

# New Europe College Yearbook 1999-2000



---

CĂTĂLIN CIOABĂ  
OVIDIU CONSTANTIN CRISTEA  
MIHAELA CZOBOR-LUPP  
MĂDĂLINA DIACONU  
ȘTEFAN GHENCIULESCU  
SORIN IONIȚĂ  
MARIUS LAZĂR  
GEORGIAN TIBERIU MUSTAȚĂ  
TOADER NICOARĂ  
IOAN I.C. OPRÎȘ  
ROBERT D. REISZ

---



New Europe College  
Yearbook 1999-2000



# New Europe College Yearbook 1999-2000

CĂTĂLIN CIOABĂ  
OVIDIU CONSTANTIN CRISTEA  
MIHAELA CZOBOR-LUPP  
MĂDĂLINA DIACONU  
ȘTEFAN GHENCIULESCU  
SORIN IONIȚĂ  
MARIUS LAZĂR  
GEORGIAN TIBERIU MUSTAȚĂ  
TOADER NICOARĂ  
IOAN I.C. OPRÎȘ  
ROBERT D. REISZ

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Copyright © 2003 – New Europe College

ISBN 973 –85697 – 7 – X

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

**CĂTĂLIN CIOABĂ**

ÜBER DIE MÖGLICHEN BEDEUTUNGEN DES BEGRIFFS  
„EIGENTLICHKEIT“  
IN SEIN UND ZEIT

15

**OVIDIU CONSTANTIN CRISTEA**

LA DÉFAITE DANS LA PENSÉE MÉDIÉVALE OCCIDENTALE  
LE CAS DE LA CROISADE DE NICOPOLIS (1396)

37

**MIHAELA CZOBOR-LUPP**

A CONSTRUCTIVIST APPROACH TO LIBERALISM

71

**MĂDĂLINA DIACONU**

TASTEND IM DENKEN DIE KUNST  
ENTWURF EINER TAKTILEN ÄSTHETIK

109

**ȘTEFAN GHENCULESCU**

BUCAREST DANS LE CONTEXTE SUD-EST EUROPÉEN  
FORMES ET CULTURES URBAINES

183

**SORIN IONIȚĂ**

IN THE SHADOWS  
THE INFORMAL SECTOR AND THE PARTICIPATION OF  
UNEMPLOYED PERSONS

A CASE STUDY

235

**MARIUS LAZĂR**

LA GENÈSE DE LA « LITTÉRATURE NATIONALE » ET LE CHAMP DE LA  
TRADUCTION. LE CAS ROUMAIN

263

**GEORGIAN TIBERIU MUSTAȚĂ**

THE WORLD AS SEMIOSIS

293

**TOADER NICOARĂ**

LE MYTHE DU « BON EMPEREUR » DANS LA SENSIBILITÉ COLLECTIVE  
DES ROUMAINS DE TRANSYLVANIE

323

**IOAN I.C. OPRÎȘ**

ICONOGRAPHIE ET SYMBOLIQUE CHRÉTIENNE ET PAÏENNE REFLÉTÉES  
DANS LES DÉCOUVERTES CÉRAMIQUES DE LA PROVINCE DE SCYTHIE  
(IVE - VIE SIÈCLES AP. J.-C.)

425

**ROBERT D. REISZ**

OPINIONS AND STRATEGIES OF ROMANIAN ACADEMICS RELATED TO  
EMIGRATION

471

# 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





## CĂTĂLIN CIOABĂ

Doktorand der Philosophie, Universität Bukarest  
2003-2004 - Gastwissenschaftler an der Universität Freiburg, Seminar für  
Philosophie und Erziehungswissenschaft

### Studium:

1990-1995 - Fakultät für Philologie, Universität Bukarest  
1992-1997 - Fakultät für Philosophie, Universität Bukarest

### Stipendien:

1998-1999 - Stipendiat des DAAD an der Albert-Ludwigs Universität, Freiburg  
im Breisgau  
2001 - Paul Celan - Übersetzungsstipendium am Institut für die Wissenschaften  
vom Menschen, Wien  
2003-2004 - Roman-Herzog-Forschungsstipendium der Alexander von  
Humboldt Stiftung, Philosophisches Seminar, Albert-Ludwigs-Universität,  
Freiburg im Breisgau

Veröffentlichungen:

*Timp și temporalitate. Comentariu la conferința „Conceptul de timp” de Martin Heidegger [Zeit und Zeitlichkeit. Kritische Einführung in die Thematik des Vortrags „Der Begriff der Zeit” von Martin Heidegger]*, Humanitas Verlag Bukarest, 2000

Übersetzungen:

*Der Denkweg Martin Heideggers* von Otto Pöggeler, Humanitas Verlag Bukarest, 1998

*Der Begriff der Zeit* von Martin Heidegger, Humanitas Verlag Bukarest, 2000

*Sein und Zeit* von Martin Heidegger (Übersetzer Gabriel Liiceanu und Cătălin Cioabă), Humanitas Verlag Bukarest, 2003

Martin Heidegger, 20. Bandes der *Gesamtausgabe, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Humanitas Verlag Bukarest, 2004.

Preis für die beste Übersetzung des Jahres 2003 – vergeben vom Verein der Verleger Rumäniens an Gabriel Liiceanu und Cătălin Cioabă für die Übersetzung von Martin Heideggers *Sein und Zeit*

# ÜBER DIE MÖGLICHEN BEDEUTUNGEN DES BEGRIFFS „EIGENTLICHKEIT“ IN *SEIN UND ZEIT*

Der aufmerksame Leser von *Sein und Zeit* wird wohl bemerken, dass die Termini Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit eine zentrale Rolle in der vorbereitenden Daseinsanalyse im ersten Abschnitt spielen, doch vor allem in dem zweiten Abschnitt auftreten, wo diese Analyse des Daseins zu einer „*ursprünglichen* ontologischen Interpretation“ des Seins des Daseins wird. Der zweite Abschnitt (des ersten Teils) gewinnt diese *Ursprünglichkeit*, indem er das *eigentliche* und *ganze* Sein des Daseins als „*eigentliches* Selbstseinkönnen“ (*SuZ*, 267) ans Licht bringt.

Am Anfang der vorbereitenden Daseinsanalyse führt Heidegger die Termini Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit ein und fügt hinzu, sie seien „im strengen Wortsinne terminologisch gewählt“ (*SuZ*, 43). Die vorliegende Arbeit nimmt sich vor zu zeigen, worin die Strenge dieser beiden Begriffe als philosophische Begriffe besteht.

Es gibt aber in dieser Abhandlung keine Stelle, wo diese Termini eigens behandelt werden; kein einziger Paragraph enthält in seinem Titel das Wort Eigentlichkeit. Demnach kann man sagen, dass diese Problematik von Heidegger nicht als solche entfaltet wird. Sollte man fragen, was Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit heißt, so sieht man desgleichen, dass die Antwort auf diese Frage nur gewonnen werden kann, indem man dem gesamten Heideggerschen Gedankengang in *Sein und Zeit* nachgeht.

Ein anderer möglicher Weg für die Untersuchung dieser Problematik besteht darin, zu sehen, womit diese in Verbindung steht, welches die Begriffe sind, die demjenigen der Eigentlichkeit eine Perspektive bieten könnten. In diesem Falle ist es nicht von der „Eigentlichkeit“ als solche auszugehen, sondern von denjenigen Stellen, wo dieses Wort adjektivisch verwendet wird („*eigentlich*“ und „*uneigentlich*“), von denjenigen Begriffen, die als „*eigentlich*“ oder „*uneigentlich*“ charakterisiert sind. Demzufolge wird der Versuch unternommen herauszufinden, welches

diejenigen zentralen Begriffe sind, zu denen diese Beiwörter wesentlich zugehören und ihren Sinn bestimmen.

Für eine solche Diskussion der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit werden wir von Anfang an drei Richtlinien nennen:

1. Das Problem des Möglichenseins des Daseins (Eigentlichkeit gesehen als „*eigentliches Selbstseinkönnen*“)
2. Das Problem des Selbst (Eigentlichkeit als „*eigentliches Selbstseinkönnen*“)
3. Die Problematik der Zeitlichkeit des Daseins (Eigentlichkeit gesehen als „*eigentliche Zeitlichkeit*“)

Indem wir von der Bestimmung der eigentlichen Existenz als „*eigentliches Selbstseinkönnen*“ ausgehen, werden wir also versuchen, die Problematik der Eigentlichkeit auf dem Wege des Möglichkeits- und Selbstheitsbegriffes verständlich zu machen, um letztendlich auf die „*eigentliche Zeitlichkeit*“ (Zeitlichkeit verstanden als der Sinn des Seins des Daseins) einzugehen.

Wir werden uns nur auf diese Richtlinien beschränken, sodass das Problem der „*Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens*“, das von Heidegger im zweiten Kapitel des zweiten Abschnitts behandelt wurde, hier nicht diskutiert sein wird.

### **Eigentlichkeit als „*eigentliches Selbstseinkönnen*“**

Wenn in dem zweiten Abschnitt der Abhandlung, der die „*mögliche Eigentlichkeit*“ des Seins des Daseins ans Licht zu bringen versucht, die Eigentlichkeit als „*eigentliches Selbstseinkönnen*“ bezeugt werden will, dann ist von Anfang an nach den beiden Momenten dieses Eigentlich-seins zu fragen: nach dem Sinn des *Seinkönnens* des Daseins und nach dem Sinn des *Selbstseins* des Daseins, als das, was die Eigentlichkeit ermöglicht.

Der erste Schritt, den wir vollziehen werden, ist die Aufweisung der Eigentlichkeit als „*eigentliches Selbstseinkönnen*“, wozu es vonnöten ist, auf die vorbereitende Analyse des Daseins im 1. Abschnitt zurückzukehren.

Das Seiende, dessen Analyse Heidegger sich als Aufgabe stellt, sind wir je selbst. „Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses zu seinem Sein“ (*SuZ*, 41); es „verhält sich zu seinem Sein als seiner eigensten

Möglichkeit". Das Sein, worum es dem Dasein geht, ist sein eigenes Sein und das Verhältnis zu diesem Sein bedeutet ein Verhältnis zu einer Möglichkeit, die ihm zu Eigen ist.

