

New Europe College Regional Program

2003-2004

2004-2005



STILYAN DEYANOV
GERGANA GEORGIEVA

SVETLANA DIMITROVA
MUSTAFA FIŞNE
DIMITAR GRIGOROV
HAJRUDIN HROMADŽIĆ
MIGLENA IVANOVA
ANGEL NIKOLOV
ORLİN SABEV (ORHAN SALİH)
MALAMIR SPASOV
ALEXANDER VEZENKOV

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Copyright – New Europe College

ISSN 1584-0298

New Europe College

Str. Plantelor 21

023971 Bucharest

Romania

www.nec.ro; e-mail: nec@nec.ro

tel. (+40-21) 327.00.35; fax (+40-21) 327.07.74



STILYAN DEYANOV

Né en 1976, à Sofia, Bulgarie

Doctorant à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris
(en co-tutelle à l'Université de Sofia « St. Clément d'Ohrid »)

Thèse : *L'espace public moderne et la modernité des philosophes
(critique du discours philosophique sur l'Europe)*

Correspondant de la Radio Deutsche Welle, rédaction bulgare
(à Paris et à Bucarest) 2001-2004

Open Society Fellowship for High Academic Performance (1997-2000)

Participation à des colloques en Bulgarie, France, Roumanie

Études de philosophie et d'anthropologie publiées en
Bulgarie, France, Roumanie

CONSTANTIN NOICA ET L'EUROPE

Le présent texte propose une lecture de Noica par le prisme des diverses conceptualisations de l'Europe que le philosophe roumain a faites dans son œuvre. J'essaie de cerner ce thème sans pour autant prétendre accomplir une recherche exhaustive sur le sujet. Ainsi, je fais une analyse textuelle comparée de *Philosophie et nationalisme* et du *Modèle culturel européen* : un des premiers et le dernier texte de Noica qui concerne le thème choisi. J'essaie également de proposer quelques clés pour un futur approfondissement de cette analyse.

*

Cette étude sur Noica fait partie d'une recherche plus vaste que j'ai déjà commencée il y a quelque temps (dans le cadre de mon DEA) et qui est centrée sur la lecture comparée de Hannah Arendt, Michel Foucault et Jürgen Habermas. J'ai choisi trois livres : *La condition de l'homme moderne*, *Surveiller et punir* et *L'espace public* qui traitent des sujets presque identiques mais, de points de vue différents. Ainsi, ma démarche méthodologique pourrait être décrite par ce que Husserl appelle « voir des textes l'un par le prisme de l'autre, comme ils ne pourraient pas se voir entre eux ».

Effectivement, les trois textes choisis essaient d'expliquer la modernité européenne (et c'est dans ce sens que je parle d'Europe) en partant de trois points de vue complètement différents : Hannah Arendt part clairement de l'Antiquité classique, Foucault de l'ontologie du moment présent, et Habermas se situe quelque part entre les deux, en arrivant à des conclusions qui sont souvent contradictoires, mais dans lesquelles on peut également trouver un grand nombre de moments communs.

Ainsi, un des buts de ma recherche est de poursuivre ce qu'on peut appeler « l'ambiguïté systématique » des philosophèmes tels que « Modernité », « Europe », « Lumières », « Raison ».

Etant donné que j'ai lu Noica par le biais des conclusions de cette première analyse, et en quelque sorte par le prisme de l'appareil méthodologique élaboré lors de cette lecture, je trouve nécessaire de présenter ses points principaux avant de passer à l'analyse du philosophe roumain.

Dans la *Condition de l'homme moderne* Hannah Arendt prend son modèle de départ dans la *polis* antique. Elle y distingue, d'un côté, l'espace de la liberté, de la *polis* (dans le sens de communauté des citoyens), l'*agora*, où les gens libres discutent afin d'atteindre « le meilleur pour la *polis* » et, de l'autre, l'*oikos* – la sphère où s'accomplit tout ce qui est lié aux nécessités de la vie – manger, s'habiller, se reproduire. C'est précisément ces deux espaces qu'elle appelle « public » et « privé ».

En partant de ce modèle idéal, Hannah Arendt montre comment à l'époque moderne on ne peut plus parler de ces deux espaces. Puisque le privé y est continuellement exposé aux attaques du public qui l'envahi peu à peu et forme ainsi la sphère du social. Face à cette sphère du social, se distingue la sphère de l'intime.

De son côté, Foucault refuse chaque comparaison avec l'Antiquité et cherche à examiner *la modernité par ses propres ressources*. L'auteur préconise « une nouvelle manière de poser la question de la modernité, non plus dans un rapport longitudinal aux Anciens, mais dans ce qu'on pourrait appeler un rapport 'sagittal' à sa propre actualité ».

Il prend son modèle à partir du projet architectural célèbre de Bentham. La prison est structurée en cercle, les cellules sont transparentes et toutes visibles de la tour centrale. De plus, le détenu ne peut jamais savoir s'il y a effectivement un surveillant dans la tour puisque celle-ci a des vitres par lesquelles on ne peut voir que de l'intérieur à l'extérieur. Ainsi, le détenu finit par se contrôler soi-même. C'est l'âme que la pénitence vise et non pas le corps comme sous l'Ancien Régime. Le détenu doit passer plusieurs examens, pas à pas, afin de transgresser les exclusions qu'il subit pour être réintégré dans la société. Et la prison n'est que la métaphore de toute la société moderne qui est gérée par le même principe d'exclusion qu'il faut transgresser. Foucault donne également l'exemple de l'école, de la caserne mais aussi de l'hôpital ou l'hospice.

A la différence de Arendt, Foucault affirme « nous sommes bien moins Grecs que nous le croyons » et il poursuit : « nous ne sommes ni sur les gradins ni sur la scène, mais dans la machine panoptique ». Et même s'il ne l'appelle pas par ce même terme, il nous laisse cependant comprendre

qu'il s'agit d'un retournement de la stratégie : « pour pouvoir comprendre ce que c'est que la raison, il nous faut voir ce qui se passe dans le champ de la déraison ». C'est par les exclus que Foucault commence son analyse par différence de Hannah Arendt qui parle des initialement privés « selon la loi naturelle ». Public/disciplinaire – voilà l'opposition que Foucault laisse entendre. Ou plutôt disciplinaire/public – ce qui illustrerait mieux le retournement mentionné plus haut. Contrairement au schéma de la pensée antique, dans la Modernité, l'espace des exclus tout comme l'espace de la liberté n'existent pas initialement, « par nature ». Et encore si, dans l'Antiquité, on parle d'espaces (dans le sens propre du mot) homogènes (le « public » et le « privé »), le disciplinaire et le public de Foucault ne sont pas deux domaines-oppositions ; ils ne sont pas donnés par nature, ils fusionnent. Ils sont en mouvement perpétuel, sans arrêt. Le disciplinaire pénètre dans le public et devient sa structure interne. Ce n'est que le principe de l'égalité (formelle) dans l'espace public qui cache la structure disciplinaire de ce dernier. Avant tout, on a un mécanisme, une conséquence qui a dépassé et subordonné sa cause et non pas quelque chose de « donné par nature ».

Foucault introduit encore un point, à savoir que le système ainsi décrit est parfait de l'extérieur, tout y est **calculable**. Cependant, l'homme, son créateur, devient quasiment le serviteur de cette perfection. Pour Hannah Arendt la calculabilité est également un élément primordial de la modernité européenne.

