriales se sont ainsi multipliés et ont continué à renforcer les mécanismes d'identification ethnique, empêchant l'apparition et le développement des expériences d'altérité.

Dans les Principautés Unies et dans la Transylvanie (fin du XIX^e siècle) et puis en Roumanie moderne, depuis 1918, les réformes agraires successives, la perte de l'importance du secteur agricole, l'urbanisation, l'industrialisation et ensuite l'installation du système communiste ont constitué autant de catastrophes, de points de bifurcation, qui n'ont pas eu guère le don d'unifier ces territoires disjoints, fortement enracinés dans le local. Les discours politiques ambigus, les mémoires collectives relatives aux périodes noires de l'histoire moderne, les différenciations

économiques, religieuses et culturelles ont été d'autres facteurs qui ont interdit le développement de l'altérité. En Roumanie il n'y a pas de communes ethniquement pures, sauf celles habitées par des Roumains⁴⁵. Par contre, si on descend au niveau du village, on peut trouver de nombreux exemples de localités rurales élémentaire (villages, hameaux) habités exclusivement par des Hongrois, des Ukrainiens, des *Lipovans*, des Turcs, des Tatars, des Slovaques, des Tziganes et autrefois des Allemands. Leur nombre est supérieur aux villages mixtes, à l'exception de quelques aires sous régionales de Banat, de Crișana, de Maramureș et de Transylvanie centrale⁴⁶. La juxtaposition plutôt que le mélange⁴⁷ – voilà une preuve de la construction alvéolaire du territoire roumain actuel, source d'une infinie diversité pleine de richesses complémentaires, occultées durant des décennies au nom d'une idéologie exclusiviste de l'unité territoriale.

II.1.2. La ville

Nos châteaux-fort (cetăți), peu nombreux, constituent rarement de repères de conscience à résonance qui dépasse le local ou le régional. Font exception quelques châteaux-fort de Moldavie (Cetatea Sucevei, Cetatea Neamțului, Cetatea Albă), tandis que leurs correspondants de Valachie (les cités de Târgoviște, Bucarest, Giurgiu, Brăila, Poienari-Arges) ne jouissent pas de l'attachement populaire.[...] Dans la Transylvanie et dans le Banat, la plupart de cités les mieux préservées (Brașov, Sibiu, Sighișoara, Râșnov, Prejmer, Alba Iulia, Deva, Bistrița, Radna, Arad, Timișoara, etc.) représentent de symboles importants pour d'autres ethnies, [...] leur perception par la population majoritaire étant extérieure, admirative, intellectualisée mais très peu structurée affectivement.

(N. Popa – *Identitate, teritorialitate și prestigiu...*)

L'opposition village-ville, classique et banale opposition entre tradition et modernité, n'a jamais été simple en Roumanie. J'oserais même dire

que la Roumanie n'a jamais connu une vraie opposition entre l'urbain et le rural, avec tout ce que cela veut dire. La ville n'est pas venue pour se constituer dans un autre repère identitaire, culturel ou spatial ; elle n'a fait qu'embrouiller les choses.

Après la disparition de la génération des villes et des cités antiques, daces et surtout romaines dans le *Dark Middle Age*, le fait urbain a repris d'abord en Transylvanie, avec la création des cités saxonnnes au sud et à l'ouest de la région (Sibiu, Sebeș, Mediaș, Brașov, Sighișoara, Reghin, Bistrița...). Après l'an mil, l'intégration dans le Royaume Hongrois, l'autonomie d'après Mohács et puis le fonctionnement dans l'Empire Austro-hongrois ont été des processus historique qui ont connecté aux rythmes et aux réseaux centre-européens et occidentaux les premières villes médiévales et les autres qui sont apparues ensuite (Cluj, Timișoara, Oradea, Arad, Satu Mare, Baia Mare...). Ces villes, lieux centraux de leurs territoires et relais administratifs du pouvoir central, se sont développés dans le cadre d'une vive concurrence spatiale, ce qui les a obligés se munir de véritable fonctions urbaines. Lieux de l'administration, des métiers, des finances et du commerce, ces villes transylvaines ont très tôt polarisé le territoire de *façon continue*, toute la population étant liée au centre urbain le plus proche à travers les mécanismes de la bureaucratie royale ou impériale, à travers les relations monétaires précocement développées, à travers les relations banales du commerce quotidien ou par l'intermédiaire du commerce interrégional.

La ville transylvaine avait donc tous les atouts pour devenir un vecteur de la modernité, un espace de transaction et de pratique de l'altérité, un territoire neutre apte de créer *les inconnus indifférents* et de perfectionner *l'art de la fausse rencontre* (Zigmunt Bauman) ou bien le *public man* défini par Richard Sennett (1979). Mais la ville transylvaine a préféré la juxtaposition au mélange... Fondées et développées par les ethnies autres que roumaine (hongroise et allemande), ces villes ont été implantées à l'intérieur des aires habitées notamment par ces groupes ; durant le Moyen Age la population roumaine était interdite de s'y installer. Pour les population roumaines rurales des provinces de l'ouest, la ville est restée jusque vers 1900 une invention étrangère, une immixtion territoriale indésirable, un objet spatial à fonction aliénante car porteur d'un projet transactionnel extérieur, lointain et inconnu.

En Moldavie et en Valachie, la ville était affaire de décision du pouvoir: le statut urbain s'achetait ou était acquis à travers la décision du prince régnant. Mais la ville des deux principautés féodales n'était pas

la localité urbaine fonctionnelle de Transylvanie. Son fonctionnement était périodique, surtout pour les petites villes, qui n'accomplissaient leur rôle polarisateur que les jours de marché. Seules les villes administratives (Suceava, Târgoviște, Iași, Bucarest, Craiova, Babadag) et les villes-marché en relation avec le réseau des routes transrégionales (Dorohoi, Botoșani, Roman, Brăila, Câmpulung Muscel) manifestaient une certaine continuité de la vie urbaine. Pour les paysans, qui comptaient pour plus de 90% de la population, la ville était un simple relais entre plusieurs villages.

Les points de commerce s'organisaient autour des foires (*târg*, pl. *târguri*), à fonctionnement intermittent et dont l'apparition était dictée à travers les relations de pouvoir entre les aristocrates locaux et le prince régnant, sans trop de liaison avec les notions de centralité ou de polarisation. Ces lieux de commerce, parsemés au long des routes commerciales d'importance locale et régionale, et qui ont évolué ensuite vers le statut de petites villes, étaient les lieux où se rencontraient les *semblables* avec les *étrangers-visiteurs*, à savoir les commerçants ambulants de sel, poisson, bois, blé, bétail, chaux. Ces *târguri* ne pouvaient donc pas assurer un cadre territorial favorable à la cohabitation durable des *semblables* et des *inconnus*. Les débuts de cette cohabitation ne commencent que vers la fin du dix-neuvième siècle, avec l'arrivée massive des populations emportées par les vents de l'histoire (population juive de Galicie et de Russie, Arméniens, Grecs de Turquie, Bulgares)⁴⁸. L'évolution de ces *târguri* vers un statut de place centrale était beaucoup freiné par le système agraire qui privilégiait les grands propriétaires, ceux-ci les seuls à s'ouvrir vraiment au commerce régional et international de bétail et surtout de céréales qui n'avait commencé qu'après le traité d'Adrianople qui a délivré les Détroits de l'emprise de la Sublime Porte. Par contre, la masse paysanne et les esclaves tziganes, totalement enfermés dans le cercle de la subsistance, étaient très peu mobiles et donc très loin de tout espoir d'une économie extravertie. Ce n'est pas étonnant alors qu'en 1912, sur les 120 localités à statut urbain (existant sur l'espace actuel de la Roumanie), 70 avaient moins de 10 000 habitants et seulement 10 dépassaient le seuil de 50 000 habitants. Parmi ces dernières la plus grande comptait 341 000 habitants (Bucarest, capitale du royaume depuis un demi-siècle), suivie par 3 ville de plus de 70 000 habitants (Iași, Timișoara, Galați), par 4 ville de plus de 60 000 habitants (Brăila, Oradea, Arad, Cluj) et deux de plus de 50 000 habitants (Ploiești et Craiova)⁴⁹.

La modernisation forcée des années 1830-1860 des structures foncières, l'apparition de la bourgeoisie financière et industrielle et l'arrivée massive des populations tertiairissantes a rendu aux villes de l'Ancien Royaume un certain statut d'urbanité. Mais le processus le plus important de cette période est le début des tensions entre l'aristocratie ayant perdu le pouvoir économique, en gardant les rênes de la culture, et la bourgeoisie ayant accédé au pouvoir économique et politique mais sans assises culturelles. De cette période datent les origines de la schizophrénie identitaire actuelle des Roumains et aussi de l'embrouille quant aux rapports rural-urbain.

Les intellectuels de la fin du XIX^e siècle appartenaient dans une mesure décisive à l'aristocratie déchue de ses droits et de ses privilèges séculaires. La bourgeoisie naissante était pour la plupart d'origine allochtone, notamment magyare et allemande en Transylvanie, et d'origine juive, mais aussi roumaine, grecque, arménienne, dans le Royaume de la Roumanie. Le centre de la production de la richesse avait changé: des espaces agricoles, de plus en plus ignorés par une Europe tournée vers les céréales américaines, il était passé dans les industries et les commerces contrôlés par les villes. Exclue de la vie économique et parfois politique, les intellectuels provenant de la noblesse foncière se sont réfugiés dans la culture, creusant dans le passé pour trouver les sources d'inspiration mais aussi les armes idéologiques à utiliser contre la bourgeoisie métèque et urbaine:

la ville semblait une excroissance étrangère sur le sain tronc roumain [...]. L'opposition entre le village et la ville, entre la pureté ethnique et culturelle du paysan et du "vrai" boyard autochtone et le cosmopolitisme de la bourgeoisie roumaine est fréquemment invoquée pour plus d'un siècle. L'idéalisation du village et du passé patriarcal représente un thème de prédilection pour la littérature roumaine. Le refus de la modernité – dans sa seule version réelle, celle bourgeoise et citadine – était telle qu'Eugen Lovinescu s'est senti obligé de mener une véritable campagne, entre les deux guerres, pour la réhabilitation du milieu urbain dans la littérature⁵⁰.

Enchevêtrée avec l'idée de la création d'une conscience nationale, cette attitude culturelle s'est avérée plus tard un vrai cocktail Molotov social. Si la confrontation était restée seulement dans les hautes sphères des élites, probablement qu'aujourd'hui une grande partie des tensions sociales n'aurait pas de sujet, mais la modernisation de la Roumanie

avait marqué aussi le début de *démocratisation de l'enseignement*. De plus en plus de jeunes avaient accès à l'éducation, or l'éducation était directement influencée par les textes littéraires et historiques des intellectuels engagés contre la modernité.

La querelle a coupé court une fois les communistes au pouvoir, mais pas ses échos. Puisque l'ennemi direct et déclaré du *système* était la bourgeoisie, en conflit culturel et politique avec les descendants de l'aristocratie, et parce que le programme politique des années '60-'70 était structuré sur l'idée d'un nationalisme dur et pur, l'enseignement et l'environnement culturel tout entier a repris les idées des intellectuels de l'ancienne classe des boyards.

Des générations et des générations d'élèves, vivant de plus en plus en villes (50% de population urbaine en 1986, pourcentage dû à un puissant exode rural et notamment au gonflement artificiel du système urbain, figure 7) enseignaient ardemment sur les vertus de la ruralité roumaine et du paysan habitant des campagnes idylliques, maître forgeron d'un passé doré et glorieux. Parallèle et opposé aux enseignements de l'école (notamment de l'histoire et de la littérature) il y avait le discours politique public, prônant la fin de paysans, la victoire finale de la classe ouvrière, la supériorité de la vie urbaine et de l'industrie face à la vie rurale et à l'agriculture. Cerise sur le gâteau, il y avait le quotidien et la réalité qui fouettait inlassablement ces convictions « intimes » induites idéologiquement: les paysans qui fuyaient des campagnes primitives et délaissées à la recherche d'une vie meilleure dans les villes; les citadins qui allaient chercher de menus vivres dans justement ces campagnes glorieuses/à déconsidérer et idyllique/à fuir; des parents et des grands-parents qui mouraient dans des villages misères après avoir poussé leurs enfants vers les villes jamais comprises... Comment construire une opposition urbain-rural? Comment garder ou construire des repères identitaires ruraux ou urbains?

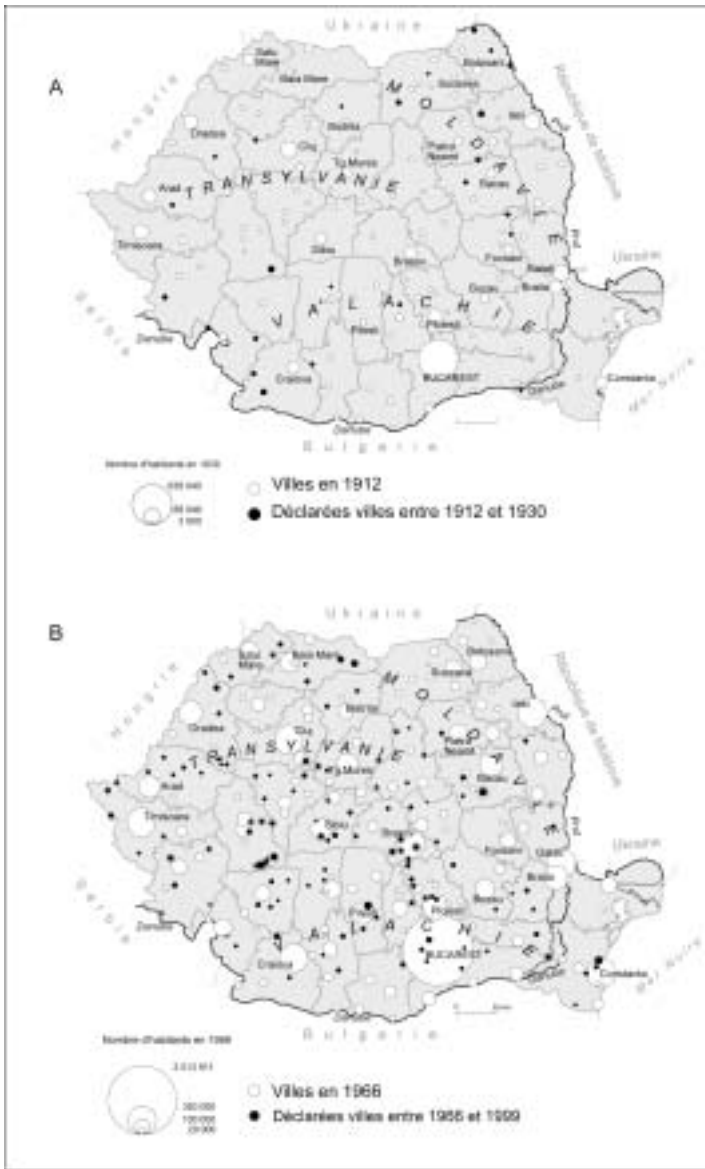


Figure 8 – L'évolution du système urbain en Roumanie (source: Groza, 2001)

Dans les quartiers nouveaux des villes – on peut dire presque *dans les nouvelles villes* – la schizophrénie identitaire était, et l'est encore, très visible. Les paysans devenus à la hâte des citoyens ont apporté leurs territorialités faites de juxtapositions de lieux. La transplantation de cette attitude territoriale a été facilitée par la cinématique de la construction fragmentée du nouveau espace urbain:

...les blocs sont construits par tranche, au fur et à mesure la composition socioprofessionnelle de chaque bloc est de la sorte homogène, tandis que les blocs diffèrent les uns des autres. Cette structure horizontale en mosaïque est renforcée par le fait que les entreprises, qui en général financent les blocs, restent chargés de la gestion de leurs logements. Les nouveaux arrivés, dépourvus de toute représentation du territoire urbain, prennent leur quartier pour la ville tout entière. À l'intérieur de cette « ville » amputée, ils définissent leur identité territoriale en rapport avec les autres groupements de blocs, habités par les employés des autres entreprises. [...] La situation gagne en complexité en raison de l'omniprésence de l'industrie: les entreprises possèdent leurs propres blocs, leurs centres médicaux, patronnent chacune son école et souvent gèrent leurs propres magasins, alimentaires ou non⁵¹.

Dans ce milieu, *l'espace esthétique*, construit *par* et *pour* le *flâneur* et le *public man* de Bauman ou de Sennett est resté une chimère. Le territoire de la ville roumaine a été amputé de la dimension la plus fédératrice des diversités – le sens des lieux parcourus à travers les trajectoires dictées par le libre arbitre et par le plaisir de la liberté. L'esthétique a fait place au fonctionnalisme grisâtre, imposé par un projet étranger et aliénant.

Si la construction d'une identité passe par la prise en compte d'un héritage et la préservation d'un patrimoine socio-historique, si les capacités à se souvenir, à préserver et perpétuer un passé font partie d'un sentiment identitaire, ce dernier trouve un site d'expression privilégié dans les lieux de mémoire⁵².

Dans les villes roumaines, sous les bulldozers de la modernité socialiste, la plupart des repères identitaires et des lieux de mémoires avaient disparu. Les anciens lieux (vieux centres, vieilles promenades, des bâtiments des siècles passés, des places symboliques) ont été systématiquement détruits ou déclassés. Les jeunes générations ont eu comme cadre de vie un territoire vide de sens, ou à sens détourné, sans repères profonds. Les

séquences territoriales, les nouveaux lieux construits suivaient des règles itératives, enlevant toute signification et toute symbolique spatiale. La ville était devenue un prison en air libre.

II.1.3. Des villages et des villes: le territoire entre sentiment et action

Tout comme dans les villages incertains quant à la stabilité de la propriété sur leurs terres, dans ces villes éclatées aussi il y avait beaucoup de territorialité et très peu de sens communautaire. Beaucoup d'affectivité et peu d'enracinement. La longue construction des alvéoles identitaires affectives fondée sur les juxtapositions territoriales, venant du passé historique, ont facilité le morcellement des représentations identitaires. Plus encore, ce fait a donné une place de choix aux attitudes réflexives quant à la perception et la pratique du territoire, limitant dangereusement l'implication effective et le développement du sens de la responsabilité individuelle et collective. La territorialité actuelle en Roumanie est oscillante, démontrant un mélange instable de pratique communautaire de l'espace moral (dans le sens de Bauman) et d'attitude individuelle vis-à-vis de l'espace cognitif.

Les sondages et les études, menées aux différentes échelles spatiales, montrent souvent cet état de choses. Le sondage de *Metro Media Transilvania* de mai 2001, fait à l'échelle nationale, montre le fait que les gens sont *contents et très contents* quant à la qualité de leurs lieux quotidiens: des lieux de loisir (69%), de la gestion édilitaire (97%), des services médicaux locaux (90%), du transport publique (66%). Cela n'empêche pas le désir de quitter le pays: 85% des questionnés ont déclaré qu'ils aimeront émigrer et vivre à l'étranger, malgré le fait que 69% avaient affirmé qu'ils sont *fiers et très fiers* d'être des Roumains. Une autre étude, effectuée dans le Banat⁵³ montre que l'attachement des Roumains face aux communautés locales touche les 90% mais aussi que leur enracinement est faible: la propension d'aller vivre ailleurs touche 60% des interviewés. Le fait que pour les Magyars de la même région les valeurs sont de 52% et respectivement 60% vient à l'appui de l'idée que la stabilité historique de la propriété et du statut social, favorables au fil des siècles à la population magyare, compte beaucoup dans la dynamique du couple affectivité-enracinement. Les études menées à l'échelle locale (ville et quartier) avec mes étudiants (dans les villes de Pașcani, Iași, Vaslui, Botoșani) montrent le même comportement: plus de 90% des

habitants se déclarent très contents de leurs lieux de vie (bloc, quartier, ville) mais entre 80 et 90% ont déclaré de vouloir déménager!...

La juxtaposition des territoires et la faible mobilité spatiale et spirituelle ont laissé champ libre à la création de l'espace moral (dans le sens donné par Bauman) par un discours identitaire nationaliste de nature exclusiviste. Et cela pour toutes les trois ethnies majeures de la Roumanie, le Roumains, les Hongrois, les Allemands, qui, ignorant le modèle français, contractuel, de la nation, avaient adopté le modèle allemand, fondé sur l'ethnicité, l'histoire, le sang et la culture:

Les Roumains se définissent par leur origine commune, par leur langue unitaire, par l'histoire partagée, par une spiritualité spécifique. On comprend donc pourquoi, tout comme les Allemands et les Magyars, ils ne peuvent pas accepter la dissociation des gens ayant la même origine (*de același neam*) dans des nations distinctes, et aussi pourquoi ils ont du mal à prendre pour de vrais Roumains les Roumains d'origine et de langue différente (le cas des Magyars de Transylvanie qui, partageant la même attitude, sont très peu disposés à s'intégrer dans la masse roumaine)⁵⁴.

On trouve ainsi une des explications du faible degré d'altérité et de mixage socioculturel et par là aussi *la source discursive, idéologique*, des attitudes nationalistes. Dans le même sondage de *Metro Media Transilvania*, 97% des sujets ne seraient pas dérangés d'avoir des voisins Roumains, 86% et 91 % n'ont rien contre de voisins Magyars et respectivement Juifs. Les choses apparaissent donc normales et européennes mais si on regarde, géographiquement, de plus près, à l'échelle régionale, le paysage change rapidement et des vérités bizarres font surface. Pour une moyenne nationale de 12,2% des Roumains ayant répondu « oui » à la question « Est-ce que cela vous dérangerait d'avoir un voisin Magyar ? », on enregistrait seulement 2,9% de réponses positives en Crișana-Maramureș, 6,9% en Transylvanie mais 8,8% en Dobroudja, 13,2% à Bucarest, 13,4% en Munténie, **17,6%** en Olténie et **19%** en Moldavie! La même distribution apparemment paradoxale est mise en évidence quant à la population juive (un total de seulement 9 000 personnes sur l'ensemble de la Roumanie actuelle): les pourcentages des "oui" ont été de 4,8% en milieu urbain mais 10,3% en milieu rural, où les juifs ont été moins présents que dans le villes... Régionalement, les réponses positives ont couvert 10% en Moldavie (où la présence juive a été très importante) mais aussi 5,6% à Bucarest, 8,3% en Olténie, 8,5% en Dobroudja et 9% en Olténie...

Comment expliquer le paradoxe d'avoir une attitude de rejet plus prononcée dans les régions peu ou pas du tout confrontées avec la présence d'une ethnie quelconque sinon à travers la connaissance incomplète et surtout indirecte, par l'intermédiaire des discours idéologiques, de l'état des choses d'un *Ailleurs* lointain, inconnu et par définition dangereux ? Et comment expliquer cette porosité face aux exagérations des discours créateurs d'espace moral sinon par le mécanismes ancestraux de la mise en place d'un système territorial alvéolaire et fragmenté, sans trop de contacts entre les cellules composantes ? Et comment expliquer que la modernité, censée à cartographier exactement le territoire et à utiliser les limites fortes des territoires, à travers des stratégies décrites par Deleuze, de Certeau ou Derrida, ait fait faillite en Roumanie, donnant la primauté aux dimensions floues, idéologiques, du territoire ?

III. L'erreur administrative – en guise de conclusion⁵⁵

En 1789-1790, la Révolution française a voulu rationaliser l'armature urbaine du pays, en même temps qu'elle découpait le territoire en départements. Il est vite apparu que désigner les chefs-lieux des nouvelles circonscriptions demandait autre chose que le simple respect des centralités géométriques. Il fallait tenir compte des convenances, c'est-à-dire des courants déjà acquis, du passé institutionnel ou culturel ; arbitrer, par conséquent, entre des rivalités urbaines plutôt qu'enregistrer l'existence d'un dispositif quasi-naturel....

(M. Roncayolo – *La ville et ses territoires*)

Dans la plupart des sondages, la population roumaine révèle une hiérarchie très intéressante de l'attachement territorial: en premier lieu intervient l'échelle locale (village, ville, département) suivie de près par l'échelle nationale (la patrie) et, très loin derrière, apparaît l'attachement à la *région*⁵⁶. Ces choix identitaires s'expliquent d'un côté par l'ancrage affectif dans le local, dans les espaces cognitifs de Bauman, et d'un autre côté par la création, à travers le discours politique, d'un

espace « moral » fondé sur l'idée nationale. La région, moule identitaire séculaire implicite, a été soigneusement écartée du discours publique (ou, au plus, elle apparaissait seulement dans des discours et des conjonctures neutres). L'emprise identitaire des territoires sur les consciences individuelles et collectives a été un enjeux majeurs de tous les systèmes de pouvoirs qui ont contrôlé l'espace (les espaces) de la Roumanie moderne, fait visible à travers une brève incursion historique, au long des avatars des maillages administratifs roumains.

En Transylvanie, avec l'organisation administrative la plus stable au long des dernières neuf siècles, l'équivalent du point de vue administratif-territorial pour le département actuel était le comté, le *comitat*, pluriel *comitate* et plus tard le *district*. Pour les zones peuplées par les *sași*/ « Saxons » (population d'origine allemande) et *secui/Sicules* (population d'origine hongroise), il y avait le *scaun*, pluriel *scaune*, tandis que pour les Roumains, plus ou moins officiellement, les anciens *țări* (pays) faisaient l'office d'unité d'administration. En 1784 il y avait 7 *comitate*, 7 *scaune* des *sași*, 5 *scaune* des *secui* et 4 districts impériaux. L'union de 1918 avec le Vieux Royaume a apporté en Transylvanie l'organisation en *județe*, *plase* et communes.

Par rapport au Vieux Royaume où le département fut la structure officielle adoptée dès le début par les population autochtones, en Transylvanie son équivalent a été imposée par l'administration royale hongroise puis par celle impériale des Habsbourg. Selon la position officielle de la cour royale/impériale, les Roumains, pourtant majoritaires, étaient considérés nation tolérée. Vivant dans un environnement spatial où tous les codes (toponymes surtout, mais aussi ceux des organisations politiques, sociales, religieuses) portait l'empreinte étrangère, la population roumaine a choisi de rester calée dans les très anciennes organisations sous-régionales, constituées très tôt: les *pays*. Essentiellement urbaines ou colonisés de façon compacte, les populations allemandes ou hongroises s'identifiaient plutôt avec les villes ou avec les divisions administratives officielles. Cela à un tel point que l'essai de modernisation administrative de 1784 de l'Empereur Joseph II a généré le mécontentement des autorités locales, qui ont obtenu en 1790 le retour à l'ancienne organisation.

Dans les deux provinces du Vieux Royaume, le pouvoir central exerçait ses prérogatives au niveau local par les représentants envoyés par le prince pour contrôler les grands propriétaires. Ce mécanisme flexible a permis pourtant l'esquisse d'un certain maillage administratif, contrôlé

par des « administrations » raréfiées, localisées d'habitude dans les principales bourgades, où il y avait des garnisons et donc des représentants du pouvoir. Ces espaces, équivalents des départements, étaient appelés en **Moldavie** *ținut*, pluriel *ținuturi* (qui tiennent de), comme par exemple le *ținut* de Fălciu, le *ținut* de Neamț. La *Chronique du Monastère de Putna* identifiait dans la première moitié du XV^e siècle 24 *ținuturi* et leurs chefs-lieux, presque le nombre des départements de l'entre deux guerres. En 1832, suite à la perte de la Bessarabie et de la Bucovine du Nord, la région comptait 16 *ținuturi* avec 76 sous divisions (*ocol*, pl. *ocoale*). Dans le langage paysan actuel l'identification d'un lieu ou d'une personne par l'expression « tenir de » où « être rattaché à » (*a ține de*) quelque chose (mairie, organisation, commune) est encore très employée. Pour la **Valachie**, l'équivalent de *ținut* est le *județ*, pluriel *județe*, c'est-à-dire l'espace sous l'autorité de quelqu'un ayant le pouvoir de juger, d'un juge (*jude*). Les premières attestations documentaires des organisations féodales valaques sont due au chroniqueur du roi Belá IV de Hongrie (1247), tandis que celles des *județ* (le terme actuel pour les départements) datent de 10 juin 1415 (le *județ* de Motru en Valachie). Ces formes de découpage administratif sont présents encore dans la pratique de l'espace, car dans le monde paysan il est fréquent de répondre à la question « Où vas-tu ? » par « *la* (au) *județ* (jugement) », si l'interrogé part pour le chef-lieu du département. Il est évident qu'il ne s'agit plus du sens initial du terme (jugement), mais du sens administratif.

Pour le Vieux Royaume, l'identification spatiale des habitants avec les *ținuturi* et les *județe* est un fait acquis, vu le long fonctionnement de ces formes d'organisation administrative. Cette identification est le résultat d'une identification de longue durée, neutre du point de vue conflictuel (politique, religieux, culturel ou d'un autre ordre). Pourtant, à travers le discours politique soumis au projet national, ce maillage fondamental du territoire, malgré sa nature neutre, a fait l'objet de plusieurs actions/interventions des structures de pouvoir hâtives à manipuler l'état conflictuel des contenus locaux.

La première intervention a été consécutive à l'union de la Moldavie et de la Valachie (1859), concrétisée par la loi d'organisation administrative de 31 mars 1864 (complétée en 1874, 1894 et 1904). En échange d'un prince moldave comme l'autorité des Principautés unies dans un seul Etat, les négociations concernant le choix de Bucarest (et pas de Iași) comme capitale de la Roumanie, et les pressions des élites de la Valachie ont imposé au nouveau pays l'organisation administrative

valaque, en *judet*, *plasă* et, nouveauté, commune (*comună*), instituée selon le modèle belge. Cela n'a pas changé les référentiels spatiaux des habitants, puisque les chefs-lieux sont restés presque les mêmes, et la population a continué de penser en terme de « tenir de » en Moldavie ou « aller au *judet* » en Valachie. Après l'union de la Transylvanie, de la Bessarabie et du *quadri latère* (le sud de la Dobroudja) avec le Vieux Royaume (1918), l'organisation administrative en place a été étendue sur tout le territoire, sans que cela change trop les référentiels identitaire spatiaux des transylvains.

La deuxième intervention, plus brutale, est la réforme administrative de 1950, ajustée en 1952, 1956 et 1961. Même si les buts étaient louables (une meilleure gestion du territoire dans le contexte des nouvelles conditions socio-politiques), le remplacement de l'ancienne organisation administrative par une nouvelle, d'origine soviétique (centrée sur des *régions* et des *raioane*), ne pouvait pas cacher le désir de détruire les moules de l'identité territoriales qu'étaient les *judete*. Ce deuxième objectif n'a pas été atteint en raison de la courte vie de cette organisation, remplacée en 1968, sous Ceaușescu, avec l'ancienne organisation en *judete* et communes (figure 9), cette fois-ci dans un but déclaré de désoviétisation et de la reprise du projet national/nationaliste.



Figure 9 – Les héritages alvéolaires départementaux de la période communiste
(source: Groza, 1999)

C'est la première fois que le maillage devient explicitement un instrument de modélisation des identités territoriales. Le système communiste a voulu bien sûr rompre avec la soviétisation de la Roumanie, mais aussi avec les structures anciennes du territoire roumain. Cela par un changement de codes et de signes de l'organisation administrative: changement de l'appartenance départementale de certaines communes, changement des anciens noms avec d'autres, en liaison avec les mythes du communisme, réduction du nombre des communes et de départements etc.

Cette brève analyse du fonctionnement des mécanismes de la construction de l'identité spatiale en Transylvanie et dans le Vieux Royaume met en évidence d'une part le rôle des longues durées dans les

processus de différenciation identitaire et aussi la solidité des identités ainsi construites. D'une autre part, elle révèle les deux mécanismes non-violents de la construction identitaire. Pour le Vieux Royaume il s'agit de la création d'une sécurité individuelle/collective offerte par un maillage départemental historique façonné par des multiples négociations et transactions sociales, économiques et politiques. Ces transactions territoriales se sont gardées généralement dans le registre du *neutre*, des conflits administratifs étant générés seulement aux confins des structures spatiales (de propriété ou d'autorité). Pour la Transylvanie, l'état conflictuel engendrant la construction identitaire ne se trouvait seulement au niveau spatial des clivages entre des groupes ethniques différents et ayant des fonctions de pouvoir différentes. Cet état conflictuel était présent aussi au niveau de l'imaginaire individuel/collectif, construit par cette quête permanente de localisation du *moi* (de *Nous*) par rapport aux *Autres*, *qu'ils soient différents ou pas* (les Roumains du Pays de Oaş ne se disent pas *oşeni* seulement par rapport aux Hongrois, mais aussi par rapport aux Roumains *maramureşeni* du Pays de Maramureş, immédiatement voisin). Si dans le Vieux Royaume l'identité départementale est plus ou moins *officielle*, dans la Transylvanie elle est essentiellement *officieuse*, l'une n'étant pas plus faible que l'autre.

Tout cela a conduit vers des identités régionales fortes, supportées dans l'espace par des structures territoriales puissantes, mises en place au fil de l'histoire (fig. 10). Il y avait un seul inconvénient: ces identités régionales ne correspondaient pas avec le projet national/nationaliste des structures politiques successives qui ont gouverné la Roumanie. La Royauté, la dictature royale, la monarchie parlementaire, la dictature militaire, le régime communistes et puis les pouvoirs républicains qui se sont succédées à Bucarest après 1990 ont quelque chose en commun: tous ces structures politiques n'ont jamais osé à mettre les identités régionales et sous-régionales, c'est-à-dire celle qui ont le plus de sens, aux fondements d'un maillage supérieur à celui des départements.

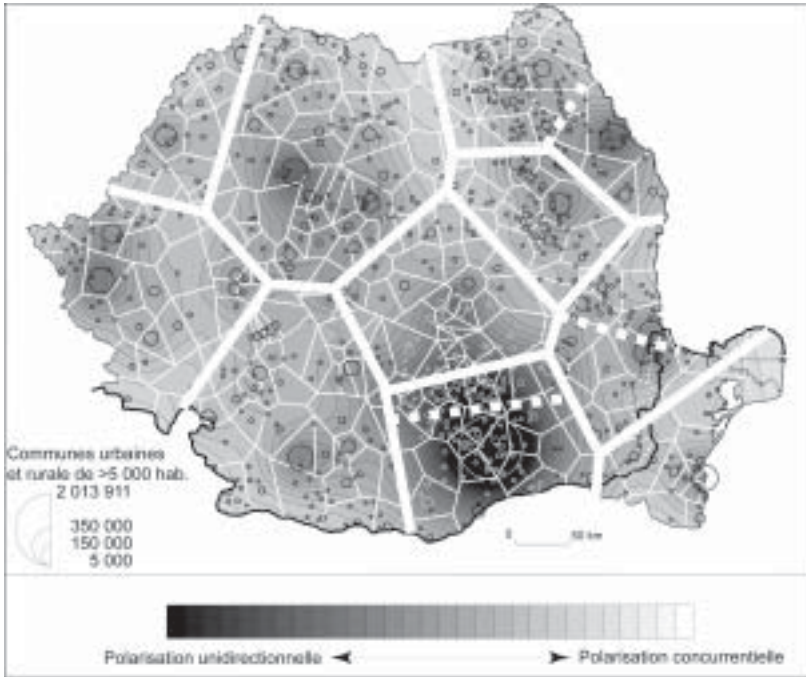


Figure 10 – L’architecture régionale du territoire roumain
(source: Groza, 1999)

L’organisation administrative de la Roumanie, initiée à travers la *Loi communale* promulguée par Alexandru Ioan Cuza le 1^{er} avril 1864, ne pouvait pas éviter les structures territoriales résultées par la longue évolution historique de ces entités régionale et infra régionale. Avant même les communes de 1864, Barbu Catargiu proposait en 1862 la création des préfetures générales – *prefecturi generale*, qui devraient grouper plusieurs départements – *judete*. Depuis il y a eu une panoplie entière de propositions, dont les *căpităniile generale* (Theodor Rosetti, 1888), les *dregătorii* (P. P. Carp, 1907), les circonscriptions régionales - *circumscripții regionale* (P. P. Carp, 1912), les régions – *regiuni* du projet libéral de 1918, les provinces – *provinciile* de C. I. Negruzzi de 1919, les régions - *regiuni* de la commission dirigée par S. Mehedinți de 1920 et les régions du projet de Constantin Argetoianu, initié en 1921 et repris

en 1931, et aussi les provinces – *provincii* parues à tour de rôle dans le projet de loi du Parti National (1922), dans le projet du roi Carol II (1938) et dans le projet du maréchal Ion Antonescu (1944). Un cas à part est représenté par les régions de type soviétique, officialisées par la *Loi d'organisation administrative-territoriale no. 5* de 8 septembre 1950, maintenues en place jusqu'à la réforme administrative de 1968.

Si on laisse de côté les deux *provincies* de l'administration militaire de Antonescu (la Bessarabie et la Bucovine), dans l'histoire de l'administration territoriale roumaine il n'y a eu que deux périodes de deux ans chacune qui ont connu une organisation régionale de la Roumanie moderne. La première est due à l'initiative du Parti National-Paysan – *Partidul Național-Tărănesc*, sous l'administration de Maniu, entre 1929 et 1931. La *Loi d'organisation de l'administration locale de 3.IX.1929* a matérialisé l'existence de 7 unités de type régional, à savoir les directorats ministériels locaux – *directorate ministeriale locale*, en tant qu'institutions de déconcentration et d'intégration administrative: I-Munténie (avec le centre à Bucarest), II-Bucovine (avec le chef-lieu à Cernăuți), III-Bessarabie (avec l'administration à Chișinău), IV-Transylvanie (avec le centre à Cluj), V-Olténie (le centre à Craiova), VI-Moldavie (le chef-lieu à Iași) et VII-Banat (avec le centre à Timișoara). La sensibilité nationale, comme c'est le cas aujourd'hui d'ailleurs, a imposé des solutions de compromis: le terme de région ou de province a été banni. Qui plus est, du point de vue fonctionnel, ces directorats étaient seulement des organisations territoriales du pouvoir central, les exigences régionales étant coordonnées à travers les associations de départements qui, à l'intérieur des directorats, avaient personnalité juridique.