Diese Bestimmung des Seins des Daseins als Möglichkeit gründet in der Seinsart dieses Seienden, dessen „Wesen“ in einem Zu-sein liegt (SuZ, 42). Dieses Seiende ist nicht nur ein Was (*essentia*) wie das vorhandene Seiende, sondern es „hat zu sein“, d. h. es hat sein Sein zu verwirklichen. Dieses Sein ist ihm überantwortet. Das „Wesen“ des Daseins liegt des weitern in seiner Existenz, im Unterschied zu dem nichtdaseinsmäßigen Seienden, das von Heidegger terminologisch „Vorhandenes“ genannt wird. Die vorbereitende Analyse des Daseins ist also eine „Existenzialanalyse“, die die Strukturen der Existenz aufzuzeigen sucht.

Diese erste Anzeige der Seinsart des Daseins als Zu-sein oder als „überantwortetes“ Sein kann uns verständlich machen, warum sich das Dasein zu seinem eigenen Sein wie zu einer Möglichkeit verhält. Sein eigenes Sein, das es zu verwirklichen hat, ist dieses Zu-sein und das Sein, das es „zu sein hat“, ist eine Möglichkeit, d.h. seine „eigenste Möglichkeit“.

Es muss gesagt werden, dass hier die Möglichkeit nicht im traditionellen Sinne als „modale Kategorie der Vorhandenheit“ zu verstehen ist, sondern als Existenzial und als „die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins“ (SuZ, 143-144).

Die Möglichkeit gehört als Existenzial zur Existenzstruktur des Daseins, sodass dieses Seiende primär ein Möglichsein ist. Dasein ist „nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein.“ (SuZ, 143).

So bestimmt als Möglichsein verhält sich das Dasein zu seinem Sein, indem es diese Möglichkeit *ist*.

Dasein *ist* je seine Möglichkeit und es „hat“ sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes. Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst „wählen“, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur „scheinbar“ gewinnen. Verloren haben kann es sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur, sofern es seinem Wesen nach mögliches *eigentliches*, das heißt sich zueigen ist (SuZ, 42).

Die Aufweisung der Seinsart des Daseins, des Zu-seins, führte zu der Bestimmung des Seins des Daseins als Möglichsein. Da das Dasein seine Möglichkeit ist, kann es „sich selbst wählen“, „gewinnen“ oder „sich verlieren“, kann es nur *eigentlich* sein, sofern es als mögliches ist. *Das Möglichsein des Daseins enthüllt sich jetzt als der Grund seiner Eigentlichkeit.*

Das Verhalten des Daseins zu der Möglichkeit, die es selbst *ist*, vollzieht sich aber durch das *Verstehen*. Das Verstehen ist von Heidegger primär nicht als Erkennen, sondern als „Grundmodus des *Seins* des Daseins“ (SuZ, 143) begriffen, als Existenzial. Es handelt sich nicht um eine „Erkenntnisart unter anderen“ (die von „Erklären“ zu unterscheiden sei), sondern um eine Existenzstruktur, die zusammen mit der „Befindlichkeit“ und dem „Verfallen“ die volle Struktur der Existenz als Sorge konstituiert. Verstehen ist „eine ursprüngliche *Bestimmtheit der Existenz des Daseins*“ (GA 24, 390).

Das Können des Daseins als Möglichseins ist diesem Seienden durch das Verstehen als Existenzial zugänglich. Die Möglichkeit, die es selbst ist, wird vom Dasein *verstanden*. Der zuweilen von uns gebrauchte Ausdruck „etwas verstehen“ – sagt Heidegger – hat die Bedeutung von „einer Sache vorstehen können“, „ihr gewachsen sein“, „etwas können“ (SuZ, 143). „Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können“ (SuZ, 143).

Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit sind „Grundmöglichkeiten des Verstehens“ (SuZ, 146), die das Seinkönnen des Daseins hat. Die Grundmöglichkeiten der Existenz werden von Daseins *verstanden*.

Das Verstehen als Verhalten zu der Möglichkeit besagt aber: „*sich entwerfen auf eine Möglichkeit*“ (GA 24, 392). „[...] das Verstehen an ihm selbst die existenziale Struktur hat, die wir den *Entwurf* nennen“ (SuZ, 145). Der Entwurfcharakter des Verstehens als Existenzial wird von Heidegger jetzt aufgewiesen, um das Verhalten des Daseins zu seinem eigensten Sein verständlich zu machen. Zu den Strukturen der Existenz als In-der-Welt-sein gehört das Sich-vorweg. Existential vollzieht sich der Entwurf des Verstehens als ein Sich-vorweg-sein des Daseins. „Im Sich-vorweg-sein als Sein zum eigensten Seinkönnen liegt die existenzial-ontologische Bedingung der Möglichkeit des Freiseins für *eigentliche existenzielle Möglichkeiten.*“ (SuZ, 193).

Dieses Sichentwerfen auf Möglichkeiten, das sich im Verstehen konstituiert, ermöglicht das Sein des Daseins im Sinne der Möglichkeit:

„Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten *ist*.” (SuZ, 145). Dasein *ist* seine Möglichkeit nur solange es sich auf diese entwirft.

Unter den Möglichkeiten des Daseins stellt sich aber eine heraus, die ausgezeichnet ist. Das ist die „letzte“ Möglichkeit, die sich zu einer Unmöglichkeit im Sinne des Nicht-mehr-wählen-können wandelt: der Tod. In dem zweiten Abschnitt der Abhandlung, in dem die Analyse seine Ursprünglichkeit durch das Erfassen des Daseins in seinem Ganzsein gewinnt, wird das Problem des Endes des Daseins methodologisch eingeführt. Das Ende des Daseins, existenzial gedacht, ist kein Ende im Sinne des Aufhörens, des Fertigwerdens oder des Verschwindens. Dieses Ende selbst ist eine Möglichkeit des Daseins, und zwar „die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit“ (SuZ, 264). Das Problem des Todes kommt in die Analyse auf dem Leitfaden des Ganzseins des Daseins. Daher wird die existenziale Analyse des Todes abgegrenzt gegenüber anderen möglichen Interpretationen dieses Phänomens.

Sich auf seine Möglichkeiten entwerfen, sich zu seinem Sein als als Möglichkeit verhalten, das kann das Dasein nur im Verstehen. Das Ende wird seinerseits als Möglichkeit verstanden und das eigentliche Verstehen im Dasein ist das Verstehen aus seinen Möglichkeiten heraus und nicht aus den Möglichkeiten der Welt. Im Modus der Uneigentlichkeit versteht sich das Dasein primär nicht aus sich selbst, sondern aus der besorgten Welt. „Das Verstehen *kann* sich primär in die Erschlossenheit der Welt legen, das heißt das Dasein kann sich zunächst und zumeist aus seiner Welt verstehen.” (SuZ, 146)

Die Grundverfassung des Daseins ist bestimmt in *Sein und Zeit* als In-der-Welt-sein. Dasein ist immer schon in einer Welt, die es besorgt und versteht. Die Möglichkeit eines uneigentlichen und eigentlichen Verstehens besteht darin, dass das Dasein in einer Welt ist. „Verstehen der Existenz als solche ist immer ein Verstehen von Welt” (SuZ, 146). Die besorgte Welt offenbart selbst seine Möglichkeiten, die aber dem Dasein nicht eigen sind. Ein fundierter Modus des In-der-Welt-seins ist das „Sein-bei“ der Welt, bei dem innerweltlichen Seienden. Das Sein-bei der Welt ist die Voraussetzung dafür, dass das Dasein sich uneigentlich versteht. Das Dasein versteht sich uneigentlich aus seiner Welt, in der es durch das Besorgen aufgeht. In seinem Umgang mit den innerweltlichen Dingen erscheinen dem Dasein die aus der Welt entspringenden Möglichkeiten als Möglichkeiten des Zu-tun-habens mit etwas. Infolgedessen hat das Dasein die Tendenz, sich selbst aus den Dingen zu

verstehen, indem es seine äußerste Möglichkeit vergisst. *Uneigentliches Verstehen* ist demnach ein Sichverstehen aus den Dingen, die innerweltlich vorkommen. Das Möglichsein, das das Sein des Daseins ausmacht, wird in der Uneigentlichkeit nicht mehr gesehen.

Der Entwurf des Verstehens, das Sichertwerfen des Daseins auf Möglichkeiten, lässt sich existential als Vorlaufen denken. Auf Grund des Sich-vorweg-seins als Existential, vollzieht das Dasein, sofern es sich selbst eigentlich versteht, sein „Vorlaufen in die Möglichkeit“ (*SuZ*, 262). Dasein ist „faktisch ständig sich-vorweg, aber unständig, seiner existentiellen Möglichkeit nach, vorlaufend“ (*SuZ*, 337). Vorlaufend in die Möglichkeit, antizipiert das Dasein seinen Tod, zu dem es vorläuft. Es ergreift ihn als seine äußerste Möglichkeit, durch ein Verstehen dieser Möglichkeit als Möglichkeit. Da im Vorlaufen immer ein Verstehen der Möglichkeiten da ist, kann es als die extremste Form des *eigentlichen* Verstehens gesehen werden, welches dem Dasein sein eigenstes Seinkönnen erschließt, d.h. seine Eigentlichkeit. „Das Vorlaufen erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des *eigentlichen* äußersten Seinkönnens, das heißt als Möglichkeit *eigentlicher Existenz*“ (*SuZ*, 263).

Der Tod als ausgezeichneter Bevorstand des Daseins ist das, worauf das Sich-vorweg sich bezieht, das, wozu das Dasein vorläuft. Er ist die „äußerste“ Möglichkeit in dem Sinne, dass er für das Dasein die „Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens ist“ (*SuZ*, 250). Das Verstehen von Möglichkeiten beruht auf die wesentliche Bestimmtheit des Daseins als Möglichsein und konstituiert, als Vorlaufen, die Eigentlichkeit der Existenz.

Indem sich das Dasein zu seinem Sein als zu seiner eigensten Möglichkeit verhält, ist es ein „Sein zur Möglichkeit“ (*SuZ*, 262), einer Möglichkeit, die in ihrer „äußersten“ Form der Tod ist.

Wir haben gesehen, dass das Möglichsein des Daseins der Grund ist für das *eigentliche* Verstehen, das sich als Verstehen der Möglichkeiten denken lässt. Das Dasein kann sich aber sich selbst nicht nur aus seinem eigenen Selbst, sondern auch aus der besorgten Welt verstehen. Zumeist und zunächst ist das Dasein in der Welt aufgegangen. Es ist jetzt zu fragen, in welcher Weise sich dieses Aufgehen in der Welt in ein Sichverstehen aus seinem eigensten Seinkönnen umwandelt. Welche ist die Bedingung der Umkehrung der uneigentlichen Existenz zu sich selbst als einer *eigentlichen*?