Bref, même si Arendt et Foucault partent de points de vue différents dans leurs analyses de la modernité – l'un par l'Antiquité et l'autre par la modernité elle-même, par les exclus – on peut facilement entrevoir plusieurs points communs dans les conclusions : l'envahissement du privé par le public (la naissance du social) et l'imprégnation de toute la société par le disciplinaire sont en fin de compte des processus quasi similaires. Ces conceptions sont à la base de la **critique de la modernité** de Arendt et de Foucault. Les deux présupposent un problème authentique de la modernité que je vais traiter un peu plus loin.

Dans ce sens, du point de vue philosophique, il est peu important que Foucault et Arendt fassent des périodisations différentes de ce qu'ils appellent modernité : Foucault établit son début dans les années suivant la Révolution française et Arendt, en faisant une distinction, dit que « Scientifiquement, l'époque moderne a commencé au XVII^e siècle, et s'est achevée au début du XX^e ; politiquement, le monde moderne dans lequel nous vivons est né avec les premières explosions atomiques »¹.

Cette différenciation du scientifique et du politique est peut-être la conséquence d'une idée que Hannah Arendt extrait de l'exemple de l'Antiquité :

Le conflit entre la polis et le philosophe est un thème important pour ma recherche que Arendt introduit dans *La crise de la culture*. Elle l'argumente par la parabole de la caverne de Platon². Rappelons qu'il s'agit du fait que pour ceux qui ont réussi à sortir de la caverne - les philosophes - les Idées contemplées sont perçues comme la mesure de toutes les choses et dans le cadre du système de *La République* comme une Norme du comportement humain, de l'existence humaine. Mais, ce fait-là est en contradiction avec les principes de la polis, là où « le meilleur pour la polis » doit être atteint par la *praxis* et la *lexis* qui se font dans l'*agora*, donc, dans la sphère publique - qui est réservée aux citoyens libres. Il est intéressant de remarquer pour mon analyse, que Hannah Arendt considère que l'emploi des idées comme mesure rappelle l'emploi du mètre, car le mètre et les idées sont au-delà, ils transcendent les choses. Mais bien que transcendantes, ces idées apparaissent comme une nécessité. Nous sommes en face d'un renversement : la nécessité est loin d'être « exclue », délimitée dans le *oikos*, elle (bien que Divine) est ce qui fonde le fonctionnement politique de la République. Il me paraît que cet étalon économique est aussi présent dans la structure de la société moderne, notamment dans la sphère qui - dans le cadre de la théorie de Arendt - porte le nom de « sociale ». Dans *La condition de l'homme moderne*, nous lisons : « dans le *socium* ce qui est commun aux gens ce n'est que l'intérêt privé ». Autrement dit, ce qui est commun entre les membres d'un État, c'est l'efficacité pure, l'utilité. Ce dernier cas n'est pas tellement surprenant pour un de nos contemporains, mais pour une perspective qui tire son modèle de la polis/oikos, donc du public et du privé, il y a une contradiction, *in adjecto*, pareille à celle de l'expression « économie politique ». C'est ainsi que la mort et la vie encadrent et soumettent le politique qui perd son sens de libre de nécessité. Tout au contraire de la polis où la vie et la mort restent dans le privé et par conséquent sont non reconnaissables, « mystérieuses », ce n'est pas par hasard qu'on ne partage leur expérience qu'à Eleusis (mais personne n'en parle, il n'y pas de langue pour en parler).

Tout en utilisant le modèle idéal de la polis antique, Arendt définit ses concepts. Par le terme *vita activa*, Arendt désigne trois activités humaines fondamentales : le travail, l'œuvre et l'action. « Chacune d'elles correspond aux conditions de base dans lesquelles la vie sur terre est

donnée à l'homme » (Arendt 1983 : 41). Le travail correspond à la vie, au processus biologique du corps humain ; l'œuvre – à la non-naturalité de l'existence humaine, à l'appartenance-au-monde ; l'action correspond à la condition humaine de la pluralité (la pluralité en tant que condition de toute vie politique). Le travail assure la survie de l'espèce humaine, l'œuvre confère une durée à la futilité de la vie mortelle, l'action est associée à la fondation et au maintien des organismes politiques, elle crée la condition du souvenir, c'est-à-dire de l'Histoire³. Il est important de souligner que Hannah Arendt n'établit pas un signe d'équation entre la nature humaine et la condition humaine, car, explique-t-elle, même dans l'énumération la plus complète des facultés humaines qui correspondent à la condition humaine, on n'en trouverait pas une sans laquelle l'existence humaine ne serait plus humaine. C'est-à-dire que les hommes ayant quitté la Terre seraient toutefois des hommes et leur nature serait néanmoins conditionnée. En fin de compte la modernité, la science moderne en particulier, tient ses plus grands succès au fait qu'elle prend la décision de juger la nature terrestre à partir d'un point de vue véritablement universel – situé hors de la Terre. Arendt appelle ce lieu « point digne d'Archimède » et lie la naissance de la modernité à la découverte du télescope.

Arendt prête surtout attention au rôle de point de retournement que joue la théorie de Platon de *La République*. « Lorsque disparut la cité antique ... l'expression *vita activa* perdit son sens spécifiquement politique pour désigner toute espèce d'engagement actif dans les affaires de ce monde ». « Désormais on compta l'action, elle aussi, au nombre des nécessités de la vie terrestre » (Arendt 1983 : 49). Le retournement de *La République* consiste dans même le fait que ce livre représente une théorie politique. La racine du mot « théorie » nous dit déjà assez : l'expression « bios theoreticos » est traduite en latin par « *vita contemplativa* ». Comme si la théorisation (cherchant la sécurité) de la *polis* éliminait la liberté de délibération et d'action et les transformait en nécessités. *La condition de l'homme moderne* décrit précisément l'histoire de cet avantage que la contemplation, la théorie a pris sur toute action. Et pourtant pour Arendt « l'action est en fait la seule faculté miraculeuse ». « Le miracle qui sauve le monde... Un enfant nous est né »⁴.

Il faut pourtant noter que, lorsqu'elle parle de la *polis* d'avant la théorisation philosophique, quand elle examine la sphère de la liberté et la sphère de la nécessité, Hannah Arendt fait cela en tant que philosophe tentant de contester la contemplation tout en contemplant.

Il semble que le livre *La condition de l'homme moderne* veuille nous dire, quoique qu'il ne l'exprime pas explicitement, que la modernité tente d'éviter d'avouer que l'homme est conditionné par une nécessité. La modernité, par conséquent, ne veut pas construire son propre champ (dans le sens antique du mot) de satisfaction de cette nécessité mais, tout au contraire, elle la « fuit » sans cesse. C'est justement à cause de cela qu'elle ne peut pas avoir un champ libre et véritablement politique dans le sens antique de ces notions. Et toute cette « fuite » du système social moderne contient la nécessité et est imprégnée de cette même nécessité que précisément elle fuit.

Néanmoins, Arendt dit aussi que « la substitution du faire à l'agir... indique bien les problèmes authentiques de l'agir ». Authentiques ? Est-ce que cela veut dire que la *polis* a dû donner naissance aux philosophes, que les philosophes ont été condamnés à apparaître ? Arendt définit également la seule solution possible aux problèmes de l'action : « contre l'irréversibilité – le pardon », « contre l'imprévisibilité – la promesse »⁵. La solution de Foucault est l'effort permanent de critique de la modernité. Cependant, je souligne une fois de plus, dans les deux cas il s'agit d'un problème « authentique » de la modernité.