Le nationalisme de Nicolae Iorga, dont le gouvernement a succédé le gouvernement de Iuliu Maniu, a provoqué l'éradication de cette forme de modernité administrative, état de faits perpétué jusque dans la période de la dictature royale. Le roi Carol II a repris l'idée régionale mais a accordé aux nouvelles unités administratives la dénomination neutre de contrée (*ținut*), leurs noms étant encore plus neutres: les dix *ținuturi* portaient les noms des oronymes ou des hydronymes locaux: Olt, Bucegi, Ținutul Mării (la Contrée de la Mer), Ținutul Dunării de Jos (la Contrée du Bas Danube), Nistru, Prut, Suceava, Mureș, Someș, Timiș.



Figure 11 – La peur de la région(*alisation*)
(source: Rey, Groza, Ianoș, Pătroescu, 2000)

Le même souci de ne pas donner des appellations historiques aux unités administratives (visible aujourd’hui même dans le cas de régions de développement) a caractérisé aussi la politique des communistes roumains, strictement surveillés par les commissaires soviétiques. Les régions établies par la loi de 1950 (28 régions), modifiée en 1956 (16 régions), ont gardé les mêmes dénominations neutres. C’est seulement après la retraite des troupes soviétiques et durant le timide dégel politique initié par Gheorghiu-Dej, à travers la modification de la Constitution et de la Loi administrative (le 27 décembre 1960), que certaines régions (5 seulement) des 16 restées ont repris leurs noms historique: *Banat*, *Crișana*, *Dobrogea*, *Maramureș* et *Oltenia*, à côté des régions de Argeș, Bacău, Brașov, București, Cluj, Galați, Hunedoara, Iași, Mureș-Autonomă Maghiară, Ploiești et Suceava.

L’anesthésie totale de la Région date du temps du national-communisme. Ayant renoncé aux anciens départements (*judete*),

la réforme administrative de 1968 a ciblé trois buts: anéantir les anciens repères identitaires, créer d'autres repères territoriaux rattachés symboliquement à l'image du parti communiste, et créer des unités administratives qui devraient combiner localement le politique et l'économique, (re)constituant *in micro* l'administration centrale. Le dernier volet de la stratégie a le mieux réussi, le département devenant une structure rigide de gestion, renfermée sur soi, répliquant involontairement les alvéoles ancestrales de la construction territoriale roumaine. Très stable à l'échelle de l'histoire administrative roumaine, la structure de 1968, encore en place, a constitué la trame des structurations spatiales départementales extrêmement puissantes, strictement contrôlées par l'idéologie communiste. Cela a fini par inculquer aux habitants des sentiments d'appartenance départementale. Ce sentiment était d'autant plus fort que les départements ne pouvaient mettre en route des stratégies de coopération interdépartementale, ce qui aboutissait sur une exacerbation des différenciations sociospatiales propres à ce niveau administratif.

L'environnement « culturel » créé par la propagande officielle a violemment promu seulement deux niveaux administratifs: le département et la Patrie, devenus les deux matrices identitaires de la nation. La région n'apparaissait que très peu dans le discours public: soit dans le cadre neutre des bulletins météorologiques, soit comme des matrices obsolètes et démodées de quelques spécificités folkloriques. A une exception près: la Transylvanie (réduite à Ardeal, sa partie centrale), qui devait entretenir le feu sacré du nationalisme. De ce point de vue, presque quarante ans la Roumanie n'a pas eu qu'une seule région – Ardeal.

Après 1989 on attendait un retour de la région sur le devant de la scène. L'événement s'est produit mais pas officiellement. Les mugets des régions ont fleuri à partir des racines qui ont toujours survécu dans le quotidien, réfugiées dans l'imaginaire des habitants. Les médias ont très vite saisi le processus. Radio Cluj est devenu *Radio Transilvania* et Radio Iași est à présent *Radio Moldova*. Des journaux, des maisons d'édition, des émissions (voir des chaînes) de télévision ont de plus en plus de connotations régionales. Il y a des réseaux de distribution commerciale des biens et des services à développement régional. Les réseaux de transport en commun interurbains, publics ou privés ont des extensions régionales, ce qui accélère et enrichit la vie économique et sociale à l'intérieur des régions. Les agences de tourisme vantent les atouts d'une région ou d'une autre et pensent leurs stratégies en termes de marché

régional. Il y a des dynamiques régionales en plein essor, fondées sur des coopérations et surtout sur des concurrences positives qui semblent échapper à l'attention des pouvoirs en place. Soumis aux mêmes peurs de fédéralisation de la Roumanie qui caractérisaient le milieu politique de la première moitié du XX^e siècle, les gouvernements successifs d'après 1989 ont évité de toucher à la question régionale. Le dessin des régions de développement (fig. 11), dont le contour recoupe soigneusement les limites des régions historiques, en témoignent. A présent, un nouveau projet concernant une réorganisation administrative est actuellement analysé quelque part dans le Parlement roumain. A notre connaissance ce projet ne prévoit pas, une fois de plus, de niveau régional officiel... On aura probablement de nouveaux départements qui mettront en place d'autres moules spatiales plus ou moins aptes à fédérer la diversité territoriale. Et les structures profondes du territoire seront une fois de plus ignorées...

Il est peut-être le temps d'accepter qu'il y a d'autres stratégies d'administration, centrées sur l'individu, et congruentes aux dynamiques du monde contemporain. Il est peut-être le temps de renoncer aux tutelles centrales et de délivrer les énergies créatrices du local: « contre la globalité et la centralité, il faudrait penser aujourd'hui la différenciation et la pluralisation des modes d'accès au monde »⁵⁷.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

- Agnew, John; Livingstone, David N.; Rogers, Alisdair (ed.) - *Human Geography. An Essential Anthology*, Blackwell Publishers, Oxford-Massachusetts, 1996
- Bailly, Antoine; Ferras, Robert; Pumain, Denise (dir.) – *Encyclopédie de géographie*, Ed. Economica, Paris, 1992
- *** *Barometrul de opinie publică*, Metro Media Transilvania – Fundația pentru o Societate Deschisă, Cluj Napoca, mai 2001
- Bauman, Zygmunt – *Etica postmodernă*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2000 (trad. roumaine de *Postmodern Ethics*, Blackwell Publishers, 1995)
- Bernea, Ernest – *Cadre ale gândirii populare românești*, Ed. Cartea românească, București, 1985
- Boia, Lucian – *Istorie și mit în conștiința românească*, seria Istorie, Humanitas, București, 1997
- Boia, Lucian; Oroveanu, Anca; Corlan-Ioan, Simona – *Insula. Despre izolare și limite în spațiul imaginar*, Seria de publicații *Relink*, Colegiul Noua Europă, București, 1999
- Brunet, Roger; Dollfus, Olivier - *Mondes nouveaux*, volume I in R. Brunet (dir.) – “Géographie Universelle”, vol. I-X, Hachette (Belin/Reclus), 1990
- Brunet, Roger; Ferras, Robert; Théry, Hervé - *Les mots de la géographie. Dictionnaire critique*, coll. Dynamiques du territoire, GIP Reclus-La Documentation française, Montpellier-Paris, 1992
- Claval, Paul – *Espace et pouvoir*, Presses Universitaires de France, Paris, 1978
- Culic, Irina; Horváth, István; Stan, Cristian – *Reflecții asupra diferenței*, Centrul de Cercetare a Relațiilor Interetnice, Ed. Limes, Cluj, 1999
- Di Méo, Guy - *Géographie sociale et territoires*, Nathan, Paris, 1998
- Entrikin, Jack Nicholas - *The Betweenness of Place. Towards a Geography of Modernity*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1991
- Drăghicescu, Dumitru – *Din psihologia poporului român. Introducere*, col. Ethnos, Ed. Albatros, București, 1995
- Groza, Octavian – *Système de villes et niveaux d'identification spatiale en Roumanie*, in “Southeastern Europe Journal”, à paraître décembre 2001?
- Groza, Octavian - *Polarisation territoriale et organisation administrative en Roumanie. Le chaînon manquant: le niveau régional*, in “Revue roumaine de géographie”, tome 43/1999 (à paraître début 2002?)
- Gourou, Pierre – *Pour une géographie humaine*, Flammarion, Paris, 1973
- Hirschhausen, von, Béatrice - *Les nouvelles campagnes roumaines. Paradoxes d'un retour paysan*, Belin, Paris, 1994
- Mungiu-Pippidi, Alina – *Transilvania subiectivă*, Humanitas, București, 1999
- Muntele, Ionel – *Populația Moldovei în ultimile două secole*, Corson, Iași, 1998
- Raffestin, Claude – *Pour une géographie du pouvoir*, LITEC, Paris, 1981
- Rădulescu-Motru, Constantin – *Etnicul românesc. Naționalismul*, col. Ethnos, Ed. Albatros, București, 1996 (după edițiile *Etnicul românesc. Comunitate de*

- origine, limbă și destin*, Casa Școalelor, București, 1942 și *Naționalismul. Cum se înțelege. Cum trebuie să se înțeleagă*, Ed. Lumen, București, 1909)
- *** *Regionalism and Integration. Culture. Space. Development*, The papers of the IVth Ed. of Regional Conference of Geography, Timișoara, 12-14 may 2000, Timișoara-Tübingen-Angers, Brumar, 2000
- Rey, Violette; Groza, Octavian; Ianoș, Ion; Pătroescu, Maria – *Atlas de la Roumanie*, coll. Dynamiques du territoire, CNRS Libergéo – La Documentation française, Montpellier – Paris, 2000
- Rey, Violette – *Europes Orientales. Russie. Asie Centrale*, volume X in R. Brunet (dir.) – “Géographie Universelle”, vol. I-X, Hachette (Belin/Reclus), 1996
- Reynaud, Alain – *Société, espace et justice*, coll. Espace et liberté, Presses Universitaires de France, Paris, 1981
- Sack, Robert David - *Homo Geographicus*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore & London, 1997
- Sennett, Richard – *Les tyrannies de l'intimité*, Ed. du Seuil, Paris, 1979 (trad. française de *The Fall of Public Man*, Alfred Aknopf inc., 1974)
- Tuan, Yi-Fu - *Space and Place: Humanistic Perspectives*, p. 233-246 in “Progress in geography”, no 6/1974
- Vernicos-Papageorgiou, Sophie – *Espace et orthodoxie en Roumanie. Le rôle du fait religieux dans l'organisation territoriale roumaine*, thèse de doctorat, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Paris, février 1999
- Werlen, Benno - *Society, Action and Space. An Alternative Human Geography*, Routledge, London, 1993 (trad. anglaise de *Gesellschaft, Handlung und Raum*, Franz Steiner, Stuttgart, 1988)
- Zeletin, Ștefan – *Burghezia română. Originea și rolul ei istoric (1925). Neoliberalismul. Studii asupra istoriei și politicii burgheziei române (1927)*, Ediție alcătuită de Cristian Preda, Ed. Nemira, București, 1997

NOTES

- 1 Anthony Giddens - *Préface à l'ouvrage de Benno Werlen - Society, Action and Space...*, p. xii.
- 2 Roger Brunet et alii. - *Les mots de la géographie...*, p. 274.
- 3 Paul Claval – *Espace et pouvoir...*, p. 17.
- 4 Sur les principes de l'organisation de l'espace voir W. Christaller - *Central Places in Southern Germany*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, New Jersey, 1966 (trad. anglaise de *Die Zentralen Orte in Suddeutschland*, Jena, Gustav Fischer Verlag, 1933); B. J. L. Berry et J. B. Parr - *Market centers and retail location. Theory and applications*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1988; P. Haggett – *L'analyse spatiale en géographie humaine*, Librairie Armand Colin, Paris, 1973 (trad. française de *Locational Analysis in Human Geography*, Edward Arnold Ltd., London, 1968); G. K. Zipf - *Human behaviour and the principle of least effort*, Adison-Wesley, Reading, Massachussets, 1949.
- 5 Roger Brunet et alii., op. cit., p. 274.
- 6 Benno Werlen - *Society, Action and Space...*, p. 3.
- 7 Roger Brunet et alii., op. cit., p. 274.
- 8 Roger Brunet et Olivier Dollfus - *Mondes nouveaux...*, p. 34.
- 9 Roger Brunet et alii., op. cit., p. 302.
- 10 Claude Raffestin – *Pour une géographie...*, p. 129.
- 11 Georges Dupuy – *Les réseaux techniques sont-ils des réseaux territoriaux?*, p. 175-184 in "L'Espace géographique", no. 3/1987.
- 12 Ciprian Mihali – *Anarhia sensului. O fenomenologie a timpului cotidian*, col. Panoptikon, Ed. Idea, Cluj, 2001, p. 23.
- 13 Ciprian Mihali – *Sensus communis. Pentru o hermeneutică a cotidianului*, col. Cartea de filosofie, Ed. Paralela 45, Pitești-București-Brașov-Cluj Napoca, 2001, p. 170-171.
- 14 Tuan, Yi-Fu - *Space and Place: Humanistic Perspectives*, p. 444-457 in J. Agnew et alii. – "Human Geography...", p. 447.
- 15 Georg Simmel – *Soziologie des Raumes*, p. 27-71 in "Jahrbuch für Gesetzgebung", Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich, no. 1/1903, cité par B. Werlen, op. cit., p. 175.
- 16 Nicholas J. Entrikin - *The Betweenness of Place...*, p. 57.
- 17 Mathias Le Bossé – *Les questions d'identité en géographie culturelle*, p. 115 – 126 in "Géographie et cultures", no. 31: La postmodernité. Visions anglophones et francophones, été 1999, p. 120.
- 18 Zygmunt Bauman – *Etica postmodernă...*, chap. 6, p. 159-202.
- 19 Ibidem, p. 160.
- 20 Dans ce texte, quand je parle de l'identification ethnique *il ne s'agit pas de l'identification par rapport à l'ethnie*; il s'agit de l'identité propre au groupe, développé à l'intérieur du groupe dans un rapport conflictuel ou de méfiance avec l'extériorité.

- 21 Mathias Le Bossé, op. cit., p. 123.
- 22 Ibidem., p. 123.
- 23 Les quatre pages antérieures reprennent et complètent les idées tirées de Zygmunt Bauman et analysées in Octavian Groza – *Système de villes...*
- 24 Nicholas J. Entrikin - *The Betweenness of Place...*, p. 1.
- 25 Roger Brunet et Olivier Dollfus, op. cit., p. 19.
- 26 Violette Rey - *L'Europe de l'Est*, p. 827-838 in A. Bailly et alii (dir.) – *Encyclopédie...*
- 27 Alain Reynaud – *Le concept de classe socio-spatiale*, in “Travaux de l’Institut de Géographie de Reims”, no. 38/1979.
- 28 Georgeta Stoica – *Organizarea interiorului locuinței țărănești*, in “Muzeul Satului. Studii și Cercetări”, Muzeul Satului, București, 1971, p. 94 (citată de Cristian Tiberiu Popescu in *Istoria mentalității românești*, Ed. Universal Dalsi, 2000, p. 76).
- 29 Constantin Rădulescu Motru – *Etnicul românesc...*, p. 38-39.
- 30 Ernest Bernea – *Cadre ale gândirii populare...*, citat de Andrei Oișteanu – *Utopografia insulei în imaginarul colectiv românesc*, p. 57-92 in L. Boia et alii. – *Insula...*
- 31 Lucian Blaga – *Isvoade*, Ed. Minerva, București, 1972, p. 33-47, cité par Andrei Oișteanu – *Utopografia insulei în imaginarul colectiv românesc*, p. 57-92 in L. Boia et alii. – *Insula...*
- 32 Andrei Oișteanu, op. cit., p. 82-85.
- 33 Violette Rey – *Europes Orientales...*, p. 166.
- 34 Ionel Muntele – *Populația Moldovei...*, p. 31.
- 35 Nicolae Popa – *Identitate, teritorialitate și prestigiu cultural în spațiul românesc (I)*, p. 87-95 in “Regionalism and Integration...”, p. 90.
- 36 Pompei Cocean – *Țara (the Land) – a Typical Geographical Region of Romania*, p. 41-49 in “Revue Roumaine de Géographie”, Tome 41, București, 1997.
- 37 Pompei Cocean, op. cit., p. 43.
- 38 Nicolae Popa, op. cit., p. 91.
- 39 Alexandru Andrieș et Ion Albu – *Evoluția organizării administrativ-teritoriale a Banatului în secolul al XX-lea*, p. 67-73 in “Regionalism and Integration...”, p. 67.
- 40 Remus Crețan – *Aspects of the Historical Geography of the Population of Banat in the Eighteenth Century*, p. 87-98 in “Revue Roumaine de Géographie”, Tome 42, București, 1998, p. 92.
- 41 « Les valaques, [qui n’ont pas de nobles] à part quelques boyards du pays de Făgăraș et de Chioar qui tient place à des nobles, ont été accepté jadis pour avoir le droit de fonder des localités... », p. 193 in David Prodan – *Supplex Libellus Valachorum*, cité par Toader Nicoară – *Români din Transilvania în imaginarul aristocratic maghiar în secolul al VIII-lea*, p. 123-135 in “Identitate și alteritate. Studii de Imagologie” II, Presa Universitară Clujeană, 1998, p. 130.

- 42 Voir à ce sujet l'analyse de Cristina Codarcea – *Rapports de pouvoir et stratégie de gouvernement dans la Valachie du XVIII^e siècle*, p. 131-150 in « New Europe College Yearbook 1996-1997 », New Europe College, București, 2000, et surtout sa thèse de doctorat *Pouvoir et Société au 17^e siècle en Valachie. Entre Tradition et Loi*, EHESS, Paris, 1997.
- 43 « Au tournant du siècle, à la veille de la grande jacquerie de 1907, 5 000 propriétaires de plus de 50 ha détenaient encore la moitié des terres arables (et même 60% si l'on tient compte des bois et des forêts), laissant le reste de la superficie agricole à 920 000 petits propriétaires paysans encore très dépendants des grands domaines; 59% des familles disposaient, en effet, de moins de 5 ha et très nombreux étaient encore les paysans sans terre » (Béatrice von Hirschhausen – *Nouvelles campagnes roumaines...*, p. 21).
- 44 Veselina Urucu – *Sustainable Rural Development of the Lowland Countryside in Romania. Geographical Considerations*, p. 29-38 in « Revue Roumaine de Géographie », Tome 42, București, 1998.
- 45 Cette situation est le résultat des recoupements spatiaux successifs opérés au niveau communal par les différents gouvernements soucieux d'empêcher la création des unités administratives élémentaires fondées sur une homogénéité ethnique autre que roumaine.
- 46 Pour une image générale voir Sophie Vernicos-Papageorgiou – *Orthodoxie et espace en Roumanie...*, p. 43-61.
- 47 Le phénomène peut être suivi jusqu'à l'échelle locale: « il est donc possible d'affirmer que Pecica est marquée par une double identité. Celle-ci est de plus renforcée par la répartition de la population sur son territoire. Ainsi, malgré l'expansion de deux groupes [Roumains et Magyars] de part et de l'autre de l'ancienne limite interne du village, il apparaît que les deux groupes gardent une forme assez compacte, conservant chacun son quartier et surtout leurs lieux de vie (églises, écoles, sièges associatifs) au sein de ces derniers" (Emmanuel Bioteau – *Démarche d'étude pour une application de géographie sociale sur la multiculturalité de Banat*, p. 123-127 in « Regionalism and Integration... », p. 126
- 48 Voir à ce sujet Țtefan Zeletin - *Burghezia română...*
- 49 Octavian Groza - *Système de villes...*
- 50 Lucian Boia – *Istorie și mit...*, p. 17.
- 51 Octavian Groza – *Pașcani, ville industrielle de Roumanie: années de transition*, p. 329-341 in "L'Espace géographique", no 4, Reclus-Doin Editeurs, Paris, 1994, p. 332.
- 52 Mathias Le Bossé, op. cit., p. 121.
- 53 Barna Bodó – *Distanțe sociale și identitate locală în Banatul istoric*, p. 363-374 in « Identitate și alteritate. Studii de Imagologie » II, Presa Universitară Clujeană, 1998.
- 54 Lucian Boia – *Istorie și mit...*, p. 15.

- ⁵⁵ Cette dernière partie est une compilation réalisée à partir de Octavian Groza – *Centralité, identité et différenciation territoriale dans les villes roumaines et Maillages officiels et identités territoriales officieuses en Roumanie*, conférences dans le cadre du séminaire international « Territoires européens: diversité, différenciation et intégration », ENS Fontenay aux Roses, Paris, octobre 1999 et février 2000, de Octavian Groza – *Polarisation spatiale...* et de Octavian Groza – *Système de ville...*
- ⁵⁶ La situation est inverse pour les Magyars (pour lesquels la hiérarchie est local-régional-national); la situation est expliquée par l'identification quotidienne séculaire à un espace dont ils ont eu la maîtrise presque un millénaire et par l'identification nationaliste à une autre patrie d'origine.
- ⁵⁷ Jean-Marc Besse – *Entre modernité et postmodernité: la représentation paysagère de la nature*, p. 89-121 in M.-C. Robbic (dir.) – « Du milieu à l'environnement. Pratiques et représentation du rapport homme/nature depuis la Renaissance », Ed. Economica, 1992, p. 120.



ISTVÁN HORVÁTH

Born in 1966, in Sîntimbru Ciuc

Ph.D. in Philosophy of History

Dissertation: *Language, Identity, and Ethnicity*

Associate professor, Faculty of Sociology, "Babeş-Bolyai" University, Cluj-Napoca

Vice-dean, Faculty of Sociology, "Babeş-Bolyai" University, Cluj-Napoca

Scholarship of the Hungarian Academy of Science (1998)

Scholarship at the Berghof Center for Constructive Conflict Management, Berlin (1994)

Collaborator to the project *Ethnic Migration and the Representation of Ethnic Interests*, Humboldt University, Berlin

Coordinator of the research team on *Romanian Public Officers and the Use of the Minority Languages in the Administration*, CCRIT, Soros Foundation (2000-2001)

Member of the international research team on *Inter-ethnic Relations in the Carpathian Basin* (1997-1998)

Participation in international conferences, symposia, etc., in France, Germany,
Finland, Hungary
Several articles and studies published in Romania and abroad

Books

Minorities in Romania: Policies and Politics, Limes, Cluj-Napoca, 1999
*Facilitating Conflict Transformation: Implementation of the Recommendations
of the OSCE High Commissioner on National Minorities to Romania, 1993-
2001*, CORE, Hamburg, 2002

STATE, MINORITY AND IDENTITY ASPECTS RELATED TO ROMANIA'S HUNGARIAN MINORITY

IDENTITY – OUTLINE OF THEORETICAL STANDPOINT

Identity, in what is probably its most frequently used sense, is primarily concerned with the manner in which individuals conceive their particularity and distinctiveness in personal relations. If we consider term in such a narrow sense, we should then distinguish radically between this way of reflecting on identity and uses of the term in describing the basis of collective behavior. Consequently, we must consider the personal, individual identity (conceived as personality, in a psychological sense), and social, collective identity (understood as the basis of an individual's attachment to groups), as two wholly distinct categories and realities.

This dichotomy can be either purely analytical (Jenkins, R. 1996, p. 19), or have a normative basis, based on the modern philosophical representations of the individual (where uniqueness is one of its most important attributes). The *person* of the social sciences is seen as a product of interactions and relations, such that the manner in which he reflects on himself, the categories, which enable him to express his uniqueness or his attachments, are both social. Thus *individuality* is dependent on the social context of reference and can not be considered as an absolute attribute, it is dependent on the circumstance in which individual and collective identity are a matter of perspective of analysis and not two distinct forms by means of which individuals represent themselves as part of their social environment.

Though reflexivity is an essential moment, identity is not solely manipulation of socially produced categories, but is also practice or, more precisely, it is a continuous adjustment of personal experience in line with the socially constructed representations of order (the prerequisite

of any meaningful social action). Therefore identity itself is a continuous process that gives coherence to individual experience, places incident, episode and the routine of particular biographies in the flow of historical time; it is an ongoing endeavor that has as main points of reference the parameters of the discourses that manipulate and integrate the various categories that make sense of social reality.

This approach seemingly contradicts the etymological sense of identity as a certain *sameness* of the individual's basic traits in the context of a changing environment of actions and meanings. We do not understand *sameness* as the preservation of substantial attributes of the individual's personality; rather we interpret it as the socially determined possibility of the individual representing the various roles and situations of his daily routine as being what is considered at a given moment to be the right order of the *way things should be done*. Thus it is not that adaptation affects identity (understood as selfsameness), but the inability of the person to redefine himself as an integrated part of a changing environment.

Therefore the identity process is affected both by the changing environment of social action (because the applicable representations of social order are obscured) and by the various attempts made to reshape the visions of reality (through delineating alternative modes to place ourselves within the flow and web of social relations).

CHALLENGES TO IDENTITY

As asserted above, it is not the social change in itself that is the main process affecting the consistency of the ways in which individuals represent themselves as parts of a larger social environment. Rather it is the possibility of reinterpreting their changed positions and roles within a coherent view of society.

The multiple facets of the social changes of the last ten years experienced by the Romanian population have provided continuous challenges to the ontological security of the individuals: the sense of continuity of their selves with the surrounding social and material environment of their actions was blurred (Giddens, A. 1984, 1991).

It is close to impossible to provide a comprehensive account of the various dimensions that contributed to this process and given this circumstance we presume only to offer some illustrative examples that

highlight the far-reaching impact of these changes in various practices and discourses on the social order with the intention of integrating these changes in a coherent view of the social world.

One of the main aspects of the transition was the passing from a relatively *immobile* society (Roth, A 1999) to a society in which opportunities for both social and territorial mobility had increased significantly (of course, in relative terms only). This involved a change in the definitions of success and failure, wealth and poverty, and also in the circumstances of increased travel opportunities, with the territorial references of identity, the values and meanings attached to home-regions or national homeland, becoming the subject of continuous reevaluation and redefinition. Furthermore, with the process of democratization and the changing of the underlying principles and rules of the relations between state and society, came the redefining of individual relations to authority and discourse on the increased responsibility of the individual with regard to politics.

On their own, these changes affected the manner in which individuals see their place in society; however, the imperfections, hesitations and ambiguities that accompanied these transformations served only to augment the tensions.

As regards the processes of economic and social differentiation, the incongruity between the Weberian capitalist ethos promoted as the ideal type of the new entrepreneur and the accounts of doubtful sources of the wealth of the *nouveau riches* lead to hesitant attitudes towards and vague definitions of the fairness of the overall system, and, in particular, in respect of the moral unfairness of the newly created roles and positions within the new economic system.¹

In terms of territorial mobility – migration – tensions arose between discourses on the sense of duty towards home society and the promotion of the legitimacy of the individual option to pursue happiness and self-fulfillment in a given form (in the context of increasingly attractive option of moving abroad²), leading to problematic relations.

At a political level, the emerging democratic processes offered an increased number political ideologies, various degrees of identifications and forms of political activism, and the new definitions of public and political responsibility lead to the reevaluation of the relations between individual subjects and the polity. However, the sense of responsibility involved in the system of political representation based mainly on the

party system, was contrasted by the perception of the lack of effectiveness of the polity;³ hence new opportunities for influence are shadowed by a lack of confidence in the actors mediating between society and the system of political institutions, leading eventually to the generalized perception of increased discrepancy between freedom and order.

These circumstances of changing meanings, unpredictable and contradictory processes, emptied categories of belonging; or, to put it briefly: the generalized anomie was the basis on which the universe of meanings offered by ethnicity proved to be one of the pivotal frames of reference when the sense of commonality and solidarity within the society started to be restored (Hobsbawm, E.J. 1992). Furthermore, as in Romania, ideological⁴ and structural⁵ preconditions facilitated the politically exploitation of the uncertainties of the changing social web by appealing to the *unaltered primordiality* of ethnic principles, and soon after the start of political reform in Romania the nationalist paradigm became the dominant ideology in framing the discourse on identity.

Given these circumstances, we cannot consider nationalism purely as political ideology instrumentalized within the context of political struggle as a convenient pretext for the defense of the vested interests of the old regime (Haddock, B., Caraiani, O., 1999). We must see it as the powerful ideological tool used by politics to forge identities within the context of rapid but hesitant and ambiguous social changes, providing a sense of continuity and facilitating the surpassing of the imminent tendencies to alienate the population from politics and in general from the institutional world (Auer, S. 2000, pp. 221-222) perceived as seriously lacking in public utility.

Thus, in the larger context of searching for coherence in the changing social environment, the appeal to ethnicity becomes an important point of reference for individuals in representing the unity of society and the fundamentals of the link between state and its citizens.⁶

Ethnicity, in Barth's view (1969, 1994), is essentially a concept that brings to mind, not the deep-rooted cultural uniqueness, but a sense of distinctiveness (where boundaries are important and cultural elements not) that is engendered by ongoing social encounters. Consequently, the assertion of particularity inherently supposes the emphasis of difference, the circumstance in which the representation of unity involves the highlighting of deep-rooted dissimilarities. In this general context we

begin to approach the subject of this paper: analysis of the identity of the Hungarians in Romania.

This ethnic group represents one of those historical, cultural and political references in contrast to which *Romanianness* acquired the meaning of the cultural fundament of social and political unity. This led to a certain ambivalence in the incorporation of Hungarians into Romania, Romania being understood as the larger social and political unit of reference.

In this process, politics – both as the universe of symbolic discourse, and as the main authority in initiating and financing of policy – plays a crucial role; and, when analyzing the situation of this minority in particular, we need to consider it as a game of multiple players. Consequently, in this analysis – along the lines of Brubaker’s views on national identity – we need to consider at least three players: the state to which the minority is linked through citizenship, the kin-state, and the political elite of the respective minority (Brubaker, R., 1992, 1996).

In the last decade, Hungary (as kin-state) accorded great importance to the fate of Hungarians living outside its borders. This grew into one of its main foreign policy goals, playing an important role in Hungary’s bilateral and international relations. Moreover, Hungary initiated a set of policies intended to encourage Hungarians in Romania to have their particular cultural features represented at an institutional level. All these measures had the aim of forging a more inclusive level of solidarity based on ethnic commonality. These efforts met with the difficulties of integrating the various identity politics and state interests and with the ambiguities engendered in various encounters within Hungarian society in acknowledging the *Hungarianness* of the Hungarians in Romania.

One of the main features of Hungarian-Romanian relations with regard to the Hungarian minority of Romania was, and still is, both the kin-state’s and Romania’s claim to legitimacy in considering the Hungarian minority as the subject of their respective identity policies. As these two major political entities are competing for control over identity, bilateral relations involve continuous (and recurrently tense) negotiation on the legitimacy, content, form and limits of the respective identity policies and processes that are implicitly or explicitly followed by the states.

The difficulty in reaching agreement lies with the fact that both the Romanian (host-state) and Hungarian (kin-state) discourses are confined to maneuver within the space of confused meanings described by the

categories of citizenship, ethnicity and nation, with the confusion arising from the fact that there is no joint agreement on the political significance of ethnicity. On one hand, in the relations between the Hungarian minority and the Romanian state, the relation between political community and ethnic particularity is not clarified, while, on the other hand, the legitimate forms in which ethnic solidarity should be allowed to exist has not been made clear by Hungary and Romania. It was in these circumstances and given the manner in which Hungarians in Romania have been combining their (ambiguous) political status with their cultural affinities that the concept of dual identity was frequently employed in public, political and even professional⁷ discourse. The essence of this concept can be summarized by saying that, as regards formal nationality (citizenship), Hungarians are loyal to the Romanian state; however, in terms of symbolic and cultural commonality, the Hungarian (ethno-cultural) nation is their point of reference.

Such a conceptual endeavor represents more an ambitious political project⁸ than provide an accurate description of the blurred relationship between the integrative state structures and the founding ideologies and rhetoric on *Hungarianness*. It is in this circumstance that the role of the political elite of the Hungarian minority is most complex. On one hand, the elite negotiate with the Romanian state the terms of incorporation of the minority within the state, while also pleading for both *undifferentiated* treatment based on the formal link of citizenship and for a *differentiated* incorporation of the Hungarian minority. On the other hand, however, the minority elite maintains relations with the kin-state by assuming an active role in the administration of the resources donated by the kin-state for the support of cultural, educational and social activities, and, in more broader terms, is an active partner in negotiating the effective functioning of the category of nation (as ethno-cultural bound) in political relations; further to this, it also actively participates in the process of institutionalizing and legally defining the content of rights, based on the ethno-cultural bounds, accorded in Hungary to Hungarians living outside its borders.

NATION AND ETHNICITY: THE ROMANIAN EXPERIENCE

Following the downfall of communism and after a very short period of relaxation and the prospect of normalization of Romanian-Hungarian relations, a convenient ideological tool for exercising authority was

acknowledged by the newly emerged dominant political forces in ethno-nationalist discourse. As mentioned above, it would be misleading to view ethnicity as purely a resource that was to be exploited politically and hence to focus on the manipulative misuses of the affective nature of the ethnic bounds.

Ethnicity became one of the points of reference in the overcoming of the rapid changes and the incumbent fragmentation of the social world and, in this circumstance, represented a convenient point of reference for the framing of the ideological foundations of the post-communist political community. As ancestry – the idea of common ancestry, the golden age – played a vital role in offering a sense of pre-contractual primordial solidarity (Smith, A.D. 1996), it was used rhetorically to forge the vision of basic unity of the political community – a unity based on which a new contract between state and society could be negotiated.

Given this circumstance, defense of the unity of the nation in Romania based on ethnicity became the referential value in the overcoming of various divisions within society and the sustaining of the possibility of a new political order. In these conditions, the strength of certain dichotomies, such as communist–democrat or authoritarian–liberal, can weaken, affording possible re-conversion for a plethora of former party activists, legitimizing autocratic political manifestations.

For the Hungarians of Romania, it was highly plausible that the emerging political and social elite would employ ethnicity in redefining their place within the contours of the political and social order. It suffices that we consider the long process of asymmetric incorporation of this ethnic group into the Romanian state, the general state of Romanian political culture – in that it lacked the elements of an integrative civic standpoint in relation to ethnic diversity – and the fact that, during the previous decade, the Hungarian ethnic minority was one of the preferred ideological targets of Ceausescu's nationalistic rhetoric and nationalizing policies.

They appeal to a distinct cultural profile and history and pushed for a differentiated incorporation into the state based on their particular ethnic features. The envisaged political order was one of pluralism on an ethnic basis.

As a result, both the Romanian and the emerging Hungarian elite were making an appeal to ethnicity; however, despite this similarity in the system of codes used to chart political commonality, the respective

roles attributed to ethnicity in the redesigning of relations between society, political community and state were radically different.

The Romanian political elite used ethnicity to represent the primordial unity and cohesion of the political commonality, based on which creation of a new political order could be pursued. The Hungarian elite, however, considered ethnicity as an essential feature of social organization and, when negotiating the redesigning of the political order, stressed the ethnic pluralism of society, claiming political recognition of difference.

In the end, the standpoint that promoted ethnicity as a form of pre-contractual solidarity won endorsement as the basis of the political order. The Constitution, the basic legal act codifying the foundations of political community, defined Romania as a *nation state*, with the insistence that the state be founded based on the *unity* of the Romanian people⁹. Furthermore, to avoid any "misinterpretations", the architects of the fundamental law emphasized the principle that the state is the expression of an historically constituted human community, bound together by common ethnic origin, language, culture and religion (Constantinescu, M et al, 1992, p. 7).

These formulations resulted implicitly in blurred relations between three major categories, namely: citizens, the Romanian people and the ethnic minorities (Capelle-Pogacean, A. 1999). This involved a clear dichotomy between citizenship (understood as membership of the formal political community) and nationality (understood as membership of the nation in the symbolic political community). To a certain extent, these tensions can be considered as *reiterated* given that the divergences between citizenship, nation and ethnicity have historical precedents, reflecting the tensions and unassimilated contradictions of the different ideological sources and traditions in which the idea of the Romanian political community is rooted (Iordachi, C., 2000). However, it is not only history that is the source of the excessive ethnification of nationality, but also the manner in which ethno-nationalism was used to consolidate the authority of the political forces which came to power following the downfall of the Ceausescu regime. The Romanian elite of the time chose to overcome the various existing social divisions¹⁰ by presenting themselves as the guardians of national unity, rather by fostering broad agreement on the fundamentals of democracy, as was considered to be the prerequisite for consolidation of an inclusive democratic regime (Linz, J.J. and Stepan A., 1996, p. 29).

By way of example, prior to November 1991, when the new basic law of Romania was approved by Parliament, the main efforts of the DAHR had been to codification in the new Constitution of guaranties for the collective exercise of minority rights and freedoms¹¹ and, based on this, the organization of a system of local self-governments, advancing the idea of a minority parliament empowered to coordinate the activities of these self governments.¹² Different formulas for codification of the status of the Hungarian minority in the Constitution were proposed in this period. Of these, that considered most radical (even by the acting general secretary of the DAHR), was the proposal to define the Hungarians in Romania as *co-nation* that, together with the Romanian nation, would constitute the basis of the Romanian political community.¹³ Eventually, the resolutions passed by the second congress of the DAHR held in 1991 defined the Hungarian community in Romania as *independent political subject*, equal in rights with the Romanian people.¹⁴ In the Cluj Declaration of October 1992, the political creed which accords the Hungarian minority the status of *separate political subject* (such that integration should be carried out on a collective basis, based principle of the *internal self-determination*) was firmly established in different forms of collective autonomy.¹⁵

Later, in 1993, when the draft on national minorities was promoted officially by the DAHR,¹⁶ the idea of a separate entity entitled to a differentiated political integration was repeated.

This document states that the national and ethnic minorities in Romania have the right to internal self-determination and that those exercising this right will become an *autonomous community* (Art. 1). National minorities and autonomous communities are to be considered equal political entities and constituent parts of the state, on a par with the Romanian nation (Art. 2 par. 3). Internal self-determination is evident throughout in the exercising of the three forms of autonomy specified by the law: personal, local and regional autonomy (Art.2. par. 5).

Far from codifying a special status for the Hungarian minority, the Constitution that came into force at the end of 1991, served to define Romania, asserted the idea of ethnic unity and the ethnic basis of the political community. Minority rights were referred to in terminology of the *persons belonging to national minorities*, leaving no room doubt that the cultural differentiation in society was not a relevant issue in founding of the basis of political commonality.

Given this, we can define the basic tension resulting from the way in which the Romanian and the Hungarian political elite of Romania defined the role of ethnicity in the complex relations of state-nation-society: the Hungarians emphasized the ethnic pluralism of society, while the Romanians emphasized the fundamental ethnic unity of the political community.