Wenn „jedes Verstehen“ der Struktur der Sorge entsprechend „seine Stimmung hat“ (SuZ, 335), dann kommt methodisch in die Analyse Heideggers die Frage nach einer ausgezeichneten Befindlichkeit, die die Möglichkeiten der Welt für das Verstehen „unbedeutsam“ machen kann, sodass das Dasein aus seinem eigensten Seinkönnen versteht. Das Phänomen der *Angst* wird daher der Analyse zugrunde gelegt, Angst verstanden als Grundbefindlichkeit, die das eigentliche Verstehen ermöglicht. Wenn das Aufgehen in der Welt als eine „Flucht des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können“ (SuZ, 184) charakterisiert wird, dann ist das, was der Welt den Charakter völliger Unbedeutsamkeit gibt, die Bedingung für ein eigentliches In-der-Welt-sein-können. „Sie [die Angst] wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können. Mit dem Worum des Sichängstens erschließt daher die Angst das Dasein als *Möglichsein* [...] (SuZ, 187-188).

Wenn wir das eigentliche Verstehen, das durch die ausgezeichnete Befindlichkeit der Angst erschlossen ist, im Bezug auf die Welt denken, dann ist es als *Vereinzeltung* zu charakterisieren. Die Angst als Grundbefindlichkeit ermöglicht ein eigentliches Sichverstehen, indem sie das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein *vereinzelt* und der Welt den Charakter der Unbedeutsamkeit vergibt.

Durch die Kennzeichnung der Eigentlichkeit als „eigentliches Selbstseinkönnen“, ausgehend von der Seinsart des Daseins als Möglichsein, wurde versucht, die Bedeutung des Wortes „eigentlich“ im dem Ausdruck „eigentliches Verstehen“ herauszustellen, indem die „Bedingungen“ für ein solches Verstehen dargestellt wurden.

Das Möglichsein des Daseins enthüllte sich als Grund der Eigentlichkeit, sofern das Verstehen (als Verstehen der Möglichkeiten und als primäres Verhalten des Daseins zu seinem Sein gedacht) eine *ursprüngliche* Bestimmtheit des Daseins ist. Die „Momente“ der Eigentlichkeit, die in das Möglichsein des Daseins fundiert sind, (Vorlaufen, Angst, Vereinzeltung), wurden hier nur im Hinblick auf das eigentliche Verstehen behandelt.

Wir werden im Folgenden versuchen, eine andere mögliche Bedeutung des Ausdrucks „eigentliches Selbstseinkönnen“ herauszuarbeiten, indem dieser Ausdruck anders vernommen wird, d. h. als „eigentliches *Selbstseinkönnen*“.

## **Eigentlichkeit als „eigentliches Selbstseinkönnen“**

Die Möglichkeiten, die das Dasein durch das Verstehen ergreift, sind alle Möglichkeiten seiner selbst, wenn das Dasein ein Seiendes ist, das sich als ein *Wer* (Existenz) zu denken lässt und nicht als ein *Was* (Vorhandenheit im weitesten Sinne). „Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein“ (*SuZ*, 12). Die Möglichkeit, die das Dasein *ist*, ist jeweils die Möglichkeit eines Selbst.

Die Analyse des Daseins, die sich in erster Linie das Problem der rechten Zugangsart zum Dasein stellt, will dieses Seiende in dem zeigen, wie es *zunächst und zumeist* ist, d. h. in seiner durchschnittlichen *Alltäglichkeit*. Sie sucht nicht, das Dasein aus einer konkreten möglichen Idee der Existenz zu konstruieren. In dieser durchschnittlichen Alltäglichkeit aber, die als Ausgangspunkt der Analyse dient, ist das Dasein *nicht es selbst*. Die leitende Frage der Analyse ist daher die Frage nach dem *Wer* des Daseins in seiner Alltäglichkeit: „wer ist es, der in der Alltäglichkeit das Dasein ist?“ (*SuZ*, 114). Nach dem *Wer* des Daseins fragend, zielt die Analyse auf das Selbst in seiner Eigentlichkeit.

Die Eigentlichkeit des Daseins, die sich am Leitfaden der Selbstproblematik als „eigentliches Selbst“ zeigen wird, ist als solche in der Analyse Heideggers aus dem ersten Abschnitt nicht behandelt. Zur Beschreibung stehen vor allem die Strukturen der Existenz, die das uneigentliche Selbst kennzeichnen. Wir werden im Folgenden versuchen, die Dimensionen des uneigentlichen Selbstseinkönnens herauszustellen, um letztlich die Möglichkeit eines eigentlichen Selbst aufzuweisen. Die Fragestellung lautet: Was heißt „eigentlich“, wenn man über das Dasein als eigentliches Selbst spricht?

Die Frage nach dem *Wer* versteht Heidegger als Frage nach der ontologischen Verfassung des Selbst des Daseins. Dieses Seiende aber, das als Selbiges in der vielfältigen Andersheit den Charakter des Selbst hat, ist als Selbiges nicht nur identisch mit sich selbst wie jedes Ding. Die Selbstheit ist hier ontologisch interpretiert, nicht als die Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen, sondern in dem Sinn des „Standgewonnenhabens“, d.h. als *Ständigkeit des Selbst* (s. *SuZ*, 322).

Über das Eigentümliche der Selbstheit des Daseins spricht sich Heidegger in der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* aus:

„Das Dasein ist nicht nur wie jedes Seiende überhaupt in einem formal-ontologischen Sinn identisch mit sich selbst – identisch mit sich selbst ist jedes Ding – auch ist es nur im Unterschied von einem Naturding sich dieser Selbigkeit bewusst, sondern das Dasein hat eine eigentümliche Selbigkeit mit sich selbst im Sinne der Selbstheit. Es ist so, dass es in irgendeiner Weise sich *zu eigen* ist, es *hat sich* selbst und nur deshalb kann es sich verlieren. Weil zur Existenz die Selbstheit gehört, d.h. das »Sich-zueigen-sein« in irgendeiner Weise, kann das existierende Dasein *eigens sich selbst wählen* und primär von hier aus seine Existenz bestimmen, d.h. es kann eigentlich existieren“ (GA 24, 242).

In diesem Zitat kündigt sich andererseits der Zusammenhang zwischen der Selbstheitsproblematik und der Problematik der Eigentlichkeit an. Im § 64 heißt es, die Selbstheit sei existenzial nur abzulesen „am eigentlichen Selbstseinkönnen, das heißt an der Eigentlichkeit des Daseins *als Sorge*“ (SuZ, 322). Die Klärung der Selbstheit des Daseins ist demnach nur möglich, indem man auf die Sorgestruktur zurückgeht, denn „die vollbegriffene Sorgestruktur schließt das Phänomen der Selbstheit ein“ (SuZ, 323).

Die Grundverfassung des Seienden, das von Heidegger terminologisch als Dasein bezeichnet wird, ist das In-der-Welt-sein. In seinem Besorgen ist das Dasein ein Sein-bei der Welt. Es wurde schon von Heidegger ausgeführt, dass das, was Dasein besorgt, die Welt ist, die aber in sich nicht nur die innerweltlich zuhandenen Dinge, sondern auch die Anderen einschließt. Diese Anderen, die innerweltlich vorkommen, bestimmen das dem Dasein eigentümliche Aufgehen in der Welt mit. Die Frage nach dem Wer des Daseins in seiner Alltäglichkeit, die hier als Frage nach dem „es selbst“ des Daseins verstanden wird, ist dann nur zu beantworten, indem man die Mit-anwesenheit der Anderen in der Welt in den Blick bekommt. Als In-der-Welt-sein ist das Dasein ein Mitsein mit den Anderen, sein Sein ist durch dieses Mitsein bestimmt.

Das Selbst des alltäglichen Daseins ist für Heidegger das *Man-selbst*, das von dem „eigentlichen, eigens ergriffenen *Selbst*“ unterschieden wird. (SuZ, 129). Die Mit-Anwesenheit der Anderen in der besorgten Welt – terminologisch: Mitdasein – gehört zu den wesentlichen Bestimmtheiten der Existenz. Das alltägliche Mitdasein, das Man, ist ein Existenzial: „Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins“ (SuZ, 129).

Die Frage nach dem Wer des Daseins, nach dem eigentlichen Selbst, sieht sich mit dem Phänomen des alltäglichen Mitdasein – mit dem Man als Man-selbst – konfrontiert. Welche sind aber die wesentlichen Züge dieses Phänomens des Man?

Das Man als Existenzial gehört zur Daseinsverfassung als In-der-Welt-sein, das durch Geworfenheit, Existentialität und Verfallen konstituiert ist. Ein Seinscharakter des Man hinsichtlich der Seinsmöglichkeiten des Daseins ist die *Einebnung* dieser Möglichkeiten, ein Phänomen, das auch indirekt von Heidegger durch den Terminus *Durchschnittlichkeit* aufgezeigt wird. Das ist eine wesenhafte Tendenz des Daseins in seiner Alltäglichkeit, sodass dieses Seiende sich nicht mehr als eigentliches Seinkönnen begreift. Die Einebnung der Seinsmöglichkeiten im Man führt zu einem Nichteinsehen der eigenen Möglichkeit seiner selbst. Die „Diktatur“ des Man wird von Heidegger hinsichtlich der Einebnung als eine extreme Verlorenheit jedes „Vorrangs“ und jedes „Ursprüngliches“ beschrieben:

Jeder Vorrang wird geräuschlos niedergehalten. Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geglättet. Alles Er kämpfte wird handlich. Jedes Geheimnis verliert seine Kraft. Die Sorge der Durchschnittlichkeit enthüllt wieder eine wesenhafte Tendenz des Daseins, die wir die Einebnung aller Seinsmöglichkeiten nennen (*SuZ*, 127).