Noica et l'Europe – quelques considérations méthodologiques

Pour les buts de cette recherche j'ai essayé de restreindre la bibliographie de Noica à quelques ouvrages qui sont liés plus ou moins directement au thème de l'Europe. J'ai laissé donc de côté les livres proprement philosophiques de Noica – ce qu'on peut appeler son ontologie.

Ainsi, le livre qui serait dans le centre de mon étude est *Modelul cultural european (Le modèle culturel européen)*, un livre dont les différents chapitres ont été publiés en tant qu'articles dans la presse roumaine des années 80 et qui a été imprimé comme tel en 1988, en allemand (sous le titre *De dignitate Europae*), pour ne voir sa traduction roumaine qu'en 1993, trois ans après la chute du régime communiste. Il s'agit du dernier livre écrit par Noica. Je vais centrer la présente analyse précisément sur ce livre.

Les autres textes utilisés ne sont pas centrés directement sur le thème de l'Europe, mais traitent plutôt de l'idée du national et des différents aspects de ce que Noica appelle « roumanité ». Cette dernière est bien

sûr en rapport constant explicite ou implicite, avec l'Europe. Sans que la liste soit exhaustive, il s'agit de : *21 de conferințe radiofonice, 1936-1943* (dont notamment « *Filosofia naționalismului* » – février 1938), publié après 1989, *Pagini despre sufletul românesc* (1944), *Manuscrișele de la Cîmpulung*, publiés également après 1989 et réunissant des cahiers écrits pendant la période d'assignation à domicile au début des années 50, *Sentimentul românesc al ființei* (1978)⁶.

Il faut remarquer que ces livres comprennent une période assez large de temps. Il s'agit donc d'un thème que Noica creuse et poursuit avec persévérance pendant presque toute sa vie intellectuelle. Ainsi, le thème qui m'intéresse se démarque d'autant plus clairement qu'on pourrait poursuivre son évolution dans des contextes différents – dans l'entre-deux-guerres, à l'époque de l'ascension du mouvement légionnaire, dans les années après l'instauration du communisme en Roumanie, à l'époque de Ceausescu.

Avant de commencer l'analyse proprement dite il convient de commenter la présente sélection. A premier abord, une division de l'œuvre de Noica, quelle qu'elle soit, paraît incorrecte. Selon Andrei Pleșu⁷, Noica soutenait l'idée que l'œuvre de tout un chacun doit représenter une suite et dans ce sens il y a une continuité entre tous les livres du philosophe.

En même temps, Noica disait aussi qu'il avait choisi de partir, dans ses analyses philosophiques, de quelque chose qu'il connaissait le mieux au monde, à savoir la langue roumaine. Dans ce sens, on peut entendre cette partie de son œuvre comme la base de sa philosophie et, par conséquent, l'envisager comme une entité en soi.

Le modèle culturel européen

Un excellent jeu de pronoms personnels marque la préface du *Modèle culturel européen* qui s'appelle « Lettre envers un intellectuel de l'Occident ». Vous autres, dit Noica, vous vous demandez si nous pouvions encore être sauvés. « Nous, nous ne vous comprenons pas »⁸... Nous ne comprenons pas vos lamentations. Plus loin, les rôles de « nous » et de « vous » sont encore mieux précisés. Toute « la lettre » est remplie de questions adressées à vous, les occidentaux, les intellectuels de l'Occident et « nous », nous sommes les marginaux⁹, les « frères qui ne sont pas pris en compte »¹⁰.

Pourtant une exception à cette règle imaginaire des pronoms brise la logique de séparation et fait comprendre qu'il existe quelque chose qui est commun à « nous » et à « vous » et qui est « le nôtre ». Noica dit : « vous n'avez pas su mettre en évidence la contrepartie de gloire de **notre** – c'est moi qui souligne, SD – culture »¹¹.

Et il paraît que c'est précisément de cette position de culture commune, que Noica entreprend sa critique envers l'intellectuel de l'Occident. Ce qu'il lui reproche, c'est avant tout le fait de poser la question du salut, qui n'aurait aucune raison sinon sa simple formulation, avec tant d'insistance. Ainsi, la solution que Noica propose est tout aussi simple : « agir, au lieu de déclamer », au lieu de se lamenter. Et il ne tarde pas d'expliquer ce qu'il entend par action. « Einstein, dit-il, a agi... il s'est adressé à un président en lui demandant de défendre le monde du danger atomique »¹². Faut-il entendre qu'agir, c'est en quelque sorte établir le lien entre le monde de la science et celui de la vie réelle dans une concertation avec les responsables du domaine politique ?

Ce début du livre nous fait comprendre également que c'est bien la modernité occidentale qui est en cause, les héritiers des Lumières. « Agissez... ne venez pas effrayer le monde, vous, les illuminés », dit Noica, et continue avec une confiance et un optimisme dignes des Lumières : « Ce que les hommes ont fait, ils peuvent bien le défaire »¹³. Et l'optimisme est d'autant plus remarquable dans le contexte du danger atomique donné en exemple dans le paragraphe précédent.

Cette dernière affirmation paraît exclure toute possibilité d'existence de problème authentique de la modernité. Si tout peut être défait, il ne reste qu'à combattre l'inaction et le fatalisme. Voilà pourquoi, on peut se demander si la deuxième partie de cette préface peut être comprise en tant que critique de la modernité dans le sens de Foucault et Arendt ou bien comme une énumération des problèmes provoqués par l'inaction et par l'hystérie de la crise imaginaire.

Mais avant de voir quels sont ces problèmes il faut préciser que, même si cette lettre n'est pas adressée concrètement à quelqu'un (mais à l'intellectuel de l'Occident en général), la période historique visée est très bien délimitée par Noica. Il parle des deux dernières générations « parmi lesquelles on aurait pu recruter quelques génies mais qui ont été jetés dans les rues et hystérisés »¹⁴, ce qui correspond approximativement à l'après-guerre ouest-européen. C'est précisément là que Noica dit que « vous n'avez pas su mettre en évidence la partie de gloire de notre culture ». Et cette période de dégradation est opposée au siècle des

physiciens qui est unique « non seulement par ses génies parsemés mais aussi par la communauté créée de ces génies qui se parlaient de sommet à sommet » et qui « commence en 1850 par Faraday et se termine après l'école de Copenhague »¹⁵. Par ailleurs, Noica souligne que ce serait de la sorcellerie de croire que la science, « prétendue science faustienne » pourrait être coupable.

A part cela, un autre repaire chronologique nous est donné dans cette lettre qui semble comprimer la plupart des idées du livre. Noica parle de 1500 ans de culture européenne qui « a alimenté, a exploité, il est vrai, mais a aussi éduqué le reste de l'humanité par ses valeurs »¹⁶. Et cette idée de l'exploitation est reprise de plus belle à la fin du même paragraphe : « Nous sommes toujours des pirates, des « conquistadores » et des corsaires, mais là nous sommes des corsaires de l'esprit – et cela change tout »¹⁷. Encore une exception à la règle des pronoms. Nous sommes des « conquistadores » ! Un aveu qui, en effet, pourrait être difficilement fait par un de ses collègues occidentaux et que Noica souligne, et pour ne pas dire approuve, assume pleinement. Je reviendrai sur ce point plus loin dans mon texte.