The various political and public debates that took place in Romania, such as on the definition of the content of the minimal public culture achieved by compulsory education, clearly reflect these tensions, particularly with regard to the subjects which can be used to transmit ideologies, thus founding political loyalty and forming a basis for knowledge in respect of nationhood (understood as solidarity with the political community).¹⁷

Given these circumstances, we can explain why subject of national history was transformed in content from *Romanian History* to *History of Romanians*,¹⁸ and why the dispute over the language in which knowledge relating to national space (Romanian geography)¹⁹ should be imparted (see on this Horváth I. 1998) was so heated. These debates indicate that history, the idea of shared origin and consequently the intrinsic (and exclusive) relation to a given territory, is the founding idea for political commonality, and that politics is strongly committed to the reproduction of this ideology through compulsory education.

Though it was in matters of education that these tensions came to light, other political endeavors also reflect that the ethnic principle of political commonality, the representations of nation based on ethno-cultural ideology, is highly influential in defining the political agenda. For example, at the beginning of nineteenth century, the idea that in the near future political union with Moldavia was an open possibility was embraced by the majority part of the Romanian political elite (Gallagher, T. 1999, pp. 308-313) and became a subject of passionate debate. Apart from political rhetoric, several concrete policy measures were implemented in this direction, such as educational assistance for students from Moldavia willing to study in Romania, the loose interpretation of naturalization policies for Moldavian citizens applying for Romanian citizenship (Iordachi, C. 2000, p. 53), and the co-opting of Moldavian politicians by the Romanian political elite (Leonida Lari, Mircea Druc, Ilie Ilascu). All these processes were founded on the assumption that, regardless of the politically determined historical evolutions, relations between Romanians will be unproblematic.

Romanianness was represented as dimension of historical authenticity, in opposition to the inauthentic political formulas established in given historical contexts, such as political union considered as a banal accomplishment resulting from the driving force of the common ethnic bounds.

This enthusiasm faded in the circumstances in which in Moldavia found itself – with politicians claiming that political union failed due to gain significant public support while the political forces in favor of maintaining independence gained public support (Socor, V. 1992). These circumstances afforded opportunity for intellectual reflection on the various aspects of the politics based on ethnicity.²⁰ These debates underlined the idea that the national policies initiated in relation to the Moldavian population represent symbolic messages toward the Hungarian minority as regards their place within the political establishment.

Irrespective of the degree to which the idea of unification of all Romanian inhabited territories was embraced by the population, this moment of political fervor was of some significance: ethnicity became the basis for a political program, with the idea of unification was formulated by appealing to the uncritically assumed *reality* of belonging, loyalty and solidarity, enforcing in society the basic ideological formula of nationalism “that the ethnic boundaries should not cross political ones” (Gellner, E. 1983, p. 1).

In this situation, the Hungarian desire for the ethnic pluralism of society and the key terms in the Hungarian-promoted autonomy project (autonomy, internal self-determination, etc.) constituted the basis of the incriminatory discourses on the Hungarian minority’s alleged intention of secession or on Romania’s territorial disintegration. These discourses, if considered within the afore-mentioned system of beliefs regarding the unproblematic political unity based on ethnicity, lead us to draw important conclusions about the political order and Hungarian’s within this order as viewed by the political elite.

The asserted belonging of the Hungarians of Romania to the Hungarian nation was seen in similar terms as the belonging, loyalty and solidarity which founded the allegedly unproblematic political unity between Romanians living in Romania and Romanians in Moldavia. Thus the claim for differentiated identity politics was seen in terms of political commonality with the Hungarian nation. This, at least at a political level, was the source of seemingly unavoidable tension between the particular

identity of Hungarians and their loyalties in relation to the Romanian state.²¹ Their desires to legally codify and institutionalize the cultural reproduction and public expression of their individual traits and for a redefinition of the political system, in which authority in certain field of policy making would be reallocated along ethnic lines (such as, the idea of cultural autonomy), were seen as questioning the bases of political commonality.

However, even had the problem been framed in politically more realistic terms and the idea of Hungarians secession been excluded, another tension would have appeared: that generated by the diffuse relation between the symbolic and the formal, juridical membership of the political community. As ethnic bounds were considered the very basis of political commonality, the formal juridical link between state and individuals, if it were not based primarily on ethnicity, was not considered authentic, engendering a sense of fundamental distrust with regard to Hungarians claims for institutional articulation of their cultural distinctiveness.²²

In a poll carried out in September 2000, of the Hungarians in Romania asked to assess the effectiveness of the Hungarian party's participation in the government coalition, 39.1% of all respondents saw the DAHR's showing to the Romanian public that they can trust the Hungarians of Romania as positive²³. The relative statistical weight of this lies with the technicalities of the instrument used; analysis of the data in a more comprehensive manner, allows us to legitimately see that the quest for trust forms a fundamental component of Hungarians' identity in respect of the complicated relation between their identity rooted in a particular ethnic belonging and the universe of meanings in which the Romanian political rhetoric integrates this particularizing feature.

Hence, to a certain extent it can be argued that, though the DAHR, as part of the 1996-2000 Government coalition, did not achieve its most important goals (the establishment of a separate Hungarian language university, for example), it nonetheless succeeded in maintaining the support of its constituency by its rejection of the generalized representations of Hungarians as an unauthentic component of the political system.

PARADOXES OF THE POLITICAL UNITY OF THE HUNGARIANS OF ROMANIA

The political efforts of the DAHR to renegotiate the position of Hungarians within the Romanian state were characterized by a certain duality evident at the level of political strategies and tactics, but also at the level of the implicit ideologies that encompass these undertakings. The duality of strategies also characterized the structure of the political organization, resulting in two markedly differentiated fractions.

The duality of the politics of the Hungarian party is that of the parallel use of the politics, which we will name here affirmative action, and the other branch of politics called the politics of minority nation building.

The politics of affirmative action emphasize the asymmetric relations between Hungarians and the Romanian state, on those facts, policy decisions or the actions of public institutions (the judiciary, the secret services, the army, etc.) which are thought to reduce the chances of Hungarians reproducing institutionally their particular ethno-cultural features, or are considered to amount to discrimination on ethnic grounds. These manifestations fall into the referential category of citizenship - understood as a set of generally applicable and legally guaranteed individual rights, but also as a set of rights for differentiated treatment on a collective basis, namely the right to a differentiated institutional structure that assures the protection and reproduction of the particularizing features of a collectivity.²⁴ These collective rights are understood as a set of cultural rights that limit the state in promoting educational, cultural or simply identity policies that influence negatively the particular features of a culturally differentiated segment of a population. This line of DAHR political strategy followed the extension and expansion of the status of citizenship, in pursuit of a comprehensive interpretation of citizenship that assures membership of and access to a nation to each individual and where the state imposes no constraints on the special interests of the individual that arise out of socio-cultural differences (Csepeli Gy., Örkény A., 1996, p. 258).

The *nation-building* program (Kántor Z., 2000)²⁵ of the DAHR pursues a renegotiation of the political status of *Hungariannes* and this orientation is reflected synthetically within the Romanian political community by various political endeavors, such as the autonomy program of the DAHR. The core idea is that redistribution of political authority between state and minority actors (at least in fields related to cultural reproduction)

will lead to a significant decrease in the sense of asymmetric incorporation of Hungarians within the Romanian state.

If the *affirmative action* program pursues objectives such as equal treatment, participation, institutional development, increased influence in political processes following the decrease in influence of ethnicity in the allocation of various resources, primarily authority; then the *nation building* program²⁶ pursues the restructuring of the polity and the overall authority of centralized state, following devolution of the central authority along ethnic lines in the fields of cultural, educational and general identity politics, stressing the importance of ethnicity in allocating authority.

Though the political organization of the Hungarians of Romania has been predominantly identified with the nation-building program (indeed this set of ideas formed the core of the organization's rhetoric until 1996), as the DAHR began to engage in various, more integrative political endeavors²⁷ interest based politics became more dominant, reducing the symbolic weight of both of the systems of principles designed to offer a larger perspective on the integration of cultural differences within the larger political frame. This tension between interests and ideas is another feature of the Hungarian identity in Romania, a tension which can be understood if we follow the dividing lines within this political organization.

However, the maintaining by the Hungarians of Romania of a seemingly unitary façade of political will and action in the institutionalized political process (parliamentary elections, relations with other domestic political actors, etc.) in fact represents a combination of heterogeneous political ideologies and orientations which were kept relatively stable during the last ten years.

The DAHR is structured as an "umbrella organization", incorporating several political and ideological groupings, some of which (until recently) maintained an autonomous juridical personality (such as The Christian Democratic Party of the Hungarians in Romanian and the Social Democratic Party of the Hungarians in Romanian), including specialized NGO's run by the Hungarians of Romania, and territorial representatives of the Alliance. All these ideological platforms and interest protection groupings were integrated in 1993²⁸ by means of a "complicated, multi-layered structure with cross-membership of the different bodies at both central and local levels" (Bíró A., 1996, p. 24).

This integrative formula implied a complicated decision-making system and that its Executive Board enjoy less executive power than

would customary political parties. Instead it was decided that a large decision making body, often labeled the *mini-parliament* of the Hungarians of Romania, be responsible for the main decisions and supervise the restraint decision making body (the Council of the Representatives of the Alliance).

However, its complicated system for accommodating internal interest had, until this point, succeeded in handling the internal tensions and conflicts arising out of the heterogeneity of its organizational and ideological constituency.

In respect of internal conflicts, one important dividing line (often seen as potentially breaking)²⁹ line within the DAHR deserves mention; namely that between the so-called *moderates* and the *radicals*. The basis of these distinctions is not so much ideological, but simply relates to the rhetoric and tactics of the representatives of the two groupings.

The radicals (labeled voluntarist/populists by annalists)³⁰ “are in favor of a conflict approach centering on an opposition role and international pressure”,³¹ of trying to mobilize resources outside the field of institutionalized political negotiations (that is, organize popular assemblies and adopt strong public statements), with the aim of creating favorable conditions for negotiations,³² or simply of keeping issues related to the Hungarian minority on the agenda of different institutionalized political debates (both domestic and international). Or, in the interpretation of one analyst, the main tactical step revolves around issuing declarations which focus the attention of the international community on the destructive potential of some of the unsolved matters in respect of the relations between the Romanian government and the Hungarian minority, and, based on this, attempting to win the support of the international community in achieving autonomy.³³

This group had a low profile at first. For a period, it was the politicians gathered around the charismatic personality of the Protestant bishop László TQkés,³⁴ known for his inflammatory declarations against the ethnic cleansing of the Hungarian minority by the Romanian state,³⁵ who were considered to be of this orientation. Later, however, those of this orientation became associated with the active and high profile Reformist Platform of the DAHR.

The group of so-called *moderates* tried (by means of alliances and internal pressure) to work the Romanian political system to achieve the objectives of the DAHR. According to the logic of the incrementalist

tactic, they sought to set up a system of political relations and maintain a process of negotiation with Romanian political parties so as to play an active part in defining the frame and maintaining the process of democratization through which the particular interests of DAHR could be promoted (Bárdi, N., 2000).

As the distinct profile of these two orientations was articulated within the DAHR, the moderates had a more or less constant predominance; however, the pressures of the reformist/radical wing became more and more structured. Moreover, it seems that they enjoyed the important support of the leading party of the governing coalition in Hungary.³⁶ This, in a given sense, represented a new evolution in the relations between the Hungarian state and the Hungarian minority parties abroad, which, until that point, operated on the principle that the Hungarian government does not take up positions as regards the internal affairs of the organizations of its minorities abroad.

Seemingly, the dividing line is purely tactical; the strategic goal – renegotiation with the Romanian state of the status of its Hungarian minority – was shared by both fractions.

This is one possible interpretation and is quite plausible too as the relations between this minority organization and its stable constituency is based on the centrality of ethnicity and on the idea that the particular ethnicity of Hungarians forms a basis for separate a political organization pursuing a differentiated incorporation within the state.

In practice, what we called affirmative action is subordinate to the nation building program; the core element of DAHR ideology is that the minority situation can be resolved only if differentiated incorporation within state is accomplished (Bíró A. Z, 1999).

However, in practical terms, the leading fraction of the DAHR enjoyed its political successes³⁷ only in terms of what we called affirmative action and only by paying the price of subordinating elements of the nation building program. Nonetheless, despite the notable successes enjoyed in this field, true reorientation of strategy towards affirmative action – the redefinition of the Romanian political community towards a more inclusive citizenship – did not occurred.

Until 1996, no genuine process of political debate on the principles of integration of the Hungarians had taken place. All political debate related to minority issues resulted mainly in reactive attitudes. Problems arose, and the subsequent political projects promoted by DAHR were viewed

only as representing the illegitimate intentions of the Hungarian minority to challenge the underlying ethno-national principle of the Romanian political system. Outcomes of the debates were far from offering a basis for the redefinition of political community or the fundamentals of democracy.

Though major and favorable changes in sectoral legislation (such as language use in public administration, a more permissive law on education, etc.) were promoted during the participation of the DAHR in the governing coalition, no explicit debate took place in terms of general principles and codified agreements on the long term reconfiguration of the political establishment towards more integrative policy with respect to the minorities.³⁸

Moreover, Romanian political parties used the ethno-nationalist discourse, both when reflecting on the basis of political commonality, and also when debating issues raised by the DAHR. This was only limited by the desire to obtain a positive assessment by the international community of political relations between the Romanian polity and the DAHR. Thus integrative political solutions in relations with the Hungarians from Romania were not grounded in a new ideology of the political community. Rather the limitation of ethno-nationalistic fervor occurred merely in the context of subordination of minority policies for the achievement of foreign policy goals.

Therefore, the place of Hungarian minority, through its political representative in the political establishment, is likely to be the subject of future debate.

As such, the various political formula designed to integrate the DAHR can be considered as simply the techniques designed to forge larger political consensus and not as the answers to basic questions related to identity, such as whether Hungarians are loyal or disloyal, authentic or inauthentic parts of the political community. Of course, ideas of loyalty and authenticity are normally attributed based on long standing contacts and experiences. However, in matters of social order, these features can be regarded as fundamental dimensions of the political community.

Thus, the longer the moderate fraction of the DAHR finds itself in a paradoxical situation, the more it gives way to a discourse centered on ethnicity and the more it has the chance to influence positively the situation of its constituency. And the more it uses this influence to offer solutions

to precisely defined problems, the more problematic the maintenance of the minority situation of the ethnic group it represents.

HUNGARY: INTEGRATING ETHNICITY AND NATION

The communist regime in Hungary avoided use of nationalist rhetoric, and Ceausescu's communist regime insisted that problem of national minorities was an exclusively domestic issue. Thus, during the communist period, the issue of the Hungarian minority of Romania was almost completely absent from the agenda of bilateral relations in Romania (Barabás B. et alli. 1990) and its presence on public agenda was similarly low.

In the 1980's, a process of political reforms was initiated in Hungary, and, with this, matters such as the situation of the Hungarian minorities abroad, and, in particular, that of Hungarian minority in Romania, became an important subject on the public agenda. Furthermore, the national concern for Hungarians abroad became one of the preferred ways of expressing opposition to communist internationalism and its lack of genuine concern for national values.

One of the most important ways in which the political opposition manifested its solidarity with the Hungarians of Romania was related to the large scale reconstruction of the rural areas initiated by the Ceausescu regime (Turnock, D. 1986, Häkli, J. 1994, Durandin, C. 1995). The project of reconstruction was interpreted as a large scale demolition program that endangered many of the historical artifacts of the Transylvania region where the Hungarian population is largely concentrated. Given Ceausescu's virulent nationalism, with its harsh anti-Hungarian component (Verdery, K. 1991), public opinion in Hungary began to suspect that the large scale reconstruction was nothing other than a plan to destroy the Hungarian cultural and historical assets of the region and resulted in organized mass demonstrations in support of the Hungarians of Romania and in opposition to the systematization project.

Parallel to this and other similar manifestations of solidarity, another important process came to the attention of Hungarian public opinion at the time. Starting in 1986, a large number of migrants and refugees (in particular ethnic Hungarians) began to make their way to Hungary from Romania (Fassman, H., Münz, R., 1995, Sík E. 1990, 1992). This

phenomenon, unusual in itself in peace time, had important implications for Hungarian politics and society.

As far as politics was concerned, apart from the administrative pressures created by a such a large scale movement of population,³⁹ the fact that the majority of the refugees, when asked, stated the nationalizing policies of the Romanian state as the main reason for their migration (Csepeli Gy., Závecz T. 1991, pp. 91-92), raised the issue of the causes of such large scale movement. As a consequence, the presence of the refugees was used as *evidence* of discrimination based on their ethnic belonging, and the issue of Hungarian minorities abroad became one of the most common subjects in political discourse.

As the problems worsened, the political opposition increasingly chose to exploit the nationalist theme, and eventually even the communists had made the problems of the Hungarian minorities living abroad part of their agenda⁴⁰. Consequently, and with the consent of the actors of the transition period and of the period that followed, the value of nation and the fate of Hungarians living abroad found their way on to the agenda of Hungarian transition (Linz, J.J., Stepan A., 1996). Given these circumstances, at the end of 1989, when Hungary's Constitution was modified to reflecting a sense of solidarity and responsibility for the Hungarians abroad, the following statement was included:

The Republic of Hungary bears a sense of responsibility for the fate of Hungarians living outside its borders and shall promote and foster their relations with Hungary.⁴¹

This newly strengthened sense of care for Hungarians living abroad became one of the main directions of Hungarian foreign policy and enjoyed the support of all parties on the political stage that formed following 1989. There were three main pillars to this foreign policy: Euro-Atlantic integration, the good-neighbor policy to guarantee regional stability, and an integrative national policy that actively supports ethnic Hungarians living in neighboring countries.

Since this time, three coalitions have governed in Hungary and all have taken on the objective of supporting Hungarian minorities abroad, developing and maintaining a certain amount of continuity in the institutions meant to strengthen this policy objective. These Institutions were designed to support, not only the cultural activities of Hungarians

in Romania, but also their political endeavors in negotiating the position of the minority in respect of the Romanian state.

This led to the resuscitation of the World Union of Hungarians (Magyarok Világszövetsége), an NGO structure that had existed under communism, which now acted as an important pressure group in matters of policy related to Hungarian minorities living abroad (Capelle-Pogaceanu, A. 1996, p.11).

In September 1989, special structures of Hungarian Cabinet were established to deal with the problems of the minorities living abroad before the eventual founding in 1992 of the **Government Office for Hungarian Minorities Abroad** (Határon Túli Magyarok Hivatala).⁴² Its main remit included: co-ordination of governmental activities related to Hungarian minorities living abroad, maintaining "Hungarian-Hungarian ties", maintaining bilateral relations with the governmental bodies responsible for minority affairs in the affected countries, and drawing the attention of international organizations to the problems of Hungarians living abroad.⁴³

As a result of the activity of this specialized agency, complex and institutionalized forms of contact and consultation between the Hungarian Government and the political and cultural elite of the Hungarian minority in Romania were established.

In 1996, what had been occasional contact between the political parties of Hungary, various institutions of the central administration and the representative political force of the Hungarians in Romania (DAHR⁴⁴), led firstly to a high level multilateral meeting, the "Hungary and Hungarians abroad" Conference (July 1996), then, in 1999, to the establishment of institutionalized consultation, in the Hungarian Standing Conference (Magyar Állandó Értekezlet).⁴⁵

Apart from these strategies of institutional incorporation of the political elite, another set of policies was initiated to increase the impact of identity politics by supporting the cultural and educational activities of the Hungarians from Romania.

Later, a network of public foundations was established designed to distribute financial support from the Hungarian Government to the Hungarian minorities living abroad: the Illyés Public Foundation (established 1990) offered financing for cultural projects, while the New Shake Hand Public Foundation (Új Kézfogás Alapítvány) supported the entrepreneurial activities of Hungarians abroad.

It is rather difficult to calculate exactly the total amount of funding that went to Hungarians abroad, for, separate to these sources, other public and private foundations receive subsidies from central or local budgets which help to support Hungarians abroad. In 1995, the level of this assistance was estimated to be at more than 1.3 billion HUF, approximately 6,500,000 USD at the time (Bíró A.M. 1996). In fact, the amount of money increased over time, as reflected in a report by the Illyés Public Foundation,⁴⁶ the major financial source (Table 1):

Table 1 The evolution of the yearly budget of the Illyés Foundation (mil HUF)⁴⁷

1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000
15	15	270,3	300	615	312	450	453.3	506	817.9	801.1

Due to their size (being the largest Hungarian community outside Hungary)⁴⁸, the Hungarians of Romania received the largest share of this support.

For example, as mentioned in a report of the New Shake Hand Foundation (Új Kézfogás Alapítvány) which offers supports the entrepreneurial activities of the Hungarian minorities living abroad, between 1992 and 1999, some 54.38% of the total amount of 1148.5 million HUF⁴⁹ was directed to Romania.

Another important institution of cultural integration for Hungarians living abroad is DUNA TV, a publicly funded satellite television channel, set up at the end of 1992 and which addresses these peoples specifically.

All this support was not only cultural, but political too; a succession of Hungarian governments served to promote the various claims made by Hungarian politicians from Romania in interstate relations with Romania. Hungary also fully assumed its role of kin-state and advocated the case of Hungarians abroad within various international institutions.

The nature of political support since 1989 shows some elements of discontinuity, evidenced by the differing emphasis and strategies of the three successive governments as regards Hungarian minorities abroad.

The Hungarian Prime Minister of the first democratically elected government which came to power in 1990⁵⁰ was quoted frequently on his declaration that he considers himself the Prime Minister in "spirit" of 15 million Hungarians⁵¹ (the population of Hungary being roughly 10

million). Aside from the rhetorical weight of this declaration, it was clear that this government was determined to change radically the political orientation of the communist regime and to promote a more proactive policy regarding Hungarian minorities (Schöpflin, G. 1998, p. 123). The *Antall doctrine*⁵² redefined the status of the Hungarian minorities abroad by making the positions of the political representatives of those Hungarians living abroad imperative to Hungary's foreign policy decisions (Bárdi, N., 1999, p. 43). This government also initiated a process of institutionalization of the relations between the minority organizations of the Hungarians abroad and the government of the kin-state and set up a system for institutional support of Hungarians abroad. Furthermore, Hungary actively advocated the cause of the Hungarian minorities in the arena of international organizations, declaring strong political support for the promotion of the collective rights and autonomous structures of the Hungarian minorities abroad (Zellner, W., Dunay P., 1998, pp. 213 – 214).

All of these aspects served to strengthen the suspicion of Romanian political forces and made it yet easier for Romanian nationalists to label Hungary as an irredentist state and the Hungarians from Romania as a secessionist minority.

Seen in this light, the Hungarian government subordinated the objectives of Western integration and the good neighbor policy to the support of the Hungarian minorities abroad, and the situation of the Hungarian minority from Romania was considered the corner stone of bilateral relations with the *host* state (Zellener, W., Dunay P., 1998).

The Romanian government followed the example inherited from the communist period that the situation of its ethnic Hungarians is not a subject to be debated with the Hungarian partner.

In 1995 the situation changed somewhat in terms of incentives for both the Romanian and Hungarian states. On one the hand,

following a visit to Washington in September 1995, and due to the coming Brussels NATO foreign minister's summit of December 1996, president Iliescu was confident of Romania's chances of being accepted into NATO, and as such was more open to compromise (Bíró G., 1999 p. 368).

The MSZP and SZDSZ⁵³ coalition in Hungary (1994 – 1998) also promised a shift in policy in favor of the Hungarian minorities abroad by improving their situation through the normalization of the bilateral relation

with the *host* countries (Reisch, A, 1994), explicitly subordinating the minority policy to the objective of Western integration. And it was in these circumstances that the Horn⁵⁴ cabinet was open to negotiate with the Romanian Government the terms of a bilateral agreement; this involved a redefinition of policy towards the Hungarian minorities abroad, limitation of its support of their cultural organizations and scrupulously avoidance of the inciting and destabilizing political activity of its co-ethnics (Brubaker. R., 1998, p. 282), changing of the proactive and militant policy of the Antall government to that of a participatory observant role (Bárdi, N. 1999, p. 43), and consideration of the Hungarian political parties from abroad as belonging primarily to the political community of the states to which they belong as citizens, thus subordinating ethnicity to the interest of nation (understood as the community of citizens).

This shift is observable in the Recommendation 1201,⁵⁵ one of the main documents included as the legal basis of the agreement. This legal act had particular resonance for Romania during negotiations for accession to the Council of Europe in 1993. During this process Romania was instructed to adopt legislation according to the standards of the Recommendation 1201.⁵⁶ Although different public authorities and parliamentary forces committed themselves to embrace this legal act as the basis of its minority policy, in time they became reluctant to keep to this commitment and even contested the validity of this legal act, given that some of its provisions affect the stability of the state.⁵⁷ The opposition of the Romanian political elite centered on article 11 of the Recommendation 1201, which states that:

In the regions where they are in the majority, persons belonging to a national minority shall have the right to appropriate local or autonomous authorities or will be accorded a special status ...⁵⁸

The Romanians interpreted this provision as being a legal basis for the internal self-determination of the Hungarians in Romania, legitimizing the autonomist movement of this minority.

In the end, Hungarian diplomacy made a concession, and agreed to a footnote which states that:

The Contracting Parties agree that Recommendation 1201 does not refer to collective rights, nor does it impose upon them the obligation to grant to

the concerned persons any right to a special status of territorial autonomy based on ethnic criteria.⁵⁹

The compromises made by both sides were heavily criticized. The Romanian nationalist forces blamed Iliescu for including in the treaty the issue of the Hungarian minority, while the Parliamentary opposition in Hungary⁶⁰ accused the governing coalition that, by signing a treaty lacking strong provisions for the minority issues, they had subordinated the question of the minorities abroad to the process of integration (Bárdi N., 2000, p. 43). Furthermore, DAHR deputies boycotted the meeting of the Romanian Parliament which ratified the treaty.⁶¹ The Hungarian political elite in Romania was dissatisfied firstly because the restrictive notes included in the treaty limited the promotion of one of the forms of autonomy (regional government with special status) included in the draft on national minorities (Bíró A., 1996, p. 26), but also because the bilateral treaty was adopted in the interests of, but without the participation of the DAHR (Gál, K., 1999, p. 5); this being a clear example of the limits of the use of the kin-state as a political resource in negotiations with the *host* state. This development in relations between the DAHR and the Hungarian Government underlines problematic nature of maintaining the common interests between the Hungarian state and minority organizations abroad (Schöpflin, G., 1998, pp. 123–124).

The coalition formed in 1998 by the Federation of Young Democrats-Hungarian Civic Party⁶² and the Smallholders Party provided the cabinet led by Prime Minister Orbán Viktor. His rhetoric on the relations with Hungarians abroad promised changes from the line adopted by the socialist liberal coalition, and indeed his line was close to Antall József's views.⁶³ Several of his foreign policy initiatives and statements confirmed this. For example, the position of the senior government coalition party FIDESZ that the Hungarian inhabited Yugoslav province of Vojvodina⁶⁴ should recover its autonomy within the framework of the political settlement of the Kosovo crisis,⁶⁵ was enforced by the declaration of the Foreign Ministry that the Government would support at international level the concept of autonomy for the Hungarians from Vojvodina (Riba I. 1999). These declarations generated the suspicions of the Romanian political elite, already anxious that a Kosovo like scenario might also occur in Transylvania,⁶⁶ and, in spite of the repeated declarations by Orbán's cabinet on Romania's admission to the Euro-Atlantic structures,

even Romanian government officials were voicing concern about the reawakening of Hungarian irredentism in the region.⁶⁷

The Orbán cabinet⁶⁸ continued with efforts connected with the political reintegration of Hungarians abroad by trying to codify in Hungary the status of Hungarians abroad. This was done in the context of Hungary's integration process into the EU, involving Hungary's joining of the Schengen agreement. Given that some of the countries on Hungary's borders where Hungarians minorities live would then have no visa exemption for travel to Hungary, this might lead to a certain amount of isolation between Hungary and its co-ethnics. Thus, this process became one of Hungarian government's major goals after 1998, as mentioned in the governmental program:

...the bonds between ethnic Hungarian minorities and Hungary must be settled within a framework of legislation and government, so as to preserve the organic ties of Hungarian communities to Hungary, even after its accession to the European Union.⁶⁹

This was formalized in the so-called status law, a law that is a form of legalization of the Hungarian ethnicity of those Hungarians living in states neighboring Hungary. In practice, this extends the bound of ethnicity from the emotional, based on a shared sense of culture, to a legal relationship between citizens of other states that declare themselves ethnic Hungarians (and are acknowledged as such) and the Hungarian state. This increase in and formalization of the allocative valences⁷⁰ of Hungarian ethnicity is seen by its promoters as a way to stop the assimilation of Hungarians in minority situations.

Again, in 2000 with the coming to power of a new coalition in Romania⁷¹, as with the Orbán government in 1991, voting on the law on the status of Hungarians living abroad caused relations between Hungary and Romania to become blurred and hesitant.

The last decade of political experience for Hungary with regard to Hungarian co-ethnics living abroad, and in particular those in Romania, can be assessed in various dimensions. The process of integrating and legalizing ethnicity has proved to be an element of continuity. Through various institutions the political elite was brought closer to the Hungarian polity; also the system of financing the Hungarian elite in Romania attracted noticeable financial and institutional support. And the status law, and particularly those paragraphs that regulate access to the

Hungarian labor market by ethnic Hungarians, has offered extended support for large numbers of the Hungarians from Romania.

However, as this support was dependent on various political circumstances, relations between the Hungarian state and the DAHR came under stress in several cases. Furthermore, the support of the status law for Hungarians willing to work abroad met with the not unproblematic circumstances in which the ethnicity of Hungarians from Romania was not necessarily recognized within Hungarian society.

HUNGARIANS FROM ROMANIA AND THE HUNGARIAN SOCIETY

Migration of Hungarians from Romania to Hungary significantly increased in 1988-1989, between which time and 1992 some 66,423 migrants (Tóth P. P., 1995, p. 79), and 52,423 refugees (mostly Hungarians) from Romania were registered (Nagy B. 1995, pp. 42-43). Data for the number of migrants since that period are differ variously; however, despite this lack of exact data, it can still be observed that migration to Hungary, though reduced in numbers, has still continued.

Table 2. The number Romanian citizens migrating from Romania to Hungary as recorded in different statistical sources.

	ORFK ⁷²	KSH ⁷³	CNS ⁷⁴
1994	4619	5483	1779
1995	3126	5685	2509
1996	3271	4888	1485
1997	3224	3285	1244

The number of these migrants becoming legal residents in Hungary has continuously increased.

Table 3 The development of the number of Romanian citizens gaining legal status in Hungary (1994-2000)⁷⁵

	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000
Long term residents	3,528	6,586	4,366	5,760	6,216	8,449	10,626
Short term residents	20313	9688	5890	6428	7428	10125	13071

In 2000 the number of residents in Hungary with Romanian citizenship was almost 50,000 (37,750 migrants and 9,765 long term residents)⁷⁶. While those living and working unofficially (estimated in 1991 at 60,000 (Tóth, J. 1991 p.111)), have been tolerated to an extent by the Hungarian ministry of internal affairs (Fahidi, 2000). Thus there is a considerable presence of Hungarians from Romania in Hungary. In the last decade, a large number of migrants and refugees were naturalized; however, at any given moment, there are more than 100,000 Hungarians from Romania in Hungary, a large proportion of which is involved in labor activities.

This continuous movement can be seen in the differences between the Romanians and Hungarians from Romania in terms of the flow and direction of temporary territorial mobility. One in three Hungarians from Romania (as compared to one in ten Romanians) declared travel abroad in the previous year, mainly to Hungary.

Table 4 "Where did you travel to in the last 12 months?"⁷⁷

	Romanians %	Hungarians from Romania %
.. a different locality within your county	82.76	83.40
... a different county within the province ⁷⁸	67.23	65.70
... a different province within Romania	47.02	20.91
.. another country.	10.9	36.6

And as research data from 1997 shows, with 21.2% of Hungarians from Romania claiming to have one family member working in Hungary (Sorbán, A. 1999), the primary reason for this relatively extended process of movement toward Hungary is economic.

Given this large scale continuous movement between two societies, it can no longer be adequate to see migration as a single and unidirectional movement in space, which comes to an end when a process of integration and upward mobility begins. Rather it is a long term process involving negotiations of identity and opportunity (Benmayor, R. and Skotnes A., 1994, p. 8).

Thus the encounters within Hungarian society of the *indigenous* peoples and Hungarians from abroad were identifiable in that that Hungarians from Romania were categorized as refugees, migrants and guest workers. Public opinion in Hungary towards these categories could generally be termed as reluctant and this applied even to ethnic Hungarians who spoke

the same language. On evaluation of this migration phenomenon, the sense of ethnic solidarity decreased; public opinion in Hungary strayed from the ethnicity connection, using cross categories such as *Romanian migrants* to describe migrants of Hungarian origin, emphasizing citizenship and not ethnicity (Csepeli Gy., Örkény A., 1996).

In 1985 a relatively large proportion (40%) of Hungarians from Hungary considered migration of the Hungarians from abroad into Hungary as an acceptable solution in preserving their threatened national identity; however, by 1993, following the wave (mostly from Romania) of migrants and refugees, only 13% accepted this solution for the problems of Hungarian minorities living abroad (Lázár G. 1996, p. 63).

These data clearly indicate the tensions between the discourses of the Hungarian political elite and the realities of social encounter. Ethnic culture, understood as a sense of commonality based on the community of language and a certain shared sense of the history, was valued in the political discourse. However, at the level of Hungarian society, these common features were not allowed to break down the inferior, guest-worker/immigrant status. In other words, the Hungarians from Romania considered *Hungarianness* as a quality entitling them to equal treatment within Hungarian society and enabling them to overcome problems of legal status – however, this claim to identity was not acknowledged fully and without problems in encounters within the Hungarian labor market. A good indicator of the confusions related to the question as to *what are* Hungarians from Romania can be found in the results of a survey carried out among high school students in Hungary. When asked to give the nationality of Tökés László (considered one of the illustrative figures of Hungarian minority nationalism in Romania), 32% thought him Hungarian, 28% Romanian, and 17% Transylvanian⁷⁹ (Szabó I., Örkény A., 1996). According to the authors of the survey, these assessments reflect both the lack of a clearly defined set of categories, based on which the complex relations between ethnicity-citizenship-nation can be represented, and confusion and tension between the meanings associated with different categories (Szabó I., Örkény A., 1996, pp. 214-215).

In fact, these blurred perceptions are also shared by the Hungarians from Romania. This was demonstrated in a survey in 1999. When asked to whether they agree with the statement *The majority of the Hungarians from Hungary dislike the Hungarians from Romania*, 58.5% agreed fully or partially, with only 24% disagreeing⁸⁰ – a perception, which, when

seen in the context of the aforementioned tendencies in Hungarian society, shows clearly the difficulties encountered by the matter of ethnicity in relation to the kin–society.

In the process of negotiating the appropriate categories which form the foundations of the social relations within Hungarian society, doubts were raised not only in connection with the idea that ethnicity is a basic category and point of reference for social order, but also in respect of the idea that ethnicity and culture are congruent and to an extent, synonymous terms – this latter point arising from encounters of Hungarians from Romania in which they experienced a certain degree of difference between the *ethnic culture* (as defined above) and the *culture of daily routine* (the particular knowledge and norms based on which the everyday social relations and institutions function) which differentiates Hungarian society from their home societies.

Experience of these differences involved a process of redefining the particularities of the *Hungarianness* from Romania as compared to that of Hungary.

Table 5. “Do you agree with the following statements?”⁸¹

	Agree %	Don't know %	Disagree %
1. The Hungarians from Hungary are not upholding their authentic traditions.	19.5	29.1	49.5
2. Among Hungarians from Hungary there are many assimilated people who are not of Hungarian origin.	47.4	36.6	13.4
3. You have more chances to be successful based on your knowledge and abilities in Hungary than in Romania.	82.6	11.3	4.4
4. Hungarians from Hungary only speak Hungarian, but they don't have a real idea about what it means to be Hungarian.	43.5	23.3	41.2
5. Even if a Hungarian from Transylvania moves to Hungary and lives there for a long time, he will not become a true Hungarian from Hungary.	71.1	11.1	17.1
6. The majority of the Hungarians from Hungary dislike the Hungarians from Romania.	58.5	15.7	24
7. In many situations Hungarians from Hungary are generous with the Hungarians from Romania.	79.5	15.7	2.8

As can be seen in Table 5, there is a perceived sense of tension between the sense of national solidarity with the members of Hungarian society (see statement 7) and sympathy in every day life encounters (see sentence 6). A large proportion (43.5%) of Hungarians from Romania perceives the minority situation as a means to claim a higher level of

authenticity of ethnicity, over and above the simple use of the Hungarian language (see statement 4). This perception is contrasted by the refusal of the majority to see in Hungary a modernized society which has lost its connection to its *authentic* traditions (see statement 1), though the Hungarians from Romania still overwhelmingly consider the Hungarian society a modern society when compared with that of Romania (see statement 3). While acknowledging these differences, there is large support by the Hungarian population of Romania for use of the Hungarian from Transylvania category (see statement 5), not only as a regional identity, but also as a particular form of *Hungarianness* – a particularizing dimension where references to purity in ethnic and racial terms are merely supported rather than rejected (see statement 2).

Analysis of the increased mobility of Hungarians from Romanian traveling from Romania to Hungary shows that this has not resulted in an increased sense of solidarity and commonality at a popular level. Rather it has created tensions between ethnicity and citizenship, enforcing the idea of a differentiated Hungarian identity for Hungarians from Romania, acknowledged both in terms of quasi-ethnic differences (at least in terms of ethnic purity) and the historical particularities resulting from experience of the minority situation.

INSTEAD OF CONCLUSIONS: FIXED REFERENCES AND INBETWENNESS

The more politics becomes one the main forms of expression of a modern society, the more important politics as an institution becomes in organizing society and as a point of reference for identity. When imagining the relationship between state and society, the link between ethnicity and sovereignty becomes an important ideology of reference, involving a high degree of politicization and ethnification of nationality (Bowler, S. 1999). In these circumstances ethnicity, beside its main role as the major form of social organization of the cultural differences (Barth, F. 1996), becomes one of the fundamental references when imagining the political order, when forging links between state and society. In this circumstance, nationality, understood as politicized ethnicity, becomes a point of reference in the representation of the coherency and the continuity between the individual and the increasingly complex institutional world.