Für unsere Charakteristik der Eigentlichkeit am Leitfaden der Selbstheitsproblematik ist das Aufweisen des Man-selbst (mit seinem Seinscharakter der Einebnung) äußerst wichtig. Es wurde schon gezeigt, dass primär die Eigentlichkeit im Möglichsein des Daseins gründet; weil das Dasein seine Möglichkeit „*ist*“. Dadurch ist die Einebnung der Seinsmöglichkeiten die extremste Form der Uneigentlichkeit, so wie sie in der Analyse des Man beschrieben ist. Das durch das Aufgehen in der besorgten Welt uneigentlich gewordene Selbst erfährt nun als Man-selbst die Einebnung der Seinsmöglichkeiten, die diese Möglichkeiten nicht als „eigene“ sein lässt, sondern als Möglichkeiten des Mitdaseins in der Welt.

Das Sichentwerfen des Man-selbst auf die „durchschnittlichen“ Möglichkeiten wird von Heidegger mit der Formel „Verlorenheit in das Man“ zusammengefasst. Diese Verlorenheit kann als Bedeutung des Wortes „uneigentlich“ verstanden werden, wenn wir über ein „uneigentliches Selbst“ sprechen. Die Verlorenheit des Daseins in dem

Man als Uneigentlichkeit hat sein Gegenüber in einem „Sichzurückholen aus dem Man“ (verstanden als „Nachholen einer Wahl“): „Dieses wahllose Mitgenommenwerden von Niemand, wodurch sich das Dasein in die Uneigentlichkeit verstrickt, kann nur dergestalt rückgängig gemacht werden, daß sich das Dasein eigens aus der Verlorenheit in das Man zurückholt zu ihm selbst. Dieses Zurückholen muss jedoch *die* Seinsart haben, *durch deren Versäumnis* das Dasein in die Uneigentlichkeit sich verlor. Das Sichzurückholen aus dem Man, das heißt die existentielle Modifikation des Man-selbst zum *eigentlichen* Selbstsein muss sich als *Nachholen einer Wahl* vollziehen“ (SuZ, 268). Das Sichzurückholen aus dem Man, insofern es sich als Nachholen einer Wahl vollzieht, bedeutet letztlich ein „Sichentscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst“ (ebd.). Dieses existentielle Sichentscheiden des Daseins für sein eigentliches Seinkönnen wird von Heidegger *existential* gefasst als *Entschlossenheit*. Wenn das Dasein im Laufe der vorbereitenden Daseinsanalytik — auf Grund seiner Grundverfassung des In-der-Welt-seins — als Erschlossenheit bestimmt wird, dann ist nun die Entschlossenheit als „ein ausgezeichneter Modus der Erschlossenheit des Daseins“ zu verstehen (SuZ, 297). Die Erschlossenheit der Welt, die die Voraussetzung für die Entdecktheit des Zuhandenen und Vorhandenen ist, kann sich durch das Sichzurückholen aus dem Man zu einer *eigentlichen* modifizieren und sie modifiziert zugleich die in ihr fundierten Entdecktheit der Welt und Erschlossenheit des Mitdaseins der Anderen. Das Phänomen der Entschlossenheit als *eigentliche* Erschlossenheit ist nichts anderes als das *existential* gefasste *eigentliche In-der-Welt-sein*. Das Sichentscheiden des Daseins für seine eigenste Möglichkeit ist die Entschlossenheit: „In der Entschlossenheit geht es dem Dasein um sein eigenstes Seinkönnen, das als geworfenes nur auf bestimmte faktische Möglichkeiten sich entwerfen kann.“ (SuZ, 299).

Die Entschlossenheit bringt das Dasein in die *Situation*. Sie erschließt dem Dasein die Situation, das dem Man dagegen wesenhaft verschlossen bleibt. Die Situation ist nicht die „allgemeine Lage“ und die nächsten „Gelegenheiten“ (die dem Man *par excellence* „zugänglich“ sind), sondern die jeweilige „Lage“ des Daseins als sichentwerfend auf sein Seinkönnen.

Als die *Eigentlichkeit* des Daseins am Leitfaden der Möglichkeitsproblematik entfaltet wurde, zeigte sich das *eigentliche Verstehen* der Möglichkeiten als Vorlaufen auf die eigenste Möglichkeit des Daseins, die der Tod ist. Das Problem des *eigentlichen Selbst* führte zu dem Phänomen der Entschlossenheit, die dem Dasein als Selbstsein

die Situation seines eigentlichen Sichentwerfens erschließt. Das Vorlaufen als eigentliches Sein zu einer Möglichkeit und die Entschlossenheit als eigentliche Erschlossenheit fügen sich zusammen in das, was die Eigentlichkeit konstituiert, d. h. in die *vorlaufende Entschlossenheit*, die bei Heidegger das ganze Phänomen der eigentlichen Existenz repräsentiert. Sie ist „das *Sein zum eigensten ausgezeichneten Seinkönnen*“. (*SuZ*, 325).

Was aber über die Eigentlichkeit des Daseins in diesem Zusammenhang noch zu sagen ist, kann unter zwei Punkte resümiert werden: 1. Die Eigentlichkeit des Daseins ist *keine totale* und sie wird nicht als ein „Ausnahmезustand des Subjektes“ verstanden. So ist die Uneigentlichkeit „keine unechte Existenz“. 2. Das eigentliche Dasein versteht sich eigentlich und erhält sein eigentliches Selbstsein nur als Mitdasein mit den Anderen.

1. Das Sichzurückhalten aus dem Man ist nicht als eine Trennung des Subjektes von einer „Außenwelt“ zu verstehen. Es vollzieht sich nur die Modifikation eines Existenzials, das dem In-der-Welt-sein wesentlich gehört: „Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmезustand des Subjektes, sondern *ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials*“ (*SuZ*, 130).

Das Aufgehen in der Welt, so heißt es in der Vorlesung Logik. *Die Frage nach der Wahrheit*, „kann nur so verstanden werden, daß dabei das Sein des Selbst in irgendeinem Sinne modifiziert wird, aber in dieser Modifikation gerade [d. h. immer noch dieses Sein – C.C.] ist“ (GA 21, 231). So bedeutet die Uneigentlichkeit des Daseins nicht etwa „weniger“ Sein oder einen „niedrigeren“ Seinsgrad, sondern sie kann vielmehr das Dasein „nach seiner vollsten Konkretion bestimmen in seiner Geschäftigkeit, Angeregtheit, Interessiertheit, Genußfähigkeit“ (*SuZ*, 43).

Der Struktur der Sorge entsprechend, ist die Uneigentlichkeit „nur eine Modifikation der vollen Struktur der Sorge selbst“ (GA 21, 231). Das Sichverlieren im Man und die Einebnung der Seinsmöglichkeiten enthüllt sich als solche Modifikation, insofern das „Nicht-es-selbst-sein als *positive* Möglichkeit des Seienden fungiert, das wesentlich besorgend in einer Welt aufgeht“ (*SuZ*, 176).

Dass die Uneigentlichkeit das Dasein in seiner vollsten Konkretion bestimmt, hat Heidegger auch in der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* auf eine andere Weise formuliert: „Uneigentliche Existenz besagt nicht eine scheinbare, keine unechte Existenz. Mehr noch, die Uneigentlichkeit gehört zum Wesen des faktischen Daseins.

Eigentlichkeit ist nur eine Modifikation und keine totale Ausstreichung der Uneigentlichkeit“ (GA 24, 243).

2. Eigentlich existierend wird das Dasein „frei für seine Welt“. Die innerweltlich vorkommenden Dinge sind nun für das Dasein nicht die Voraussetzung seines Aufgehens in der Welt, sondern aus dem eigens ergriffenen Selbst versteht nun das Dasein das Sein der Dinge. Dem Existenzial des Mitdaseins entsprechend, ist das eigentliche Dasein ein „eigentliches Mitdasein“, insofern es die mitseienden Anderen in ihrem eigensten Seinkönnen „sein“ lässt, sodass „das entschlossene (d. h. eigentliche) Dasein zum „Gewissen“ der Anderen werden kann. Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt zuallererst das eigentliche Miteinander“ (SuZ, 298).

Das Vorlaufen in den Tod, das durch die Befindlichkeit der Angst das Dasein vereinzelt, bildet aber seinerseits die Voraussetzung für das Verstehen des Seins der Anderen: „Als unbezügliche Möglichkeit vereinzelt der Tod aber nur, um als unüberholbare das Dasein als Mitsein verstehend zu machen für das Seinkönnen der Anderen“ (SuZ, 264).

Eigentliches Selbst heißt demnach bei Heidegger kein in sich geschlossenes, total vereinzelt Selbst, das sich aus seiner Welt entzieht. Die durch die Befindlichkeit der Angst entspringende Vereinzeltung zieht das Dasein nicht aus seiner Welt, sondern sie bereitet faktisch die Entschlossenheit, die als vorlaufende die eigentliche Existenz konstituiert. So wie „die Möglichkeit der Uneigentlichkeit und ihrer Herrschaft selbst aus der Daseinsverfassung verständlich wird“ (GA 21, 230), so ist auch die Eigentlichkeit als Sichzurückholen aus dem Man, wie sie hier herausgestellt wurde, nur aus der Daseinsverfassung zu verstehen.

### **Eigentlichkeit als „eigentliche Zeitlichkeit“**

Nachdem wir die Eigentlichkeit des Daseins am Leitfaden der Möglichkeitsproblematik als „eigentliches Selbstseinkönnen“ aufgewiesen und die Bedeutung des Ausdrucks „eigentliches Verstehen“ herausgearbeitet haben, führten wir die zweite Perspektive für die Untersuchung des Eigentlichkeitsbegriffs ein, d. h. die Behandlung dieses zentralen Begriffes im Lichte der Selbstheitsproblematik.

Nun ist der dritte und letzte Schritt zu vollziehen, durch den unsere Analyse ihr gestecktes Ziel erreichen soll: die Herausarbeitung des

Heideggerschen Begriffs der Eigentlichkeit ausgehend von der Zeitlichkeitsproblematik.

Damit wird der Inhalt des zweiten Abschnitts behandelt, der die vorbereitende Existentialanalyse des Daseins in einer ursprünglicheren Weise „wiederholt“ und das Sein des Daseins in seiner möglichen *Eigentlichkeit* und *Ganzheit* existenzial ans Licht bringen will. Denn in der Vorhabe der vorbereitenden Daseinsanalyse „stand immer nur das *uneigentliche* Sein des Daseins und dieses als *unganzes*“ (s. *SuZ*, 233).