Pour revenir à la critique que Noica fait, il faut dire que dans le contexte de cette préface on ne saurait pas l'entendre en tant que critique de la modernité ; il s'agit bel et bien d'une critique des intellectuels occidentaux de la deuxième moitié du XX^e siècle, qui, s'écartant de vraies fins de ce qu'on appelle « l'époque des physiciens », n'ont privilégié que le lien extérieur entre les gens et ainsi ont provoqué une société de l'aliénation, où « le sourire fade, la politesse et le gentil bonjour donnent la seule mesure de la société civilisée – la société bye-bye (the Bye-bye society) »¹⁸.

J'ai examiné cette préface en détail parce qu'elle contient en raccourci les idées dont on peut poursuivre le développement dans le livre entier.

Le premier chapitre définit le prisme par lequel la culture européenne va être examinée. En fait, Noica nous propose un schéma par le biais duquel nous pourrions examiner toute culture (et, nous le verrons plus tard, tout être humain). Il part de deux présupposés. Le premier est que toute culture et tout être humain sont soumis à des lois. Le deuxième est que chaque loi admet des exceptions que Noica nomme « exceptions face à la règle ». Il existe, nous dit le philosophe roumain, cinq types d'exceptions face à la règle : celles qui nient la règle, celles qui la confirment, celles qui l'élargissent, celles qui la proclament tout en restant exceptions et enfin celles qui deviennent elles-mêmes règles¹⁹. Par

conséquent, Noica propose de définir les cultures (et les êtres humains) non pas à l'aide des lois qui les dirigent mais en partant du rapport entre ces lois et leurs exceptions. « Si le rapport entre loi et exception est le même, le type d'homme ou de culture est le même »²⁰.

Dans ma tentative de comprendre la position de Noica, je reviendrai à plusieurs reprises sur ce point où Noica établit son point de départ, sa méthodologie et il pose, pour ainsi dire, la base du système dans lequel il va classer les cultures et notamment la culture européenne. Il me paraît essentiel de comprendre les éventuelles conséquences que le point de vue choisi pourrait avoir sur les conclusions. Pour l'instant je pose quelques questions. D'abord, je mets le signe d'interrogation derrière l'affirmation de Noica que toute homme et toute culture sont soumises à des lois. Qu'est-ce que cela veut dire ? Que tout homme ou culture doit obéir aux restrictions qui leur sont imposées : premièrement, par le fait d'être finis, mortels et donc soumis à des nécessités et, deuxièmement, par le fait d'exister dans le cadre d'une société ? Et si c'est ainsi, est-ce qu'on peut toujours distinguer quel est le rapport entre règle et exception qui prédomine ? Ne s'agit-il pas, dans la plupart des cas, d'une coexistence de plusieurs types de rapports entre règle et exception qui pourraient se compléter entre elles et chacune d'entre elles pourrait servir une partie de la satisfaction de la nécessité sans qu'on puisse dire qui prédomine ? Et s'il s'agit de satisfaction de nécessités, de coordination de l'imparfait être ensemble, est-ce qu'il s'agit d'un choix d'un de ses rapports ou bien le type de rapport pourrait être dans certains cas imposé par l'exigence de la nécessité concrète ? Prenons un exemple.

Avec l'examen du premier rapport entre règle et exception, à savoir celui où les exceptions nient ou bien contredisent la règle, on comprend la place de la critique de Noica envers l'intellectuel de l'Occident dans le système de recherche ainsi établi. Ce premier type de rapport est appelé totémique parce que la règle ne tolère aucune dérogation. Le même type de rapport définit tout dogmatisme et également, et c'est là le point de mon intérêt, la civilisation techno-scientifique de nos jours que Noica accuse d'esprit totémique. Et maintenant, dans le contexte de la dernière question du paragraphe précédent : quels sont les fondements d'une critique envers l'intellectuel de l'Occident de vouloir une parfaite exactitude, sans dérogation à la règle (une tolérance zéro) dans le contexte d'une humanité où la bombe atomique est inventée ? A ce point là, la nécessité, le danger que la vie sur Terre soit détruite par une explosion atomique, ne conditionne-t-elle pas le choix impératif du premier rapport

entre règle et exception, à savoir, l'intolérance absolue face à l'exception ? Noica répond tout seul à cette question un peu plus loin dans le texte – en fait, le problème qui se pose, selon lui, ce n'est pas que le domaine technique soit envahi par cette logique (ceci est inévitable et Noica le confirme (p.14)), mais que cette tolérance zéro s'est transférée aussi bien dans tous les autres secteurs de la vie contemporaine, en allant même jusqu'à dominer l'être spirituel (*ființa spirituală*). Et à ce point, on ne saurait ne pas applaudir – ceci est le pathos d'un grand nombre de critiques de la modernité, notamment celles de Arendt ou Foucault. Noica ajoute même des descriptions exquises en soulignant que l'homme occidental contemporain est devenu « le comble du raffinement » et en même temps « le comble du primitivisme ». Ainsi on comprend que le cinquième rapport, faute d'action, pourrait se transformer en premier. Pourtant ce problème n'est pas authentique puisqu'il est le produit du seul manque d'action. Mais si on retourne au modèle méthodologique de Noica, on ne saurait ne pas voir la contradiction : en fait, le problème, la raison de la lamentation des intellectuels de l'Occident est que, dans une société dominée par la technicité, dans une société où la bombe atomique est inventée, le premier rapport, la tolérance zéro, prendrait, d'une manière nécessaire, le dessus et risquerait de devenir prédominant. (C'est cela ce que Arendt appelle « problème authentique de la modernité »). Et Noica avait dit un peu plus haut, rappelons-le, que c'est le rapport entre règle et exception prédominant (et choisi !) qui caractérise une société²¹ ! En fin de compte, la question est si vraiment tout ce qui est fait par l'homme peut être défait, comme affirme Noica. Est-ce que l'irréversible n'existe vraiment pas ?

Et même si l'on n'utilise pas le modèle de Noica qui désigne le type d'époque selon le rapport prédominant entre règle et exception, le problème des critiques de la modernité, tels qu'on l'a vu chez Arendt ou Foucault, ne tient-il pas précisément à la proportion : plus on a des produits de la technicité (qui sont censés nous aider à transgresser plus facilement la nécessité), plus on a besoin de règles, de lois ?

Le pathos contre la stricte régularité et le manque d'exception est poursuivi par Noica dans les autres rapports entre règle et exception. Ainsi, dans le cas où l'exception confirmerait la règle, attribué aux grammairiens, Noica donne un exemple qu'on pourrait envisager en tant que position contre l'image idéale de communication qu'Arendt entrevoit dans la *polis* antique. Ainsi, dans le cas d'une communication avec des extraterrestres, les signaux que les terriens produisent ne devraient-ils

pas être exclusivement réguliers : « ce n'est qu'une irrégularité qui alterne la régularité qui démontrerait, elle à peine, que nous sommes des êtres rationnels » (p. 16).

Tout de même, il faut remarquer que c'est à la régularité qu'on revient, en fin de compte.

Le troisième rapport, quand l'exception élargit la règle, apporte la possibilité d'amélioration des lois et, au sens philosophique, il combat le danger que nos vérités se transforment en inertie²².

Le quatrième rapport, l'exception qui proclame la règle tout en restant exception, est expliqué par le principe des idées de Platon : les choses qui sont belles mais ne sont pas la beauté elle-même, dans leur élan vers l'idée de beauté, la proclament et l'hypostasient²³. En restant près de Platon, Noica affirme que le monde entier est plein de telles exceptions. Ces exceptions pourtant « n'ont pas encore l'autonomie ni la sûreté »²⁴.