The political management of ethnic and cultural differences can be carried out at various levels, and the experiences can be positive. Political

relations with the state and with minorities can be worked on within the framework of various institutionalized models of negotiating and renegotiating authority.

With so many tensions revealed, we have seemingly reached a tragic situation for a minority: its present political elite are integrated within the political structure, but the population is alienated from the *host* state, or at least from the principles underpinning the relations between state and the society. The kin-state is willing to integrate them, not only symbolically but also by attempting to increase the value of being Hungarian within the Hungarian society, but the differences existing between the two societies at the level of culture of social routine involve a sense of relativity of the common ethnic culture.

All these tensions can be looked upon in less drastic terms if we consider them as embedded in certain trends of political organization of a political community, assuming congruence between a particular identity within a fixed territoriality. If we really on a different view of territoriality, the 'identity problems' described above can be interpreted as a manifestation of crisis in the political thinking based on fixed and clearly delimited territoriality. An alternative that allows for a rethinking of the problem is *neo-medieval territoriality*, a new form of relation between state, territory and population within which the hegemonic authority and uncontested legitimacy of the central state in forging loyalties is supposed to split under pressure from above and below (transnational identities, European identity, regional identities, transnational political movements, etc),⁸² a split that will not result in a definite reallocation of sovereignty between various entities, but diffusion of identity policies and of the authorities promoting them (see Bull, H., 1977 cited in Anderson, J., Goodman, J., 1999, p. 25).

In the logic of defining the political relevance of ethnicity it is natural for Romania-Hungarian interstate relations to become increasingly strained as the status law promoted by the Hungarian Government is essentially an attempt to reallocate sovereignty, the legitimate right to influence the loyalties of subjects, and this, in terms of the modern conception of relations between a state and its subjects, is an inconceivable endeavor. However, in the context of the process of globalization, it can be seen rather as the legalization of a certain state of facts, than as an ambitious identity project, as identities (those that underpin large scale solidarities) are not objects connected in the natural world, rather "they" are symbolic processes that emerge and dissolve in particular contexts of action (Handler, R., 1994, p 30).

BIBLIOGRAPHIE

1. Anderson, J., Goodman, J. (1999) 'Transnationalism, postmodern territorialities and democracy in the European Union. In Berhony, K. J., Rassool, N. (eds.) *Nationalism Old and New* London: Macmillan Press LTD, pp. 17-34.
2. Andreescu, G. (1995): 'Recomandarea 1201, drepturile minorităților naționale și dezbaterile publice din România' In *Revista română de drepturile omului* 8/1995 pp. 33-40.
3. Andreescu, G. ed. (1996) *Nacionaliști, antinacionaliști ... O polemic în publicistica românească* [Nationalists and anti-nationalists ... A debate in the Romanian media], Iași: Polirom .
4. Andreescu, G., Stan, V., Weber, R. (1995) 'Romania's Relations with the Republic of Moldova In *International Studies* nr.1 (1995), pp. 11-26.
5. Andreescu, G. (1999) 'Lentoarea conceptelor viteza evenimentelor' In Andreescu, G. și Molnár G. ed. (1999) *Problema transilvănească* București: Polirom, pp. 191 – 215
6. Auer, S. (2000) 'Nationalism in Central Europe – A Chance or a threat for the Emerging Liberal Democratic Order?' In *Eastern European Politics and Societies* Vol. 14. No.2, pp. 213-245.
7. Barabás B. et al. (1990): 'Kapcsolatok az anyanemzettel' In Diószegi L. and R. Süle A. (ed.) *Hetven év. A romániai magyarság története (1919 – 1989)* [Seventy years. The history of Hungarians from Romania] Budapest: Magyarországtudató Intézet, pp. 110 – 115.
8. Bárdi N (2000) 'Törésvonalak keresése a határon túli magyar politikában 1989 – 1998' In Bárdi N. and Eger Gy. eds. (2000) pp. 21 – 44.
9. Bárdi N., Eger Gy. eds. (2000) *Útkeresés és integráció* Budapest: Teleki László Alapítvány.
10. Bárdi, N. (1999) 'Törésvonalak keresése és összehasonlítása a határon túli magyar politikában' In Bakk M., Székely I., Toró T.T. (eds.) *Útközben. Pillanatképek az erdélyi magyar politika reformjáról* Csíkszereda: Pro-Print, pp. 19-44.
11. Barth, F (1969): "Introduction" In. Barth, F (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries* Boston: Little, Brown & Company, pp.9-38.
12. Barth, F. (1994) 'Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity' In Vermeulen, H., Govers, C. (eds.) *The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'* Amsterdam: Het Spinhuis.
13. Benmayor, R. and Skotnes A. (1994) 'Some Reflections on Migration and Identity' In Benmayor, R. and Skotnes A. (eds.) *Migration and Identity. International Yearbook of Oral History and Life Stories Vol.III.* Oxford University Press.
14. Bíró A. (1996) 'International Relations of the Democratic Alliance of Hungarians in Romania (DAHR)' In *International Studies* 2/1996, pp. 20 – 42.

15. Bíró A.M. (1996): *Minority Policies in Romania* Occasional Papers No 6 Teleki László Institute for Central European Studies, Budapest.
16. Bíró A. Z. (1999) 'Kisebbségpolitika – a kisebbség felől nézve' In n.a. *Források és stratégiák. A II. Összehasonlító magyar kisebbségtörténeti szimpózium előadásai, Székelyudvarhely 1997. Augusztus 21-22* Csíkszereda: Pro-Prin Könyvkiadó, pp. 270-278.
17. Bíró G. (1999) 'Bilateral Treaties Between Hungary and its Neighbors after 1989' In Romsics I and Király K.B. (eds.) *Geopolitics in the Danube Region. Hungarian Reconciliation Efforts, 1848 – 1998* Budapest CEU Press, pp. 347 – 378.
18. Bowler, S (1999) 'Ethnic Nationalism: Authenticity, Atavism and Instability' In Berhony, K. J., Rassool, N. (eds.) *Nationalism Old and New* London: Macmillan Press LTD, pp. 51-69.
19. Brubaker, R. (1992) *Citizenship and Nationhood in France and Germany* Cambridge, London: Harvard University Press.
20. Brubaker, R. (1996) *Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
21. Brubaker. R. (1998) 'Myths and misconceptions in the study of nationalism' In Hall, J.A. (ed.) *The State of the Nation. Ernst Gellner and the Theory of Nationalism*. Cambridge University Press, pp. 272 – 306.
22. Capelle-Pogacean, A. (1996) *Les relations hungaro-roumaines et la question des minorités magyares* [The Hungarian – Romanian relation, and the question of Magyar Minority] Les Études du CERI N°12 – January 1996, Centre d'études et de recherches internationales. Fondation Nationale des Sciences Politiques.
23. Capelle-Pogacean, A. (1996) 'Nemzet a posztkommunitás Romániában: az egység utópiája és a különbözőség kihívása' In *Pro Minoritate* Winter 1999.
24. CCRIT (2000) *Opinia publică maghiară din România în tranziție* Manuscript, to be found at CCRIT- "Ioan Aluas" Documentation Center for Multiculturalism.
25. CNS (1993) *Anuarul statistic al României* București. Consiliul Nacional pentru Statistic.
26. CNS (1999) *Anuarul statistic al României* București. Consiliul Nacional pentru Statistic.
27. Constantinescu, M et all (1992) *Constitucia României. – comentată și adnotată* București: Regia Autonomă "Monitorul Oficial".
28. Culic, I. (1999) 'Between Civic and National Identity' In. Culic, I., Horváth I., Stan, C. (eds.) *Reflections on Differences*, Cluj, Limes, pp. 36-48.
29. Culic, I., Horváth I; Lazăr, M. (2000) *Ethobarometer* Cluj-Napoca: Centrul de Cercetare a Relaciilor Interetnice, Cluj-Napoca.
30. CURS (1998) *Barometrul de Opinie Publică* CURS Iunie [1998].
31. Csepeli Gy., Örkény A. (1996) 'The Changing Factes of Hungarian Nationalism' In *Social Research* Spring/1996, Vol. 63, pp. 247-287.

32. Csepeli Gy., Závecz T. (1991) 'Az eredélyi menekültek személyisége' In *Regio* 1991/4, pp. 91-103.
33. Deletant, D. (1991) 'The Role of Vatra Romaneasca in Transylvania' In *Report on Eastern Europe* Vol. 2 No.5.
34. Durandin, C. (1995) *Histoire des Roumains* Libraire Artheme Fayard.
35. Fahidi G.(2000) Megújuló beutazási szabályok. Elutasító invitálás In *HVG* 2000/48. 123-125.
36. Fassman, H., Münz, R. (1995) 'European East–West Migration, 1945–1992 ' In Cohen, Robin (ed.) *The Cambridge Survey of World Migration* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 470-480.
37. Galagher, T. (1999) *Democratie si nationalism în România 1989 -1998* Editura: ALL. Originally published in 1998 *Democracy and nationalism in Romania, 1989-1998*.
38. Gallagher, T (2000): 'Romania, NATO and Kosovo: Right Instincts, Wrong Tactics' In *Foreign Policy* no. 7 – 8, (1999 – 2000), pp.84 – 95.
39. Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalismi* Ithaca, New York: Cornell University Press.
40. Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society* Cambridge: Polity.
41. Giddens, A. (1987) *The Nation-State and the Violence Volume Two of A Contemporary Critique of Historical Materialism* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
42. Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and the Society in the Late Modern Age* Cambridge: Polity.
43. Györi Szabó R. (1997) *Kisebbségpolitikai rendszerváltás Magyarországon a Nemzeti és Etnikai Kollégium és Titkárság Története tükrében*, Budapest: Osiris.
44. Haddock, B., Caraiani, O., (1999) ' Nationalism and civil society in Romania' In *Political Studies* 1999 June, Vol 47. nr. 2 .
45. Häkli, J. (1994) *Territoriality and the rise of the modern state* In *FENNIA* 172:1 Helsinki: Geographical Society of Finland.
46. Handler, R. (1994) 'Is «Identity» a useful cross-cultural concept?' In Gillis, J.R. (ed.) *Commemorations. The Politics of National Identity* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, pp. 27 - 40.
47. Haraszti M. (1998) 'Young Bloods – Hungary's election results promise a new taste of political salami' In *Transitions* vol5. No 7 July, 1998, pp. 48 – 53.
48. Hobsbawm, E.J. (1992) 'Ethnicity and nationalism in Europe today' In *Anthropology Today* Vol. 8 no. 1. February [1992], pp. 3-8 .
49. Horváth I. (1998) 'Geography, language and nationalism' In Mihilescu, V. & Iosif, C. : *Year book of the Romanian Society of Cultural Anthropology*, pp. 39 - 54.
50. Horváth I., Lazăr, M. (1999) 'Manualul de istorie si minoritcile. Probleme principale si propuneri de reconsiderare In Nasatasa, L. ed. *Studii Istorice Româno-Maghiare*. Iasi: Fundatia Academica "A.D. Xenopol", pp. 265 – 272.

51. Iordachi, C. (2000) 'Állampolgárság és nemzeti identitás Romániában' [Citizenship and National Identity in Romania] In *Regio* 3/2000, pp. 27-61.
52. Jenkins, R. (1996) *Social Identity* London and New York: Routledge.
53. Kántor, Z. (2000) 'Kisebbségi nemzetépítés. A romániai magyarság mint nemzetépítő kisebbség' In *Regio* 3/2000, pp. 219-241.
54. KSH (1998) *Demográfiai Évkönyv 1998. Magyarország (Hungary)*, Budapest, KSH.
55. Lázár G. (1996) 'A felnőtt lakosság nemzeti identitása a kisebbségekhez való viszonyulás tükrében' In Lázár. G et al. *Többség – kisebbség. Tanulmányok a nemzeti tudat témaköréből*. Budapest: Osiris Kiadó, MTA-ELTE Kommunikációelméleti Kutatócsoport, pp. 9 – 116.
56. Linz, J.J. and Stepan A. (1996), *Problems of Democratic Transition and Consolidation. South-ern Europe, South America, and Post-Communist Europe* Baltimore: The John Hopkins University Press.
57. n.a. (1994) 'Kisebbségi magyar gazdaságpolitika: Új Kézfogás Közalapítvány' In *Magyar Kisebbség* (18.) 1999/4., pp. 123-135.
58. Nagy B. (1995) Changing Trends, Enduring Questions Regarding Refugee Law in Central Europe In FULLERTON, Maryellen, SIK Endre, TÓTH Judith *Refugees and Migrants: Hungary at Crossroads* Budapest, Yearbook of the Research Group on International Migration Institute for Political Science, 27-54.
59. Reisch, A (1994) "The New Hungarian Governments Foreign Policy" In RFE/RL Research Reports, 26 August/1994.
60. Riba I. 'Vajdasági autonómia' In *HVG* 1999/20.
61. RMDSZ (1990)'A Romániai Magyar Demokrata Szövetség programja In RMDSZ (1990) *A Romániai Magyar Demokrata Szövetség I. kongresszussa Nagyvárad A Romániai Magyar Demokrata Szövetség Bihar megyei szervezete*, pp. 185-205.
62. RMDSZ (2000) *Romániai Magyar Demokrata Szövetség 1989-1999* Kolozsvár.
63. Rose, R., Haerpfer, C. (1998) *Trends in Democracies and Markets: New democracies Barometer 1991-98* Glasgow: Centre for the Study of Public Policy.
64. Roth, A. (1999) *Nacionalism sau democratism?* Tîrgu-Mureş: Editura Pro Europa.
65. Schöpflin, G (1998) 'Magyarország mint anyaország' [Hungary as a kin-state] In Tabajdi Cs. and Berényis S. (eds.) *Hogyan éretethenék meg a Nyugat jobban a Közép és Kelet Európai kisebbségek kérdéskörét, illetve ök, hogyan éretethenék meg magukat jobban a Nyugattal?* Budapest: Ozirisz Kiadó, pp. 121 – 130.
66. Sík E. (1990) Erdélyi menekültek Magyarországon In Andorka R., Kolosi T., Vukovich Gy. (eds). *Társadalmi riport 1990*. Budapest, TÁRKI, pp. 516–533.

67. Sík E. (1992) 'Transylvanian Refugees in Hungary and the Emergence of Policy Networks to Cope with the Crisis' *Journal of Refugee Studies* Vol. 5, No. 1.
68. Socor, V. (1992) 'Moldovan-Romanian Relations are Slow to Develop' *RFE/RL Research Reports*, 26 June, 1992.
69. Sorbán A. (1999) 'Emigrációs potenciál a határon túl élő magyar közösségek körében (1997). Elvándorlók, az elvándorlás gondolatával foglalkozók és szülőföldjükön maradók' In *Magyar Kisebbség* 2-3 (1999), see for online version <http://www.hhrf.org/magyarkisebbség/9902/m990226.htm>
70. Smith, A.D. (1996) 'Az "aranykor" és a nemzeti újjáéledés' In *Café Babel* 1996/1 pp. 11-25.
71. Szabó I., Örkény A., (1996) '14-15 éves fiatalok interkulturális vilásképe' In Lázár. G et al. *Többség – kisebbség. Tanulmányok a nemzeti tudat témaköréből*. Budapest: Osiris Kiadó, MTA-ELTE Kommunikációelméleti Kutatócsoport, pp. 161 - 235
72. Tóth J. (1991) A politikai migrációtól a migrációs politikáig In *Mozgó Világ*, 1991/11 pp.105 –114.
73. Tóth P. P. (1995) Refugees, immigrants and New Citizens in Hungary 1988-1992 In Fullerton, M., Sík E., Tóth J. *Refugees and Migrants: Hungary at Crossroads* Budapest, Yearbook of the Research Group on International Migration Institute for Political Science, pp. 69-82.
74. Turda, M. (2000) 'Diskurzus különbségek Romániában' In *Pro Minoritate* pp. 131-138.
75. Turnock, D. (1986) *The Romanian Economy in the Twentieth Century* London: Croom Helm Ltd.
76. Verdery, K (1991) *National Ideology under Socialism: Identity and Cultural politics in Ceausescu's Romania* Berkeley: University of California Press.
77. Verdery, K. (1996) 'Wither 'Nation' and 'Nationalism'?' In Balakrishnan, G. (ed.) *Mapping the Nation* London, New York: Verso, pp. 226 – 234.
78. Veredery, K (1991) *National Ideology under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
79. Veredery, K. (1993) 'Nationalism and National Sentiment in Post-socialist Romania' In *Slavic Review* Volume 52, Number 2, Summer 1993. Pp. 179-203.
80. Weber, R. (1998) 'The Protection of National Minorities in Romania: a Matter of Political will and Wisdom' In. Kranz, J. and Küpper, H. (eds.) *Law and Practice of Central European Countries in the Field of National Minorities Protection After 1989* Warszawa: Center for International Relations, pp. 199 – 267.
81. Zellner, W., Dunay P. (1998) *Ungarns Außenpolitik 1990-1997. Zwischen Westintegration, Nachbarschafts- und Minderheitenpolitik* Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

NOTES

- ¹ In 1998 only 16% of Romanians declared they earned enough money from their regular jobs to satisfy their basic needs, the average among Central and Eastern European populations was 44% (Rose, R., Haerpfer, C. 1998, p. 55). In 1998, 66% of the Romanian population saw the privatization process as mostly dishonest (CURS, 1998, p. 49) and only 7% considered hard work and personal ability as the source of new possessions, with more than half of the population (54%) considering the source of new fortunes to be illegal (CURS, 1998, p. 51).
- ² In 2000, more than a quarter of the Romanian population (25.5%) declared they would not exclude moving to Western Europe in the future; 2.6% declared they were actively looking for opportunities to leave (Culic, I., Horváth I; Lazăr, M. 2000).
- ³ In 1998 only 10% of the whole population claimed to trust political parties, while 19% claimed to trust Parliament (CURS, 1998, p. 220).
- ⁴ See the national-communism promoted by Ceausescu (Veredery, K., 1991).
- ⁵ The members of marginalized party apparatus (Deletant, D., 1991, p. 29.), generally persons with positions in the old regime but having “few rhetorical alternatives but the time-honored «defense of the nation»” (Verdery, K. 1993, p. 188) were used on a large scale by the dominant political force that controlled the transition process.
- ⁶ See Verdery’s definition of ‘nation’ and ‘nationalism’ (1993, 1996); see the identity function of nationalism (Auer, S. 2000).
- ⁷ See Culic, I., 1999
- ⁸ Actually its origin are related to such a political project. It was formulated after 1968, after the communist states considered that itself the proclamation of the communist internationalism is not a sufficient solution to the existing problems related to national minorities and designated to them a role of linkage, cultural bridge between the communist states (Bárdi N. 2000).
- ⁹ See art. 1 (1) and art. 4 (1) of the. *Constitution of Romania 1991* Monitorul Oficial [Official gazette of Romania] Part I No 233 November 21, 1991.
- ¹⁰ We refer not only to those related to ethnic differences, but also to more general aspects of the renegotiation of the underlying principles of the political system.
- ¹¹ RMDSZ (1990) par. 7.
- ¹² Idem, par. 13 and 14.
- ¹³ ‘Szöcs Géza főtitkári jelentője- RMDSZ második Kongresszusa’ [The Report of the general secretary Szöcs Géza, - the second congress of DAHR] In *Romániai Magyar Szó* 29 May 1999.
- ¹⁴ „önálló politikai szubjektumnak [...] a román nép egyenjogú társának” In ‘Az RMDSZ II. Kongresszusának a határozatai’ In *Romániai Magyar Szó* 27 May 1991.

- 15 'Az RMDSZ nyilatkozata a nemzetiségi kérdésről' In RMDSZ 2000, pp. 125
– 126.
- 16 RMDSZ törvénytervezet a nemzeti kisebbségekről és autonóm közösségekről
In: *RMDSZ Közöny* [RMDSZ Bulletin] 7-8, 1998, pp. 4-11. For the English
version see <http://www.hhrf.org/rmdsz/index.htm>.
- 17 We are referring particularly to history and geography.
- 18 For the functions of history education see Horváth I., Lazăr, M. 1999.
- 19 During the various processes of negotiating and renegotiating the law on
education one of the most heated issues was the language of education for
History of Romanians and Romanian Geography. The (ethnic) Romanian
parliamentarians insisted that even the minorities, who otherwise use their
mother tongue unrestrictedly in education, should be taught these subjects
in Romanian only.
- 20 See a part of the debate related to this subject in Andreescu, G. ed. (1996).
- 21 See Turda, M. (2000), or in a historical perspective see Iordachi, C. (2000).
- 22 See the debates from 1998 on a separate Hungarian Language University
(Andreescu, G. 1999)
- 23 CCRIT 2000. The research data were not made public. The information
referred to can be found in manuscript form in the CCRIT documentation
center.
- 24 The illustrative political document that reflects this political orientation is the
Memorandum issued by the DAHR in 1993 concerning Romania's admission
to the Council of Europe; see 'A Romániai Magyar Demokrata Szövetség
Memoranduma Románia felvételéről az Európa Tanácsba' In RMDSZ
(2000) p. 150.
- 25 The author uses the term nationalizing minority.
- 26 This political orientation of the DAHR was synthetically categorized as a
minority nation-building strategy (Kántor Z., 2000).
- 27 Participating as full members in the governmental coalition between
1996-2000. Since 2000 offering parliamentary support for the governing
political party.
- 28 Based on the statute of DAHR approved at the third congress; see *RMDSZ
Közöny* [RMDSZ Bulletin] 1993/1 pp. 1-5.
- 29 Bárdi, N. (2000).
- 30 Capelle Pogaceanu, A (1996) p. 31.
- 31 Interview with the former advisor to the DAHR. 13. September 1999.
- 32 Capelle Pogaceanu, A. (1996), Bárdi, N. (2000).
- 33 Bíró B. 'Együttműködés vagy konfrontáció' [Co-operation or confrontation]
Magyar Hírlap 23 June 2000.
- 34 In December 1989, the repercussions of his defiance of the communist
regime, involving mass support and sympathy, gave birth to the events
which lead to the Romanian anti-communist revolution.
- 35 RFE/RL NEWSLINE 1995-10-27 *Tokes accuses Romanian Government of
ethnic cleansing.*

- 36 The FIDESZ – Hungarian Civic Party Tibori Szabó Z: Távolodik az egyenlő
közelség In *Népszabadság* 20 June 2000.
- 37 Inclusion in the governmental coalition in power between 1996-2000,
parliamentary co-operation with the governing party starting in 2001.
- 38 Kántor Z., Bárdi N. (2000), p. 179.
- 39 Between 1988-1999, 52.423 mostly ethnic Hungarian refugees arrived in
Hungary (Tóth, P. P. 1995 p. 79), also in the same period 43.884 Hungarians
migrated from Romania mostly to Hungary (CNS,1993, p. 143).
- 40 See the outline of the program for national politics published in February
1988 (Szokai I., Tabajdi, Cs. 1988, reproduced in Bárdi N. and Éger Gy.
eds., 2000, pp. 647-659), or the first step to institutionalize the new political
orientation, the creation of the National and Ethnic College and Secretariate
Györi Szabó R., 1997).
- 41 Article 6 paragraph 3 of the Constitution of Hungary. In *Magyar Közlöny*
[Hungary's Official Gazette] 1989. October 23, No. 74.
- 42 Actually a continuation of the afore mentioned National and Ethnic College
and Secretariate.
- 43 See mission statement of this office at <http://www.htmh.hu>
- 44 Uniunea Democratică a Maghiarilor din România – see also the Hungarian
acronym RMDSZ (Romániai Magyar Demokrata Szövetség) or in English
DAHR (Democratic Alliance of the Hungarians in Romania).
- 45 Par. 11 of the: A magyar – magyar csúcs közös nyilatkozata [*The common
declaration of the Hungaria –Hungarian high level meeting*] In *Szabadság ,
1996, July, 6.*
- 46 The data comes from an official report published on Hungarians from
Romania by the Office for the Hungarians Abroad of the Hungarian
Government. On: <http://www.htmh.hu/rep-frame.htm>.
- 47 http://www.hhrf.org/ika/evesbeszamolok/99evibesz_elemei/sheet003.htm.
- 48 Distribution of Hungarians in countries neighboring Hungary is: Romania
1.62 million, Slovakia 563,000, Vojvodina (Yugoslavia) 240,000, Ukraine
156,000, Croatia: 22,000 and Slovenia 10,000-12,000 persons.
- 49 n.a. (1994) 'Kisebbségi magyar gazdaságpolitika: Új Kézfogas Közalapítvány'.
50 The conservative political basis of this government was formed from the
Hungarian Democratic Forum (MDF), the Smallholders Party (FKgP) and
Christian Democrat Popular Party (KDNP).
- 51 There are 5 million living outside Hungary. 1.7 million in Romania.
- 52 Antal József was the prime minister of this government.
- 53 MSZP – Magyar Szocialista Párt [Hungarian Socialist Party], SZDSZ – Szabad
Demokraták Szövetsége [Alliance of Free Democrats].
- 54 Horn Gyula, the leader of MSZP, prime minister between 1994-1998.
- 55 *Recommendation 1201 (1993) on an additional protocol on the rights of
national minorities to the European convention on Human Rights.*

- 56 OPINION No. 176 (1993) on the application by Romania for membership
of the Council of Europe. Text adopted by the Assembly on 28 September
1993.
- 57 For a brief description of the juridical status see Weber, R. (1998); for the
debates related to the Recommendation 1201, see Andreescu, G. (1995).
- 58 *Recommendation 1201 (1993) on an additional protocol on the rights of
national minorities to the European convention on Human Rights.*
- 59 'Annexe: List of documents referred to in Article 15, paragraph (1) b of the
Treaty on Understanding, Cooperation and Good Neighborhood between
the Republic of Hungary and Romania; Official Translation by the
International Law Department of the Ministry of Foreign Affairs of the Republic
of Hungary.
- 60 RFE/RL 13 September 1996: *Hungarian opposition criticizes the Premier's
statement on the treaty with Romania* and RFE/RL 4 September 1994:
Hungary's opposition attacks draft basic treaty with Romania.
- 61 RFE/RL 04 October 1994 *Romanian Parliament ratifies treaties with Budapest.*
- 62 FIDESZ – Fiatal Demokraták Szövetsége – Magyar Polgári Párt – Federation
of Young Democrats – Hungarian Civic Party.
- 63 Orbán Viktor declared at his first press conference after winning the elections
that "the borders of the Hungarian nation does not coincide with Hungary's
borders", RFE/RL 21 October 1998 *Hungary: New Government Feels
responsible For Minorities Abroad.* See also Haraszti M. (1998).
- 64 At the beginning of 1991 there were 345,400 ethnic Hungarians in Serbia,
mostly in the Province of Vojvodina, where they represented approximately
17% of the population.
- 65 'Lányi szerint a Vajdaság önálló állam is lehetne' [According to Lányi,
Vojvodina might even become an independent state] In *Népszabadság* 11
May 1999.
- 66 Former President Ion Iliescu's assessment was that "regardless of assurances
received by Romania, the escalation of revisionist designs questioning existing
borders in East Central Europe cannot but result in apprehensions among
Romanians that they might become victims of similar designs". The full
statement is in RFE/RL Newline, 10 April 1999; see also the analysis of
Gallagher, T (2000).
- 67 In 1999 a high-ranking general at the Romanian Army headquarters declared
that Hungary was again finding the courage to claim Transylvania . Quoted
in Tibori Sz. Z.: 'Román katonapolitikus az "erdély veszélyről"' In
Népszabadság 10 November 1999.
- 68 Orbán Viktor was the head of the cabinet formed in 1998.
- 69 *Government programme for a civic Hungary on the eve of a new millenium*
see <http://www.htmh.hu/govpr-frame.htm>.
- 70 The law offers certain rights, for example grants working permits for those
who are the subject of status law.

- 71 Our analysis stops in 2000.
- 72 Homepage of the Hungarian Ministry of Internal Affairs *A benyújtott bevándorlási kérelmek számának alakulása (1994 – 2000. évben)* <http://www.b-m.hu/>
- 73 KSH (1998).
- 74 CNS (1999).
- 75 Homepage of the Hungarian Ministry of Internal Affairs : *Huzamos tartózkodási engedély kérelmek számának alakulása (year 1994-2000.)*. See <http://www.b-m.hu/>
- 76 Homepage of the Hungarian Ministry of Internal Affairs : *A bevándorlási engedéllyel Magyarországon élő külföldiek száma (2000. 12. 3)*, illetve *A huzamosan tartózkodási engedéllyel rendelkezők száma Magyarországon (2000. 12. 3)* see <http://www.b-m.hu/>
- 77 See in Culic, I., Horváth I; Lazăr, M. (2000)
- 78 Though is not an accustomed administrative category, in the every day popular reflection peoples make differences within the three major historical provinces of Romania: Transylvania, Moldavia and Valachia.
- 79 22% don't know.
- 80 CCRIT (2000).
- 81 CCRIT (2000).
- 82 See on this idea more in Anderson, J., Goodman, J. (1999).



ANCA MANOLESCU

Née en 1953, à Bucarest

Doctorat en philosophie, Université de Bucarest, 1999

Thèse: *La symbolique de l'espace dans l'Orient chrétien*

Coordonnateur de la collection « Sagesse et foi » des Éditions Humanitas,
Bucarest, à partir de 2003

Chercheur en anthropologie religieuse au Musée du Paysan Roumain, Bucarest
(1990 - 2002)

Rédacteur responsable de la revue d'anthropologie culturelle *Martor* du Musée
du Paysan Roumain (1996 - 2002)

Chargée de cours dans le programme de master « L'anthropologie de l'espace
sacré », Université d'Architecture et d'Urbanisme « Ion Mincu », Bucarest
(2001 - 2003)

Éditeur et traducteur

Participation à des colloques et des rencontres scientifiques internationaux en
Roumanie, France, Italie

Articles et communications dans le domaine de l'anthropologie religieuse et de
l'étude comparée des religions parus dans des revues scientifiques (Roumanie,
France, Italie) et dans la presse culturelle roumaine

Livre

« *Le lieu du voyageur* ». *La symbolique de l'espace dans l'Orient chrétien*,
Bucarest, Paideia, 2002 (Prix de début « Prometheus », accordé par la revue
România literară, en 2003)

L'EUROPE ET LA RENCONTRE DES RELIGIONS SELON NIKOLAI BERDIAEV, SIMONE WEIL ET ANDRÉ SCRIMA

La diversité religieuse est de nos jours en Europe de l'Ouest un phénomène bien installé et dont l'évolution s'accélère¹. De plus, la circulation des valeurs culturelles, de l'information, des personnes rend cette diversité visible, normale, sinon acceptée par la majorité des Européens. « La pluralisation culturelle du religieux » constitue, selon J.-P. Willaime (1996, p. 294), une mutation importante du sentiment religieux :

aujourd'hui, cette reconnaissance du pluralisme religieux n'existe plus seulement au niveau institutionnel, mais aussi au niveau de la culture et des mentalités. De plus en plus de personnes abandonnent, en effet, le point de vue exclusiviste en admettant, non seulement qu'il y a d'autres religions que la leur, mais que ces autres religions ont leur vérité.

Quelle est l'attitude dominante envers « l'autre religieux » dans l'Est européen (et plus précisément en Roumanie), qu'il s'agisse de la position officielle de l'Église orthodoxe ou des discours qui invoquent l'orthodoxie dans l'espace public ? Cette attitude connaît-elle une évolution après la sortie de l'Est du gel communiste ? Deux événements récents – la guerre de Kosovo et la visite du Pape Jean-Paul II à Bucarest, en mai 1999 – seront pris en compte afin d'esquisser, pour commencer, l'état actuel des choses « sur le terrain ».

Mais, si le christianisme – religion qui a façonné l'Europe – et ses institutions elles-mêmes commencent à s'ouvrir, bon gré mal gré, aux autres religions, s'ils commencent à reconnaître non seulement leur existence, mais également la vérité qu'elles expriment, un problème essentiel se pose cette fois-ci à *la pensée chrétienne* : remettre en question, méditer, reformuler le rapport entre *la diversité religieuse* et le caractère de la vérité que les religions proposent. Lors d'un colloque intitulé « 2000

ans après quoi ? » qui s'est tenu en novembre 1999 à la Sorbonne, le cardinal Joseph Ratzinger² commentait la crise profonde du christianisme actuel qui, disait-il, « repose sur la crise de sa prétention à la vérité ». Qu'est qu'il entendait par cela ? En premier lieu que, pour l'homme contemporain, la diversité religieuse peut apparaître comme « une querelle des religions » dans la mesure où chaque religion clame sa propre vérité, exclusive, sur l'Ultime. Dès lors, la prétention d'universalité du christianisme, fondée sur cette conviction en ce qui le concerne, serait mise en difficulté, sinon contredite. Le cardinal invoquait ensuite Ernst Troeltsch afin de rappeler ce qui aujourd'hui est opinion assez courante : les religions sont liées aux cultures ; le christianisme serait donc seulement « le côté du visage de Dieu tourné vers l'Europe ».

La question que je me pose, et qui retient en fait mon intérêt, est celle-ci : est-ce qu'on doit concevoir le rapport de chaque religion à la vérité comme un *rapport de propriété*, éventuellement exclusive ? Ou, pour résoudre convenablement le problème de la diversité, doit-on *relativiser* la vérité interne de chaque religion, en assignant à celle-ci le rôle de simple expression culturelle ? Est-ce que, une fois la diversité religieuse prise en compte, la possibilité d'une vérité entière, *universelle*, offerte à *chaque* religion, deviendrait une question qui manque de sens ? Il y a dans toutes les traditions spirituelles des auteurs, rares il est vrai, qui pensent *le rapport entre la diversité religieuse et l'universalité de chacune* en termes de *convergence* des religions, en concevant celles-ci non pas comme des possessions de la vérité – une vérité qu'on doit soit maîtriser en minimalisant l'autre, soit *relativiser* afin de satisfaire tout le monde –, mais comme *des voies qui montent vers la même vérité*, unique et universelle. C'est une position qui, aujourd'hui, semble tacitement adoptée par la politique papale. Mais, au-delà du respect et de la tolérance (laïque ou religieuse) pour la croyance de l'autre, au-delà de la politique oecuménique, la *convergence des religions* ne pourrait-elle pas être mise à l'œuvre de manière créatrice, comme un moyen de connaissance de sa propre tradition spirituelle ? Ne serait-elle pas devenue, surtout, un défi interne, et fertile, du christianisme actuel ? Afin de traiter ce thème, je me propose de prendre en compte trois auteurs : Simone Weil, qui fait coopérer librement des éléments de la philosophie et des sciences de la Grèce ancienne, des sagesse orientales, de la culture européenne moderne afin de méditer, de « creuser », d'interpréter le message chrétien. Ensuite, deux penseurs appartenant à l'espace orthodoxe pour qui le refus de l'exclusion et l'universalité des religions constituent des thèmes centraux :

Nikolai Berdiaev et André Scrima. Il s'agit, pour ces auteurs, d'une réflexion sur la vérité interne de la tradition chrétienne et sur son destin dans la modernité.

Anachronismes et sécularisation

Lorsqu'un spécialiste en sciences sociales des religions s'intéresse à l'Est européen, son attention est frappée et, dans la plupart des cas, absorbée par les usages identitaires de l'orthodoxie. Au-delà du vécu privé de la foi, l'orthodoxie y apparaît en effet – dans l'espace public et pour l'opinion commune – comme indissociable du « national » et de « l'ethnique ». Sa dignité ne se juge pas tant selon ses qualités proprement spirituelles, mais plutôt en fonction des services que l'orthodoxie peut rendre au peuple et à la nation, en principe, à l'État, au politique, au pouvoir, en fait. Depuis un siècle et demi, on ne cesse pas de la présenter et de la regarder comme une pièce maîtresse de l'idéologie nationale, comme un emblème et un garant de la nation, de son histoire millénaire, du destin exceptionnel des Roumains. La hiérarchie ecclésiale et les hommes politiques sont les premiers à exploiter ce trait, déjà bien inculqué dans l'imaginaire collectif. F. Thual (1994, p. 36), sociologue spécialisé en géopolitique de l'orthodoxie, parlait concernant l'espace est-européen de « stéréophonie nation-religion », d'une « synergie active en ce sens que religion et nation ne cessent pas de se rendre des services mutuellement » (ibid., p. 126) ; l'historien roumain Lucian Boia (1997, p. 281) remarquait :

combien de Roumains osaient-ils se déclarer orthodoxes avant 1989 ? Combien d'entre eux osent-ils aujourd'hui se déclarer athées ou sceptiques ?... L'identification un peu sommaire de la roumanité avec l'orthodoxie (susceptible en fin de compte d'offenser ou de marginaliser les Roumains adeptes d'une autre religion) semble être aujourd'hui le procédé préféré pour affirmer la cohésion nationale.

La Roumanie est un pays à majorité orthodoxe ; contester le fait que l'orthodoxie ait joué un rôle essentiel dans la spiritualité, la culture, l'histoire des Pays Roumains, de la Roumanie même serait tout à fait irréaliste. Mais la « stéréophonie nation-religion » est évidemment une construction idéologique moderne, que tous les régimes politiques, y

compris le régime communiste, ont exploitée. Si j'insiste sur cette « affinité » c'est parce qu'elle est devenue un bien commun, très bien accueilli par l'imaginaire collectif à cause, et précisément à cause, du fait qu'elle s'adresse en fait à une société de plus en plus sécularisée. La « stéréophonie nation-religion » représente, à l'évidence, une variante fortement sécularisée du religieux. Or, toute image de « l'autre religieux » se construit – pour la plupart des représentants de l'orthodoxie, qu'ils soient des officiels, de simples croyants ou des gens qui se déclarent orthodoxes – par ce biais de l'identité nationale. L'Eglise orthodoxe considère qu'elle détient une sorte de monopole religieux sur les Roumains : preuve en est son insistance, qui a abouti, d'être déclarée par la loi « Eglise nationale », preuve en est la reprise du projet, initié entre les guerres, de construction d'une « Cathédrale de la Rédemption de la Nation ». Or, c'est justement parce qu'elle est si couramment associée avec le « national » que l'orthodoxie risque d'oublier sa dimension proprement spirituelle, et par conséquent universelle. Ce qui domine encore son discours ce sont les tendances à ignorer, à marginaliser ou à exclure ce qui est *autre* : les Roumains non-orthodoxes, les Orthodoxes non-roumains, la modernité dans son ensemble, qui attaquerait la cohésion nationale par ses attraits cosmopolites et la substance de la religion par ses tentations anti-traditionnelles.