Der zweite Abschnitt von *Sein und Zeit* bringt die Eigentlichkeitsproblematik in ein neues Licht, da in ihm die Analyse eigens auf das eigentliche Sein des Daseins eingeht. Als der Sinn des Seins desjenigen Seienden, das terminologisch Dasein genannt wird, wird die *Zeitlichkeit* aufgewiesen, und im zweiten Abschnitt (mit dem Titel *Dasein und Zeitlichkeit*) bewährt sich der Nachweis durch eine „wiederholte Interpretation der vorläufig aufgezeigten Daseinsstrukturen als Modi der Zeitlichkeit“ (*SuZ*, 17).

Wenn die auf Seite 42 eingeführten Seinsmodi – Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit – darin gründen, dass „Dasein durch Jemeinigkeit bestimmt ist“, dann öffnet sich erst im § 65 (*Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge*) eine Perspektive über die temporale Dimension dieser Modi – vorausgesetzt mit dem Begriff *Jeweiligkeit* –, wo die *Zeitlichkeit* in ihrer *Zeitigung* analysiert wird: „Zeitlichkeit zeitigt und zwar mögliche Weisen ihrer selbst. Diese ermöglichen die Mannigfaltigkeit der Seinsmodi des Daseins, vor allem die Grundmöglichkeit der eigentlichen und uneigentlichen Existenz“ (*SuZ*, 328).

Das Existieren des Daseins im Modus der Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit wird durch die Mannigfaltigkeit der Zeitigungsweisen der *Zeitlichkeit* ermöglicht. Heidegger betont den Zusammenhang zwischen diesen beiden möglichen Grundweisen der Existenz und der mannigfaltigen *Zeitigungsweise* der *Zeitlichkeit*:

„Zeitlichkeit kann sich in verschiedenen Möglichkeiten und in verschiedenen Weisen *zeitigen*. Die Grundmöglichkeiten der Existenz, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Daseins, gründen ontologisch in möglichen *Zeitigungen* der *Zeitlichkeit*“ (*SuZ*, 304).

Was aber nicht explizit gesagt wird und aus diesem Satz nicht abzuleiten ist, kann so formuliert werden: wie kann eine mehrfach sich

zeitigende Zeitlichkeit nur zwei Seinsmodi der Existenz ermöglichen, wie sind nur zwei Seinsmodi der Existenz möglich, während die Zeitlichkeit selbst als die ermöglichende sich in mannigfacher Weise sich zeitigt? Heidegger spricht zwar über eine „Mannigfaltigkeit der Seinsmodi des Daseins“, unter denen die Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit die „Grundmöglichkeiten“ darstellen würden. Wir können demnach mit Recht fragen, wo in der Analyse Heideggers die anderen Seinsmodi der Existenz zu finden sind. Dass die Analyse in dieser Hinsicht nicht weiter nuanciert ist, ergibt sich aus dem Unterschied, den Heidegger im § 31 zwischen einem „echten“ und „unechten“ Verstehen macht: „Das eigentliche ebenso wie das uneigentliche Verstehen können wiederum echt oder unecht sein“ (SuZ, 146). Dieser Unterschied auf der Ebene der Grundmöglichkeiten des Verstehens wird von Heidegger in der „zeitlichen“ Analyse des zweiten Abschnitts nicht übernommen.

Die Zeitlichkeit, die im § 65 als „der ontologische Sinn der Sorge“ interpretiert wird, ermöglicht durch ihre mannigfaltige Zeitigungsweise die Grundmodi der eigentlichen und uneigentlichen Existenz. Mehr als der ontologische Sinn der Sorge fungiert die Zeitlichkeit als das, was das Ganzseinkönnen der vorlaufenden Entschlossenheit ermöglicht:

„Nur sofern das Dasein als Zeitlichkeit bestimmt ist, ermöglicht es ihm selbst das gekennzeichnete eigentliche Ganzseinkönnen der vorlaufenden Entschlossenheit. *Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge*“ (SuZ, 326).

Zur Herausarbeitung des Eigentlichkeitsbegriffs in seiner Beziehung zu dem Zeitlichkeitsbegriff, um dann letztlich die Eigentlichkeit als „eigentliche Zeitlichkeit“ aufweisen zu können, ist es nötig, im Vorhinein die Modi der Zeitigung verständlich zu machen.

Eine der Thesen, die die Heideggersche Analyse der ursprünglichen Zeitlichkeit führt, lautet: „Die Zeitlichkeit ist wesentlich ekstatisch“ (SuZ, 331). Die Phänomene der Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart werden terminologisch – dem „Wesen“ des Daseins als Existenz entsprechend – *Ekstasen* genannt. Zeitlichkeit wird so „*das ursprüngliche »Außer-sich« an und für sich selbst*“ (SuZ, 329). Jede Ekstase der Zeitlichkeit kann, gemäß den beiden Grundmodi der Existenz, eigentlich oder uneigentlich sein. In der Analyse wird die eigentliche Zukunft als *Vorlaufen*, die uneigentliche als *Gewärtigen* charakterisiert. So wird die Ekstase der Gegenwart im Modus der Eigentlichkeit als *Augenblick* und im Modus

der Uneigentlichkeit als *Gegenwärtigen* sichtbar. Die Gewesenheit kann uneigentlich *Vergessenheit* sein, während die eigentliche Gewesenheit *Wiederholung* genannt wird. Diese im zweiten Abschnitt auftretende Charakteristik der Ekstasen im Bezug auf ihre mögliche Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit kann noch nicht den Sinn dieses Begriffes deutlich machen. Die einzige Ekstase, die für die eigentliche Zeitlichkeit maßgebend ist, ist die Zukunft als das „*primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit*“ (SuZ, 329). Die Zeitigungsweise der Zeitlichkeit in der Ekstase der Zukunft entscheidet also primär den Modus, in dem die Zeitlichkeit als einheitliches Phänomen steht. Der ekstatische Charakter der Zeitlichkeit offenbart sich vor allem in der Ekstase der Zukunft, die Vorrang hat: das einheitliche Phänomen der Zeitlichkeit wird durch die Zukunft selbst sichtbar und wird als die „*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*“ (SuZ, 326) herausgestellt. So vollzieht sich die Zeitigung der Zeitlichkeit im Modus der Eigentlichkeit *primär* aus der Zukunft, sodass diese Zukunft als eigentliche den Charakter der *Zukünftigkeit* bekommt.

Was aber die Uneigentlichkeit des Daseins in Bezug auf seine Zeitlichkeit betrifft, zeigt sich, dass der Ursprung der uneigentlichen Zeitigung der Zeitlichkeit wiederum die Zukunft ist. „Die Zeitlichkeit zeitigt sich nicht ständig aus der Zukunft“ (SuZ, 336), sie ist abwandelbar, sodass das Dasein unständig vorlaufend ist. Die Möglichkeit des Vorlaufens des Daseins als verstehendes Sichentwerfen auf die eigenste Möglichkeit seiner selbst ist demnach bedingt durch die primäre Zeitigungsweise aus der eigentlichen Zukunft. So ist zu sehen, dass das *eigentliche* Verstehen, das als Vorlaufen vollzogen wird, aus der eigentlichen Zukunft entspringt. Die Ekstase der Zukunft und die Zeitigung der Zeitlichkeit aus ihr sind also der *Ursprung der Eigentlichkeit*.

Der uneigentliche Zeitigungsmodus der Zeitlichkeit ist in Heideggers Analyse an die Ekstase der Gegenwart gebunden. Als Terminus benennt das *Gegenwärtigen* die „uneigentliche Gegenwart“ und ist zugleich derjenige Zeitigungsmodus, der die uneigentliche Zeitlichkeit ermöglicht. Das *Gegenwärtigen* als Ursprung der uneigentlichen Zeitlichkeit ist in der „zeitlichen“ Analyse der entsprechende Terminus für das „Verfallen“ des Daseins an der besorgten Welt, d. h. für dasjenige „Aufgehen in der Welt“, das im ersten Abschnitt analysiert wurde. Wir können jetzt sehen, warum die zeitliche Analyse aus dem zweiten Abschnitt eine „wiederholende“ und „ursprünglichere“ ist, indem wir den Fundierungszusammenhang zwischen den Zeitigungsweisen der

Zeitlichkeit und den im ersten Abschnitt herausgestellten Existenzialen fassen. Wenn die Bestimmtheit des Daseins als Möglichkeit, als *Grund seiner Eigentlichkeit*, aufgewiesen werden konnte, dann zeigt sich nun diese Bestimmtheit in ihrem Ursprung in der eigentlichen Zeitlichkeit als *Zukünftigkeits des Vorlaufens*. Der im § 31 erfasste Entwurfcharakter des Verstehens enthüllt sich seinerseits als in der *Zukünftigkeits des Vorlaufens* fundiert. Die Uneigentlichkeit des Daseins in seiner Alltäglichkeit, d. h. in seinem Zunächst und Zumeist, entspringt aus der Uneigentlichkeit des Daseins in seinem Gegenwärtigen, das als Ekstase einen Vorrang bekommen kann. Unter diesen Umständen entwirft das uneigentliche Verstehen das Seinkönnen aus dem Besorgbaren her, es zeitigt sich aus einem Gegenwärtigen. Dieser Vorrang der Gegenwart besteht darin, dass sie nicht in der Zukunft und Gewesenheit *gehalten* wird, d.h. sie wird ein isoliertes Phänomen der Zeit, das nicht mehr zu der eigentlichen Zeitlichkeit gehört. Die Ekstase der Gegenwart kann aber ihrerseits auch Ursprung der Eigentlichkeit sein, indem sie sich in der Weise des *Augenblicks* zeitigt. Der Augenblick ist das ursprüngliche Phänomen der Gegenwart, und er meint „die entschlossene, aber in der Entschlossenheit *gehaltene* Entrückung des Daseins an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen begegnet.“ (SuZ, 338). *Gehten* in Gewesenheit und in der Zukunft ist die Ekstase der Gegenwart wenn sie sich nicht als ein Gegenwärtiges zeitigt. Dann bekommt der Entschluss (das oben genannte Sichentscheiden des Daseins) den Charakter der *Augenblicklichkeit*.