Ainsi, on arrive au cinquième rapport où les exceptions deviennent des règles. Un rapport qui, selon le mot de l'auteur, est survenu uniquement dans la culture européenne et que Noica nomme aussi **généralité**. « La généralité serait alors le nom pour toutes les situations dans lesquelles l'exception deviendrait règle »²⁵. De cette manière, on peut parler de généralité de la nature qui a créé l'homme précisément en tant qu'exception qui par la suite est devenue règle. Mais, depuis, tout s'est renversé et désormais on ne peut plus dire que tout a été fait pour l'homme puisque, répète Noica, « maintenant tout peut être fait, défait et refait par l'homme »²⁶. Une idée qui préoccupe ou, plutôt, passionne Noica. J'essayerai de voir tout au long de mon analyse comment Noica est tenté lui-même de faire, défaire et refaire dans son propre oeuvre.

En clarifiant ce cinquième rapport, Noica introduit à plein fouet les définitions qui sont liées à ce qu'il appellera plus loin « culture européenne » ou bien, tout court, « Europe ». L'**histoire**, précisément dans le contexte où tout peut être fait et défait, n'est plus « la pensée divine sur la terre des hommes » mais « la pensée de l'homme sur la Terre du bon Dieu »²⁷. De la sorte, « la généralité de la nature est reprise entièrement sur le registre humain »²⁸. On a l'impression d'entrevoir un transfert qui a la même logique que celui de Foucault. Ce dernier parlait, rappelons-le, de l'homme qui crée le système qui englobe tout, qui est parfait de l'extérieur et qui s'alimente de son propre créateur, l'homme. A ce point, chez Noica, on a l'impression de comprendre aussi ce qui s'est passé un peu avant – la nature a créé l'homme qui devient la règle sur Terre et qui s'alimente de son propre créateur, la nature. De toute façon, il s'agit

toujours de transferts ou bien, dans la langue de Noica, d'exceptions qui deviennent des règles.

Dans cette description du cinquième rapport, Noica introduit également sa définition de la **langue**. La langue, dit-il, est née parce que les gens vivent dans des communautés « et sont forcés » à la créer ! On voit donc cet élément de nécessité qui paraît être indispensable à la communication. A la différence de la *polis* de Arendt, ici la nécessité est impliquée dans la création de la langue et dans la communication. Chez Arendt, la communication était l'instrument pour obtenir le meilleur pour la *polis* et dans son modèle idéal elle se passait dans l'espace libéré de nécessité de l'*agora*.

Bizarrement à premier abord, plus loin dans son texte, Noica parle d'une conception idéale de la langue. Même si la langue est le produit d'une nécessité, il existe tout de même, selon le philosophe roumain, un **logos unique**. En fait, chaque langue particulière ne représente qu'une exception face à la règle générale du logos unique. Ce qui plus est, Noica invite les linguistes « à trouver des structures identiques, à chercher une grammaire générale et à imaginer pour l'avenir une langue commune » (sic !). Et tout cela en parfaite contradiction avec son idée de l'Etat de 1938 – on y reviendra plus loin.

En fait, dans le schéma des cinq types d'exceptions à la règle, cette conception n'est pas du tout bizarre : la langue y serait une exception qui proclame la règle (le quatrième rapport) et la langue unique de l'avenir serait l'exception qui devient règle. Noica ne répond pas explicitement si cette langue unique va être le logos unique lui-même. La tentation est de penser que la conception de Noica laisse entendre que le logos unique reste inaccessible, comme une idée platonicienne. Dans le cas contraire, le cinquième rapport risquerait de se rendre impossible à exister, une fois le logos unique atteint : on ne saurait plus créer des exceptions qui deviendraient règle.

« ...Chaque langue prétend exprimer quelque chose de plus, « l'excès sur le tout », selon le mot de Valéry. Elles visent toutes de donner la règle pour les mots et le discours, mais elles ne sont que des exceptions à la règle »²⁹.

Il faut souligner tout cela pour comprendre mieux la conception du nationalisme de Noica. Dans une grande partie de ses analyses Noica part exactement de la langue roumaine et il faudrait bien tenir compte de cette définition de la langue qu'il donne ici.

De plus, Noica donne encore une explication dans cette direction. Il dit que c'est par le biais des langues que « se consolident les communautés et se forment les Etats »³⁰. Et « l'Etat est la règle de toute époque plus évoluée, la loi de toute communauté historique »³¹. Donc, ce n'est que les Etats qui ont un être historique. Et tout comme dans le cas de la langue commune, et grâce à sa création, pour Noica il est possible qu'un Etat commun naisse. En revanche, Noica évoque souvent son désir de conservation des Etats et se prononce même contre les éventuels Etats-Unis de l'Europe. Pourquoi ?

Est-ce que cet Etat commun signifierait pour Noica la fin de l'Etat dans le sens évoqué plus haut, la fin des Etats mais aussi, dans ce contexte, la fin de l'histoire ?

On est tenté de dire : la conservation de la langue et des Etats garde l'humanité dans le cadre du quatrième rapport. Parce que les Etats (tout comme les langues qui les rendent possibles) ne font qu'essayer de devenir règle sans pour autant réussir. La conservation des langues et des Etats, dans ce sens, fait impossible l'existence de la culture européenne.

Sinon, ce refus de dépasser l'Etat est-il dicté tout simplement par des raisons de contexte historique et non pas d'idée philosophique ? Et si c'est ainsi, quelles sont les raisons de croire et surtout d'affirmer que le moment de dissolution de l'Etat n'est pas encore venu ?

*

Pour aborder cette problématique d'un autre point de vue, je propose de retourner à un des premiers textes de Noica sur le thème du **nationalisme**. C'est en fait, un texte qu'il a lu à la radio, en février 1938, intitulé *Philosophie du nationalisme*. Même si ce texte a été écrit il y a cinquante ans, il paraît poser des questions similaires. De plus, selon le mot-même de Noica, l'œuvre d'un philosophe ne représente qu'un seul et même livre du début à la fin, comme je l'ai déjà dit.

Pour en faire une synthèse très brève, Noica se demande pourquoi, après tant de guerres, l'Europe continue de creuser le nationalisme et ne construit pas les Etats-Unis de l'Europe. La réponse est que le nationalisme est une solution beaucoup plus profonde qu'une union parce que chaque Etat aurait besoin de se connaître mieux, de découvrir son propre mystère avant de passer à la fraternisation. Noica développe l'idée du mystère perdu à cause du XIX^e siècle qui a voulu tout rationaliser et a oublié qu'il

existait aussi autre chose dans la vie (différemment du *Modèle culturel européen* où même l'irrationnel est inclus dans le domaine de l'esprit). Ainsi, selon Noica, le XIX^e siècle serait une des époques les plus hautaines, il se croirait être le comble de l'histoire, il aurait apporté la technique comme moyen de contrôle du monde et aurait été le seul qui ait écrit son propre histoire³².