Avant de détailler cet aspect, je tiens à faire une remarque. Lorsqu'ils traitent le problème du religieux dans l'Est européen, de nombreux auteurs ne manquent pas d'insister sur le contraste avec l'Ouest de l'Europe où le religieux est vécu de manière plus individualiste, tandis que sa présence publique et son rôle social paraissent négligeables. *La visibilité publique* du religieux dans les pays de l'Est, sa résonance – identitaire – dans des couches très larges de la société, les services mutuels que se rendent l'Etat et l'Eglise sont perçus, avec toute la *political correctness* requise, comme une « différence » insigne par rapport aux sociétés démocratiques de l'Ouest. Or, en insistant uniquement sur *cette* différence, on risque de produire l'image d'une orthodoxie qui, par sa simple présence ou par sa nature même, s'opposerait à la marche des sociétés de l'Est vers l'ordre européen tant désiré³. Pashalis Kitromilides (1989, p. 178) qualifie avec raison d'anachronisme le fait que, dans les pays balkaniques, l'Eglise orthodoxe pré-moderne fut « nationalisée » de manière rétrospective⁴. Mais à la fin du XIX^e siècle et au début XX^e, ce procédé tenait précisément des mécanismes à construire la modernité, il était dans l'air du temps. Terban Tanaçoca (1996, p. 123-141) démontrait

que, en assumant avec élan ce rôle, les Eglises « nationalisées » et nationales ne faisaient qu'accepter les règles de la modernité et s'adapter à ses exigences idéologiques⁵. Outre la collaboration avec le pouvoir (ou la soumission à celui-ci), le thème identitaire fut pendant la première partie du XX^e siècle un des moyens par lesquels le christianisme oriental réussit à maintenir sa présence publique dans une société qui, au sommet du moins, se laïcisait rapidement. Ce qui prouve que, en dépit de son prétendu « immobilisme », l'orthodoxie est au contraire assez apte à s'adapter, parfois même de manière excessive. Après avoir accepté de servir sous le drapeau du national-communisme, elle se présente maintenant comme la force spirituelle capable de remédier aux séquelles morales du régime totalitaire. Le problème est justement que l'orthodoxie se montre trop adaptable, *superficiellement* adaptable, que ses manières de réagir aux provocations du temps présent tiennent plutôt de l'idéologie que d'une véritable interrogation spirituelle, qu'elles suivent trop facilement les mouvements du siècle et du domaine séculier.

En oubliant que, même dans l'Ouest de l'Europe, le religieux n'a pas épuisé ses aptitudes à constituer un support pour la cohésion des groupes larges⁶, en négligeant le caractère « moderne » qu'eut à un certain moment « la nationalisation » de l'orthodoxie, les analystes qui s'attardent sur ses « retards » ne font qu'accroître l'exotisme du christianisme oriental, le fardeau de son altérité. Entre les guerres, des théologiens hardis ou des chercheurs en sciences religieuses, tels Myrrha Lot-Borodine, S. Boulgakov, V. Lossky firent connaître en Occident la doctrine du christianisme oriental. A travers eux, à travers les admirables éditeurs de la collection « Sources chrétiennes » ou de la publication « Istina », à travers des philosophes tel N. Berdiaev, l'orthodoxie fut perçue en Occident comme une voie spirituelle pleine de vitalité et d'authenticité, dont la consistance intellectuelle est précieuse. Mais au moment même de cette rencontre, l'Europe de l'Est sortait, pour un demi-siècle, de l'histoire et de la géographie européennes pour devenir un continent vague et glacé.

Si le chercheur en sciences sociales n'est pas intéressé principalement par la doctrine et la force spirituelle d'une religion, mais par la manière dont celle-ci imprègne le tissu social, il doit quand même accepter « la différence » et ne pas réduire son objet d'étude aux rubriques de sa propre perspective socioculturelle, à ce qu'Alain de Libéra (1993, p. I-XVI) appelait précisément « ethnocentrisme » intellectuel.

Image de soi et spectacles publics

Il serait plus productif, je crois, d'observer les modulations de l'image publique que l'orthodoxie donne, ses dernières années, de soi-même, d'enregistrer son aspect pluriel, parfois contradictoire. Si le discours traditionaliste y est encore présent, celui-ci se trouve toutefois « miné » par des gestes d'ouverture vers l'autre, suscités, il est vrai, dans la plupart des cas, par la politique d'intégration européenne que prône l'Etat roumain. La page religieuse de l'hebdomadaire *România Liberă* du 5 juin 1997 peut parfaitement l'illustrer. Au moment où l'adhésion éventuelle de la Roumanie à l'OTAN constituait un sujet médiatique omniprésent, deux attitudes se trouvaient exposées côte à côte sur cette page. A gauche, une interview avec le moine Ioanichie Bălan qui, à cause de ses imposants recueils d'entretiens avec les moines roumains, est perçu par les croyants comme un témoin de la tradition. Ses propos dans *România Liberă* fournissent un bel exemple de traditionalisme forestier, cumulant toutes les peurs et les clichés concernant l'autre-ennemi :

Parce qu'elle est pays orthodoxe, c'est pour cela que la Roumanie est harcelée le plus... elle incommodé l'Europe. Il n'est plus besoin de l'expliquer. Tout le monde doit en comprendre la raison... Car on a l'intention, les choses sont déjà arrangés en tapinois, mais on le sait, la Roumanie doit être réduite à une population peu nombreuse et vieillie autant que possible, car le pays est trop beau et les Roumains sont trop naïfs... Un beau paradis, le nôtre, avec des montagnes, des brebis, avec des gens humbles, des mères tendres, des moines qui prient, un peuple doux qui accueille n'importe qui en lui disant « le Christ est ressuscité! » et qui supporte tous les autres gens mais jusqu'à un certain terme.

Monopole religieux, isolationnisme, archaïsme idyllique, tolérance rhétorique jointe à un exclusivisme toujours sur le point d'exploser, tendance à se poser en victime à cause d'un prétendu complot international, très occulte mais unanimement connu, telle est une des facettes de « l'orthodoxie profonde », dévoilée avec ingénuité par un moine moldave.

C'est justement parce qu'elle incarne « la foi juste » – prétendent ses idéologues apologistes – que l'orthodoxie n'a pas cessé d'être persécutée : par l'Occident et le catholicisme, par les Ottomans et l'islam, par les communistes et l'athéisme, par les intellectuels et la modernité. On a parlé, à propos de cette attitude, d'un « complexe du serviteur souffrant »

à cause de sa fidélité (Thual, 1994, p. 14). Cette orthodoxie pose sur l'autre, sur l'autre religieux y compris, un regard méfiant ou hostile. L'image de la victime résistante est commode parce que – outre une supériorité de principe assurée – elle justifie tous les accommodements circonstanciels avec « l'étranger », « l'opresseur », « l'ennemi » : afin de garder intacte le dépôt de la vraie foi et sa présence au sein du « peuple » (terme dont le sens religieux de *laos* est extrapolé de manière ambiguë et profitable à « la nation »), tout est permis et même requis. L'image est encore commode parce que, même lorsqu'elle se trouve en position favorable, l'orthodoxie peut continuer à revendiquer le statut de victime, longuement comptabilisé au cours de l'histoire. Cette attitude persiste de manière diffuse en Roumanie post-totalitaire. Lors du conflit du Kosovo elle a resurgi dans l'espace public. L'Eglise orthodoxe ou les voix qui, dans la presse, invoquaient l'appartenance religieuse des Roumains ont déclaré de manière aiguë leur solidarité avec les Serbes orthodoxes en choisissant d'ignorer complètement la situation des Albanais musulmans. S'agirait-il d'une fraternité transnationale que l'orthodoxie était sur le point de redécouvrir ? En fait, si les journaux populistes ont clamé la dimension religieuse commune, c'est afin d'inclure les Roumains dans le danger que les Serbes auraient affronté : celui d'être « agenouillés » par un organisme international arrogant. En fait, il s'agit toujours d'un discours qui tend à exacerber les nationalismes en utilisant un combustible religieux et à « victimiser » les Roumains à travers la lecture identitaire du conflit voisin.

A côté de l'interview avec le moine moldave, on publiait dans le journal *România Liberă* la déclaration officielle de la Patriarchie portant le titre : « L'Eglise roumaine a soutenu et soutient l'adhésion de la Roumanie à l'OTAN ». Ce sont là les deux variantes de discours, les plus courantes encore, de l'orthodoxie actuelle. D'une part, le discours nationaliste rétractile, assez prisé par une population paupérisée qui, prisonnière d'une « transition » exaspérante, est en quête de certitudes et de sécurité, en quête aussi de valeurs exaltantes pour le peuple roumain. D'autre part, le discours officiel de l'Eglise qui suit de près la ligne politique adoptée par l'Etat. Mais c'est justement l'adaptabilité plus ou moins superficielle à cette politique qui peut, entre autres, entraîner un changement, une deuxième vague de modernité (obligée) pour le christianisme oriental. En plus il doit se manifester maintenant dans une société plurielle et ouverte à l'information, où la diversité des médias, la

société civile, certains milieux de jeunes intellectuels en quête de solutions spirituelles n'acceptent plus le discours isolationniste.

Deux événements largement médiatisés ont montré, ces dernières années, une image différente ou au moins plus nuancée de l'orthodoxie. Il s'agit de la rencontre « Hommes et religions » organisée à Bucarest, en septembre 1998, par la communauté catholique laïque San Egidio, par l'Etat roumain et l'Eglise orthodoxe roumaine. Il s'agit surtout de la visite du Pape Jean-Paul II à Bucarest en mai 1999, dont le voyage a supposé une invitation de l'Eglise orthodoxe et de l'Etat roumain. Les deux comportèrent de grands spectacles publics, dont l'impact visuel – et télévisuel – fut important. Convivialité festive des religions, la rencontre « Hommes et religions » eut son acmé Place de l'Université, place centrale de Bucarest qui depuis décembre '89 constitue l'espace « sacré » et consacré de tous les changements post-totalitaires, de tous les gestes d'ouverture vers le monde pluriel et libre qu'est l'Occident⁷. Accoutumés à se méfier même de leurs voisins gréco-catholiques, les Roumains orthodoxes ont pu voir se tenir côte à côte, Place de l'Université, des responsables et des adeptes de toutes les religions du monde. Le tableau religieux – bichrome jusqu'à ce moment (nous, les « bons » et les « vrais » *versus* les autres, « mauvais », « ambigus », « inférieurs » ou « faux ») – déployait subitement devant eux sa polychromie. Et le murmure des discours émané par cette assemblée n'avait plus le ton hostile, associé d'habitude à toute mention d'une autre religion, il modulait au contraire une bienveillance à laquelle les représentants officiels de l'orthodoxie participaient. Si ce spectacle a pu capter la population par son exotisme, la visite du Pape fut autrement intelligible et persuasive : jamais, jusqu'à ce jour, le chef du Catholicisme et le chef d'une Église orthodoxe ne s'étaient montrés ensemble lors d'un événement public. Trois jours durant, les chaînes roumaines de télévision lui ont dédié à peu près tout leur programme en l'accompagnant d'un commentaire où le désir actuel de conciliation était sans cesse mis en contraste avec des tensions qui se perpétuaient depuis justement mille ans. Les mots clé furent « le caractère historique », « le changement du millénaire », « l'unité des christianismes ».

On a beaucoup glosé sur la parole scandée par les milliers de participants aux deux offices religieux – orthodoxe et catholique – célébrés en plein air : « Unité! » On pourrait remarquer que ce n'est pas précisément la diversité religieuse qui était ainsi accueillie et acceptée. A peine rencontré, « l'autre religieux » devait devenir un « même ». Le « semblable identique » continuait à être préféré au « semblable différent ».

L'autre religieux, avec sa différence enrichissante, n'était et n'est pas encore un personnage vraiment assumé. En rendant hommage à l'identité religieuse et culturelle des Roumains, le Pape a eu soin, en échange, de mentionner la diversité que cette identité suppose. Un nom de moine orthodoxe fut prononcé : celui de Nicolae Steinhardt, un intellectuel juif converti dans les prisons communistes, symbole lui aussi comme Edith Stein, récemment canonisée par Jean-Paul II, des ponts entre les cultures, entre les religions, entre l'intellectualité et l'Église. Mais d'autre part Jean-Paul II a soutenu par un geste symbolique bien marqué et remarqué le projet de la « Cathédrale de la Nation » puisqu'il s'est recueilli un moment à côté du Patriarche devant la croix qui marque l'emplacement de l'édifice et le début du projet.

L'espace où furent célébrés les deux offices religieux n'était plus la Place de l'Université, mais la Place de l'Union, située dans l'aire dévastée par Ceaușescu au centre de Bucarest afin d'y installer son architecture totalitaire. C'est sur le fond de *son* architecture que se déroulèrent ce jour de dimanche les grandes liturgies qui rassemblèrent un public impressionnant : elle furent non pas tant des réunions proprement religieuses, mais plutôt des « assemblées populaires » où, pour quelques heures, tous les conflits, toutes les crises, toutes les tensions de la société roumaine post-totalitaire furent oubliés. Et, aux yeux de la foule, c'était l'Église chrétienne – enfin réunie – qui réalisait cet état de grâce. A ses yeux, l'État roumain n'y était qu'un simple spectateur (à travers tous les officiels qui, sans faute, assistaient à l'événement), lorsqu'en fait c'était lui qui en était le véritable organisateur : au bout d'un effort assez long et difficile, il avait fini par persuader l'Église orthodoxe d'accepter la visite du Pape. Pour l'État, cet événement, médiatisé dans le monde entier, constituait encore une preuve – fastueusement mise en scène – de sa décision à adhérer à l'ordre européen. En ce qui concerne les acteurs religieux du spectacle, responsables orthodoxes et catholiques réunis, *la mise en espace* de celui-ci leur servait à plaider le thème du « salut » par la religion de l'horreur communiste. Et, à travers ce thème, « la rencontre des religions » plaidait pour le rôle *national* de l'Église orthodoxe dans la société roumaine post-totalitaire. Espace à significations multiples, la Place de l'Union offrait la scène où « les services réciproques » de l'État et de l'Église orthodoxe étaient renégociés de manière symbolique et surtout *publique*, où ils étaient largement redéfinis selon les exigences actuelles : car, afin de se voir reconnaître son rôle national, l'Église devait accepter de manière éclatante l'ouverture non seulement vers le

catholicisme, mais vers l'espace démocratique occidental que celui-ci représentait aux yeux du public roumain⁸. Ce spectacle était d'autant plus frappant que le conflit de Kosovo atteignait à ce moment son point culminant et que les chaînes de télévision ne passaient durant ces jours-là que deux types d'images : celles du désastre voisin et celles de l'entente « historique » de Bucarest. Juste au-delà de la frontière, la rencontre des religions avait pu alimenter des nationalismes criminels, d'inspiration communiste. A Bucarest, Place de l'Union, leur rencontre pacifiait ne fut-ce que pour un instant, ne fut-ce qu'à la manière d'un espoir, la société roumaine.

Il est évident que de tels spectacles symboliques peuvent atteindre un public beaucoup plus large que celui proprement motivé ou intéressé par le religieux. Lors de sa visite en Terre sainte, en mars 2000, Jean Paul II fit un geste encore plus hardi : c'était à Bethléem, où il a officié la messe sur le parvis de l'église de la Nativité. A midi pile, les célébrants ont interrompu l'office tout en gardant un parfait silence, suivis en cela par toute l'assistance ; c'était afin d'accueillir dans ce parfait silence l'appel à la prière entonné par le muezzin du haut du minaret voisin. André Scrima (2000, p. 11) interprétait symboliquement cette scène comme une mise en espace du silence divin – source d'où découlent toutes les religions. Selon lui, il ne s'agissait plus d'une rencontre « horizontale » des religions, d'une reconnaissance réciproque des *institutions* religieuses, mais de la reconnaissance de leur pôle commun, transcendant, qui les institue et les légitime en égale mesure. Des voix malicieuses ironisent sur les nombreuses demandes de pardon que le Pape et l'Église catholique ont prononcées à la fin du millénaire : pour les croisades, pour l'inquisition, pour les guerres religieuses, pour la passivité devant l'holocauste. En dépit de l'ironie, la capacité d'une telle institution à se remettre en cause, à répondre aux provocations du temps présent reste remarquable. Toutes ces demandes de pardon concernaient en fait l'agression ou l'indifférence, passée, par rapport à l'autre ; elles redéfinissaient, toutes, le statut de « l'autre » – accepté cette fois-ci dans sa « différence ». Or, pour le monde occidental surtout l'explosion des différences, y compris des différences religieuses, est un problème essentiel.

D. Hervieu-Léger (1999, p. 29) parle de « religion éclatée », de la « dérégulation des identités religieuses historiques » accompagnée par « la prolifération des nouveaux mouvements spirituels ». Une enquête de la revue *Newsweek* (juin 1999, auteur Karla Power) résumait ainsi la

situation : « As its young people mix and match beliefs, western Europe seems like a post-Christian society ». Lorsqu'ils essaient de caractériser les tendances récentes du religieux, les analystes parlent d'« esprit religieux diffus », de « structures alternatives », de « bricolage », « d'improvisation », de « comportements religieux souples » (F. Champion, 1993, p. 700-708). Dans l'Est européen, le religieux se manifeste encore par une sorte « d'épaississement », sa visibilité publique est due à des prestations identitaires concernant des groupes massifs, nationaux. Le rapport personnel avec la foi relève surtout du traditionalisme ou est remorqué par les usages idéologiques du religieux. La différence est acceptée dans la mesure où elle confirme la religion majoritaire. A l'Ouest, au contraire, le religieux semble se diluer, semble devenir mou, mouvant et vague, simple recette privée de consolation. « L'autre religieux » est non seulement accepté, mais attrayant, surtout du point de vue culturel⁹. « Le même » semble en échange à la dérive vu « le primat de l'expérience individuelle sur la référence à la tradition, la subjectivisation des croyances, la fluidité des engagements communautaires » (D. Hervieu-Légér et F. Champion, 1986, p. 357).

Concurrence *versus* convergence des religions

Mais quelles que soient les différences sur le terrain, la diversité religieuse se fait de plus en plus présente et visible en Europe et, en tant que telle, elle devient un problème pressant qui se pose à la réflexion chrétienne. Pour les théologiens elle constitue « un choc dogmatique » encore non atténué ; les propos du Cardinal Ratzinger lors du colloque « 2000 ans après quoi ? » le prouvent. « La force qui transforma le christianisme en une religion mondiale » choisissait de rappeler le Cardinal, « consista dans sa synthèse entre raison, foi et vie ; c'est précisément cette synthèse qui est exprimée en abrégé dans l'expression *religio vera* ». Pourquoi, se demandait-il, est-ce que la rationalité et le christianisme apparaissent aujourd'hui comme contradictoires ? C'est la tolérance sapientielle du néoplatonisme ou du bouddhisme – signe, selon le Cardinal, de leur *relativisme* avoué (« payen » en ce qui concerne le premier, extra-européen en ce qui concerne le second) – qu'aurait empruntée la rationalité européenne actuelle en se désintéressant de « la prétention à la vérité » du christianisme, en disloquant en quelque

sorte celui-ci du territoire même de son développement intellectuel. Je le cite (1999, p. 18) :

Porphyre formule ainsi sa première idée fondamentale : « la vérité est cachée ». Rappelons-nous la parabole de l'éléphant, qui est exactement déterminée par cette idée dans laquelle le bouddhisme et le néoplatonisme se rencontrent. Selon elle, il n'y a pas de certitude sur la vérité, sur Dieu, mais seulement des opinions... Tel est exactement ce que dit aujourd'hui la rationalité : la vérité en tant que telle, nous ne la connaissons pas ; dans les images les plus diverses, c'est au fond la même chose que nous visons. Un mystère aussi grand, le divin, ne peut être réduit à une seule figure qui exclut toutes les autres – à une voie qui obligerait tout le monde... La prétention du christianisme d'être la *religio vera* serait donc dépassée par le progrès de la rationalité ?

... s'interroge le cardinal.

Est-il forcé d'abaisser le niveau de sa prétention et de s'insérer dans la vision néoplatonicienne ou bouddhiste ou hindoue de la vérité et du symbole, de se contenter – comme Troeltsch l'avait proposé – de montrer de la face de Dieu le côté tourné vers les Européens ?... Telle est la véritable question à laquelle l'Eglise et la théologie doivent faire face aujourd'hui... Les problèmes d'institutions comme de personnes dans l'Eglise dérivent finalement de cette question et du poids énorme qu'elle possède.

Si j'insiste sur ces propos c'est qu'ils appartiennent à un représentant de l'autorité chrétienne en matière de doctrine et qu'ils laissent d'autre part transparaître le véritable état de la question. En dépit du dialogue détendu du christianisme occidental avec les autres religions, en dépit des études comparées qui ont approfondi et amplifié la connaissance des autres religions, l'autorité théologique semble conserver au-delà des nuances de son discours un important noyau dur. Car aujourd'hui, comme depuis 2000 ans, cette autorité déclare que les autres religions « n'ont pas » la certitude sur la Vérité ultime et ne peuvent pas atteindre sa connaissance parfaite. Le rapport entre les religions ne cesse pas d'être conçu selon un modèle concurrentiel : soit le christianisme est *la religio vera*, la seule *religio vera* et alors il doit être universellement reconnu en tant que tel ; ou bien il doit se soumettre à d'autres visions spirituelles, il doit « abaisser » sa conception de la vérité, « l'insérer » dans le cadre imposé par des visions inférieures à la sienne. C'est une conception en

quelque sorte quantitative de la Vérité puisque en tant que parfaitement détenue par une religion, cette Vérité ne serait plus capable de se livrer – sous peine de s’altérer ou de se diminuer – à d’autres religions ou traditions spirituelles. L’universalité du message chrétien y est pensé en termes d’expansion, d’extériorisation, d’*extériorité*: puisqu’il est le seul à détenir la Vérité, ce message doit s’adresser au monde entier. (Ce qui ne constitue évidemment pas une conception spécifique au christianisme officiel, loin de là ; elle appartient également à d’autres grandes religions dans leurs variantes dogmatiques dures. Mais, en parlant de l’Europe, c’est le christianisme qui, le premier, est en cause.)

Ce qui me semble important c’est que le Cardinal Ratzinger pose le problème de la diversité religieuse et de son rapport à la Vérité comme *le problème capital* du christianisme actuel. Or, en tant que tel, il pourrait constituer *le thème intellectuel* capable de revigorer, de relancer l’interrogation chrétienne, le thème qui, médité, approfondi, assumé, pourrait redonner au christianisme anémié une prestance et une persuasion effectivement spirituelles et de plus adéquates au temps présent. Il semble néanmoins que les modèles encore courants selon lesquels ce rapport est pensé restent en quelque sorte liés à une conception « sociomorphe » du religieux, qu’il s’agisse du modèle de la propriété, de la possession de la Vérité ou de celui, corrélatif, de la concurrence, de la dispute entre les religions. Je voudrais invoquer ici trois discours novateurs concernant ce thème, qui appartiennent à des philosophes ou à des herméneutes religieux du milieu du siècle passé. Le premier est celui de Nikolaï Berdiaev, qui s’insurge justement contre le « sociomorphisme » qui domine la pensée chrétienne du religieux¹⁰.

Dans *Essai d’autobiographie spirituelle*, il se déclare « rebelle, mais pacifique » (1998 a, p. 42). Rebelle pacifique, mais néanmoins véhément, Berdiaev refuse *l’adaptation* à « ce monde »¹¹, toutes les formes d’adaptation au monde, déchu selon lui, de la nécessité (1992, p. 385) : en commençant par « le dégoût maladif de la quotidienneté » (1992, p. 36) et jusqu’à « la révolte contre le donné du monde » (1992, p. 14), en passant par la répugnance pour les *systèmes* de pensée, l’autorité, les institutions, les hiérarchies, les traditions et surtout ce qu’il appelle « la sacralisation des corps historiques » (1992, p. 205-206) : l’État, la nation, l’Église en tant que collectif accumulé au long de l’histoire. Toutes ces formes lui semblent être des modalités d’oppression, des obstacles pour l’accès de l’homme à la sphère de la liberté. Selon Berdiaev, la liberté précède l’Être¹² qui est déjà la première « détermination » du divin ; pour

lui, la liberté se situe au-delà de l'Être (1992, p. 126, 221, 365-366) ; elle est l'atmosphère où a lieu, son lieu propre, la rencontre entre l'humain et le divin, où la personne peut vraiment se réaliser, atteindre son intégralité (1992, p. 397). « Je suis le représentant de la personne insurgée contre la domination du 'général' objectivé » dit-il (1992, p. 367).

Berdiaev pose très rarement de manière explicite le problème de la diversité religieuse. Pour nous, sur le point d'attaquer ce thème, cela représente un avantage car une confrontation trop directe risque d'être simpliste et contre-productive. « Rebelle », champion de la liberté et de la personne, Berdiaev se trouve, en revanche, très bien placé pour opérer une critique en profondeur de l'exclusivisme religieux. Trois points forts de sa pensée, très liés entre eux d'ailleurs, me semblent aptes à contribuer à cette critique.

Il s'agit d'abord de *l'opposition* entre deux termes essentiels, sur laquelle il fonde sa philosophie : l'opposition entre « la liberté incréée » et « l'objectivation » (cf. surtout 1992, p. 363-369). Berdiaev propose le dernier terme comme « l'interprétation gnoséologique de la déchéance du monde » (1992, p. 366). L'homme, « le sujet », tel qu'il fut créé, est voué à la liberté. Mais en tant que sujet « déchu », il n'est plus capable d'*intégrer* ce qui s'offre à la connaissance. Il se produit au contraire une *scission* : le sujet pose ce qu'il a à connaître comme quelque chose d'extérieur, il le jette dans l'extériorité, il « l'objective » en le transformant ainsi en *limite*, en contrainte ; c'est un donné autoritaire qui s'impose au sujet *du dehors*. Tout peut « tomber » dans l'état d'objectivation. Ma force motrice, dit Berdiaev, « c'est la révolte contre l'objectivation du sens, l'objectivation de la vie et de la mort, des religions et des valeurs » (1992, p. 372). Le monde objectivé est pour Berdiaev un monde massif, contraignant, oppressif, « pesant » et, en même temps, un monde second, partiel, qui manque en quelque sorte de réalité, un monde plan et plat, privé de la profondeur du mystère : c'est « ce monde », mis *devant et en dehors* de nous, où la « conscience pétrifiée » se soumet aux idoles, au général-obligatoire, au sens donné de l'extérieur. « Ce monde » est le monde où la personne ne peut pas se réaliser en tant que microcosme, en intégrant tous les éléments de vie et de connaissance ; c'est le monde où « le soleil respire du dehors » (1992, p. 397). Enfin, dans *De l'esclavage et de la liberté de l'homme* (1990, p. 25), il déclare « J'ai acquis la profonde conviction que toute objectivation de l'esprit dans le monde a pour effet l'embourgeoisement de celui-ci. »

« L'objectivation » oblige en fin de compte l'esprit et tout ce qui se rattache à lui à se sédentariser, à *s'installer*, à devenir captif dans le monde de l'extériorité, de la chute et de la nécessité. Pensons maintenant à ce que signifie la prétention d'une religion, de sa théologie officielle au moins, d'être la seule *religio vera*. Cela revient en fait à une tentative d'objectiver l'unicité de Dieu, d'installer cette unicité dans le temps et dans l'histoire, en lui donnant le visage contraignant d'une institution. Cette prétention relève d'un « monothéisme embourgeoisé ». L'accent n'y tombe plus sur l'unicité *transcendante* du divin et de la Vérité, mais sur l'unicité d'une tradition – une parmi tant d'autres – qui véhiculent cette Vérité. En essayant d'objectiver l'unicité - et par conséquent l'unité – de la Vérité, on « projette » celles-ci dans « ce monde » qui est plane, et leur variante plane est inévitablement soumise à la dispute et à la concurrence¹³.

Dans la conception de Berdiaev, le monde objectivé et ses phénomènes relèvent d'une réalité seconde qui a néanmoins sa légitimité, sa raison d'être, une certaine utilité. Ce monde est utile et légitime dans la mesure où il est envisagé comme un *symbole* des mouvements de l'esprit.

La Révélation se produit en esprit, elle est spirituelle. Sur le plan de la nature et de l'Histoire objectivées, elle ne peut être que symbolisée... Le monde entier avec sa pression massive n'est que symbole de processus spirituels (1992, p. 385).

Or, dans toute religion (dans le christianisme en particulier puisque l'incarnation y est un thème central) ce problème se pose avec acuité : à savoir, maintenir la conscience vive de ce que, dans ses manifestations strictement historiques et « objectivées » – à travers ses institutions, ses rituels, sa doctrine –, la tradition en cause n'est que « symbole », qu'elle n'est pas la Réalité absolue en soi, mais seulement un véhicule adéquat pour l'itinérance personnelle vers cette Réalité. La distinction entre la dimension sacerdotale et doctrinale, d'une part, et la dimension prophétique et mystique ou contemplative, d'autre part, nous parle précisément de cette tension, inhérente et fertile pour une religion : tenue à se manifester dans « le monde de la nécessité », elle est destinée à conduire ses membres vers « le monde de la liberté ». Et, afin de maintenir la conscience de cette tension, la multiplicité des traditions spirituelles et des religions est un outil capital, une provocation salutaire. Une religion peut éviter « l'embourgeoisement », l'installation, la prétention de la

propriété exclusive sur la Vérité – bref sa totale « objectivation » – dans la mesure où elle traite les autres religions selon un modèle non pas concurrentiel, mais collégial. Car, en adoptant ce dernier, elle reconnaît que sa forme visible, institutionnelle reste « imparfaite », qu'elle ne constitue pas la réalité ultime, qu'elle admet des brèches vers la trans-histoire. La multiplicité des formes religieuses peut maintenir en état d'éveil – à l'intérieur de chacune d'elles – la conscience que, dans ses aspects objectivés, la religion n'est point but, perfection, achèvement, mais uniquement symbole et vecteur d'une voie personnelle, « trans-objectivée » vers la Vérité.

Parmi les objectivations les plus brutales de l'esprit, la première place est à attribuer, selon Berdiaev, à la tendance – celle de la théologie officielle en premier lieu – de penser et de présenter le divin en termes sociologiques, tels que pouvoir (le Dieu *omnipotens*), domination, autorité.

La catégorie de la puissance est sociologique, et ne se rapporte à la religion que comme fait social, elle est le produit des suggestions sociales. Dieu n'est pas puissant, parce qu'on ne saurait lui appliquer un principe aussi bas que l'est la puissance. Aucun concept d'origine sociale ne peut être appliqué à Dieu... La théologie est pénétrée de sociomorphisme, elle conçoit Dieu dans les catégories sociales de la domination... (1992, pp. 221-222)¹⁴.

En pensant de manière sociomorphe le divin, la théologie chrétienne d'école a généré un christianisme qui se réduit en grande mesure à un simple phénomène social, à l'obéissance aux institutions sacrées de la religion. Plus encore, on tend à concevoir le christianisme comme une réalité entièrement « sécrétée » par ces institutions, il devient la création de l'Église, prise dans le sens d'un collectif religieux façonné lui-même par l'histoire. Les chrétiens produits par ce type de christianisme sont des sujets « objectivés », c'est-à-dire des personnes contradictoires, détournées de leur destin spirituel, auxquelles la sphère de la liberté reste interdite.

...Rien n'a tant déformé et obscurci la pureté de la révélation chrétienne que les influences sociales, que l'application des catégories sociales de domination et d'esclavage à la vie religieuse et aux dogmes eux-mêmes... «Le Grand Inquisiteur», c'est un principe universel prenant des formes diverses, apparemment les plus contraires, de catholicisme et de religion autoritaire en général, de communisme, d'état totalitaire (1992, p. 225).

Pour Berdiaev, l'effort spirituel et la philosophie chrétienne particulièrement doivent prendre à tâche de dissoudre ce « totalitarisme religieux », de déconstruire, pourrait-on dire, le sociomorphisme selon lequel est pensé – et vécu – le rapport avec le divin (cf. 1992, p. 222). L'effort créateur reviendrait à délier l'esprit des adaptations « basses » aux catégories de « ce monde » – adaptations parmi lesquelles est à inclure, je crois, la conception du rapport avec la Vérité comme un rapport de possession (éventuellement exclusive), et non pas comme un rapport de liberté. En empruntant les termes de Berdiaev, il s'agirait d'un effort analogue au *solve* alchimique, car il vise « à libérer la conscience durcie et à liquéfier le monde objectif devant lequel elle se croit placée. » (1992, p. 407). C'est vers la même opération que Berdiaev renvoie lorsqu'il affirme « son non-amour pour tout ce qui est fini » (1998 a, p. 397). Pour lui, le monde de la nécessité, le monde objectivé est plutôt *fini* que transitoire (1992, p. 369). Le classicisme n'a pas été capable, selon lui, de produire un art vraiment spirituel justement parce qu'il cherche à

créer l'illusion d'une perfection dans le fini, tandis que la perfection ne saurait être atteinte que dans l'infini. L'essor vers l'infini et l'éternel ne doit pas être interrompu par l'illusion du fini parfait (1992, p. 47).

Cet essor ne doit pas se « coaguler » dans des résultats formels, dans des formes parfaites qui entravent l'avancement infini vers l'Infini¹⁵. La connaissance philosophique est pour lui, M.-M. Davy le mentionnait (1999, p. 149), précisément « lutte avec le fini au nom de l'infini ».

Et c'est justement dans ce même horizon thématique qu'il place la tolérance religieuse : elle a, dans l'ordre cognitif, la fonction du *solve*, car elle contribue à la dissolution des formes-entraves de connaissance. La tolérance c'est la connaissance qui *consent* au caractère infini de la Vérité :

C'est uniquement celui qui affirme la liberté pour autrui qui aime réellement la liberté. Il existe une seule unité de mesure propre à la liberté, à savoir la tolérance religieuse... Elle rend compte du fait que la vérité est infinie et ouvre une voie infinie, et transformer la vérité en quelque chose de fini, comme le font l'intolérance et le fanatisme, revient en fin de compte à trahir la vérité... La dispute c'est la tolérance. Lorsqu'elle n'implique pas l'indifférentisme, la tolérance représente un mouvement à l'infini. Et

personne ne peut se considérer en possession de la vérité parfaite et définitive (1998 b, pp. 86-87).

En empruntant les termes mêmes de Berdiaev, la diversité religieuse serait une expression « symbolique » – et non pas « objectivée » – de l’infinitude de la Vérité. Et accepter, sinon assumer, collégalement cette diversité reviendrait à un exercice de liberté ; car, en regardant les autres traditions comme autant de visages que la Vérité livre de soi-même, comme autant de voies qu’elle trace vers soi-même, on ferait en quelque sorte « l’expérience » de la multitude infinie de ses dimensions, de l’impossibilité à clore la Vérité dans la perfection finie d’une doctrine ; on aurait en fin de compte un pressentiment de la liberté incréée. Une voie spirituelle n’a pas à offrir, selon Berdiaev, des garanties et du confort, en objectivant la Vérité dans un dogme infaillible (1992, p. 226). Pour lui, au contraire, la vie religieuse authentique suppose le risque, la dispute intellectuelle créatrice, la découverte personnelle de la vérité. En ce sens, la tolérance religieuse veut dire confrontation collégiale avec les autres expressions de la Vérité afin d’avancer sur son propre chemin spirituel, afin d’éviter le blocage de celui-ci et de lui assurer un progrès sans fin. Placée dans cette perspective, l’universalité d’une religion serait à reformuler. Il ne s’agit plus d’un caractère universel qui s’exerce dans l’extériorité, à travers la tendance d’imposer le christianisme comme *la religio vera* dans l’histoire ou dans des territoires d’influence aussi vastes que possible. Il s’agirait de l’aptitude du christianisme d’identifier, de reconnaître les expressions authentiques de la Vérité, telles qu’elles apparaissent en d’autres religions. Il s’agirait de mettre à l’œuvre – à l’intérieur du christianisme – les perspectives spirituelles des autres traditions. Il s’agirait d’atteindre ce niveau d’intelligence du christianisme où les religions révèlent leur convergence. Au lieu d’être conçue selon le modèle « sociomorphe » de la concurrence et de la possession, l’universalité devient *accueil* des autres expressions de la Vérité dans l’espace de l’interrogation chrétienne, elle devient *hospitalité*. N. Berdiaev nous offre ainsi les termes et les thèmes d’une philosophie chrétienne où le problème de l’universalité est “sauvé” de l’extériorité et de l’objectivation.

Un exemple de convergence appliquée

Si, avec la véhémence du « philosophe prophétique », Berdiaev exige l'abandon du sociomorphisme et la *metamorphosis* de la pensée religieuse, c'est dans une perspective eschatologique dont l'accomplissement reste toujours au-delà de nos possibilités actuelles. Pour lui, la critique libératrice l'emporte sur la construction et le résultat. Il est quand même légitime de se demander comment pourrait opérer effectivement cette autre variante de l'universalité, que nous venons d'esquisser. A quoi reviendrait un exercice concret d'hospitalité tenté par la pensée chrétienne ? Le livre d'André Scrima, *Timpul Rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană (Le temps du Buisson ardent. Le maître spirituel dans la tradition orientale)*, paru à Bucarest en 1996 chez Humanitas, nous en offre un exemple. Il évoque l'expérience d'un groupe d'intellectuels roumains, actif *grosso modo* entre 1942 et 1958, qui fut connu, à travers le procès dressé contre lui par le régime communiste, comme « le groupe du Buisson ardent ». Intéressé par la problématique de l'orthodoxie, par sa voie contemplative et intellectuelle, il trouva au monastère bucarestois Antim un partenaire religieux valable : c'était le père Benedict Ghiuș, responsable spirituel (*stareț*) du monastère. Constitué comme un groupe d'études, de débat intellectuel et d'affinité spirituelle, « le groupe d'Antim » se manifesta par des conférences publiques et par des réunions plus restreintes, ces dernières associant le colloque scientifique à la retraite spirituelle. On y invoquait et on y questionnait les textes de Grégoire de Nysse, de Maxime le Confesseur ou de Grégoire Palamas à côté de ceux de Djâlâl-ud-dîn Rûmî ou de Ramakrishna, de Eckhart et de Ruysbroeck, de N. Berdiaev, P. Florensky et de S. Boulgakov corroborés de thèmes de la philosophie et de la science contemporaine, à la stupeur de certains moines présents. En 1943, le groupe rencontra un moine russe du célèbre monastère Optino, réfugié en Roumanie : le père « Jean l'Étranger ». Durant les trois années de son séjour bucarestois (en 1946 les autorités soviétiques l'identifièrent et le déportèrent en Sibérie), il transmet à certains membres du groupe son expérience, qui était celle de la communauté d'Optino, concernant la voie philocalique et la prière du cœur. Il leur légua aussi une brève *Lettre* où sa propre vie et son destin spirituel sont présentés comme un « voyage » transformant, dont le récit est adressé aux « gens de la quête ».