Die Ekstase der Gewesenheit in ihrem eigentlichen Zeitigungsmodus ist terminologisch in der Analyse *Wiederholung* genannt und seine formale Struktur ist charakterisiert als ein „Zurückkommen auf das eigenste, in seine Vereinzelung geworfene Selbst“ (SuZ, 339). Hinsichtlich der ganzheitlichen Struktur der Sorge ist die Gewesenheit der Grund einer wesentlichen Struktur: der Befindlichkeit. „Befindlichkeit gründet primär in der Gewesenheit“ (SuZ, 340). Die in seiner Funktion als „verstehende Befindlichkeit“ aufgewiesene Grundbefindlichkeit der Angst zeitigt sich ihre Zukunft und Gegenwart aus einem ursprünglichen Gewesensein im Sinne des Zurückbringens auf.... So hat die Ekstase der Gewesenheit in ihrem eigentlichen Zeitigungsmodus den Charakter der *Wiederholbarkeit*. Die Angst als Befindlichkeit entspringt aber aus „der *Zukunft* der Entschlossenheit“.

Die Kennzeichnung des „Außer-sich“ der Zeitdimensionen als eigentlich oder uneigentlich vollzieht sich in Rücksicht auf den jeweiligen

Zeitigungsmodus der Zeitlichkeit. Das einheitliche Phänomen, das in seiner Ursprünglichkeit als „eigentliche Zeitlichkeit“ gefasst wird, bestimmt im existierenden Dasein seine mögliche jeweilige Seinsart. Die Strukturen der Existenz, die Existenzialien, so wie sie in der vorbereitenden Analyse des Daseins herausgearbeitet wurden, entspringen, hinsichtlich ihrer möglichen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, aus der Zeitlichkeit, die in *Sein und Zeit* als das Sein des Daseins aufgewiesen wird. „Die Erschlossenheit des Da und die existenziellen Grundmöglichkeiten des Daseins, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, sind in der Zeitlichkeit fundiert“ (*SuZ*, 350).

Die vorliegende Arbeit versteht sich als Versuch, diesen Fundierungszusammenhang zwischen den Grundmöglichkeiten des Daseins und der Zeitlichkeit ans Licht zu bringen. Der Sinn des Ausdrucks „eigentlich“ oder „uneigentlich“ ist nur im Sein des menschlichen Daseins ablesbar, indem man der von Heidegger im zweiten Abschnitt durchgeführten „zeitlichen“ Interpretation der Daseinsstrukturen aus der Perspektive der Eigentlichkeitsproblematik nachgeht. So zeigt sich letztlich die Eigentlichkeit des Daseins als ein Zeitigungsmodus der ursprünglichen Zeitlichkeit.

## Literatur

HEIDEGGER, Martin,

SuZ *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, Sechzehnte Auflage, 1986.

GA 24 *Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, dritte Auflage, 1997.

GA 21 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Dritte Auflage, 1994.

## SEKUNDÄRLITERATUR

- ARIFUKU, Kogaku: *Heidegger und Kant: Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit des menschlichen Selbst*. In: Dietrich Papenfuss; Otto Pöggeler (Hrsg.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*: Symposion der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg. Bd. 1: Philosophie und Politik. Frankfurt : Klostermann, 1991, S. 151-166.
- COUTURIER, Fernand, *Monde et être chez Heidegger*, Les Presses de l'Université de Montréal, 1971.
- FIGAL, Günter, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Athenäum Verlag, Frankfurt am Main, 1988.
- FRANZEN, Winfried, *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, Verlag Anton Hain, 1975.
- GARDINER, Frederick S., *Die Abstraktheit des Todes*, Peter Lang Verlag, 1984.
- SCHÖNLEBEN, Erich, *Wahrheit und Existenz*, Königshausen & Neumann, 1987.





## OVIDIU CONSTANTIN CRISTEA

Né en 1965, à Constantza

Doctorant à l'Université Libre de Bruxelles et à l'Institut d'Histoire « Nicolae Iorga », Bucarest

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

Membre de l'Institut de Généalogie et Héraldique « Sever Zotta », Iassy

École Doctorale Régionale d'Europe Centrale, Bucarest, 1994-1995

Études et Recherches Approfondies, Université Libre de Bruxelles, 1996

Participation à des colloques et conférences internationales en Roumanie, Russie, Bulgarie, Italie

### Livre :

*Bibliografia istorică românească a Mării Negre (Bibliographie historique roumaine de la Mer Noire)*, Bucarest : Editura Enciclopedică, 1997

Nombreux articles et études historiques, contributions aux volumes collectifs



# LA DÉFAITE DANS LA PENSÉE MÉDIÉVALE OCCIDENTALE LE CAS DE LA CROISADE DE NICOPOLIS (1396)

La croisade de Nicopolis (1396) a déjà une abondante bibliographie qui a étudié les préliminaires diplomatiques, le déroulement de l'expédition, le combat avec les infidèles ou les conséquences du désastre<sup>1</sup>. Les pages suivantes s'intéressent non à la croisade proprement dite, mais à la manière dont les chroniques contemporaines ont construit leur relations sur la défaite chrétienne.

Quelques semaines après le désastre de Nicopolis une lettre du roi de Hongrie, Sigismond de Luxembourg, exprimait d'une manière synthétique le résultat de la croisade : *Placuit Altissimo ut ad urbem Constantinopolim licet alio quam sperabamus itinere veniremus*<sup>2</sup>. On peut s'étonner que ce soit la seule référence à l'échec et qu'à travers le document on ne trouve guère le mot « défaite ». Par ailleurs on a l'impression que le roi a accepté sans réserve la volonté divine et que, malgré l'insuccès, il voulait continuer la lutte contre les Turcs. Pour le roi Sigismond, comme pour tout homme du Moyen Age, l'individu était incapable de comprendre les desseins de la divinité *a quo est omnis potestas, sub cuius imperio reges regnant et principes dominantur*<sup>3</sup> et, par conséquent, la défaite de Nicopolis a été le résultat de l'incompréhensible jugement de Dieu (*occulto Dei iudicio*)<sup>4</sup>. Le roi ne manifeste aucun intérêt pour les causes de la catastrophe ou pour trouver des coupables et les documents issus de la chancellerie royale ne comportent aucune allusion à la défection des Valaques, aucune référence à la désobéissance des chevaliers occidentaux.

Les sources narratives donnent une image différente de la vision du chef de l'expédition. L'intervention divine est, bien sûr, toujours présente, mais ce sont les vices humains qui ont provoqué la catastrophe. Certaines chroniques ont accusé l'indiscipline, l'orgueil, l'outrecuidance des chevaliers occidentaux, d'autres ont vu dans la trahison des vassaux du roi de Hongrie la cause de l'échec.

Le désaccord concernant les causes de la catastrophe de Nicopolis se retrouve parmi les historiens modernes; d'une part, l'idée que l'orgueil et l'indiscipline des chevaliers occidentaux ont provoqué la déroute chrétienne<sup>5</sup>, d'autre part, la retraite précipitée des contingents hongrois et valaques comme principale cause du désastre<sup>6</sup>.

Au-delà de cette dispute, on doit tenir compte de la manière dont les historiens du XIV<sup>e</sup> siècle ont construit la narration sur la défaite et de l'intention moralisatrice de leur discours<sup>7</sup>. A l'époque médiévale, les chroniqueurs sont restés fidèles à la formule de Cicéron *historia magistra vitae*, car l'histoire

se prête parfaitement à servir de preuves toujours réutilisables d'enseignements moraux, théologiques, juridiques ou politiques<sup>8</sup>.

Bernard Guenée a montré que chaque historien du Moyen Age a eu l'intention de donner un bon exemple à son lecteur, pour voire

clairement ce qu'il doit éviter avec soin et ce qu'il doit principalement rechercher, pour que le sage sache rejeter le mal et choisir le bien<sup>9</sup>.

« Pour exciter à la vertu les lecteurs », les chroniqueurs ont toujours mêlé l'histoire à la morale et à la rhétorique<sup>10</sup>. Par conséquence, les récits sur la bataille de Nicopolis ne doivent pas être considérés comme des témoignages fidèles, des preuves destinées à une reconstitution de ce qui c'est « vraiment » passé. Norman Housley a attiré l'attention qu'aucune tentative de reconstruire la bataille

c'est construire un mur en briques délabrées, c'est un exercice d'école qu'on peut admirer comme tel, mais auquel on ne peut pas faire confiance<sup>11</sup>.

L'analyse de n'importe quel texte narratif ne peut pas ignorer le message de l'auteur, l'intérêt du chroniqueur portant, comme on l'a déjà dit, sur l'*exemplum*, la leçon moralisatrice offerte au lecteur. La clé est la lecture des sources avec les yeux d'un homme de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle. Cette approche change la perspective car les sources ne sont plus vues comme des narrations objectives, qui peuvent offrir à l'historien d'aujourd'hui des données certaines, mais des oeuvres chiffrées, qui ont besoin d'un code approprié<sup>12</sup>.

D'autre part il faut préciser la place que la croisade de Nicopolis occupe dans la composition de chaque récit. Sauf une exception (*L'Épître lamentable et consolatoire* adressé par Philippe de Mézières au duc de Bourgogne Philippe le Hardi), la bataille de Nicopolis est seulement un épisode et non pas le thème principale des chroniqueurs. Au lieu d'isoler la croisade de Nicopolis du reste du récit, il convient de porter un jugement sur chaque pensée particulière sur la guerre, sur la manière de mener le combat. Si l'on compare les récits sur Nicopolis avec ceux concernant d'autres événements militaires du XIV<sup>e</sup> siècle (Courtrai, Crecy, Poitiers) on retrouve les mêmes stéréotypes, les mêmes attitudes, les mêmes paroles à tel point qu'on a l'impression qu'il s'agit plutôt d'un épisode de la Guerre de Cent Ans.

Il suffit de rappeler que les mots adressés par Enguerrand de Coucy à Guy de la Trimouille avant le combat contre les Turcs se retrouvent comme tels quarante ans auparavant dans la bouche d'un autre personnage, avant la bataille de Poitiers. A cette occasion, le maréchal de Clermont a été d'avis

que ce sera folie d'assaillir les Anglois ou ilz sont et que l'en se logast pres d'eulx si que ilz ne se peussent avitailler ; et lors quant ilz n'aroient vivres, ilz partiroient de la place. Et donc lui dist le mareschal d'Andrehen : Mareschal de Cleremont, vous est espeine de les veoir. Alors dist le mareschal de Cleremont a celui d'Andrehen : *vous ne seres huy si hardi que vous mettez le musel de vostre cheval au cul du myen*<sup>13</sup> ;

à Nicopolis, Enguerrand de Coucy a soutenu la tactique proposée par le roi d'Hongrie

mais messire Guy de la Trimouille luy dit qu'il avoit peur. Lequel de Coucy, qui estoit grand seigneur et vaillant chevalier, luy dit qu'il ne le faisoit mie par craindre de peur, mais pour ce que c'estoit le plus seur. Et qu'on doit prendre sur ses ennemis tout l'avantage et ouvrir le plus sagement et prudemment que faire se peut. Et que a la besogne il monstreroit qu'il n'avoit pas peur et qu'il mettroit la queue de son cheval en tel lieu ou il (=Guy de la Trimouille) n'ozeroit mettre le museau du sien<sup>14</sup>.