Ce texte rappelle par son thème, plus que par ses conclusions, celui du *Modèle culturel européen*. On y retrouve la conversation indirecte avec « l'homme illuminé d'aujourd'hui ». Dans un style ironique, l'homme illuminé est présenté comme quelqu'un qui ne peut saisir le mystère de la vie et qui, dans la personnification de « l'Américain » « trop illuminé » a fini par se suicider à cause du fait qu'il s'ennuyait à répéter chaque jour les mêmes choses : « mettre et enlever ses bottes, sa cravate, sortir se promener, rentrer... »³³. Et Noica termine son texte par un souhait :

« Nous autres, soyons moins « illuminés » et croyons : la vie est aussi autre chose »³⁴.

Ici, à la différence du *Modèle culturel européen*, Noica est quasiment anti-moderne. On voit aussi que c'est bien avant les deux générations d'après la guerre que Noica trouve les raisons de cette critique qui prend les airs d'une critique anti-Lumières. Il ne s'agit pas d'une déviation, d'une simple fatigue et du manque d'action mais d'un problème moderne à long terme. En 1938, Noica est-il vraiment anti-moderne ? Si dans les années 80, l'histoire est conçue comme l'apogée de la civilisation et comme une des caractéristiques principales de la culture européenne, ici on a un XIX^e siècle qui, dans son désir de tout rationaliser, semble perdu *ab initio* dans la technicité. Si ce n'était pas presque anti-moderne, ce texte pourrait nous faire penser à la logique qui découvre un problème authentique de la modernité.

La solution proposée ne semble pas aussi lointaine de celle d'Arendt par exemple : le mystère rappelle la promesse et le pardon qui sont proposés en tant que solutions à l'imprévisibilité et à l'irréversibilité. Dans les deux cas, de telles solutions sont nécessaires devant le même problème : l'impossibilité que la raison explique et englobe tout face à l'imperfection de la raison. « Contre l'irréversibilité – le pardon », « contre l'imprévisibilité – la promesse »³⁵ et l'action (qu'on ne retrouve que dans *Le modèle culturel européen*). (Pourtant, on le verra un peu plus bas, c'est précisément le mystère qui est réfuté dans *Le modèle culturel européen*).

En revanche, même si la logique philosophique est la même, une question se pose (une raison de parler de tendances anti-modernes) : pourquoi chez Noica, l'Etat serait-il précisément l'endroit où on peut trouver ce mystère ? Le pardon et la promesse sont des solutions qui tiennent beaucoup plus de l'individu. Et si on les transférait sur le plan de la société on n'aurait aucune raison de les lier à un Etat concret et non pas à l'Humanité entière. La même chose paraît être valable pour le mystère synonyme de l'imperfection de la raison. Cependant Noica cherche le mystère précisément dans l'Etat. Pourquoi ? Dans le texte de 1938 on ne trouve pas de réponse à cette question. Je vais essayer de revoir ce problème en revenant au *Modèle culturel européen*.

*

La disparition de l'Etat est donc possible (comme on l'a compris dans *Le modèle culturel européen*) mais elle n'est pas envisageable, au moins pas avant que les nations ne prennent conscience de leur propre mystère. Quand est-ce que cela va arriver ? Est-il possible que cela arrive tout simplement ou bien s'agit-il d'un procès sempiternel ?

Cette question peut être reformulée également dans les termes du système du *Modèle culturel européen* :

Les cinq types de rapports entre règle et exception, choisis par Noica, nous laissent entendre qu'en partant du premier et allant vers le cinquième, les cultures emploient de moins en moins de concept-conclusions. Ainsi, le premier entend-il ses lois comme des normes absolues qui ne peuvent pas être changées et ne doivent pas être transgressées. Dans le cas du cinquième rapport l'homme n'obéit à aucune loi, puisqu'il s'est rendu compte que chaque loi est la formulation imparfaite d'une idée. Ainsi, tout un chacun, depuis son point de l'espace et du temps, d'une manière naturelle, voit les idées des choses de sa propre position (exactement comme dans la caverne de Platon) et ainsi essaie d'établir ses propres règles. Il tend à transformer ces règles, d'une manière tout aussi naturelle, en règle pour tout le monde, sans pour autant avoir la garantie d'y jamais réussir. Le cinquième type de rapport représente dans cette logique l'aveu que les idées ne sont pas connaissables d'une manière absolue. Grâce à cela ce rapport regorge le plus d'énergie pour s'élaner vers la compréhension de ces idées.

Un thème qui apparaît à plusieurs reprises est qui pourrait clarifier davantage l'idée de nationalisme de Noica est celui de **l'autonomie**.

Dans le quatrième rapport entre règle et exception, l'autonomie et la sécurité manquent encore et n'apparaissent qu'avec le cinquième. A ce sujet, en parlant toujours du quatrième rapport, Noica donne en exemple la nature qui est aussi peu sûre et instable de sorte que si la température sur la Terre changeait de quelques degrés, tout pourrait changer (p. 22).

Et pourtant, Noica ne cherche pas la sécurité et l'autonomie dans quelque chose de stable et de statique, comme on pourrait s'y attendre si on pensait aux espaces clairement délimités de la *polis* décrits par Hannah Arendt. L'autonomie, trouvée dans le cinquième rapport est en fait le produit d'un perpétuel changement ou, plutôt, elle est la condition pour que ce changement soit toujours possible, puisque c'est à partir d'elle que les individus (autonomes !) ou les sociétés (autonomes !) peuvent tenter d'imposer leurs exceptions en tant que règles pour tout le monde.

Cette thèse de l'autonomie est également différente des espaces de la modernité de Foucault. Chez le dernier on a vu comment non seulement les espaces ne sont pas statiques, mais ils ne peuvent même pas se constituer d'une manière stable parce que le disciplinaire pénètre inexorablement toutes les formes du public et de la vie toute entière en les rendant presque impossibles. Chez Noica, même si on retrouve la même « instabilité » et le même mouvement perpétuel, c'est précisément là-dedans que le dernier retrouve la stabilité. Ainsi, à la différence de Foucault, l'autonomie est-elle tout à fait possible ; les espaces de l'autonomie trouvent leur stabilité dans le perpétuel changement ; on pourrait penser à une « stabilité dans l'instabilité ».

Dès lors, pour comprendre la conception de Noica sur le modèle culturel européen, sur la culture en général, le nationalisme, l'histoire, la modernité, les Lumières... il faut toujours tenir compte de cet espace, produit par l'homme, qui est à la fois autonome et en mouvement permanent ; l'espace que Noica appelle celui de la créativité.

Un dernier détail. Dans cet espace peut se positionner n'importe quel être humain (ou bien société, puisque chez Noica il y a toujours une quasi-équivalence entre individu et société) qui a choisi d'utiliser librement son raisonnement et ne pas vénérer la nature. Donc, l'Europe est accessible à tout un chacun parce qu'elle ne demande pas d'initiation, n'a pas de mystère (à ce point Noica contredit le texte de 1938) et est synonyme d'emploi libre de la raison. Dans ce sens seule la culture européenne est digne du nom de culture, les autres n'étant que des configurations culturelles qui restent en contact avec la nature et la

mortalité. Ainsi pour Noica l'Europe est un modèle éternel – celui de la transgression de la nécessité par l'esprit.

La périphérie et le centre

Le modèle culturel européen nous donne la possibilité d'examiner également le thème du **centre** et de la **périphérie**. Leur signification est tout à fait claire dans le schéma de Noica – le centre étant la règle et la périphérie l'exception (qui pourrait devenir règle). Encore une définition nécessaire à l'analyse de la conception de Noica sur la place de la Roumanie en Europe.