Le plus jeune d'entre eux, Andrei Scrima – qui eut également un ample destin d'itinérant spirituel – restituée à travers son livre l'expérience

de l'Antim au public actuel. Après trente cinq ans de séjours monastiques et académiques aux Indes, au Liban, à Paris et à Houston, il retournera en Roumanie en 1991. Sollicité par deux nouveaux amis philosophes, Andrei Pleșu et Virgil Ciomoș, il fera lors de leurs premières rencontres – des « rencontres autour d'un pèlerin étranger » – un commentaire de la *Lettre* de Jean l'Étranger. Le texte de celle-ci est traité par A. Scrima comme le testament d'un maître que le disciple herméneute ouvre et parcourt effectivement par le commentaire. Il s'agit d'un trajet rigoureusement suivi, mais scruté de manière si insistante que la somptueuse envergure de son commentaire étonne. A l'ampleur, à la finesse, à l'audace des thèmes que ce dernier propose, s'ajoutent la diversité et la liberté des références : des analyses lexicales parallèles en plusieurs langues sacrées, en passant par la concordance de certains faits spirituels appartenant aux grandes traditions (hébraïque, islamique, hindoue, bouddhiste, chrétienne occidentale et orientale) et jusqu'à la mention, toujours inventive et toujours pertinente, de théories et de symboles se rapportant à la physique et à la poésie contemporaines.

Prenons à preuve le thème de la bénédiction accordée par le père spirituel (1996, pp. 58-64). Ce thème, A. Scrima l'ouvre par la contestation la plus virulente peut-être qu'eut à subir le christianisme moderne ; il l'ouvre en citant Nietzsche : « la religion est l'art de mal lire », à quoi il rétorque : « mais elle est peut-être la voie vers le bien dire, *bene dicere* ». Le jeu de mots et de sens témoigne de la bonne humeur et l'élégance de l'interprétation. Il mentionne ensuite les termes grec, hébraïque et arabe pour la bénédiction, avec leurs occurrences dans les textes sacrés respectifs afin d'en extraire les structures de sens que ces termes véhiculent. Lorsqu'il analyse le rapport entre la parole et la main, propre à la bénédiction, celle-ci est présentée comme un acte double et unique à travers lequel le divin crée-confirme le monde. Le *ki tob* de la Genèse est mis en consonance avec le sanscrit *su asti* (d'où dérive *swastika*, le signe du pôle) - tel que la cosmologie *samkhyia* l'entend – et surtout avec la distinction entre Dieu *omnipotens* et Dieu *omnitenens* : ce dernier nom divin est à retrouver, nous dit-on, dans le vocabulaire rituel roumain et dans la forme *Dhabet al-kull* de la liturgie célébrée en langue arabe par de vieilles communautés chrétiennes maintenues jusque de nos jours au Proche-Orient. La section cosmologique de la bénédiction s'achève par un fait d'architecture sacrée – la coupole de toute église orthodoxe, « l'œil du dôme », le « pôle » de l'édifice, est occupée par le Christ *Pantokrator* qui, du point de vue iconographique, est en fait un Christ

omnitenens – et par la mention d’une poésie de Rilke, *Herbst* : « Wir alle fallen. Diese Hand da fällt./ Und sieh dir andre an : es ist in allen./ Und doch ist Einer, welcher dieses Fallen/ unendlich sanft in seinen Händen hält. » A. Scrima discute ensuite de manière très modulée la position de R. Guénon concernant la disparition, dans le christianisme, de toute transmission initiatique pour invoquer finalement la tradition hésychaste et son héritage que Jean l’Étranger a communiqué discrètement à ses amis.

Il s’agit d’une interprétation qui est comparable, dans sa démarche, à une respiration. Lors d’une première phase, elle se déploie en convoquant des éléments appartenant à de grandes traditions ou à des milieux spirituels parfois « exotiques ». De l’horizon ainsi tracé on revient – lors d’une seconde phase – vers l’expérience particulière analysée. La première étape dessine et structure un espace de sens : on pose et on propose des repères, des concordances, des analogies expressives. Dans la seconde étape, cet espace est utilisé afin d’extraire le maximum d’envergure spirituelle de chaque point, de chaque pas que comporte le trajet de Jean l’Étranger. La bénédiction – telle qu’elle opère dans l’orthodoxie et surtout telle qu’elle a été transmise par le pèlerin étranger à ses proches – devient autrement significative car elle est « située » et, je dirais, universellement située. L’ensemble des correspondances macro et microcosmiques empruntées à tant de traditions et de sensibilités spirituelles lui offre un espace d’intelligibilité très vaste, un espace transconfessionnel où la diversité est mise en « état de collaboration » afin de livrer des lumières nouvelles ou accrues sur chaque thème scruté.

Ce type d’approche n’est pas seulement une technique d’interprétation appliquée à un texte, très rigoureusement situé par ailleurs dans la tradition chrétienne. Il constitue selon l’auteur l’attitude propre à l’homme spirituel même. Un des thèmes analysés est celui de « l’impersonnalisation ». Celle-ci, dit A. Scrima (1996, p. 45-46),

ne vise pas à mutiler la personne : elle est au contraire la voie d’accès vers la tradition, c’est-à-dire vers l’universel spirituel... Le voyageur ne possède plus – et par conséquent on n’a plus à lui imputer – les déterminations, les *status*, les coordonnés communs : non seulement ceux qui tiennent de son identité officielle, juridique, sociale, civile à laquelle est assimilée dans la plupart des cas la personne contemporaine, mais non plus, également, les déterminations diminuantes relevant de son statut religieux... On doit traverser sans arrêts tout ce champ parsemé par les repères limitatifs de son statut social, national et même religieux.

Avancer sur la voie de sa propre tradition, rester fidèle à celle-ci revient à suivre un trajet sans fin, dont l'horizon doit s'ouvrir de plus en plus largement. Or, une technique particulièrement efficace pour obtenir cette ouverture perpétuelle consiste à intégrer – conformément au génie de sa propre tradition – des signes de la Vérité contenus en d'autres espaces spirituels ou culturels ; c'est là une technique à travers laquelle « accéder à la tradition revient à accéder à l'universel ». On accède de cette manière à l'universel car on libère la Vérité des formes – limitatives par leur nature – qui prétendent à posséder celle-ci. On accède surtout à l'universel parce qu'on dépasse ses propres limitations mentales et spirituelles en « faisant place » à l'autre dans l'effort de la connaissance de soi.

Il faut distinguer ce type d'*accueil* et d'*hospitalité* d'une conception qui a dominé la réflexion chrétienne sur le pluralisme religieux jusque récemment, à savoir celle de la « vérité inclusive ». Les auteurs qui, annonçant en quelque sorte le renouveau suscité par le Concile Vatican II, ont donné consistance à une telle réflexion pensèrent les autres religions comme des étapes qui préparent l'humanité pour l'accès à la voie chrétienne. Les autres religions seraient des solutions latentes ou partielles ou secondes de salut qui trouveraient l'achèvement uniquement par leur rattachement au christianisme ou au mystère christique¹⁶. A partir du Concile Vatican II et surtout depuis les années '80 les choses ont profondément changé. Si, à ses débuts, la réflexion théologique s'efforçait d'administrer un pluralisme religieux *de facto*, elle s'interroge maintenant sur le sens d'un pluralisme religieux *de jure*. Je cite un passage du chapitre conclusif du livre de J. Dupuis (1997, p. 586) :

si la religion a sa source originelle en une automanifestation divine aux êtres humains, le principe de la pluralité sera fondé tout d'abord sur la richesse et la diversité surabondante de l'automanifestation de Dieu au genre humain.

En conséquence :

sans compromettre l'engagement absolu inhérent à la foi, il est permis de considérer le christianisme comme une réalité *relative*... au sens d'une forme relationnelle. La vérité dont témoigne le christianisme n'est ni exclusive ni inclusive de toute autre vérité : elle est relative à ce qu'il y a de vrai dans les autres religions (Claude Geffré)¹⁷.

Ce changement de perspective est remarquable ; il survient au bout d'un travail difficile qui est en train de porter ses fruits. Toutefois, par crainte du « relativisme », il reste chez certains théologiens tout au moins comme une réticence à poser la question de la vérité *au centre* de la théologie du pluralisme religieux ; ils considèrent que la recherche d'un « paradigme d'universalité » devrait se concentrer sur des thèmes quelque peu différents¹⁸.

Le don des langues

Pour les herméneutes dont il sera question à présent, la convergence des religions mise en œuvre signifie connaissance accrue, une autre qualité de connaissance, pourrait-on dire, de leur propre tradition. L'anecdote hassidique (l'Islam en connaît d'analogues) que H. Zimmer (1951, p. 208-210) a choisi pour clore son livre sur les *Mythes et symboles de l'Inde* peut en suggérer le bénéfice. C'est l'histoire du rabbin Eisik de Cracovie qui, à la suite d'un rêve péremptoire, se rend à Prague afin d'y découvrir un trésor caché. Le rêve en miroir du capitaine de la garde impériale le ramène chez lui, car ce trésor est enterré derrière le poêle de sa propre maison. C'est au bout d'un voyage similaire dans la sagesse d'une autre tradition – nous dit H. Zimmer – que nous pouvons découvrir le trésor ignoré, « caché dans notre terre et qui est notre bien propre ». C'est d'ailleurs le sens qu'il donne à sa recherche concernant les doctrines et la symbolique indiennes : il s'agit d'une recherche qui n'est point distante, mais « intéressée », animée par la sympathie spirituelle, une recherche censée nous aider à mettre à jour le dépôt métaphysique de la spiritualité occidentale. A partir du milieu du siècle passé, le thème de la convergence des traditions a des adeptes dont la qualité intellectuelle est remarquable et dont les vocations sont de plus assez diverses : il s'agit de savants orientalistes tels que H. Zimmer ou H. Corbin, de philosophes visionnaires tels que N. Berdiaev ou S. Weil, d'« exposants de la Tradition » tels que R. Guénon ou A. K. Coomaraswamy, de moines chrétiens sensibles à l'universalité du christianisme tels que A. Scrima ou Th. Merton.

Pour R. Guénon, le théoricien presque « dogmatique » de la convergence, les traditions convergent parce que leur source commune, le Principe un, se communique intégralement – mais de manière spécifique – aux divers « mondes » qui sont définis par certaines conditions d'ordre

mental, culturel, géographique etc. Les traditions sont autant de *formes* qu'adopte ce Principe afin de se faire connaître et surtout afin d'être « réalisé ». Et le « réaliser intégralement » exige d'atteindre la conscience de son Unité à travers toutes les formes qu'il revêt. Les traditions – avec leurs doctrines, leurs rites et leur symbolique – fonctionnent comme les langues de l'humanité, qui parlent de manières diverses de la même réalité.

On pourra se servir de l'une ou de l'autre de ces formes, suivant qu'il y aura avantage à le faire, exactement de la même façon que l'on peut, pour traduire une même pensée, employer des langages différents selon les circonstances, afin de se faire comprendre des divers interlocuteurs à qui l'on s'adresse : c'est là d'ailleurs, ce que certaines traditions désignent symboliquement comme « le don des langues ». Les concordances entre toutes les formes traditionnelles représentent, pourrait-on dire, des « synonymies » réelles : c'est à ce titre que nous les envisageons, et, de même que l'explication de certaines choses peut être plus facile dans une telle langue que dans telle autre, une de ces formes pourra convenir mieux que les autres à l'exposé de certaines vérités et rendre celles-ci plus aisément intelligibles... Il n'y a aucun inconvénient à passer de l'une à l'autre, à la condition qu'on en connaisse réellement l'équivalence, ce qui ne peut se faire qu'en partant de leur principe commun (1931, p. 10).

Selon Guénon, et il n'est pas le seul à le soutenir, il y a des traditions où un certain aspect métaphysique de la Vérité est « central », où il est mis en évidence de manière éclatante, tandis qu'ailleurs il est voilé ou conçu à un niveau inférieur ; là, c'est un autre aspect, ou, disons mieux, une autre *perspective* sur la Vérité qui prédomine. Il existerait par conséquent une *complémentarité* des traditions, car chacune d'elles offre une certaine mise de lumières, qui lui est spécifique, sur la Vérité, et qui, latente ailleurs, pourra y être découverte et actualisée à partir des éléments mêmes de la tradition en cause¹⁹. Simone Weil envisage les religions ou les traditions spirituelles selon le même modèle : elles sont toujours des « langues » différentes invoquant le même Dieu.

Toutes les religions prononcent dans leur langue le nom du Seigneur. Le plus souvent, il vaut mieux pour un homme nommer Dieu dans sa langue natale plutôt que dans une langue étrangère. Sauf exception, l'âme est incapable de s'abandonner complètement au moment où elle doit

s'imposer le léger effort de chercher les mots d'une langue étrangère, même bien connue... (1966, p. 176).

S. Weil se pose la question de savoir s'il est possible et productif de connaître et d'apprécier les autres religions sans en être l'adepte, sans avoir un rapport vécu avec leur doctrine et leurs symboles, sans vivre dans le milieu de culture qui les enveloppe.

La religion est nourriture. Il est difficile d'apprécier par le regard la saveur et la valeur alimentaire d'un aliment qu'on n'a jamais mangé... L'étude de différentes religions ne conduit à une connaissance que si on se transpose pour un temps, par la foi, au centre même de celle qu'on étudie. Par la foi au sens le plus fort du mot (ibidem, p. 177-178).

En dépit des termes fort dissemblables que Guénon et S. Weil emploient, on peut déceler certaines concordances significatives. « La foi au sens le plus fort du mot », dont parle ici Simone Weil est en fait l'aptitude de se situer sous le rayon axial de l'Unité, qui est à l'œuvre au centre de *chaque* religion. Il est ensuite à remarquer que, pareillement à Guénon, S. Weil affirme la non-efficacité ou la moindre efficacité d'une *pratique* religieuse qui s'éloigne de sa religion ou de sa langue « natale ». Tous les deux considèrent qu'une personne formée dans un certain milieu religieux et culturel aurait le plus grand avantage à ne pas abandonner toute l'expérience qui s'y est accumulée et qui est déjà assimilée à un degré ou à un autre par l'individu. En outre, pour tous les deux, l'appartenance d'une personne à un certain milieu traditionnel relève d'un ordre universel et, en tant que telle, elle lui offre les meilleures chances de progrès spirituel.

D'autre part, la connaissance obtient néanmoins, selon S. Weil, un bénéfice non négligeable en scrutant – d'un point de vue axial – les autres traditions.

Il y a entre les différentes formes de vie religieuse, comme compensation partielle des différences visibles, certaines équivalences cachées que peut-être le discernement le plus aigu peut seulement entrevoir. Chaque religion est une combinaison originale de vérités explicites et de vérités implicites ; ce qui est explicite chez l'une est implicite dans telle autre. L'adhésion implicite à une vérité peut quelquefois avoir autant de vertu qu'une adhésion explicite, et quelquefois même beaucoup plus (« Formes de l'Amour implicite de Dieu », 1966, p. 179).

Le chrétien le mieux instruit peut encore apprendre beaucoup sur les choses divines dans d'autres traditions religieuses, bien que la lumière intérieure puisse aussi lui faire tout apercevoir à travers la sienne (« Lettre à un religieux », 1999, p. 995).

Envisager chaque tradition comme « une combinaison originale de vérités explicites et de vérités implicites », contempler et questionner ces combinaisons offre plusieurs avantages. D'abord, ceux qu'on a déjà mentionnés : on n'envisage plus sa propre religion comme dépôt unique de la Vérité, en contrariant de manière flagrante l'universalité de Dieu ; on libère ensuite le divin de ses « objectivations », représentées par les formes confessionnelles exclusives. Mais il y a plus. En regardant les traditions comme des « combinaisons originales de vérités explicites et de vérités implicites » on peut surprendre au moins dans un reflet, mais un reflet expressif, la « composition » de Dieu : à savoir qu'il possède des aspects manifestes et non-manifestes, manifestés et non-manifestés, manifestables et non-manifestables ; que, pour la réalité visée par l'homme spirituel, la multiplicité des formes, même des formes traditionnelles ou religieuses, n'est que « la trace » multiple de sa splendeur et de son illimitation interne²⁰, que ce sont là les voix multiples de son silence.

L'attention unitive

Pour S. Weil, et pour Guénon d'ailleurs, mettre à l'œuvre la convergence n'est pas chose facile : sans une compréhension de type axial, l'opération risque le syncrétisme, fût-il rituel, symbolique ou doctrinal. Pour Guénon, elle suppose, on l'a vu, « le don des langues ». Pour Simone Weil, elle exclut en premier lieu la superficialité religieuse (également indifférente à toute religion) et exige un type spécial d'*attention*. Il y a des gens, dit-elle (1966, p. 179) qui

se croient capables d'impartialité, parce qu'ils ont une vague religiosité qu'ils tournent indifféremment n'importe où. Il faut au contraire avoir accordé toute son attention, toute sa foi, tout son amour à une religion particulière pour pouvoir penser à chaque autre religion avec le plus haut degré d'attention, de foi et d'amour qu'elle comporte.

L'attention (spirituelle) est un thème clé pour Simone Weil : c'est la seule attitude qui convient à la connaissance. On ne s'avance pas vers

la vérité ou vers les vérités en général, on n'essaie pas de les approcher et de les saisir de manière offensive, au bout d'un effort qui mélange l'intelligence à la volonté, faculté plus ou moins « brute ». On essaie au contraire d'obtenir, à travers l'attention, la disponibilité intégrale de son être tout entier afin de recevoir. Uniquement recevoir dans un premier moment : il s'agit d'une intentionnalité intense, mais non particularisante. Ce type d'attention suspend la pensée ou plus précisément son activité, et la transforme en récipient vide, disponible, en attente, « prêt à recevoir dans sa vérité nue l'objet qui va y pénétrer » (1966, p. 93). Selon M. Vetö (1971, p. 98-99), il s'agit d'une « attention créatrice » où « la distance devient le fondement même d'une participation ». Elle est préparation de l'être en vue d'une connaissance unitive. Unitive en premier lieu parce qu'elle rassemble et commande toutes les facultés de l'être, en supprimant leur dispersion courante et en les réorientant vers une disponibilité homogène. « La vérité la plus vulgaire » dit S. Weil, « quand elle envahit *toute l'âme*, est comme une révélation » (1962, p. 118). Connaissance unitive encore parce que, à cet état d'attention, l'objet de la connaissance se propose lui-même, pénètre dans la pensée et l'imprègne de la qualité qui lui est propre.

C'est de cette attention que parle S. Weil lorsqu'elle se réfère à la connaissance d'une religion. Et, quand on a une telle expérience cognitive, quand on applique l'attention unitive sur sa propre religion, on l'applique ou, mieux dit, on l'ouvre vers des vérités qui relèvent elles-mêmes de la Vérité transcendante et universelle. Ce sont ses qualités – de transcendance et d'universalité – qui vont imprégner la pensée (et les autres facultés de l'être à sa suite). On obtient ainsi une connaissance de « l'universel concret », si on emprunte l'expression de H. Urs von Balthasar sans retenir exclusivement son sens confessionnel, expression dont l'origine est due à Nicolas de Cues. Il s'agit d'un « universel concret » non parce qu'il a adopté *la forme* d'une certaine tradition, mais parce qu'il a été accueilli, perçu, consenti à travers une expérience cognitive *effective* et *personnelle*. Après cela, regarder vers les autres traditions ou religions revient simplement à *l'extension* de cette même expérience, revient à retrouver le même universel en d'autres variantes, qui sont les illustrations diverses de son unicité. D. Raper (1978, p. 66) nommait cette expérience intellectuelle « syncrétisme de contemplation » qui « mettant de côté l'imagination, dirige l'attention sur chaque religion si profondément qu'il gagne le niveau de l'essence de chacune, et y trouve la même chose ». ²¹

Et puisque l'universel constitue en fin de compte « la matière » de la connaissance religieuse, chaque religion a selon S. Weil un devoir de compréhension universelle. Chaque religion a le devoir d'identifier et d'intégrer, d'une façon ou d'une autre, toutes les expressions valables de la Vérité. Tant qu'ils rejettent ou méprisent une de ses expressions, les représentants de n'importe quelle religion risquent de disqualifier celle-ci, puisqu'ils livrent la preuve qu'elle ne les a pas conduits vers un universel concret, vers un universel *opérant*. « Nous vivons », dit-elle, « une époque tout à fait sans précédent, et dans la situation présente l'universalité, qui pouvait autrefois être implicite, doit être maintenant pleinement explicite. Elle doit imprégner le langage et toute la manière d'être » (1966, p. 81). « Le christianisme doit contenir en lui toutes les vocations sans exceptions, puisqu'il est catholique. Par suite l'Eglise aussi. Mais à mes yeux le christianisme est catholique en droit et non en fait. Tant de choses sont hors de lui..., tant de choses que Dieu aime, car autrement elles seraient sans existence » (1966, p. 52) : « la Grèce, l'Égypte, l'Inde antique, la Chine antique, la beauté du monde, les reflets purs et authentiques de cette beauté dans les arts et dans la science... » (1966, p. 76). Il s'agit ici, comme chez N. Berdiaev ou A. Scrima, de repenser la notion d'universalité d'une religion. Il s'agit de regarder le monde *du point de vue de l'universel*, si on accepte une telle expression, de le regarder de ce point où toutes choses livrent leur modalité propre de réfléchir – concrètement et spécifiquement – l'universel. C'est par cela qu'une religion prouve sa valeur selon S. Weil : par la capacité d'offrir à ses membres un regard assez limpide et aigu pour découvrir les reflets, les empreintes, les « invariants » de la Vérité ultime, partout où ils se manifestent et non seulement dans le domaine strictement spirituel²².

Afin d'illustrer cette attitude herméneutique propre à S. Weil, je cite ici un paragraphe de sa « Lettre à un religieux ».

Plusieurs textes (*Épinomis*, *Timée*, *Banquet*, Philolaos, Proclus) indiquent que la construction géométrique de la moyenne proportionnelle entre un nombre et l'unité, centre de la géométrie grecque, était le symbole de la médiation divine entre Dieu et l'homme. Or, un grand nombre de paroles du Christ rapportées par les *Évangiles* ont avec une insistance très marquée, qui ne peut être due qu'à une intention, la forme algébrique de la moyenne proportionnelle. Exemple : « Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie, etc. » Un même rapport unit le Père au Christ, le Christ aux disciples. Le Christ est moyenne proportionnelle entre Dieu et les saints. Le mot même de médiation l'indique. J'en conclus que comme

le Christ s'est reconnu dans le Messie des Psaumes, dans le Juste souffrant d'Isaïe, dans le serpent d'airain de la Genèse, de même il s'est reconnu dans la moyenne proportionnelle de la géométrie grecque laquelle devient dès lors la plus éclatante des prophéties. (1999, p. 991).

L'analogie qui nous y est proposée peut paraître à d'aucuns forcée ou fantaisiste. A moi, elle me semble consistante et expressive. Mais ce qui me semble surtout important, c'est *l'attitude de connaissance spirituelle* dont cette analogie est l'illustration. En premier lieu, cette attitude libère la connaissance des soumissions serviles à un dogme et à une terminologie confessionnels. « La prophétie grecque du Christ » ne revient pas à une conception religieuse « inclusive » car l'accent tombe, dans l'interprétation, sur la spécificité, sur le génie symbolique de la science grecque et sur une *quête de la médiation* qui traverse et unit toutes les traditions spirituelles. Ensuite, on peut y voir – à l'œuvre – une technique d'interprétation qui « féconde un texte par un autre » (cf. G. Kahn, 1978, p. 44), où c'est justement la « distance » entre les termes de l'analogie qui déclenche l'intelligence d'un sens qui est au-delà de ces termes ; c'est une technique qui convoque des domaines où les disciplines modernes de la pensée (de la pensée religieuse en particulier) – excessivement spécialisées – ne savent plus discerner le reflet de la Vérité une²³. Ce que S. Weil vise en fin de compte c'est une herméneutique de l'Un décelé, retrouvé dans l'ensemble de ses manifestations, non seulement explicites mais également implicites, une herméneutique qui tente de mettre à l'œuvre les *isomorphismes* des langages qui développent et enveloppent l'Un²⁴, leurs « synonymies réelles », dont parle R. Guénon.

*

Redécouvrir la cohérence métaphysique entre le christianisme et les autres grandes traditions, d'une part, remettre en contact la problématique spirituelle avec celle de la pensée et de la culture modernes d'autre part, telles furent, je crois, les deux directions communes aux auteurs que j'ai invoqués. Ils nous ont ainsi proposé, tous, un exercice d'universalité, une tentative pour actualiser précisément *cette* qualité des traditions spirituelles. Pour ce qui est du monde actuel, en voie de globalisation, la rencontre des religions se pose, ou devrait se poser, comme un problème *interne* à chaque religion. Il deviendrait ainsi une réflexion renouvelée sur la vocation universelle de la religion en cause. Une vocation qui ne se pense plus en termes d'exclusion ou de *comparaison* (supériorité, infériorité) avec les autres religions, mais de *compréhension* de soi-même à l'aide des autres.

BIBLIOGRAPHIE

- Berdiaeff Nicolas**, 1990, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, trad. du russe par S. Jankélévitch, préface d'O. Clément, Paris, Desclée de Brouwer.
- Berdiaev Nicolas**, 1992, *Essai d'autobiographie spirituelle*, trad. du russe par E. Belenson, Paris, Buchet-Chastel, coll. « La Barque du Soleil ».
- Berdiaev Nikolai**, 1998 a, *Cunoașterea de sine. Exercițiu de autobiografie filozofică*, trad. du russe par Inna Cristea, București, Humanitas.
- Berdiaev Nikolai**, 1998 b, *Împărăția lui Dumnezeu și împărăția cezarului*, trad. du russe par Nina Nicolaeva, București, Humanitas.
- Boia Lucian**, 1997, *Istorie și mit în conștiința românească*, București, Humanitas.
- Burckardt Titus**, 1955, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Messerschmitt, Alger ; P. Derain, Lyon.
- Champion Françoise**, 1996, « Spirit religios difuz, eclecticism și sincretisme », en *Religiile lumii* (vol. collectif sous la dir. de J. Le Goff), București, Humanitas, p. 700-728 (*Le fait religieux*, 1993, Paris, Arthème Fayard).
- Corbin Henry**, 1975, « Allocution d'ouverture » au Colloque Berdiaev (textes recueillis par Jean-Claude Marcadé), *Bibliothèque russe de l'Institut d'études slaves*, t. XLVI.
- Davy M.-M.**, 1961, *Simone Weil*, préface de G. Marcel, Paris, Ed. universitaires.
- Davy M.-M.**, 1999, *Nicolas Berdiaev ou la révolution de l'Esprit*, Paris, Albin Michel.
- Dupuis Jacques**, 1997, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf.
- Erlande-Brandenburg Alain**, 1993, *Catedrala*, trad. du français par Dinu Moarcăș, București, Meridiane (*La cathédrale*, 1989, Paris, Arthème Fayard).
- Fiori Gabriella**, 1987, *Simone Weil, une femme absolue*, Paris, Ed. du Félin.
- Finch H.-L.**, 1983, "L'universalisme de Simone Weil", en *Cahiers Simone Weil*, t. VI, no. 3, septembre 1983.
- Gagnebin Laurent**, 1994, *Nicolas Berdiaeff ou de la destination créatrice de l'homme. Essai sur sa pensée*, Paris, L'Age d'Homme.
- Gira Dennis**, 1995, « Croyance sans frontière », *Connaissance hors série* no. 12 (« Les religions mènent-elles le monde ? »)
- Hervieu-Léger Danièle** (avec la collab. de Françoise Champion), 1986, *Vers un nouveau christianisme. Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf.
- Hervieu-Léger Danièle**, 1999, *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion.
- Kahn Gilbert**, 1978, « Simone Weil et le christianisme », in *Simone Weil philosophe, historienne et mystique*. Communications regroupées par G. Kahn, Paris, Aubier Montaigne.
- Kitromilides Paschalis**, 1989, « 'Imagined Communities' and Nationalism », in *European History Quarterly*, t. 19, SAGE, London, Newbury Park and New Delhi, p. 149-192.

- Gillet Olivier**, 2001, *Religie și naționalism. Ideologia Bisericii Ortodoxe Române sub regimul comunist*, București, Compania (1997, *Religion et nationalisme. Idéologie de l'Église orthodoxe roumaine sous le régime communiste*, Éd. de l'Université Libre de Bruxelles).
- Guénon René**, 1931, *Le symbolisme de la Croix*, Paris, Véga.
- Julliard Jacques**, 1998, « Politică și religioasă în societățile contemporane », *Dilema* no. 300 (30 oct.-5 nov. 2000) et no. 301 (6-12 nov. 2000).
- Libera Alain de**, 1993, *La philosophie médiévale*, Paris, Puf.
- Marcadé Jean-Claude**, 1975, « La philosophie de l'art de Berdiaev. Prolégomènes à une théologie de l'art », Colloque Berdiaev (textes recueillis par Jean-Claude Marcadé), *Bibliothèque russe de l'Institut d'études slaves*, t. XLVI.
- Pleșu Andrei**, 1992, « Nikolai Berdiaev: 'Un liber cugetător credincios' » (N. Berdiaev : un libre penseur croyant), préface à la version roumaine de N. Berdiaev, *Le sens de la création*, trad. du russe par Anca Oroveanu, préface, chronologie et bibliographie par Andrei Pleșu, București, Humanitas.
- Power Karla**, 1999, « Lost in Silent Prayer », *Newsweek*, July 12 1999.
- Raper David**, 1978, « Les modèles de religion et la notion de vérité », in *Simone Weil philosophe, historienne et mystique*. Communications regroupées par G. Kahn, Paris, Aubier Montaigne.
- Ratzinger Joseph**, 1999, « Vérité du christianisme ? » (texte extrait d'une conférence prononcée le 27 novembre à la Sorbonne, lors du colloque « 2000 ans après quoi ? »), *Le Monde*, 3 décembre 1999.
- Rémond René**, 1992, *Histoire de la France religieuse* (sous la dir. de J. Le Goff et R. Rémond), vol. IV, Paris, Seuil.
- Scrima André**, 1996, *Timpul Rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, București, Humanitas.
- Scrima André**, 2000, « Un pelerinaj, câteva întâlniri... », *Dilema* no. 375, 31 mars-6 avril 2000.
- Segundo Jean-Louis**, 1963, *Berdiaeff. Une réflexion chrétienne sur la personne*, Paris, Aubier.
- Séguy Jean**, 2000, « Navayâna ou « bouddhismes d'Occident » ? », in *Archives de Sciences sociales des Religions* no. 112, oct.-déc. 2000, p. 49-63.
- Tanașoca Nicolae-Șerban**, 1996, « La construction européenne et le byzantinisme des pays de l'Est », in *New Europe College Yearbook 1994*, p. 123-142.
- Thual François**, 1994, *Géopolitique de l'Orthodoxie*, Paris, Dunod
- Tracy David**, 1997, « Fragments et formes. Universalité et particularité aujourd'hui », *Concilium*, no. 271, p. 151-160.
- Vetö Miklos**, 1971, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, Vrin.
- Weil Simone**, 1966, « Autobiographie spirituelle », in *Attente de Dieu*, préface de J. M. Perrin, Paris, Fayard, p. 35-62.
- Weil Simone**, 1966, « Dernières pensées », in *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, p. 68-84.
- Weil Simone**, 1966, « Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'Amour de Dieu », in *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, p. 85-97.

- Weil Simone**, 1966, « Formes implicites de l'Amour de Dieu », in *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, p. 122-214.
- Weil Simone**, 1999, « Cahiers de New York : Cahier III », in *Oeuvres*, éd. établie sous la dir. de Florence de Lussy, Paris, Gallimard, p. 919-956.
- Weil Simone**, 1999, « Lettre à Jean Wahl », in *Oeuvres*, Paris, Gallimard, p. 975-980.
- Weil Simone**, 1999, « Lettre à un religieux », in *Oeuvres*, Paris, Gallimard, p. 981-1016.
- Willaime Jean-Paul**, 1996, « Les religions et l'unification européenne », dans *Identités religieuses en Europe*, sous la dir. de Grace Davie et de Danièle Hervieu-Léger, Paris, La Découverte.
- Zimmer Heinrich, 1951, *Mythes et symboles dans l'art et la civilisation de l'Inde*, Paris, Payot.

NOTES

- 1 Outre la longue coexistence du christianisme avec les communautés juives – dont le respect a enfin remplacé la tolérance alternant avec les persécutions –, outre la ramification interne du christianisme lui-même, l'Ouest européen ressent depuis plus d'un demi-siècle l'engouement, sinon l'attraction, pour les religions extrême-orientales. En 1995 il y avait en Europe environ un million d'adeptes du bouddhisme dont 300 000 d'origine européenne (cf. Denis Gira, 1995, p. 29). Très marginal dans le paysage religieux à la veille de la seconde guerre mondiale, le bouddhisme est devenu actuellement la quatrième des religions pratiquées en France. Il tend à produire, dans ses variantes occidentales, une *navayâna*, c'est-à-dire un « nouveau véhicule » qui, semble-t-il, est très bien adapté aux attentes religieuses actuelles: « D'une certaine façon, il représente la 'religion' la mieux faite pour être pratiquée «à la carte» » (J. Séguy, 2000, p. 53). S'y ajoute l'explosion des « nouvelles religions » ou religiosités, dont le syncrétisme nonchalant fait varier indéfiniment les options et les recettes de la foi. En plus, l'émigration provenant des anciens empires coloniaux a transplanté en Europe des communautés non-chrétiennes importantes, surtout islamiques. Le paysage religieux est devenu à ce point divers qu'on a pu parler, concernant la France, d'une « mosaïque de croyances » (R. Rémond, 1992, p. 439). L'orthodoxie, religion majoritaire dans L'Est européen, desenclavé depuis 1989, fait à son tour, en Occident, figure de religion récemment prise en compte, ce qui accroît la complexité de cette mosaïque.
- 2 Le cardinal Ratzinger est préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi au Vatican. Je cite ses propos d'après *Le Monde* du 3 décembre 1999, p. 1 et 18.
- 3 Voir par exemple Olivier Gillet, 2001, chap. « L'«éthique» orthodoxe – un frein pour le pluralisme démocratique ».
- 4 « Sous le gouvernement ottoman, l'Eglise orthodoxe contribua à préserver l'identité collective dans les Balkans car, à travers elle, la distinction entre sujets chrétiens et gouverneurs musulmans fut institutionnalisée et perpétuée. Mais cette distinction était religieuse dans sa substance et non pas nationale. Un des plus grands anachronismes de l'historiographie balkanique et donc européenne consista à injecter un contenu national dans cette distinction religieuse traditionnelle ».
- 5 Alain Erlande-Brandenburg (1989, trad. roum. 1993, p. 13 et 20) rappelle la ferveur des Allemands du XIX^e siècle à achever la construction de la cathédrale de Cologne: «cette entreprise longue et délicate symbolisa la fraternité de tous les Allemands, travaillant ensemble à édifier un monument national». En France également, la cathédrale fut «mythifiée» par Viollet-le-Duc en tant que «édifice national» et «symbole de l'unité française».