La similitude de deux dialogues donne l'impression que toutes les sources ont construit leur narration sur quelques oppositions fondamentales. En ce cas il ne s'agit pas d'une opposition entre deux personnages, mais entre deux vertus fondamentales du chevalier idéal, la sagesse et la

prouesse. On peut ajouter l'antagonisme, toujours présent, entre les guerriers jeunes (dominés par l'impatience, le manque d'expérience, l'orgueil) et les anciens (que distinguent la prudence, la sagesse, et l'obéissance)<sup>15</sup>.

De telles oppositions posent le problème du rôle de chaque épisode dans l'ensemble du récit et peuvent donner une idée sur les valeurs embrassées par tel ou tel chroniqueur. Par rapport à d'autres défaites, la valeur moralisatrice de l'épisode Nicopolis est augmentée car il s'agit d'une croisade, d'une « guerre sainte » menée pour la foi. Le désastre a été souvent interprété comme un nouveau signe de la colère divine, comme une punition qui s'ajoute à une série de nombreuses calamités : guerres incessantes, le Grand Schisme de l'Église Occidentale, la peste, la famine, les bandes des roturiers, etc.

Un jugement global sur la défaite ne doit privilégier aucune des sources concernant Nicopolis, même s'il s'agit de témoins comme Schiltberger ou Boucicaut. Kenneth M. Setton a remarqué à juste titre :

battle did not take place on a given spot; they extended over a mile or two or more. An eyewitness knew what was happening to him and to those around him, but he knew little else. As time passed he learned more from other eyewitnesses and each time he told his tale it grew taller<sup>16</sup>.

On peut ajouter que chaque historien du Moyen Âge, même s'il s'appuie sur des informations de première main, les utilise selon sa propre vision sur les événements. La perspective des auteurs issus du milieu ecclésiastique s'oppose fortement à celle des textes où l'on prône les valeurs chevaleresques<sup>17</sup>. Pour les premiers, la défaite a toujours été provoquée par les péchés humains, tandis que les derniers ont accusé la trahison des autres combattants. C'est ainsi que s'explique l'existence simultanée de deux « scénarios » qui donnent une vision différente sur le déroulement de la bataille de Nicopolis. Chaque « scénario » comporte des dialogues et des personnages-clé qui se retrouvent tout au long de l'histoire militaire du Moyen Âge. L'identification des traits communs et du rôle de chaque cliché dans la narration conduit à un jugement plus correct qu'auparavant sur le dénouement de la croisade de Nicopolis.

\* \* \*

Pour simplifier on peut distinguer deux causes principales qui expliquent la fin tragique de la croisade de Nicopolis : la trahison des Hongrois et des Valaques vs. l'orgueil et l'indiscipline de la chevalerie occidentale. Il faut, quand même, tenir compte du fait que les deux « thèses » sont mêlées l'une à l'autre, et ce qui fait la différence est l'accent mis par tel ou tel chroniqueur sur certain détail.

### **1. « La trahison »**

A l'époque de la croisade de Nicopolis le thème de la trahison avait déjà une longue histoire. La fin lamentable de la deuxième croisade a parfois été expliquée par la trahison, même si le coupable n'était pas toujours précisé. Odo de Deuil a mis en cause les Byzantins (à cause de la paix conclue avec les Turcs seldjoukides), l'empereur Conrad III ou l'historien Guillaume de Tyr donnent des indications assez vagues<sup>18</sup> et la chronique d'Ernoult jet le blâme sur les ordres militaires

car, si com on dist, li Templier et li Hospitalier en orent sommiers cargiés de faus besans, pour chou qu'il en fisent l'ost retourner arriere. Et par lor conseil, s'en retournerent arrieres et vinrent en la tiere de Jherusalem et assegerient Escalonne<sup>19</sup>.

Parfois les conseils qui recommandaient la prudence ont été regardés comme preuve de la trahison. Avant la bataille de Hattin (1187) le conte Raymond de Tripoli a été d'avis que le roi de Jérusalem, Guy de Lusignan, ne devait pas accepter engager le combat avec Saladin<sup>20</sup>. Le maître du Temple, Gérard de Ridefort a répondu que

son conseil n'estoit mie bon, et estoit meslé de poil de loup<sup>21</sup>,

en ajoutant

Sire, ne créés le conseil dou conte. Car ce est un traître, et vos savés bien que il ne vos aime riens, et voreit que vos eussies honte et que vos eussies perdu le roiaume<sup>22</sup>.

Les paroles de Ridefort faisaient allusion au traité conclu quelques années auparavant entre Raymond de Tripoli et Saladin, car toute alliance

avec les infidèles a toujours été vue comme une preuve de trahison. C'est pourquoi, les marchands italiens avaient mauvaise réputation parmi les chrétiens<sup>23</sup>. L'Eglise a condamné sévèrement le commerce avec les terres musulmanes et les chevaliers ont regardé avec mépris les Italiens parce que ceux-ci n'étaient pas gens de guerre, mais marins, marchands ou corsaires<sup>24</sup>. Cette image s'est noircie de plus en plus jusqu'à la fin du Moyen Age quand, selon les sources de la croisade de Varna, les Génois, « ennemis de la chrétienté », ont transporté les armées du sultan d'Asie Mineure en Europe<sup>25</sup>.

La preuve irréfutable de la trahison restait l'abandon du lieu de combat. Pour un chevalier, abandonner ses compagnons de guerre était un fait honteux qui ne pouvait être justifié ni par les revers de fortune, ni par le nombre écrasant des ennemis. Ainsi, à Courtrai (1302) le chef de l'armée française, Robert d'Artois, « qui onques n'avoit acoustumé a fuir » a continué le combat contre les Flamands tandis que d'autres chevaliers

pristrent la fuite très laide et très honteuse, laissant le comte d'Artois et honorables et nobles batailleurs, Dieux quel dommage et quel douleur!  
Es mains des vilains estre detrenchiez mors et acraventiez<sup>26</sup>.

A Crecy les vassaux de Jean de Luxembourg ont voulu sauver leur roi quand la défaite française était devenue inévitable. Mais le roi de Bohême a refusé de suivre ses sujets parce qu'il n'avait jamais quitté un champ de bataille dans sa jeunesse et qu'il ne voulait pas déshonorer son nom à la fin de sa vie. Pour le roi Jean « l'Aveugle » il était préférable de mourir honorablement que de vivre sous le fardeau de la honte<sup>27</sup>.

A Poitiers, le roi de France, Jean le Bon, a adopté une attitude semblable. Il a répondu au comte d'Eu et de Tancarville, qui avaient demandé l'honneur de protéger sa retraite

que ja ne s'en fuiroit, mais tendroit place tant qu'il pourroit contre ses ennemis et adversaires<sup>28</sup>.

A cette occasion le roi a fait de grands exploits, mais la bataille a été perdue à cause de la lâcheté de ceux qui « s'en fouyrent honteusement et vilainement »<sup>29</sup>.

Les exemples évoqués permettent de comprendre pourquoi quelques sources ont eu recours à la thèse de la trahison pour expliquer la défaite

de Nicopolis. Il est sûr qu'à un moment donné les Hongrois et les Valaques ont pris la fuite vers le Danube. Pour une chronique anonyme florentine l'événement a eu lieu dès le début du combat<sup>30</sup>. Les mémoires du maréchal Boucicaut partagent le même point de vue : la bataille a été perdue à cause de la « grande mauvaistié, félonie et lâcheté des Hongres », qui, au moment où le combat avait commencé, ont abandonné l'avant-garde<sup>31</sup>. Pour d'autres témoignages la retraite a commencé quand la victoire était déjà emportée par les Turcs<sup>32</sup>. L'historiographie moderne a hérité ce désaccord, devenu un faux problème<sup>33</sup>. On peut accepter ou rejeter l'idée que la retraite du roi Sigismond<sup>34</sup> et de ses vassaux ait provoqué la catastrophe, mais il est plus important d'établir ce qui se cache au-dessous de la « trahison ». Comme le montrent les exemples donnés pour Crecy et Poitiers un chevalier devait être preux en combattant jusqu'à la fin de la bataille, « numquam inimicorum facies evitavi »<sup>35</sup>. Le portrait de Jean « Sans Peur », comte de Nevers, met en évidence les qualités nécessaires au chevalier idéal :

prince sans peur, magnanime en tous ses affaires, constant comme pierre de vive roche, tant enflamé de hardy corage que riens ne lui sambloit ne trop chault ne trop pesant<sup>36</sup>.

Par contre, l'image du chevalier couard qui se retrouve dans les romans de la Table Ronde est celui d'un guerrier monté à rebours sur son cheval, le dos tourné vers son adversaire, comme s'il était à chaque instant prêt à fuir<sup>37</sup>.

Pour un chevalier la victoire avait peu d'importance s'il ne faisait pas la preuve de sa vaillance ; au contraire, la défaite pouvait être glorieuse s'il s'était remarqué pour ses exploits. Froissart rappelle un tel exemple à propos de la bataille de Calais (1350) : un chevalier français, tombé prisonnier, a été déclaré le héros du jour par le roi d'Angleterre pour sa bravoure exceptionnelle ; le chevalier a reçu un cadeau de la part du roi et il a été ensuite mis en liberté<sup>38</sup>.

Le rôle prépondérant joué par la prouesse dans la mentalité chevaleresque<sup>39</sup> laissait peu de compréhension pour d'autres attitudes, car pour un chevalier comme pour l'un des héros de Shakespeare,

Cowards die many times before their deaths ; The valiant never taste of death but once<sup>40</sup>.

A Crecy le roi d'Angleterre, Eduard III, a laissé son fils, le Prince Noire, se débrouiller tout seul pour « gagner ses esperons »<sup>41</sup>. Donc, pour un chevalier preux non seulement la retraite était inconcevable, mais aussi la demande de secours<sup>42</sup>. De même, la prudence et la ruse étaient regardées avec méfiance, en temps que la fuite était une félonie qui devait être punie<sup>43</sup>. Pour Boucicaut « le reproche sera à eulx (= les gens de Sigismond) à toujours », même s'il rappelle aussi la bravure d'un « grand Seigneur du pays que on appelle Comte de Hongrie et <des> ses gens »<sup>44</sup>.