Pour que le cinquième rapport soit réalisé, ne faut-il pas que l'exception qui deviendrait règle soit plus près de l'idée (au sens platonicien) de la chose dont il s'agit ? Dans ce sens, la génialité est-elle une manière d'imposer une exception en tant que règle ? Sinon, quelle est la mesure qui nous fait comprendre que la nouvelle règle est meilleure que la précédente ? Et si pour un individu le choix entre l'ancienne et la nouvelle règle est facile à être effectué, qu'en reste-t-il dans le cas d'une communauté, d'un Etat ou, plus encore, dans le cas où il n'y aurait plus d'Etat ? Est-ce qu'il s'agit de nouvelles approches de l'idée (à l'infini !) ou bien il y a une évolution qui mène à un résultat, à une règle qui est difficile à être changée selon le cinquième rapport ?

Je laisse toutes ces questions ouvertes pour revenir à la comparaison entre le texte de 1938 et *Le modèle culturel européen*. J'ai essayé de montrer comment les thèmes abordés sont similaires, d'y souligner les contradictions majeures. Enfin, il me semble légitime de me demander si *Le modèle culturel européen* peut être conçu comme une évolution, comme une précision, comme une explication du texte *Philosophie et nationalisme* ?

En 1938, le problème de la culture est l'oubli du mystère, le manque d'une zone qui reste inexplicée et inexplicable par l'esprit. Dans les années 80 le fait de ne pas avoir de mystère est proclamé être le mystère de la culture européenne. Cette logique dialectique semble résoudre tous les problèmes authentiques possibles pour la modernité : l'irrationnel est inclus dans le domaine de l'esprit, la sûreté et l'autonomie sont retrouvées dans le mouvement perpétuel. Des conclusions dignes des Lumières. Un Noica qui est plus Lumières que les Lumières. Rien d'un

XIX^e siècle hautain. Au contraire, un siècle des physiciens commençant en 1850 dont l'Occident a oublié les vrais valeurs que Noica rappelle et systématise. Vu que Noica ne fait aucun renvoi à ses conceptions de l'entre-deux-guerres, aucune précision, comment pourrait-on expliquer ce changement radical ?

Par sa logique dialectique *Le Modèle culturel européen* nous laisse entendre une autre lecture de la contradiction. C'est là-dedans qu'on retrouve la règle : le mystère dans le manque de mystère, l'autonomie et la sûreté dans le mouvement, la règle dans la contradiction...

Alors la contradiction entre 1938 et *Le modèle culturel européen* pourrait-elle être expliquée, elle aussi, par ce modèle ? Est-ce que cela est légitime ? Dans quelle mesure ?

Si on choisit une telle lecture de Noica, saurait-on échapper aux deux modèles qui prédominent dans les analyses sur l'œuvre du philosophe roumain : d'un côté Noica l'anti-moderne, le quasi-fasciste et de l'autre, Noica le plus grand philosophe roumain de tous les temps ? Et s'il est clair que la dialectique du *Modèle culturel européen* ne peut pas expliquer les conceptions d'avant-guerre et plus particulièrement celles de *Philosophie et nationalisme*, il me semble pourtant nécessaire d'en tenir compte afin de lire et de mieux comprendre « l'autre Noica ». La recherche d'un point de vue pour une telle lecture était un des buts de la présente analyse.

Certainement, ce point de vue devrait tenir compte, à son tour, des questions que *Le Modèle culturel européen* ne pose pas, des insuffisances du système du « modèle » qui paraît « trop » parfait, plus qu'illuminé, et qui nie la possible existence d'un problème authentique de la modernité : le domaine de l'esprit, dans son mouvement perpétuel, peut inclure et résoudre tous les problèmes jusqu'à l'irrationnel même.

Tout peut être fait, défait et refait par l'homme. Indubitablement, dans le domaine de l'esprit. Et le système du *Modèle culturel européen* part du présupposé que chaque réalité peut être³⁶ incluse dans cette réalité hors-naturelle et spirituelle qui est l'être spirituel. Mais est-ce vraiment ainsi ? N'existe-t-il pas toujours un élément de nécessité, de réalité naturelle qui nous interdit de rester dans un monde dominé par l'être spirituel ? Il me semble que restant dans ce système idéal qui a résolu le problème de la nécessité, Noica fait souvent des transferts illégitimes entre ce monde-ci et les autres qu'on ne saurait décrire sans se référer à l'élément irrationnel de la nécessité, notamment le domaine

politique. Bien sûr, pour la logique du *Modèle culturel européen* il est incorrect de parler de « transferts », parce qu'à ce point Noica exclu l'existence « d'autres mondes », d'autres cultures que le modèle de celle européenne n'engloberait pas.

Toute la conception de Noica en ce qui concerne la culture tâche en fait de mettre de côté (de résoudre radicalement ?) le problème de la nécessité. « Les autres cultures se sont repliées sur elles-mêmes tout en restant sous l'influence de la nature » nous dit Noica dans *Le Modèle culturel européen*. C'est dans ce sens que seule la culture européenne est digne de porter le nom de « culture » les autres n'étant que des « formations culturelles ». L'Europe s'érige dans une sorte de synonyme de « culture ». « Toutes les cultures [les autres] laissent l'irrationnel au-delà, tandis que celle européenne l'emmène et l'ancre ici »³⁷. Cette fois donc, à la différence de Foucault ou Arendt, il n'y a pas de fuite de la nécessité. Aucune idée d'écarter la nécessité – au contraire elle est incluse et ainsi, englobée dans le domaine de sûreté de l'esprit, elle ne risque plus de poser de problème. Ce n'est pas par hasard que Noica commence son livre par l'homme qui serait capable de transgresser sa nature en quittant la Terre pour le cosmos. Bizarrement donc, la nécessité est incluse dans quelque chose qui est parfait de l'extérieur – le modèle de culture en général, valable pour tout le monde, le domaine de l'esprit. Cela veut dire aussi que le cinquième rapport obtient sa « certitude » exactement en encadrant l'irrationnel, le plus incertain, en soi. On a l'impression que l'optimiste Noica voudrait nous dire que la nécessité se perd dans le perpétuel mouvement de l'esprit ; Noica trouve la sûreté dans l'incertain. Pour Noica il est tout à fait possible de faire cela et c'est cet optimisme qui est dans le centre de sa conception de l'Europe³⁸. Noica n'a rien de l'idée d'Arendt d'un manque d'espace public de communication libre qui serait la seule garantie du vrai politique. C'est dans le domaine de l'esprit que « nous sommes désormais conquistadores ».

Ainsi, dans les termes d'Arendt, Noica ne pose non plus le problème du conflit entre la *polis* et le philosophe. Dans le domaine où tout est subordonné à l'être spirituel un tel conflit est impensable. Et pourtant, n'est-ce pas là un problème authentique du système du Modèle culturel européen ?