- 6 Les camarades socialistes de François Mitterrand ont dû assister, sidérés, à ses funérailles publiques solennellement officieuses dans le sanctuaire national qu'est Notre Dame. Dans une conférence au New Europe College (1998) – « Politique et sacré dans la France contemporaine » –, l'historien Jacques Julliard se demandait si à travers de tels rituels la société contemporaine, dangereusement atomisée, ne tente pas de récupérer ou au moins de se représenter un lien social qui dépasse le politique et l'économique.
- 7 C'est là que, outre les grandes manifestations contre le communisme, celui du 21 vers 22 décembre 1989 et celui intitulé « La Place de l'Université » en avril 1990, la foule s'est pressée pour fêter, en décembre 1996, la victoire électorale de la Convention démocratique, pour accueillir un an plus tard le Président Clinton, qui a passé quelques heures à Bucarest afin d'encourager les Roumains quant à l'admission de la Roumanie dans l'OTAN, c'est là que se déroulent les fêtes nocturnes du Nouvel An, organisées à l'occidentale par des télévisions privées, c'est là que se déchainent les jeunes lors des victoires de l'équipe nationale au Championats de football.
- 8 Au-delà du côté « spectacle », les deux événements ont eu également des effets plus concrets: négociations débloquées entre Orthodoxes et Gréco-catholiques, présence de plus en plus marquée des thèmes oecuméniques dans les émissions religieuses sur différentes chaînes TV. Sujet ignoré quelques années auparavant, la rencontre des christianismes tourne maintenant en sujet normal et accepté.
- 9 « Les Européens ne se penchent peut-être plus sur les Écritures, mais ils lisent avidement des ouvrages sur la religion » notait l'enquête de *Newsweek*, déjà mentionnée.
- 10 Selon H. Corbin, Berdiaev lance ainsi un avertissement concernant non seulement le christianisme, mais également l'approche intellectuelle du domaine spirituel: « Il nous a appris à regarder en face la montée des périls mortels, à comprendre que la montée de la socialité et de la socialisation, c'étaient la conscience religieuse et la sociologie remplaçant finalement la théologie. Pour beaucoup de nos contemporains, la science des religions ne se confond-elle pas purement et simplement avec une sociologie des religions ? » (1975, p. 48).
- 11 Voir Andrei Pleșu, 1992, p. 11-12.
- 12 En analysant ce thème et ses sources chez Berdiaev, Jean-Louis Segundo (1963, p. 373) parle d'un « apophatisme ontologique » (chap. « La philosophie comme ontologie apophatique »).
- 13 « Le bourgeoisisme », tel que le comprend Berdiaev, « est la négation des choses invisibles, l'orientation exclusive vers le monde visible, ces deux manières de vivre étant d'ailleurs une sorte de foi où triomphent le réalisme naïf et une existence limitée au fini » (L. Gagnebin, 1994, p. 22)
- 14 Sur ce point, entre tant d'autres, la pensée de S. Weil et de N. Berdiaev concordent parfaitement. « Une divinité au niveau de l'obligation, c'est la

- société transformée en idole » dit Simone Weil dans « La connaissance surnaturelle » (cf. G. Kahn, 1978, p.48). M.-M. Davy considère que pour les deux philosophes « l'aspect tragique de la situation humaine... consiste exactement dans l'emprise de la force sur les esprits » (1961, p. 126).
- 15 C'est la musique qui – par sa fluidité, par l'évanescence de ses formes – a la capacité de dissoudre les objectivations et de plonger l'être dans son intériorité; aussi est-elle pour Berdiaev l'art le plus propre à la délivrance (cf. 1992, p. 403). En fait, « Berdiaev n'envisage pas le classicisme et le romantisme comme des catégories littéraires, historiques, stylistiques, mais comme des catégories universelles, métaphysiques, qui s'étendent à toutes les sphères de la création et à la connaissance aussi bien qu'à la vie morale et à tout » (*De l'esclavage et de la Liberté de l'homme*)" (J.-C. Marcadé, 1975, p. 62).
- 16 Les autres religions relèvent d'un « christianisme anonyme », inconscient (K. Rahner), elles sont « des religions naturelles » dépassées par rapport à la seule religion surnaturelle parfaite (J. Daniélou); les religions se disposent selon un plan divin de salut dont le christianisme est le point unique de convergence (H. de Lubac), le christianisme assume et transcende tous les éléments positifs contenus dans les autres religions (H. Urs von Balthasar) – cf. J. Dupuis, 1997, p. 201-224.
- 17 C. Geffré, « La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux », p. 357-358, *apud* J. Dupuis, 1997, p. 588.
- 18 L'article de Johann Reikerstorfer (1997, p. 29-36) examine les difficultés de la théologie du pluralisme religieux confrontée au relativisme postmoderne et finit par proposer une universalité dont le paradigme « s'enracine dans la *memoria passionis* » : « une telle universalisation qui se préoccupe du langage de la négativité, dans les circonstances posttraditionnelles, pourrait être également sur les traces de Dieu dont les promesses sont liés à la mémoire de l'autre souffrant » (p. 36).
- 19 J. Dupuis (1997, p. 589) parle de « complémentarité mutuelle » entre deux traditions « d'où résulte un enrichissement réciproque ».
- 20 T. Burckhardt, un auteur proche de Guénon, mentionne (1955, p. 74) une légende soufie, vraisemblablement d'origine persane, selon laquelle « Dieu créa l'Esprit dans la forme d'un paon et lui montra sa propre image dans le miroir de l'Essence divine; saisi de crainte révérencielle, le paon émit des gouttes de sueur, dont furent créés tous les autres êtres. La roue du paon imite le déploiement cosmique de l'Esprit ». Regarder les traditions comme des voies convergentes, où les vérités explicites coexistent avec les vérités implicites selon une logique spécifique à chaque tradition, revient à regarder par analogie ce spectacle symbolique: le regarder en ayant la conscience que le déploiement des voies-plumes, où l'éclat des yeux coexiste avec les tons sombres, a comme état véritable et ultime le gris de la queue serrée du paon, la couleur indistincte du non-manifesté, de la transcendance divine.

- ²¹ Toutefois, si D. Raper reconnaît à ce type d'expérience intellectuelle la qualité de gagner « le niveau de l'essence de chaque religion, et d'y trouver la même chose », alors le terme « synchrétisme » n'est plus ici, à mon sens, légitime: on pourrait dire qu'il est le contraire même d'une telle démarche qui découvre l'unité des religions à l'intérieur, dans l'essence de chacune. Car le synchrétisme réunit « du dehors » les choses; il est un procédé extérieur qui « combine » des éléments divers, dont l'unité n'est point vraiment réalisée.
- ²² « L'Évangile contient une conception de la vie humaine, non une théologie. Si dehors, dans la nuit, j'allume une lampe électrique de poche, ce n'est pas en regardant l'ampoule que j'en juge la puissance, mais en regardant quelle quantité d'objets est éclairée... La valeur d'une forme de vie religieuse, ou plus généralement spirituelle, s'apprécie par l'éclairement projeté sur les choses d'ici-bas » (« Cahier III », en 1999, p. 944).
- ²³ Parmi les aspects de l'universalisme de S. Weil, H.-L. Finch (1983, p. 277-278) mentionnait d'abord « sa conception du christianisme embrassant le contenu spirituel de toutes les religions et leur faisant place » dans sa propre quête et ensuite son « attitude quant à la relation entre la religion et la culture, et singulièrement la science... tout comme elle était partisane d'une religion plus universelle, elle l'était aussi d'une science plus universelle ». C'est précisément la science, libérée de « la maladie de la spécialisation » (*ibidem*), qui peut offrir, selon elle, une expression moderne et occidentale adéquate à la vérité que toutes les traditions ont « exprimée d'une manière très précise et avec des modalités à peine différentes » (« Lettre à Jean Wahl », 1999, p. 979).
- ²⁴ C'est une herméneutique qui tente, selon l'expression de G. Fiori (1987, p. 193), à « intégrer toutes les dimensions du monde ».



RALUCA RĂDULESCU

Born in 1974, in Bucharest

Ph.D., University of Manchester, 2000

Dissertation: "Talkyng of cronycles of kynges and of other polycyez" : A Late Fifteenth-Century Gentry Context for Sir Thomas Malory's "Le Morte Darthur"

Research Associate, Center for Medieval and Renaissance Studies,
Trinity College Dublin (2002-5)

Visiting Associate Professor, University of Bacau, Romania (2001-3)

Visiting Associate Professor, Trinity College, Dublin (2001-2)

Tutor, University of Manchester (1998-2001)

Member of the International Medieval Chronicle Society

Member of the Richard III Society (1999-2001)

Member of the Modern Languages Association (2000-2)

Member of the Medieval Academy of America (2000-2)

Research Fellowship, Maison des Sciences de L'Homme (2002)

British Federation of Women Graduates Scholarship, Jane Finlay Memorial
Award (1999-2000)

John Bright Fellowship, University of Manchester (1998-2000)
Richard III and Yorkist Trust research award (1999)
G. L. Brook Prize for Academic Excellence in Research in Medieval Studies,
University of Manchester (1998)

Participation in international conferences and symposia in Romania and
abroad

Several papers and studies, contributions to books

THE POLITICAL MENTALITY OF THE ENGLISH GENTRY AT THE END OF THE FIFTEENTH CENTURY

Introduction

At the beginning of the fifteenth century and at the end of the reign of the celebrated King Henry V, England witnessed a period of political instability that had serious implications at all levels of society. This climate of anxiety can also be seen in documents, chronicles, letters, and literary and political tracts of the time. While England had lost its Continental possessions at the end of a long and troubled century of war with France, inside factions destabilized English kingship and the governance of the state underwent significant changes. The political ideas of kingship, good governance of the state and royal counselors became topics of discussion among a larger audience than ever before, including not only the nobility (traditionally involved in politics), but also the gentry, who were increasingly involved in central politics. The purpose of this study is to investigate the reading habits of the late fifteenth-century English gentry as their preferences would help to envisage the process of shaping political mentality and ultimately the identity of the future Tudor gentleman. There are miscellaneous manuscripts that were read, owned, bought or commissioned by members of the English gentry; their existence points to the necessity of examining the political concepts contained in the texts included, with a view to revealing the mentality of the gentry in the period.

Historical background

In England, the process of transition from a feudal society to the early modern state and its institutions coincided with the factional strife between

the royal houses of Lancaster and York. The extraordinary monarchical crisis of the fifteenth century had its roots in the unstable situation England was left in following the death of the Lancastrian Henry V in 1422. His son Henry, later Henry VI, became the youngest monarch in English history since the Conquest, inheriting the throne when he was less than nine months old. Henry VI's reign was also longer than any previous English monarch's reign at the time.¹ He became one of the most successful kings in English history owing to his victories against the French and his efficient governance of the realm. At his death, Henry V's legacy to his infant son and heir was the double crown of England and France. In December 1431 Henry VI became the first English king to be crowned as king of France. Despite this remarkable legacy, Henry VI was not a successful monarch. Unlike his predecessors (Henry IV, Henry V) and successors (Edward IV, Richard III, Henry VII), he had not benefited from growing up during his father's reign and witnessing the practice of successful kingship 'at work' through his father (and predecessor);² he matured under the tutelage of his uncles and protectors of the realm, Humphrey Duke of Gloucester and John Duke of Bedford. In 1437 he was once again showed himself to be unique in English history by becoming the first king in medieval England to assume the full royal prerogatives at the age of sixteen, earlier than any of his predecessors since the Conquest. At first sight Henry VI, it seems that he began reign under favorable auspices. However, he did not have the powerful personality of his father: unlike the warrior king Henry V, Henry VI was a pious man, not inclined to military action. Moreover, he suffered from a mental condition that rendered him incapable of ruling the country for periods of time. In these circumstances his father's victorious legacy could not be carried on – a situation that created anxiety and discontent with the king and his counselors at all levels of society, though mainly among the nobility and gentry who were involved in central and local government.

The instability of the English monarchy during the 1440s, when the last territories in France were lost, was heightened by Richard Duke of York's claim to the royal crown in 1450. York claimed his right to the throne through his descent from Lionel, the second son of Edward III, claiming that Lancaster was the usurping dynasty. The first Lancastrian king, Henry IV, had deposed Richard II, who was heir to the first son of Edward III, Edward Prince of Wales.³ It was this controversy concerning the Yorkist claim to the throne that led to the civil wars, known as the Wars of the Roses. The Yorkist victor who emerged from the political

struggle was the Duke of York's son, Edward Earl of March, from 1461 Edward IV. Edward IV inherited a divided country of split loyalties to the opposing royal houses. His first task was to stabilize the domestic political situation, and then to establish England's image abroad. Edward gradually changed his approach to political governance during his first reign (1461-1469) and second reign (1470-1483). Traditional medieval kingship ensured the king's cooperation with the most powerful barons and peers of the realm.⁴ However, there was a 'seismic' shift in the concept of governance during Edward's two reigns; in Colin Richmond's words, the change was "not in the way England was governed, but in the way England's governors related to the governed".⁵ Two main areas of this change in Yorkist kingship and governance are particularly relevant to this essay, namely: Edward's attitude towards the gentry, whom he advanced socially, together with his renewed use of political propaganda, intended to consolidate his claim to the throne and his image abroad, and the gentry's own sense of involvement in politics and the shaping of their mentalities through the texts they commissioned and read.

Edward also chose a number of his royal counsellors from among the knightly class and the gentry, some of whom he raised to peerage. This political choice was part of Edward's change of policy during his two reigns. Throughout the Middle Ages, king's counsellors had mainly been of the king's kin (his 'natural advisers') and the most powerful peers of the realm. Charles Ross comments:

Many of those most prominent in the council between 1461 and 1470 had been newly promoted from the ranks of the gentry. *A more significant change in the composition of the council is the increase in the numbers of men of gentry origin, many of them connected with the royal household, amongst them some of the king's most reliable servants.* (my italics)⁶

The squires of Edward IV's household, mainly chosen from among the gentry, also acquired the function of (unofficial) counsellors, as Edward would consult them regarding the political affairs of the locality:

...by the auyse of his counsaill to be chosen men of theyre possession, worship and wisdom; *also to be of sondry sheres, by whome hit may be knowe the disposicion of the cuntries.* And of thees to be continually in this court xx squiers attendaunt vppon the kinges person... (my italics)⁷

Myers notes that the king's squires usually included sheriffs, justices of the peace, and commissioners in shires "where their influence [was] greatest", which implies that these squires were "recruited" from among the knights of gentry background involved in local government.⁸ Thus Edward would have been provided with first hand information about the political situation in the shires. In these circumstances, it is easy to understand the increased importance of the gentry in late fifteenth-century English society.

In recent years Christine Carpenter and John Watts have shed new light on the political concepts that applied to central and local government in the fifteenth century.⁹ Watts in particular analyses the ideas that underlay fifteenth-century governance and its manifestation at all levels of society starting with Henry VI's reign; he considers that "each political society is governed by a matrix of ideas to which all its politicians must make reference".¹⁰ It is by looking at the complex contemporary evidence that one can assess the way this "matrix of ideas", according to Watts, influences politics

because in order to promote and defend their activities in a particular public environment, politicians are forced to explain themselves with reference to its 'accepted principles', and this consideration, in turn, shapes their behavior.¹¹

In the fifteenth century this set of "accepted principles" shaped both the political conduct and the assumption about efficient kingship and governance of the realm at all levels of society, including the gentry. In the fifteenth-century, kings, magnates, gentry, and commoners alike felt the need to "draw attention to the ideas and principles which underpinned their actions", at a time when "the disorderly political events [...] were accompanied by a rich debate over the rights and duties of rulers and subjects".¹² It is this premise that the present study of the fifteenth-century gentry context takes as a starting point. In late fifteenth-century England the political debate over the duties of kings and subjects took stock of the already existing principles governing the locality, the "horizontal" links between members of the same social class, the gentry, and between the gentry and the nobility. An understanding of fifteenth-century gentry mentality can therefore be achieved by first examining the concepts underlying social "exchange" and interaction among the gentry and between the gentry and magnates (which also involved political action),

and then the political attitudes developed by the gentry as influenced by the texts they read.

The English Gentry

In discussing fifteenth-century gentry mentality, and especially gentry political mentalities, a definition of the term gentry is required. In the *Middle English Dictionary* the noun “gentil”, later “gentleman”, initially denoted “a member of the nobility or the gentry” (*MED* 1.a). The notion of “gentil”, used as a qualitative denominator (adj.) also incorporated the character and manners “befitting one of gentle birth” and, as such, the word was used to describe the behavior found in both noblemen and later in members of the gentry. The terms “gentil” and “gentleman” were used widely across the nobility and the gentry classes throughout the fourteenth and the fifteenth centuries. Fifteenth-century historians, however, note that starting in 1400 the term acquired a more precise definition denoting the social status of the class immediately below the nobility. As T.B. Pugh points out:

Before the emergence of a parliamentary peerage the social distinction between the English nobility and the gentry did not exist. It was in the early fifteenth century that persons of some social standing began to describe themselves simply as ‘gentlemen’; at first, no doubt this meant nobleman (as it had done in the past), but this new usage soon spread and the meaning of the term changed. In an age of social mobility the status of men who had advanced their fortunes might well defy precise classification. [...] Hitherto, gentle (*gentil*) had meant noble, and before 1400 gentlemen were noblemen, born and not made.¹³

The term gentleman appears for the first time as a sign of social status in 1413 when the Statute of Additions required that in all official documents concerning criminal actions the “estate, degree or mystery” of the offender be specified.¹⁴ The concept of “gentleman’s manners” and behavior did not cease to be associated with the nobility, although the connotation did not refer to the social status of the person if he was a nobleman. While literary contexts are not always clear about the social class to which the term “gentil”/“gentleman” is applied, in fifteenth-century English society a clearer distinction was increasingly made between

noblemen and gentlemen (in other words, between the nobility and the gentry). Within the hierarchical structure of fifteenth-century England a nobleman would not have accepted the description of gentleman unless the word denoted only refined manners and behavior. The tensions inherent in the new classification of the gentry and the nobility resulted from the “fluidity” with which the term was used, and particular care is needed in analyzing contexts in which the connotation of the term is not precise. Furthermore, fifteenth-century gentry commissioned and used “courtesy books”, through which “gentleman’s manners” were taught. According to Felicity Riddy, the popularity of the books of courtesy among the fifteenth-century gentry was justified by the fact that “at a time of social fluidity, many parents were not quite sure of what to teach”; the gentry needed the manners, the “social skills of the class to which they *aspired for themselves or for their children*” (my italics).¹⁵ Indeed, as Christine Carpenter notes,

Once the lesser landowners had ceased to think of themselves collectively as ‘knights’, probably in the late twelfth and early thirteenth centuries, there had been no obvious title for those who chose not to be knighted. The appearance of titles to dignify the gentry who were not knights reflects to some extent the gentry’s growing sense of their own importance. These titles were ‘esquire’ by the late fourteenth century, followed by ‘gentleman’ in the first decades of the fifteenth, for those below the esquires. By 1436, [...] the terms ‘esquire’ and ‘gentleman’ were still used [...]; there were perhaps some 7,000 men who could be called gentry.¹⁶

Edward IV developed a policy of advancing some members of the gentry into the nobility, which brought tensions within the ‘old nobility’. Pugh notes that the fifteenth-century English nobility initially accepted into their ranks the additions of the families of the de la Poles, the Hollands, the Beauforts and the Bourchiers (all “of mixed social origins”), and later of Edward IV’s new relatives, the Woodvilles, the family of his queen.¹⁷ These changes in the structure of fifteenth-century nobility were not without consequences in the long run, and resentment was felt by the established nobility towards newcomers during the late 1460s, especially when Richard Neville, Duke of Warwick rebelled against King Edward. According to Pugh, during Warwick’s rebellion of 1469 the “newly created magnates” could not raise support for the king because “they could attract no binding loyalties on the part of the gentry, the class from which they

themselves had so recently sprung".¹⁸ The participation of the gentry in both local and central politics, as well as their social rising through knighting was a phenomenon that took place gradually, throughout the fifteenth century:

...Richard II, Henry IV and Edward IV in particular relied heavily on gentlemen as councilors and for all manner of administrative and other services; the records are full of references to these trusted servants. For centuries gentlemen had served the king personally, in war or in the localities, and prospered; the novelty in the later Middle Ages is that the service was becoming more and more governmental; this is the so-called Tudor 'new' man in the making.¹⁹

This process requires discussion in order to understand the shaping of fifteenth-century gentry mentality, especially with regard to their social and political concerns. Indeed, the change was mainly related to the involvement of the gentry in local and central politics, as Colin Richmond notes:

At the centre of this political process or social intercourse – they were one and the same [...]. *Such men were the councillors of many masters, kings not excluded.* It is these men who managed things, who were at the heart of political life, whether of town, shire, or kingdom. Their loyalties were never predetermined because they owed them everywhere; they were their own men because they were everyone else's. *If power has to be located in one place then it should be here with these gentlemen.* It is at this level of society that we should be looking: in town and country where the active gentry were most active.²⁰

The political mentality of the gentry was informed by the texts they read and which will be discussed in the following pages.

Miscellaneous manuscripts and their importance for the study of gentry mentality

The imitation of the models of the nobility was not a new trend in the fifteenth century. Since the early Middle Ages, the cultural patterns of the aristocracy gradually permeated to the lower classes in various forms; Georges Duby notes that the popularization of cultural models is an

“essential, determining force in cultural history.”²¹ The process of borrowing cultural patterns in fifteenth-century England could be seen in the choice of the gentry to commission specific texts for their miscellanies, a choice that shows a new development in their interests. The fifteenth-century gentry increasingly shared the interests of the nobility in matters such as political governance and kingship. While the texts owned and read by the fifteenth-century gentry were not their exclusive “intellectual property”, an “opening” process of the reading public can be witnessed which took place in the late Middle Ages, with particularly high growth in numbers in the mid to late fifteenth century. Reading, previously regarded as the privilege of the nobility, or as part of the job of a clerk or a cleric, became both a “pastime” and a way of learning for the gentry. The economic conditions in the late fifteenth century created a more stable financial situation for larger sections of the gentry, who had more spare time and disposable money for books. This led to the spread of what Malcolm Parkes calls the “non-pragmatic” literacy among the middle classes.²²

In the fifteenth century many more gentry inherited, bought or commissioned books than in previous centuries. The book trade developed to an unprecedented extent.²³ The development of the “gentry mentality” is intimately connected with their reading preoccupations. Information about the books the gentry owned and commissioned can mainly be drawn from gentry wills.²⁴ A survey of the books that occur as bequests in gentry wills points to a larger corpus of books than those produced and used in the fifteenth century, as many of the mentioned books were passed down through generations. The documents that attest to the existence of books in possession of various members of the gentry give limited information on the real number of books in circulation.²⁵ It has been suggested that many popular manuscripts have not survived from the fourteenth and the fifteenth century due to “heavy use and cheap production”, and to the relatively low status of the English language (by comparison with the French, which was still the fashionable language of the nobility).²⁶

In the fifteenth century buyers, and owners of books ceased to be exclusively associated with the court, and the royal house and the nobility had less influence on the production and dissemination of books among the gentry.²⁷ Arthurian romances, chronicles, and political tracts, attracted an ever-growing audience. Meale’s analysis of fifteenth-century possessors of romances reveals that various reading material could be afforded not

only by the nobility, but by the gentry as well.²⁸ In her discussion of the social milieu in which Sir Thomas Malory wrote his *Morte D'arthur*, Felicity Riddy suggests that the readership of romances in the late Middle Ages seems "not to have been among members of the nobility but, rather, among educated townspeople or members of the gentry".²⁹ Thus Riddy supports the idea that the development of the romances in the vernacular was encouraged by demand from the reading public, including the landowning gentry.

However, the fact that the gentry started buying and commissioning books similar in content to those of the nobility is an indication of their aspiration to shape their tastes according to those of the higher circles around the court.³⁰ The organization of court circles in the late fifteenth century suggests that there was a constant interchange of ideas (and books) among those associated with the court.

Some fifteenth-century members of the gentry, such as Sir John Paston, had the privilege of mixing socially in the circles of the court where they acquired new friends in high positions and new tastes. Other members of the gentry, not as fortunate as Paston, may also have tried to emulate the fashions of the court, possibly their literary tastes. Sir John Paston commissioned a "grete boke"³¹ after the model book of Sir John Astley.³² Sir John Astley was a knight of high repute who had proved himself on several occasions in tournaments organised at the royal court. Curt Bühler has suggested that Paston's "grete boke" was a type of miscellany that may have become, by the middle of the fifteenth century, the equivalent of a medieval "best seller".³³ Bühler believes that such anthologies contained a core of texts, among which were Vegetius's *De Re Militari*, Christine de Pizan's *Epistle of Othea*, and the pseudo-Aristotelian *Secreta Secretorum*; In Bühler's opinion, these miscellanies were "obviously written for the landed gentry".³⁴ However, G.A. Lester argued against this theory, using as evidence the few extant manuscripts containing the structure suggested by Bühler.³⁵ Cherewatuk has also analysed the relevance of the content of Paston's and Astley's chivalric miscellanies, arguing for a new understanding of Malory's *Morte D'arthur* as a "grete boke".³⁶

There is evidence that the gentry owned a large number of miscellanies; however chivalric tracts and Arthurian romances were not always included among the gentry's composite manuscripts (which may be called "grete bokes"), or, if they were, they did not form their core material. This analysis will argue that the tracts copied into what could

be described as the “grete bokes” commissioned by the gentry were more varied than Bühler, Lester, and Cherewatuk have suggested, and that the most common works included were political tracts, the *Brut* chronicle, works by Hoccleve and Lydgate, and genealogical material. Such texts would have shaped the response of gentry readers to the political reality they experienced, and indeed their political mentality.

The great increase in the production of miscellanies, or “commonplace” books, was motivated by popular demand (mainly from the gentry and merchants), which may be taken as “a sign of the aspirations of ordinary people to own books”.³⁷ As a result such manuscripts became more affordable for larger sections of the reading public. Fifteenth-century gentry owned miscellanies of variable sizes and content: Paston’s “grete boke” that he instructed his scribe William Ebesham to write for him (now BL MS Lansdowne 285),³⁸ is closely related to Astley’s book, (now Pierpont Morgan MS 775).³⁹ Comparison of the two “grete bokes” by Paston and Astley makes clear the similarity of the two, suggesting that Astley’s manuscript is the original for Paston’s “boke”.⁴⁰ A similar book was written by Sir Gilbert of the Haye, who, in the 1450s or 1460s, at around the same time that Astley’s book was produced, translated French and copied several chivalric tracts for the Earl of Orkney and Chancellor of Scotland, William Sinclair.⁴¹ Haye’s book contained similar tracts to those in Astley’s and Paston’s “grete bokes”; Cherewatuk considers that such volumes addressed “a knightly audience, for the specific purpose of instruction or edification”.⁴² The similarity may indeed be interpreted as a sign of a “social practice”, as a gentleman was likely to seek to “[improve] himself by imitating a knight of the highest renown – not only mimicking him in chivalric conduct but also in reading material”.⁴³

The gentry’s “grete bokes” contain military subjects, chronicles, genealogies, as well as literary and political tracts on kingship and the governance of the realm, like Hoccleve’s *Regiment of Princes* and John Lydgate’s translation of the *Secrets of the Philosophers*.⁴⁴ One very popular tract in the fifteenth century, both in the aristocratic circles of the court and in the gentry household, and particularly among those who emulated nobility in their tastes, was Vegetius’s *De Re Militari*, or *Epitoma Rei Militari*.⁴⁵ Books that were indebted or related to *De Re Militari*, William Worcester’s *Boke of Noblesse* and Caxton’s edition of the *Book of Fayttes of Armes and Chyualrye* acquired great importance.⁴⁶ The popularity of these works and their rapid dissemination, as well as their chivalric content, may be a reflection of the revival of chivalry at the English

court in the second part of the fifteenth century and the gentry's interest in it, particularly during Edward IV's reign.

Political dialogue in chronicles and genealogies owned by the gentry

Fifteenth-century genealogical chronicles are yet another type of material that was consumed by gentry readers, following the example of both the nobility and royalty. The genealogical material, copied into the gentry's miscellanies, or produced separately in individual rolls, also shaped the response of the English gentry to national history and the political issues of kingship and the governance of the realm.

The genre of genealogy first developed in Europe in the early Middle Ages. By the twelfth century it had become a popular aid to the teaching of history. Peter of Poitiers' *Compendium Historiae in Genealogia Christi* was one of the main sources for the development of the genealogies produced in subsequent centuries in Europe, and later in England.⁴⁷ His work was an abbreviated biblical history accompanied by a chart that illustrated the descent of all the prophets from Adam and Eve by means of roundels linked by lines of descent. Such a chart had a teaching purpose and required a roll format, so that it could be read from top to bottom. Genealogical rolls usually contained little explanatory text, but focused on the visual impact of the line of descent. The model became so popular across Europe that in the next few centuries pedigrees and chronicle rolls were produced in great numbers. Apart from being an aid for the teaching of biblical history, the rolls became a way of recording the genealogy of kings, and in that sense a way of recording the history of a country.

In England genealogical chronicles developed first as a means of recording the royal descent of the kings of England, claiming ancestry from Brutus, the great-grandson of Eneas. In the fifteenth century the new production of royal genealogies provided a means to justify the English kings' claim to the crowns of France and Spain. Genealogical rolls and narratives functioned primarily as propaganda material but had a didactic use as well, becoming, in Livia Visser-Fuchs's words, "a diagrammatic backbone to the history of a country".⁴⁸ In the fifteenth century genealogies were extensively used by the royal houses at a time of political instability in support of their claim to the throne. When the house of Lancaster was replaced by the house of York in 1461, a new production of genealogical

chronicles ensued, which presented King Edward IV as a rightful king, although the opposing royal house argued that he gained his throne by usurping the “rightful” dynasty of Lancaster. The period of time after Edward IV’s ascent to the throne was characterized by a particular increase in the number of royal pedigrees and chronicles, due both to Edward’s need to justify his claim to the throne, and to his attempt to gather popular support for his plans for future military campaigns – in order to recover the English possessions (territories) in Scotland and France. Yorkist genealogical chronicles and pedigrees, like the Lancastrian ones before them, show a concern with inheritance among the members of the royal house and were aimed, as Alison Allan points out, at “the nobility *and the gentry*, and the increasingly educated commercial classes”, whose support was “of the greatest practical importance” to Edward IV.⁴⁹ However, few of these rolls have been edited; in the opinion of the nineteenth-century editor Thomas Wright, these genealogies contain useless material, because they combine history and myth, and this opinion is common even today.⁵⁰ The production and dissemination of genealogical material in the fifteenth century, whether in roll or codex format, in verse or in prose, is, however, essential to the present study of a shared view of history (through kingly descent), and the re-assessment of the history it implied (in terms of good or bad governance) among the English nobility and gentry. Malory’s own view of kingship may well have been influenced by contemporary genealogical material.⁵¹

King Edward IV claimed his ancestry from the early British king Cadwalader and portrayed his accession to the throne as the fulfillment of the prophecy of the return of the British race, using Geoffrey of Monmouth’s *Historia Regum Britanniae*, which included the royal descent of all the English kings from Arthur, the celebrated British king.⁵² His use of historical propaganda was not the first time that Arthur was used in a claim to the crown of England. The Mortimers, in the previous century, also attempted to justify their own claim to the English crown through their links with the Welsh, an attempt that was foiled by Richard II’s ascent to the throne.⁵³ However, Edward IV knew that in order to get the support of large sections of the (divided) nobility and gentry, he needed to appeal to the broader view of history they entertained and cultivated through the *Brut* chronicle tradition. Sidney Anglo notes the impressive number of royal genealogies in circulation during Edward IV’s reign: out of the twenty-two pedigrees produced for Edward after 1461, fifteen included his British descent.⁵⁴ E.D. Kennedy adds another nine manuscripts

to Anglo's list and suggests that many more may have been in circulation at the time.⁵⁵ In their discussion of King Richard III's interest in genealogical material which he inherited from his brother, Edward IV, Visser-Fuchs and Sutton describe several manuscripts containing royal genealogies, among which the most interesting are Oxford Bodley MS Lyell 33, Philadelphia Free Library MS Lewis E 201 and BL MS Harley 7353.⁵⁶ These manuscripts contain royal propaganda, and were displays of the Yorkist claim to the English crown intended for foreign powers.⁵⁷ Such propaganda was put forth in the pictorial images contained in BL Harley 7353 and Philadelphia Free Library MS E 201, where Edward is shown as a king chosen through God's will. In the Harley roll, Edward sits enthroned on top of the Wheel of Fortune, whose move is permanently stopped by Reason, who puts a spoke in the Wheel. Another interesting example of royal propaganda is The Hague, Koninklijke Bibliotheek MS 78 B24, which was originally a "Lancastrian" roll, ending with Henry VI and the birth of his son, but which was added to, in Latin and French, while it traveled to France between 1452 and 1460, and was finally updated to include Henry VIII.⁵⁸ In Oxford Jesus College MS 114, Edward IV and Queen Elizabeth are portrayed in a pious posture, praying before God's throne, which suggests the author's interest in conveying God's approval of Edward's right to the throne.⁵⁹

The imagery in such rolls was not solely intended to impress foreign ambassadors. Indeed, some of the rolls were owned by the gentry, as is the case with BL MS Harley 7333 (described below). As Richmond suggests, fifteenth-century royal propaganda reflected the current political changes in central government – not in the way people were governed, but in the way the central government addressed the governed.⁶⁰ Richmond's re-assessment of fifteenth-century royal propaganda suggests that there was a constant exchange of political ideas among the "governors" and "the governed" – and among those who increasingly manifested an interest in political matters, the gentry were very conspicuous.

Many of the fifteenth-century gentry miscellanies contain king-lists and entries from genealogical chronicles, even if in abbreviated form. A case in point is given by the commonplace book owned by Humphrey Newton, a fifteenth-century gentleman from Newton and Pownall, Cheshire, now Bodleian Library MS Latin Miscellaneous c. 66.⁶¹ Another fifteenth-century miscellaneous manuscript, BL MS Cotton Vespasian E vii, contains calendars, zodiac tables, and a brief historical tract on the

kings of Britain, from Brutus to Edward IV, with half-page coats of arms, including Cadwallader's, and also Edward's claim to the English crown through the Mortimers.⁶² The tract covers the whole of British history in only three folios (ff. 69^v-72^r) and ends abruptly on fol. 72 with a picture of the enthroned Edward IV, wearing the triple crown of England, France, and Spain, while the coats of arms planned to fill the next two pages are left unfinished (ff. 72^v-73^r). The manuscript also contains a brief anti-Lancastrian tract in Latin (in which King Henry IV is described as "henricus maledictus" on fol. 73^r), Merlin's prophecies, and a list of the Kings of Britain and the length of their reigns up to Edward IV (fol. 138^r).

Among other historical and propagandistic material, BL MS Stowe 73 also contains a short genealogical chronicle on folios 2-48, which finishes abruptly on folio 48, with the coronation dates and the length of the royal reigns from Henry IV to Henry VI fitting on one page. Edward IV is mentioned as the son of Richard Duke of York, and the Yorkist genealogy and claim to the crown are placed on the right side of the kings' line of descent.⁶³ Similar manuscripts may have circulated in rural and urban gentry circles, and although there is no clear physical evidence in BL MS Stowe 73 of its circulation, it could be assumed that the same interest in historical and propaganda material that prompted the copying of chronicles was also behind the copying of this genealogical chronicle.

The presence of these genealogical tracts in miscellaneous manuscripts has not been addressed as yet by either historians or literary critics. Insofar as they have been looked at, they have been considered only from the point of view of royal propaganda. The use of material for propaganda was not a new feature during Edward IV's reign. King Henry VI's right to the crowns of England and France had also been given propaganda value, for example through John Lydgate's poem on his "Title" to the two crowns, a poem commissioned by John Duke of Bedford which survives in over thirty-six surviving manuscripts, proving the "enormous popularity" of this poem.⁶⁴ Apart from the lavishly illustrated first display of the poem that was said to have been posted in Notre Dame in Paris in 1423⁶⁵ it was also copied into numerous miscellanies, often owned by the gentry. One such manuscript is BL MS Harley 7333, where Lydgate's poem was copied on folios 24^r-30^v; the manuscript also contains a chronicle in English to Richard II (mentioned above), verses from Hoccleve's *Regiment of Princes*, and other poems by Lydgate.⁶⁶

Lydgate's poem contains an obvious sense of celebration, and was written for the propagandistic purpose of supporting the young King Henry

VI and his claim to the crowns of England and France. Despite its “occasional” function, the poem enjoyed continuous popularity throughout the fifteenth century. Mooney suggests that both the ceremonial aspect, and the propaganda contained in the poem were later altered in order to “suit the political biases of scribes and patrons” both in Henry’s reign and “[...] in the reigns of his successors”. Mooney stresses the importance of the continued use of the poem:

...the use of brief versified chronicles of the kings as political propaganda [was established in order to] establish a monarch on the throne, to glorify his accession, or to bolster aristocratic or popular support for him during his reign – for all of which purposes we see them [the poem and its other variants] and their imitations being employed in England for almost a century after their original composition.⁶⁷

The continuous presence (and use) of Lydgate’s poem and its altered versions as genealogical material supports the idea of a demand from large sections of the reading public for texts dealing with national history. This is also proof that genealogical material was in popular demand in the fifteenth century, whether as verse or prose, in codex or in roll format.⁶⁸

The nobility and later the gentry also used pedigrees as a means of showing their connection to royal blood; in this sense the rolls and genealogical chronicles were produced not only as royal propaganda, as Allan has argued,⁶⁹ but as objects of pride for their owners. As Philip Morgan suggests, these genealogies acquired a “voracious readership” in their time.⁷⁰ The nobility pictured their family descent alongside the genealogy of the kings of England which may point to their sense of participation to history: the nobility wanted records of its involvement in history and especially wished to display their long experience in state affairs. Several members of the nobility commissioned pedigrees which had both the royal descent and their own family line presented side by side: the Percies and the Talbots thought they had as much claim to a genealogy going as far back as Adam as their kings had.⁷¹ Meale points out that the genealogical rolls made for those with less financial means equally display their sense of pride. New York Public Library MS Spencer 193 is such an example; the roll focuses on the history of the Boteler/Sudeley house of Gloucestershire from the reign of Edward the Confessor down to the time of Henry VI. Meale considers that this roll is of inferior quality, suggesting cheap production; however, with closer analysis, its

visual impact comes across strongly.⁷² NYPL MS Spencer 193 clearly functioned as “a manual of instruction” in the Boteler/Sudeley families, and served its purpose “by appealing to the eye, the ear and the memory.”⁷³ Meale concludes that:

While families and other well-defined social groups were striving to establish pedigree and reputation through the commissioning of commemorative records it could be argued that *there was a broader movement within England to consolidate a sense of national identity through historical writing.*⁷⁴ (my italics)

The gentry were similarly interested in genealogy and used their descent, real or “fabricated”, for very practical purposes. This is proved, for example, by the Paston family, who claimed land properties and backed up their claim in a letter to the king by an appeal to the immemorial nobility of their line.