NOTES

- 1 ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1993, p. 39.
- 2 ARENDT Hannah, *La crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1995 pp. 144-145.
- 3 ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1993, p. 43.
- 4 *Ibidem*, p. 314.
- 5 *Ibidem*, p. 302.
- 6 Il serait intéressant de parcourir brièvement la biographie de Constantin Noica afin de comprendre les possibles influences des époques historiques et des contextes personnels sur les idées du philosophe et notamment sur ses considérations à propos de l'Europe :

Né en 1909 dans le département de Téléorman, en Roumanie, Noica fait son lycée à Bucarest où il obtient son baccalauréat en 1928. Par la suite il suit des études de philosophie et même une année de faculté de mathématiques. Il s'inscrit dans l'intense vie intellectuelle roumaine de l'entre-deux-guerres et fait partie de la génération de Cioran, Ionesco et Eliade. Lycéen encore, il débute, dans la revue « Vlăstarul » en 1927. Il est membre de l'association « Criterion » de 1932 à 1934, obtient une bourse en France pendant l'année scolaire 38-39, soutient sa thèse de doctorat en 1940. Il passe une année en Allemagne de 1940 à 1941. Tout en restant un peu à l'écart de la vie politique, Noica participe tout de même au mouvement légionnaire d'extrême droite ; il est rédacteur en chef de la revue officielle des ainsi appelés « légionnaires » en 1940. A partir de 1934, il refuse d'entrer dans l'enseignement et il gagne sa vie de ses écrits et des leçons privées. Il est référent pour la Roumanie dans le cadre de l'Institut Roumain-Allemand de Berlin (1941 – 1944). Il y rencontre Nicolai Hartmann et Martin Heidegger, il participe à leurs séminaires. Dans l'automne de 1943 on lui refuse la participation au concours pour occuper le poste de maître de conférence à la chaire de Philosophie de la culture et de l'histoire.

Après l'implantation définitive du régime communiste en Roumanie, Noica passe presque dix ans de sa vie assigné à domicile à Cîmpulung (1949-1958). Par la suite il est détenu politique (1958-1964) ; chercheur au Centre de logique de l'Académie Roumaine entre 1965 et 1975 quand il prend sa retraite.

Constantin Noica passe les douze dernières années de sa vie dans les montagnes, au-dessus de la ville de Sibiu, où il crée l' Ecole de Paltinis – une sorte de collège informel –, en fait la maison exiguë où habitait le philosophe et où il recevait ses élèves était un des rares îlots de pensée libre dans la Roumanie totalitaire de Ceausescu des années 1980.

A part ses oeuvres de philosophie, Constantin Noica a fait également un grand nombre de traductions philosophiques, notamment celles de Descartes, Kant, Hegel et Platon.

En 1988 il reçoit le prix Herder et en 1990 il est élu membre de l'Académie Roumaine post mortem, confirmation de la reconnaissance de sa place de philosophe roumain du 20^e siècle par excellence.

(Dans cette note j'ai utilisé les données du *Dictionarul scriitorilor români*, M-Q, Ed. Albatros, Mircea Zăciu *et alii* (dir.), București, 2001, pp. 481-487, ainsi que la courte biographie de Noica, présentée dans *Modelul cultural european*, Humanitas, Bucuresti, 1993).

7 Citation suivant les notes de mon entretien avec M. Andrei Pleșu (avril 2004).

8 NOICA, Constantin, *Modelul cultural european*, Humanitas, București, 1993, p. 7.

9 *Ibidem*, p. 9.

10 *Ibidem*, p.10.

11 Toutes les citations de Noica sont traduites du roumain par moi-même. Les pages, données entre parenthèses, se réfèrent, faute de traduction française publiée, aux éditions roumaines annotées dans la bibliographie.

12 NOICA, Constantin, *Modelul cultural european*, Humanitas, București, 1993, p. 7.

13 *Ibidem*, p. 8.

14 *Ibidem*, p. 8.

15 *Ibidem*, p. 9.

16 *Ibidem*, p. 9.

17 *Ibidem*, p. 9.

18 *Ibidem*, pp. 9-10.

19 *Ibidem*, p. 11.

20 *Ibidem*, p. 12.

21 « les cultures et les vies se définiront par ce rapport entre règle et exception qu'ils [chaque culture ou chaque individu SD] préfèrent et qu'ils mettent en valeur » (p. 26).

22 NOICA, Constantin, *Modelul cultural european*, Humanitas, Bucuresti, 1993, p. 19.

23 *Ibidem*, p. 21.

24 *Ibidem*, p. 22.

25 *Ibidem*, p. 23.

26 *Ibidem*, p. 24.

27 *Ibidem*, p. 24.

28 *Ibidem*, p. 24.

29 *Ibidem*, p. 25.

30 *Ibidem*, p. 25.

31 *Ibidem*, p. 25.

32 NOICA, Constantin, *21 de conferințe radiofonice, 1936-1943*, Humanitas, București, 2000 , pp. 40-41.

33 *Ibidem*, p. 45.

³⁴ *Ibidem*, p. 45.

³⁵ ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1993, 302.

³⁶ Doit l'être et l'est ! dans une vraie culture, celle européenne.

³⁷ NOICA, Constantin, *Modelul cultural european*, Humanitas, București, 1993, p. 28.

³⁸ A ce point, j'ai en vue certainement sa conception des années 80, celle du *Modèle culturel européen*.

BIBLIOGRAPHIE

- ARENDDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1993
- ARENDDT, Hannah, *La crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1995
- BROWNING, Alison (enquête conduite par...), *L'Europe et les intellectuels*, Gallimard, Paris, 1984
- CIORAN, Emil, *Schimbarea la față a României*, Humanitas, Bucarest, 1998
- CIORAN, Emile, « Sur deux types de société. Lettre à un ami lointain. » dans *Histoire et utopie*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1960
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975
- FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce que les Lumières? », dans *Dits et écrits*, Vol. IV, Gallimard, Paris, 1983, pp. 562 – 578, 679-688
- HUSSERL, Edmund, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Paulet, Paris, 1968 (traduction française Paul Ricoeur)
- IONESCO, Eugène, *Présent passé, passé présent*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1976, 1968 pour la première édition
- IONESCU, Eugène, Lettre à T. Vianu, voir la lettre du 20 février 1944
- LAIGNEL-LAVASTINE, Alexandra, *Filosofie și naționalism (paradoxul Noica)*, Humanitas, Bucarest, 1998
- LIICEANU, Gabriel, *Jurnalul de la Păltiniș*, Cartea românească, Bucarest, 1983 ; Humanitas, Bucarest, 1991
- NOICA, Constantin, *21 de conferințe radiofonice, 1936-1943*, Humanitas, Bucarest, 2000
- NOICA, Constantin, *De dignitate Europae*, Kriterion, Bucarest, 1988
- NOICA, Constantin, « Destin de cultură mică », *Vremea*, nr. 515, 28 nov. 1937
- NOICA, Constantin, « La version moderne de l'un et du multiple », *Revue roumaine de sciences sociales. Philosophie et logique*, nr. 1, 1967
- NOICA, Constantin, *Modelul cultural european*, Humanitas, Bucarest, 1993
- NOICA, Constantin, « Modernizare », *Credința*, nr. 273, 28 oct. 1934
- NOICA, Constantin, « Nu sîntem contemporani », *Buna vestire*, nr. 18, 28 sept. 1940
- NOICA, Constantin, *Pagini despre sufletul românesc*, Humanitas, Bucarest, 1991
- NOICA, Constantin, *Sentimentul românesc al ființei*, Editura Eminescu, Bucarest, 1975
- RESZLER, André, *L'intellectuel contre l'Europe*, Paris, PUF, 1976
- PLESU, Andrei, « Constantin Noica și dialectica limității », *Dilema*, 17-23 décembre, 1993
- WISMANN, Heinz, « La situation de l'homme moderne: privilèges, terreur ou administration », dans *Autour de Habermas. La normativité dans les sociétés modernes et l'idée de la justice*, Dom na naukite za tchoveka i obchtestvoto, Sofia, 2000, p. 176-184