Also they shewed a great multitude of old deeds, without date and with date, wherein their ancetors were alwaies sett first in witnes and before all other gentlemen. Also they shewed how that their ancetors *had in old time and of late time married with worshipfull gentlemen, ...and made open by evident prooffe how they and their ancetors came lineally descended of right noble and worshipful blood and of great lords sometime living in this oure realme of England.* And also they made open prooffe how they were nere of kin and blood to many of the worshipfullest of the country [...] They shewed a lineall discent how their first ancetor Wulstan came out of France, [...] and how Wulstan had issue Wulstan, which bare armes gould flowret azure, and how he had issue Raffe and Robert, which Raffe senior bare armes as his father and Robert the younger bare silver flowret azure. And Robert had issue Edmund and Walter, which Edmund the elder bare as his father, and his brother, because he married Glanviles daughter, a cheife indented golde, the field silver flowret azure; ...and how Sir John Paston was heire to all those, for they dyed sans issue. And this was shewed by writing of olde hand and by olde testaments and evidences. (*Paston Letters* II, pp. 551-2; my italics)

Although there is no evidence of the Pastons’ descent to the ancestors they mention in their claim for property rights to the king, their letter stands as proof of the desire of many of the gentry to trace their genealogy back even to the time of Brutus. An example of such an attempt is Rylands manuscript roll Bromley-Davenport 1, a fifteenth-century pedigree roll

that contains biblical and royal genealogies, the succession of the archbishops of Canterbury and a chronicle.⁷⁵ This roll has recently been dated to 1443-52, and its purpose seems to have been that of supporting the Lancastrian King Henry VI at a time when his claim to the English crown was challenged by Richard Duke of York. In the roll, the entire descent of Lionel, Edward III's second son, is absent, including the Mortimer line, beginning with Philippa, Clarence's daughter. The structure of the roll relates it to the tradition of Peter of Poitiers' biblical history in roll format (see discussion above). The ownership of this roll, according to Jeremy Parrett, seems to have been from among those families "shown [in the roll] clustering, supportively, around the royal line".⁷⁶ The audience and owners of the roll may have come from among the gentry who supported the Lancastrian cause. A comparison of Bromley Davenport roll 1 with another similar (though of inferior quality) roll in the same collection, Bromley Davenport roll 2, shows that variants of the same royal descent, accompanied by a short chronicle, were produced for a market. A more elaborate roll that may have been produced for a gentry audience is Rylands MS French 54, which, though it is written in French, presents evidence of scribal annotations by an English hand that continued the English royal descent up to Henry VI (initially the roll was designed to finish with Richard II).⁷⁷ The English bias of the additions is also present in the short Latin chronicle in the form of annals on the back of the roll, from William the Conqueror to Henry VI. There are many illustrations of abbeys in this roll, but only four kings are included: Vortimer, William the Conqueror, King Arthur (on the English side) and Charlemagne (on the French side). The roll contains the four columns format, with the Emperors of Rome, the Popes, the French kings, and the English kings. The current appearance of the roll suggests heavy usage over the centuries and, although there is no evidence of its commissioner or early owners, it is likely that it was used in a gentry family who supported the Lancastrian cause.⁷⁸

The evidence confirms that genealogical rolls did not only have propagandistic use in the fifteenth century, but a family value as well, reflecting "territorial pride and acquisition", "fostering inheritance and judicious, profitable marriage and procreation", justified by the necessity to ensure (or manipulate) family inheritance:

Each new heir required a new line for himself and his heir on the family pedigree and he might choose to edit out 'superfluous' uncles, brothers

and sisters, change a few rich widows into heiresses, demote a childless elder son to the place of deceased young son all in the cause of tidying up and flattering the picture.⁷⁹

The function of this type of material shows the interest manifested by both English nobility and gentry in national history that would influence their political choices, their own sense of family history, and participation in local and national politics.⁸⁰

Advice literature

As shown above, chronicles, and especially genealogical material, formed a large proportion of the texts commissioned, owned and read by the English gentry at the end of the fifteenth century. This audience also consumed other texts containing political ideas that would have shaped their political mentality. Such texts were not always of a political nature in themselves, nor their appeal limited exclusively to a courtly audience. Jean-Philippe Génét notes:

Since the dialogue was public, and political society embraced groups whose level of culture was not high, any review of the history of political ideas and attitudes must avoid focusing too much on the 'great works' written for a circumscribed elite; as important is the study of their circulation and the intellectual milieu from which they derived.⁸¹

The largest corpus of manuscripts containing tracts with a political appeal is formed by either miscellaneous or single text manuscripts of the "mirrors for princes" written by John Lydgate and Thomas Hoccleve at the beginning of the fifteenth century, but which continued to circulate throughout the century. While such long treatises in verses were initially designed to please the king, and were dedicated to him, the vocabulary used by their authors became part of the public domain, and a vehicle for the transmission of political ideas at all levels of society. In her in-depth study of the political concepts contained in the fifteenth-century English mirrors for princes, Judith Ferster points out the process of appropriation of the political concepts used by authors of advice literature into the public sphere:

...historical actors [...] borrow their vocabulary from the mirror for princes tradition. The authors of the mirrors for princes provided nuanced models of relationships between rulers and subjects that were dances of deference and delicate challenge. Magnates and kings, accepting some of the literary terms and rejecting others, performed these dances on a grander scale involving life and death and the faith of the nation.⁸²

The audience for these texts was diverse and encompassed “the newly empowered strata of the ruling class, the gentry and the richest of the urban gentry”; such people saw the court as “the source of culture as well as political authority”, and for them “the growing consumption of vernacular literature was no less an exercise in cultural entitlement than the growing participation in political discourse”.⁸³

Indeed the kind of political ideas put forth by mirrors for princes appealed to a large audience and conditioned even the designed recipient, the prince, as such literature created the context for representations of kingship:

Princes welcomed [mirrors] and on occasion commissioned them, not because they specially desired to have instruction in the business of government from clerks, not because they would much appreciate being told things they did wish to hear, but because it was important that they should represent themselves as receptive to sage counsel. They are not simply political public relations exercises but, equally, they are not [only] “books of instruction”.⁸⁴

There are more than forty surviving manuscripts of each of Hoccleve’s and Lydgate’s mirrors for princes, and sometimes miscellaneous manuscripts, possibly owned by members of the gentry, contained versions of both. Such an example is Cambridge Fitzwilliam Museum MS McClean 182, dated approx. 1450, which contains Lydgate’s translation of the popular medieval treatise known as *The Secrets of the Philosophers*, Hoccleve’s *Regiment for Princes*, as well as Lydgate’s unique prose work *The Serpent of Division* (which takes the form of a political commentary on the dangers of political instability and internal strife in the kingdom) and prophetic verses from his *Fall of Princes*.⁸⁵ Similar fifteenth-century miscellaneous manuscripts possibly read by a gentry audience are BL MS Arundel 59 (containing Hoccleve’s *Regiment* and Lydgate’s translation of the *Secrets*), BL MS Harley 2251 (containing part of Lydgate’s verses advice from the book of manners known as *Babees Book*), BL MS Sloane

2027 (containing Lydgate's translation of the *Secrets*, a version of the Middle English *Brut* chronicle, as well as John Russell's *Book of Nurture* and Vegetius's *De Re Militari*)⁸⁶ and BL MS Harley 4826 (containing, part of Lydgate's *Lives of St. Edmund and Fremund*, his translation of the *Secrets* and Hoccleve's *Regiment*).

Such miscellanies were vehicles for the transmission and dissemination of political concepts such as good governance, wise kingship and prudent choice of royal counselors, which were discussed not only at the royal court, or among the nobility, but among the gentry as well. Authors like Hoccleve and Lydgate appealed to the concepts of stability in the realm through wise kingship and thus gained popularity in an age dominated by internal strife, anxiety over the future of the possessions in France and also a period of personal concern with advancement in society. The advice of these texts may appear as a commonplace for the entire medieval period; nevertheless the specific targets of Lydgate's and Hoccleve's verses were real kings in a period of political crisis in England, and the political mentality of their gentry readers was shaped by the concepts put forward, for the first time, in the vernacular. In addressing the king, Hoccleve, for example, appeals to the notion of law, and deplores the instability in the country, reminding the king that he is expected to rule with a firm hand:

Prince excellent, haue your lawes chere;
 Obserue hem, and offende hem by no wey!
 Bi oth to kepe it, bounde is the powere
 Of kyng; ab by it is kynges noble
 Sustened; lawe is bothe lokke and key
 Of suerte; whil law is kept in londe,
 A prince in his estate may sikir stonde.
 [...]
 Now in gode feith, I pray god it amende,
 Law is nye flemed out of this cuntre,
 For fewe be that dreden it offende.
 Correccioun and al is long in the.[...]⁸⁷

Indeed the law was a fascinating topic for fifteenth-century readers, as it connected issues of political governance and kingship. As David Lawton notes in his survey of the impact of fifteenth-century writing in verse:

The more they [the audience] could find out about those laws, the better; hence the demand for encyclopedias of mutability and tips on other's mistakes, compilations of what are commonplaces to us but may have appeared to them as political philosophy. Boethian wisdom was political survival. Witness, for example, Edward IV's consuming interest in alchemy and astrology, in which we see a typical action of a fifteenth-century king, the construction of his own subjectivity, just as in the public writing of the period we see, if I may pun on the "subject", the construction of the king as a subject.⁸⁸

Indeed the process of re-fashioning the identity of the king was prompted, among other things, by the necessity of justifying the claim to the English crown by both the royal houses of Lancaster and York. This process had implications at many levels of society, and not least for the gentry who witnessed changes in royal governance and the king's approach to the gentry – especially towards the second half of the fifteenth century, when Edward IV was looking for support, less from the divided nobility and more from among the newly empowered members of the gentry.⁸⁹ In this respect Lawton's assertion is correct: the writings of Hoccleve and Lydgate were intended for the public sphere, and their impact was as great as that of political writings by "professionals" like Sir John Fortescue.⁹⁰ Indeed these were "open texts", and their readers participated in "the construction of their meaning".⁹¹ As such these literary and political texts were both shaped by the classical culture of their authors and by the political thinking of the day. The political culture of late fifteenth-century England was thus fashioned out of exempla provided by Latin authors with relevance to the contemporary political situation.

In this context, it is easy to understand the impact in England of the political works of Christine de Pizan, a Franco-Italian poet of fame at the French court in the fifteenth century. Her political works were translated into English and some of her ideas were even appropriated in works written in England. Christine de Pizan's works spoke of a more traditional order of things, of a tripartite structure of society, whereas England had developed a diversification of this social hierarchy. Nevertheless her work contained the wisdom of a kind greatly enjoyed by a fifteenth-century English audience – that of the ancient world – and her writing appealed to, and blended in with, the public debate sparked off and developed by the writings of Hoccleve and Lydgate. Thus the gentry audience for such works, and implicitly the future Tudor gentleman, were the consumers of this literature and their political mentality was shaped through this "new

learning" – "medieval humanism" preceded and anticipated what we now know as the humanism of the Renaissance:

...it is important to remember that the "new learning", although of obvious significance, was not the only intellectual strand in late medieval culture, nor did it flourish in isolation. The older patterns of "medieval humanism" lived on, sometimes ignoring it, sometimes domesticating it or cautiously accepting it. The older patterns were very long-lived. Christine, who is a good example of the older "humanism", can still speak – like Chaucer, Gower, and Lydgate – to writers and readers in mid-fifteenth-century England. They were mostly not interested in writing a purer Latin but in learning from the ancient world.⁹²

Indeed, if Christine were to be cited, a gentry reader would have been pleased to find her advice, not be "ashamed to here trouthe & good teching of whom that euer seith it, for trouthe noblith him that pronounceth it".⁹³

Conclusion

This study has attempted to show a context for the shaping of late fifteenth-century gentry political mentality in England with a view to the complexity of the public debate over political duties, good governance and kingship, and the relevance of such issues for the gentry. Some of the members of the gentry became the "civil servants" of the Tudor age; their political outlook was fashioned both through their experience of political changes and through their reading. Political chronicles, genealogies, incipient political propaganda, as well as advice literature must be considered when one envisages the study of mentalities, particularly in the case of the gentry who were important instruments of the change in English government. The development of the early modern state, its institutions and a new political outlook, is closely linked to the emergence of the English gentleman at the end of the fifteenth century, and an assessment of the cultural and political context preceding the Renaissance is indispensable for both literary critics and historians of the period.

List of Abbreviations

- BL British Library
MS manuscript
MED Middle English Dictionary, ed. H. Kurath (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1959-...)
Manual *A Manual of Writings in Middle English 1050-1500*, vol. 8, general ed. A. E. Hartung

NOTES

- 1 See R. A. Griffiths, entry on King Henry VI, in *Medieval England: An Encyclopedia*, eds. Paul E. Szarmach, M. Teresa Tavormina, Joel T. Rosenthal (New York and London: Garland, 1998), pp. 348-9.
- 2 For the details of King Henry VI's and Edward IV's kingship and the politics of the period, I am indebted to the magisterial studies of R. A. Griffiths, *The Reign of King Henry VI* (Stroud: Sutton Publishing, 2nd ed. 1998), and Charles Ross, *Edward IV* (London: Eyre Methuen, 1974).
- 3 See, also, R. A. Griffiths, "The Sense of Dynasty in the Reign of Henry VI", in *Patronage, Pedigree and Power in Later Medieval England*, ed. Charles Ross (Gloucester: Allan Sutton, 1979), pp. 13-36.
- 4 For a discussion of fifteenth-century royal counselors see G. L. Harriss, "The Dimension of Politics", in *The McFarlane Legacy: Studies in Late Medieval Politics and Society*, eds. R. H. Britnell and A. J. Pollard, *The Fifteenth-Century Studies 1* (Stroud: Allan Sutton, 1995), pp. 1-20, esp. p. 15.
- 5 Colin Richmond, "Propaganda in the Wars of the Roses", *History Today*, 42 (1992), 12-18.
- 6 Ross, *Edward IV*, pp. 308-10. See also J. R. Lander, 'The Yorkist Council and Administration', *English Historical Review*, 83 (1958), 27-46 and Lander, "Council, Administration and Councillors, 1461-85", *Bulletin of the Institute of Historical Research*, 32 (1959), 137-78. See also Riddy, *Sir Thomas Malory*, p. 73 ff.
- 7 *The Household of Edward IV: The Black Book and the Ordinance of 1478*, ed. A. R. Myers (Manchester: Manchester University Press, 1959), p. 127.
- 8 Myers, *The Household of Edward IV*, p. 246, n. 202.
- 9 Christine Carpenter, *The Wars of the Roses: Politics and the Constitution in England, c. 1437-1509* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), and John Watts, *Henry VI and the Politics of Kingship* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- 10 Watts, *Henry VI*, Intro., p. 7.
- 11 John Watts, 'Polemic and Politics in the 1450s', in *The Politics of Fifteenth-Century England: John Vale's Book*, eds. M. L. Kekewich, J. L. Watts, Anne Sutton, Livia Visser-Fuchs, and Colin Richmond (Gloucester: Allan Sutton, 1995), pp. 3-42, at p. 5.
- 12 Watts, "Ideas, Principles, and Politics", in *The Wars of the Roses*, ed. A. J. Pollard (London: Macmillan, 1995), pp. 110-33, at p. 111. See also in the same collection, Rosemary Horrox, 'Personalities and Politics', pp. 89-109.
- 13 T. B. Pugh, "The Magnates, Knights and Gentry", in *Fifteenth-Century England: 1399-1509*, eds. S. B. Chrimes, C. D. Ross, and R. A. Griffiths (Manchester: Manchester University Press, 1972), pp. 86-128, at pp. 96-7.
- 14 See *Statutes of the Realm* (11 vols, 1810-28), II, p. 171 (1 Henry V, cap. V), cited in D. A. L. Morgan, "The Individual Style of the English Gentleman", in

- Gentry and Lesser Nobility in Late Medieval Europe*, ed. Michael Jones (Gloucester: Allan Sutton, 1986), pp. 15-35, at pp. 16 and 29, n. 2. A large part of the present discussion of the notion of fifteenth-century “gentleman” and “gentry” is based on this study. See, also, R. L. Storey, “Gentleman-bureaucrats”, in *Profession, Vocation, and Culture in Later Medieval England: Essays Dedicated to the Memory of A. R. Myers*, ed. Cecil H. Clough (Liverpool: Liverpool University Press, 1982), pp. 90-129, especially pp. 90-7. A very important study that considers the differences between the concept (and reality) of the French gentleman and the English gentleman, explaining the greater complexity and advancement of the English gentry culture, is Philippe Contamine’s “France at the End of the Middle Ages: Who was then the Gentleman?”, in Michael Jones (ed.), *The Gentry and the Lesser Nobility in Late Medieval Europe* (Gloucester: Allan Sutton, 1986), pp. 201-16. Since my study is designed to explore the mentality of the English gentry in depth, and its unique character has been remarked on by most historians, my initial comparative approach with the French has proved unfruitful.
- ¹⁵ Felicity Riddy, *Sir Thomas Malory* (Leiden: E. J. Brill, 1987), p. 71 (my italics).
- ¹⁶ Christine Carpenter, *The Wars of the Roses: Politics and the Constitution in England c. 1437-1509* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 45.
- ¹⁷ Pugh, “The Magnates, Knights and Gentry”, p. 87. On the question of the nobility objecting to new members, and especially to Edward’s alliance to the Woodvilles, Pugh comments that the aristocracy “had no reason to reject the Wydevills once Lord Rivers’s daughter, Elizabeth, had become queen of England. Between October 1464 and February 1466 the earls of Arundel and Essex, and Edmund Grey, the newly created earl of Kent, married their heirs to Wydevill wives. Their readiness to contract such marriage alliances with the Wydevills hardly suggests that they viewed the rapid advancement of the queen’s family with resentment. Even the greatest of aristocratic houses in late medieval England did not allow social snobbery to impede their chances of material gain.” For a discussion of the Woodvilles’ advancement at the court, see also Michael Hicks, ‘The Changing Role of the Woodvilles in Yorkist Politics to 1483’, in *Patronage, Pedigree and Power in Later Medieval England*, ed. Charles Ross (Gloucester: Allan Sutton, 1979), pp. 60-86.
- ¹⁸ Pugh, ‘The Magnates, Knights and Gentry’, p. 93.
- ¹⁹ A. L. Brown, ‘The King’s Councillors in Fifteenth-century England’, *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th series, 19 (1969), 95-118.
- ²⁰ Colin Richmond, ‘After McFarlane’, *History*, 68 (1983), 46-60, p. 59.
- ²¹ George Duby, ‘The Diffusion of Cultural Patterns in Feudal Society’, *Past & Present*, 39 (1968), 3-10.

- 22 M. B. Parkes, 'Literacy of the Laity', in *Literature and Western Civilization: The Medieval World*, eds. D. Daiches and A. K. Thorlby (London: Aldus, 1973), pp. 555-77.
- 23 Carol Meale, "Patrons, Buyers, and Owners: Book Production and Social Status", in Jeremy Griffiths and Derek Pearsall (eds), *Book Production and Publishing in Britain 1375-1475* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 201-38, at p. 201.
- 24 See Meale, "Book Production", pp. 201-38, and Susan H. Cavanaugh, "A Study of Books Privately Owned in England: 1300-1450", unpublished PhD thesis, University of Pennsylvania, 1980.
- 25 Kate Harris, "Patrons, Buyers and Owners: The Evidence for Ownership and the Role of Book Owners in Book Production and the Book Trade", in *Book Production and Publishing in Britain*, pp. 163-199, at p. 167. See also Carol Meale, "Manuscripts, Readers and Patrons in Fifteenth-Century England: Sir Thomas Malory and Arthurian Romance", *Arthurian Literature*, 4 (1985), 93-126. Meale notes that wills are "notoriously unreliable as guides either to general interest in literature or to the actual subject of the books people actually possessed" because book-owners very often "either [do] not list a single MS in their bequests, or [...] omit mention of volumes which, because they are still extant, and bear contemporary *ex libris* inscriptions or other identifying marks, can be confidently assigned to them" (pp. 101-2).
- 26 See Harris, "The Evidence for Ownership", pp. 163-99, and Meale, "Book Production", pp. 201-38.
- 27 This marks a difference from the situation on the Continent, and especially in France. See Meale, "Book Production", p. 202.
- 28 See Meale, "Manuscripts, Readers and Patrons", pp. 102 and 105-8. For an analysis of the ownership of Middle English romances, see John J. Thompson, "Collecting Middle English Romances and Some Related Book-Production Activities in the Later Middle Ages", in *Romance in Medieval England*, eds. Maldwyn Mills, Jennifer Fellows, and Carol Meale (Cambridge: D. S. Brewer, 1991), pp. 17-38. For a discussion of book patronage and its political importance at the English court in the late Middle Ages, see A. I. Doyle, "English Books In and Out of Court from Edward III to Henry VII", in V. J. Scattergood and J. W. Sherborne (eds.), *English Court Culture in the Later Middle Ages* (London: Duckworth, 1983), pp. 163-81, and, in the same collection, J. J. Alexander, 'Painting and Manuscript Illumination for Royal Patrons in the Later Middle Ages', pp. 141-62.
- 29 Riddy, *Sir Thomas Malory*, p. 13.
- 30 The gentry was attempting to fashion their own social identity under the influence of the nobility and this new trend was also present in their increased demand for chronicles, like the *Brut* and its continuations, and in the production of family pedigrees and genealogies (under the influence of royal propaganda).

- 31 *Sir John Paston's "Grete Boke": A Descriptive Catalogue, With An Introduction, of British Library MS Lansdowne 285*, ed. G. A. Lester (Cambridge: D. S. Brewer, 1984).
- 32 See Barber, 'Malory's *Le Morte D'arthur* and Court Culture', at p. 147: "Astley's book is a collection of chivalric and heraldic treatises, and was almost certainly completed in the early 1460s, probably by 1461. Its core is a professional copy of a group of texts concerning knighthood, military affairs and ceremonial." Chivalric books had also been commissioned by kings: Henry IV took an interest in Christine de Pizan's *Epistle of Othea* (See Meale, 'Book Production', p. 208), and his heir Henry V manifested the same interest, as well as Henry VII (these works were mainly in French, and the *Epistle of Othea* was a commonly-read and translated tract in the fifteenth century).
- 33 Curt F. Bühler, 'Sir John Paston's Grete Boke, a Fifteenth-Century "Best Seller"', *Modern Language Notes*, 56 (1941), 345-51.
- 34 Bühler, 'Sir John Paston's Grete Boke', p. 351.
- 35 Lester, *Grete Boke*, pp. 47-8.
- 36 See Karen Cherewatuk, "Malory's Book of Chivalry: the *Morte D'arthur* and Manuals of Chivalry", unpublished PhD thesis, Cornell University, 1986.
- 37 Lester, *Grete Boke*, p. 54.
- 38 *Paston Letters and Papers*, ed. Norman Davis (Oxford: Clarendon, 1971), vol. II, pp. 386-7 and 391-2.
- 39 Pierpont Morgan MS 775 is a unique miscellany assembled for Sir John Astley, which contains several chivalric tracts, among which works by Vegetius and Christine de Pizan. It also contains the Poem at King Henry VI's coronation (ff. 14-15), Aristotle's *Secreta Secretorum*, in its translation by Lydgate and Burgh (ff. 130-195^v), and verses from Lydgate.
- 40 Lester, *Grete Boke*, pp. 31-4.
- 41 Karen Cherewatuk, ' "Gentyl" Audiences and "Grete Bokes": Chivalric Manuals and the *Morte D'arthur*', *Arthurian Literature* 15 (1998), 205-16. At p. 212 Cherewatuk comments: "Haye's great book is the first extended volume in Scots prose". See *The Prose Works of Sir Gilbert Hay*, ed. J. A. Glen, 3 vols., Scottish Text Society, 4th series, 21 (Edinburgh, 1993). Felicity Riddy suggests that Haye, in composing the 'Buik of Alexander', had a similar task with Malory's, that of refashioning a coherent story drawn out of various sources. (Riddy, *Sir Thomas Malory*, p. 29)
- 42 Cherewatuk, " "Gentyl Audiences" and "Grete Bokes", p. 213.
- 43 Cherewatuk, " "Gentyl Audiences" and "Grete Bokes", p. 211.
- 44 An example of a typical miscellaneous manuscript owned by a member of the gentry is BL MS Sloane 2027, described in Meale, "Book Production" (p. 215), as "a large paper miscellany written by one scribe probably during the 1460s or 70s", which contains, "in a neat hand of the second half of the fifteenth century, the inscription "Wylliam Braundon of knolle in the Counte of waryke" (fol. 96^v), which is repeated with variations on several blank

pages." The other items in the book are Vegetius' *De Re Militari*, John Russell's *Boke of Kerving and Nurtur* and Lydgate and Burgh's 'booke Off the gouemaunce off kyngis and pryncis' (otherwise known as "Secrees of Old Philosoffres"). Meale considers that "the thematic consistency of this material gives a comparatively rare insight into the tastes of minor provincial landowners of the time." (pp. 216 and 233, n. 88). Similar manuscripts are MS Lambeth 491, MS Huntington 114 and BL MS Harley 3943, discussed elsewhere (see my article "Talkyng of cronycles of kynges and of other polycyzez": Fifteenth-century Miscellanies, the *Brut* and the English Gentry', *Arthurian Literature* (2001), 125-41. An interesting example of a fifteenth-century gentleman's commonplace book is Humphrey Newton's "book", now MS Latin Miscellaneous c. 66, which, despite its misleading cataloguing title (the book also includes tracts in languages other than Latin), contains, among other items, excerpts from the Middle English *Brut* (ff. 6^v-7^r), a king-list (f.2), short genealogies on local Cheshire families (ff. 14-15), a pedigree of the earls of Chester (f.63), and two English courtesy tracts (ff. 66-8). (The contents of this manuscript are taken from the handout provided by Dr. Deborah Youngs for her talk at the Gentry Colloquium on the theme of Gentry Identities, held at Keele, in November 1998. I am grateful to Dr. Philip Morgan for letting me have a copy of Dr. Youngs's handout)

45 Versions of the *De Re Militari* were produced later in the fifteenth century, such as the verse *Knyghthode and Bataile* (c. 1457-60) and a partial English translation was carried out by a Scottish herald around 1500. See Lester, "Grete Boke", p. 50.

46 Christine de Pizan, *Book of Fayttes of Armes and Chyualrye*, ed. A. T. P. Byles, Early English Text Society, old series, no. 189 (London, 1932).

47 See the new edition of Poitiers's work by Dan Embree, (ed.) *Peter of Poitiers's Chronicle of the Popes and Emperors* (Woodbridge: Boydell, 1999). For a discussion of the development and function of genealogical chronicles in England, see W. H. Monroe, 'Thirteenth and Fourteenth-century Illuminated Genealogical Manuscripts in Roll and Codex', unpublished PhD thesis, Courtauld Institute, London, 1989. For a discussion of genealogical chronicles in roll format, see, also, Anne F. Sutton and Livia Visser-Fuchs, "Richard III's Books: Ancestry and 'True Nobility'", *Ricardian*, 9 (1992), 343-58. The discussion of most of these genealogical chronicles is based on my own examination of the chronicle manuscripts.

48 Livia Visser-Fuchs and Anne Sutton, *Richard III's Books: Ideals and Reality in the Life and Library of a Medieval Prince* (Stroud: Sutton Publishing, 1997), p. 135.

49 Alison Allan, "Yorkist Propaganda: Pedigree, Prophecy and the British History", in *Patronage, Pedigree and Power*, ed. Charles Ross (Gloucester: Stroud, 1979), pp. 171-92, at p. 189 (my italics). See, also, Allan's analysis of fifteenth-century chronicles and political propaganda, in her unpublished

- PhD thesis, "Political Propaganda employed by the house of York in England in the mid-fifteenth century", University of Wales, Swansea, 1981. See, also, Colin Richmond, 'Propaganda in the Wars of the Roses', 12-18.
- 50 Thomas Wright, *Feudal Manuals of English History Compiled at Different Periods from the Thirteenth Century to the Fifteenth Century for the Use of the Feudal Gentry and Nobility* (London, 1872).
- 51 Professor E. D. Kennedy has suggested the possibility that Malory himself was aware of genealogical material in his unpublished conference paper "Sir Thomas Malory's *Morte D'arthur*: a Fifteenth-century English Adaptation of a Thirteenth-century French Romance", given at the 19th International Arthurian Congress, University of Toulouse le Mirail (July 1999). I am grateful to Professor Kennedy for allowing me to use his unpublished paper.
- 52 See Allan, "Yorkist Propaganda", pp. 171-92.
- 53 See M. E. Giffin, "Cadwallader, Arthur and Brutus in the Wigmore Manuscript", *Speculum*, 16 (1941), 109-20.
- 54 See Sidney Anglo, "The British History in Early Tudor Propaganda", *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 44 (1961-2), 17-48.
- 55 See Kennedy, *Manual*, pp. 2676-7 and 2889-90. Kennedy catalogues them as two versions, the Longer and the Shorter English Genealogical Chronicle of the Kings of England. The manuscripts of the Long Version are Bodleian 3646 (e Museo 42), in which the chronicle is copied on ff. 1^r-35^r (dated by Kennedy to 1467-69), Bodleian Lyell 33 (ff 1^v-63^v, dated 1469-70), Corpus Christi Oxford 207 (ff. 1^v -28^v, dated 1467-9), BL MS King's 395 (ff. 1^r -34^r, dated early 16th c), and Yale University Beinecke Library MS Marston 242, which is a roll dated to c. 1467 (Kennedy, *Manual*, p. 2889). The Shorter Version manuscripts are Cambridge Univ MS Addit. 3170 (ff. 1^v-27^v, dated 1470), Magdalene Cambridge Pepys 2244 roll (c. 1473), BL MS Stowe 73 (ff. 2^v -48^r, c. 15th c), BL MS Addit. 31950 roll (15th c, originally intended to finish with Edward IV, but ends abruptly with Henry VI), College of Arms Arundel 23, pp. 2-54 (15th c, up to Edward IV), and College of Arms Schedule 20/20, which is a pedigree from Adam to Edward IV.
- 56 See *Richard III's Books*, pp. 137-41, especially pp. 138-9. A related genealogical roll is Pierpont Morgan MS B 30, a fifteenth-century roll which contains the royal descent of the English kings to Edward IV, and includes an addition, in a later hand, of a poem dedicated to Henry VIII (the manuscript is now bound as a book).
- 57 See, for example, the letter from the Pope in which he refers to such a genealogy. The example is taken from T. Rymer, *Foedera, Conventiones, Literae, Et Cujuscunqve Generis Acta Publica*, 20 vols, XI, vol. 5, part 2, p. 110 (22 March 1462) (cited in *Richard III's Books*, pp. 138-9).
- 58 See *Richard III's Books*, p. 140.
- 59 The manuscript is described in Allan, "Political Propaganda employed by the house of York", pp. 285-87.

- 60 See Richmond, "Propaganda in the Wars of the Roses", 12-18 (the imagery of the roll is reproduced and discussed there). For further information of the political use of genealogies and prophecies in the fifteenth century, see Leslie Coote, 'Political Prophecy in Fifteenth-century England', unpublished PhD thesis, University of York, 1987.
- 61 See the discussion of the contents of this manuscript above.
- 62 The tract is only briefly mentioned in Kennedy, *Manual*, pages 2677 and 2890, Allan, "Yorkist Propaganda", p. 179, and Anglo, "The British History", p. 43.
- 63 Kennedy lists the manuscript in *Manual*, p. 2890. This is one of five manuscripts of the Shorter English Genealogical Chronicle listed by Kennedy. See, also, Kennedy, *Manual*, pp. 2677-8, item 49.
- 64 See Lynne Mooney, "Lydgate's 'Kings of England' and Another Verse Chronicle of the Kings", *Viator*, 20 (1989), 255-89, at p. 256.
- 65 B. J. H. Rowe "King Henry VI's Claim to France in Picture and Poem", *The Library* 4th series, 13 (1933), 77-88. Rowe also suggests that the image that accompanied Lydgate's poem was the one reproduced in BL MS Royal 15 E vi, which is a miscellaneous manuscript, containing several chivalric tracts, presented by John Talbot, Earl of Shrewsbury, to Margaret of Anjou on her marriage to Henry VI.
- 66 The chronicle is briefly mentioned in Kennedy, *Manual*, p. 2819, and dated 15th c. See discussion in Mooney of this MS ("Lydgate's 'Kings of England'", 255-89).
- 67 Mooney, 'Lydgate's "Kings of England"', p. 276.
- 68 Another example is Pierpont Morgan MS B 5, which contains, apart from a version of Hardyng's *Chronicle*, the "Title of Fraunce" (that is, the English kings' claim to the French crown) on fol. 98^v (see Harker, p. 37). I am grateful to the Librarian to the Special Collections in the Pierpont Morgan Library, Ms Sylvie Merian, for her guidance in genealogical material in the Pierpont Morgan collections.
- 69 Allan, "Yorkist Propaganda: Pedigree, Prophecy and the British History", pp. 171-92. See, also, Allan, "Political Propaganda employed by the house of York".
- 70 Philip Morgan, "'Those Were the Days': A Yorkist Pedigree Roll", in *Estrangement, Enterprise, and Education in Fifteenth-Century England*, eds. Sharon Michalove and A. Compton Reeves (Stroud: Sutton Publishing, 1998), pp. 107-16.
- 71 The roll containing the parallel history of the Kings of England and the Percies' descent is Oxford, Bodleian Library Bodley Roll 5, briefly described in Anne Sutton and Livia Visser-Fuchs, *Richard III's Books*, p. 142. Other pedigrees and rolls of the main influential noble families at the English court in the fifteenth century are the Beauchamp Pageant, detailing the line of the Beauchamps to which the Neville connection is added (now BL MS Cotton

- Julius B iv), the Salisbury Roll, a history of the Neville family, now BL Loan MS 90, and the Rous Roll, describing the Warwick family history (now extant in two versions, Latin and English, which are London, College of Arms, MS Warwick Roll, and BL MS Add. 48976 respectively). Another roll is the Clare Roll, now College of Arms, 3/16, a pedigree of the lords of Clare, showing the coats of arms of the Mortimers, and Richard Duke of York's claim to the English throne; the last coat of arms is Edward IV's. These rolls are only briefly discussed in *Richard III's Books*, pp. 144-50.
- 72 I am grateful to the Custodian of Rare Manuscripts in the New York Public Library, Ms. Margaret Glover, for her help and assistance in my study of this unique manuscript.
- 73 *Family History (Journal of the Institute of Heraldic and Genealogical Studies)*, 10 (1977), 33.
- 74 Meale, "Book Production", p. 215. See, also, Gransden, *Historical Writing in England*, p. 253. The same is the case of Douce MS 291, which contains, apart from Vegetius' tract on *De Re Militari*, a pedigree of the family of Chalons of Devonshire. (Meale, "Book Production", p. 232, n. 79).
- 75 This is a unique manuscript which has received no attention until recently. Thomas Wright, the nineteenth-century antiquarian, refers to this roll, or perhaps to one related to it, claiming that the interest shown in the Welsh connection of the English royal family seems to indicate that the roll was produced for a Welsh baron (see Wright, *Feudal Manuals*, p. xvii). The most recent work on this roll has been done by Jeremy Parrett, Librarian at the John Rylands University Library of Manchester. I am grateful to Mr. Parrett for discussing the roll with me, and for allowing me to use his unpublished work. (The roll is mainly in Latin and English)
- 76 Parrett, study of Bromley-Davenport 1. See reference above.
- 77 This roll has not been studied so far. My work on this roll and the related roll Rylands French 99 has taken the form of a conference paper, "Rylands French MSS 54 and 99: French and English Views of History", presented at the 2nd International Medieval Chronicle Conference, The Centre for Medieval Studies, University of Utrecht (July 1999). A related roll that I am going to discuss in the published version of this paper is BL Cotton Roll xiii. 33, dating from the fifteenth century, and containing the same format as French MS 54.
- 78 A similar case is Rylands Latin MS 114, discussed by Morgan in his article "Those Were the Days". Although Latin MS 114 is a much more elaborate and lavishly illuminated roll containing medallions of all the kings of England to Richard III (with additions to Henry VII), it was initially produced and "consumed" by a fifteenth-century gentry audience (see reference above). Another roll, known as the "Maude roll", was commissioned for a fifteenth-century noble family from West Riding, Wakefield; their name was derived from "Monhault", and their family line goes back to the Conquest.

The manuscript contains a genealogy of the kings of Britain, and the Maudes' descent is placed along the central royal line. In this roll the Lancastrian kings are described as usurpers; yet internal evidence (the presence of a red rose on Noah's ark) suggests that the roll may have been produced in a Lancastrian household before 1460, and after Edward's victory in 1461, it was added to in a Yorkist vein (See *Handbook to the Maude Roll, Being a XVth Century Manuscript Genealogy of the British and English Kings from Noah to Edward IV, With a Marginal History*, ed. A. Wall [Auckland and London: Whitcombe & Tombs Ltd., 1919]).

⁷⁹ *Richard III's Books*, p. 140.

⁸⁰ See the example of Thomas Dervent, who was arrested in the early years of Edward IV's reign, for his possession of a 'pedegre of the true and verrey lynyall descent from noble progeniteurs to your highnesse as rightfull and verrey enheritour to the crownes of Englund and Fraunce', which was a Lancastrian pedigree roll. The supporting document is P. R. O, Special Collections, Ancient Petitions, SC8/107/5322 (example taken from *Richard III's Books*, p. 140).

⁸¹ Jean-Philippe Génét, "Politics: Theory and Practice", *Cambridge Medieval History: c.1415-c.1500*, vol. VII, ed. Christopher Allmand (Cambridge: Cambridge University Press), p. 8.

⁸² Judith Ferster, *Fictions of Advice: The Literature and Politics and Counsel in Late Medieval England* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996), p. 88.

⁸³ Larry Scanlon, "The King's Two Voices: Narrative and Power in Hoccleve's *Regement of Princes*", in *Literary Practice and Social Change in Britain, 1380-1530*, ed. Lee Patterson (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1990), pp. 216-47, at pp. 227-8.

⁸⁴ Derek Pearsall, "Hoccleve's *Regement of Princes*: The Poetics of Royal Self-Representation", *Speculum*, 69 (1994), 386-411, at p. 386.

⁸⁵ For a complete description of the manuscript, see M. R. James, *A Descriptive Catalogue of the McClean Collection of Manuscripts in the Fitzwilliam Museum* (Cambridge: Cambridge University Press, 1912), pp. 369-52.

⁸⁶ See the discussion of this manuscript, and especially of the *Brut* chronicle contained in it, in my PhD thesis, forthcoming as a book, *The Gentry Context for Sir Thomas Malory's Morte D'arthur*.

⁸⁷ Thomas Hoccleve, *The Regiment of Princes*, in *Hoccleve's Works*, ed. F. J. Furnivall (London: Early English Text Society, nos. 71, 72, 1897), pp. 100-1, lines 2773-9 and 2787-90.

⁸⁸ David Lawton, "Dullness and the Fifteenth Century", *English Literary History* 54 (1987), 761-99, at p. 789.

⁸⁹ See the discussion of Edward's policies of advancing the gentry in the brief section on historical background to the period.

- ⁹⁰ See my discussion of Sir John Fortescue and his political tracts in my article "Sir John Fortescue's *Governance of England*", in *Studia* (2001), special issue on medieval philosophy and political philosophy, ed. A. Baumgarten, forthcoming.
- ⁹¹ Lawton, "Dullness and the Fifteenth Century", p. 790.
- ⁹² Douglas Gray, "A Fulle Wyse Gentyll-Woman of Fraunce": *The Epistle of Othea* and Later Medieval English Literary Culture", in *Medieval Women: Texts and Contexts in Late Medieval Britain, Essays for Felicity Riddy*, ed. J. Wogan-Browne et al. (Turnhout: Brepols, 2000), pp. 235-49, at pp. 247-8.
- ⁹³ Christine de Pizan, *Epistre d'Othea*, cited in Laurie Finke, "Christine de Pizan in England", in Finke, *Women's Writing in English: Medieval England* (London, New York: Longman, 1999), pp. 197-217.