On peut se demander si un roi devait se soumettre à cette vision chevaleresque sur la guerre. Les points de vue des contemporains sont divisés : Jean de Luxembourg à Crecy et Jean le Bon à Poitiers ont été d'avis qu'un roi doit donner l'exemple à ses vassaux ; mais l'idée opposée a eu ses partisans elle aussi car, si le roi tombait mort ou prisonnier, le royaume serait en grand danger : c'est ainsi qu'on a justifié la fuite de Philippe de Valois en 1346<sup>45</sup> et celle de Sigismond de Luxembourg un demi-siècle plus tard<sup>46</sup>. Les historiens modernes semblent défendre la seconde attitude<sup>47</sup> avec la même unanimité que montraient les chevaliers du Moyen Age en approuvant la première. Les paroles du maréchal Boucicaut sont tranchantes :

Si est dommaige quand il advient que gent tant chevalereuse n'ont chefs  
selon leur vaillance et hardiese<sup>48</sup>.

La thèse de la trahison reflète aussi le complexe de supériorité de la chevalerie occidentale. L'idée que le combattant véritable est monté explique le mépris des chevaliers pour le gens de pied<sup>49</sup> et pour la chevalerie légère<sup>50</sup>. Les Français ont refusé la seconde ligne de bataille, car ils n'avaient l'habitude de suivre personne, mais ils prenaient toujours l'avant-garde<sup>51</sup>. Cette attitude a été évidente dès les premiers combats ; à Rahova, Boucicaut affirmait que

grand honte nous seroit si autres gens passioient ce pont devant nous qui  
l'avons eu en garde<sup>52</sup>.

Suivre les gens de pied était donc une honte qui pouvait exposer les gens de Jean de Nevers au mépris de tous à cause du soupçon de crainte ou de lâcheté<sup>53</sup>. La position en avant-garde était par conséquent, un problème d'honneur et de prestige pour les chevaliers français et bourguignons<sup>54</sup>,

en temps que pour Sigismond de Luxembourg elle soit seulement une question tactique, expliqué par les chroniqueurs par trois raisons : la méfiance du roi en ses gens<sup>55</sup>, l'expérience des troupes légères dans les combats contre les Turcs<sup>56</sup> et l'habitude de garder les troupes d'élite en réserve<sup>57</sup>.

Cette incompatibilité des deux manières de combattre a joué son rôle dans le résultat lamentable de l'expédition. Si l'on tient compte du point de vue chevaleresque, on comprend pourquoi la trahison reste la seule explication raisonnable de la défaite. Tandis qu'à Nicopolis toute la fleur de la chevalerie française (*flos totium militiae Gallicorum*)<sup>58</sup> est tombée a trouvé la mort, les chevaliers ont montré, une fois de plus, qu'il n'y avait

plus hardis ne mieulx combatans, plus constans, ne plus chevalereux que les François<sup>59</sup>.

## 2. « L'orgueil et l'indiscipline »

Selon l'expression du chroniqueur arabe Usamah, les Francs étaient les plus prudents gens de guerre<sup>60</sup>. Une telle affirmation peut surprendre si l'on tient compte de nombreux cas où la défaite était vue comme la conséquence de l'outrecuidance des chevaliers. Avant la bataille de Fontaine de Cresson (mai 1187), le maître du Temple, Gérard de Ridefort

mesprisoit toutes autres genz, come cil qui estoit trop outrecuidiés. Il ne vost croire le conseil dou maistre del Hospital frere Rogier des Molins, ne de frere Jaque de Mailli qui estoit mareschal dou Temple, ains le ranpona et le dist que il parloit come home qui baoit a fuir<sup>61</sup>.

Presque deux siècles plus tard, à Crécy, « fu le roy Philippe trop hastif et ne vout croire conseil » et la déroute des Français a été provoquée « par hastiveté et desarroy »<sup>62</sup>. On retrouve le contraste entre les conseils sages et prudents et la conduite méprisante des chevaliers ; selon les *Grandes Chroniques de France*, le roi n'a pas voulu écouter les conseils selon lesquels « celle nuit, li et son ost se reposassent »<sup>63</sup>. Pour d'autres témoignages, le roi n'a pas pu tenir compte du conseil reçu<sup>64</sup> car

nul de seigneurs ne voulu retourner, se ceulx de devant ne retournoient premierement et ceulx qui estoient devant ne vouloient retourner car ce leur sembloit estre honte (...) ce estoit par orgueil et envie qui les destruit, car pour ce ne fut pas le conseil du vaillant chevalier tenu<sup>65</sup>.

On retrouve la même situation avant le combat de Poitiers où

Monseigneur Guillaume Duglas (...) dit au roy Jehan de France que ce sera son domaige s'il combat le prince en la place qu'il a prinse. Mais Jehan le roi de France fut si plain de grant courage et de hastive volenté qu'il dist qu'il ne lairoit pas fuire les ennemis puis qu'il les avoit atains<sup>66</sup>.

Il n'est pas étonnant qu'on rencontre la thèse de l'orgueil et l'indiscipline dans le cas de la croisade de Nicopolis. Cette explication de la défaite a connu une telle diffusion à l'époque, que l'auteur des « Mémoires » du maréchal Boucicaut a jugé comme nécessaire de commencer par une réfutation :

Et est à sçavoir sur ce pas cy, que sauve la grace des diseurs qui ont dict et rapporté du fait de la bataille, que nos gens y fuirent, et allerent comme bestes sans ordonnance, puis dix, puis douze, puis vingt et que par ce feurent occis par troupeaux au feu que ils venoient, que **ce n'est mie vray**. Car comme ont rapporté à moi qui après leurs relations l'ay escript, es plus notables en vaillance et chevaliers qui y feussent et qui sont dignes de croire, le Comte de Nevers et tous les Seigneurs et Barons François que ils avoient menez, arriverent devers le Roy tout à temps pour eulx mettre en très-belle ordonnance, laquelle chose ils feirent si bien et si bel que à tel cas appartient<sup>67</sup>.

C'est donc en bon ordre que les chevaliers ont commencé la bataille et l'auteur souligne qu'il s'appuie sur des témoignages dignes de confiance. Toutefois, ses paroles n'ont pu effacer le point de vue opposé, plus traditionnel dans l'explication d'une défaite.

Dès les premières croisades on a toujours mis en opposition le chevalier idéal, qui met ses qualités au service du Christ<sup>68</sup>, qui prépare le combat en bon ordre « cum cautela et providentia », et les chevaliers « turbulenti aut impetuosi » qui font la guerre pour la vaine gloire, à cause de leur cupidité ou de leur fureur irraisonnée<sup>69</sup>. Les chroniques ont soigneusement mis en évidence que la victoire récompense la conduite exemplaire des guerriers. La victoire du roi de Jérusalem, Baudouin IV le Lépreux à

Montgisard (1177) a été « mout biele miracle » car Dieu « vaut moustrer qu'en asés de gent ne doit on avoir fiance, mais en lui »<sup>70</sup>. A Courtrai, Dieu a soutenu les Flamands qui

premierement confesserent leurs pechiez humblement et devotement, le corps de Nostre Seigneur Jhesu Crist reçurent, portans avec eulz ensemment aucunes reliques de sains et a glaives, a lances et espées et bonnes haches et goudendars, serrément et espessement ordenez vindrent ou champ à pié par 1 pou touz

en temps que

les chevaliers françois, qui trop en leur force se fioient, voians contre eulz yceulz Flamens du tout en tout venir, si les orent en despit, si comme espoir, foulons, tisserans et hommes ouvrans d'aucuns autre mestiers<sup>71</sup>.

A Nicopolis on rencontre une situation semblable :

Les gens d'église sceurent que les François avoient des manieres bien lubriques d'exces en mangeries, beuveries, jeux de dés, puteries et ribauderies et leur monstretent le danger ou ils estoient, et que les Sarrasins estoient grande quantité de peuple. Et que supposé qu'ils fussent suffisons pour resister, toutesfois s'ils ne se mettoient en bon estat, comme bons-chrestiens, il estoit à douter qu'il ne leur mescheust, mais de tout ce que dit ne tinrent conte<sup>72</sup>.

Philippe de Mézières a condamné à son tour les chevaliers qui sont partis en croisade vêtus comme des rois « à grans pourpres et à grans paremens, en robes et en vaiselle d'argent, faisans les grans disners des viandes oultrageuses ». Il remarquait que les quatre vertus indispensables à une croisade (la règle, la discipline, l'obédience et la justice) ont été remplacées par les filles de Lucifer (l'orgueil, la convoitise et la luxure)<sup>73</sup>. Les chroniqueurs ont souligné maintes fois que Dieu donnait son appui seulement aux humbles,

car Nostre Seigneur Jhesucrist ne veult point de boban, ne de vanité. Pour ce veult il que les petiz feissent ou par eulx fut faicte victoire affin que les grans n'y preinsent vaine gloire<sup>74</sup>.

Par leur conduite incompatible à l'esprit de la croisade, les participants à la croisade de Nicopolis ont condamné l'expédition à l'échec dès son début, et les prières des prêtres sont restées sans résultat parce que les croisés n'étaient pas dignes de la grâce du Seigneur<sup>75</sup>.

Par la suite, les récits ont construit la narration de telle manière qu'on peut deviner la défaite chrétienne. A chaque instant on peut distinguer l'opposition entre la voie juste et la voie du mal, la confrontation entre vertus<sup>76</sup> et vices. D'une part se trouvent les chevaliers vieux, sages, prudents, expérimentés, d'autre part les chevaliers jeunes, orgueilleux, outrecuidés et turbulents. Fondamentale reste l'opposition entre les vieux et les jeunes ; selon le juriste Pierre Dubois, un des partisans de la croisade à la fin du Moyen Age, les jeunes n'avaient pas l'expérience nécessaire pour être chefs de guerre. Ils ont vécu peu d'années et ont vu peu de choses par conséquent ils n'ont pas les qualités nécessaires pour conduire une croisade<sup>77</sup>. Cette image négative des jeunes chevaliers a été expliquée par Georges Duby<sup>78</sup> : au XII<sup>e</sup> siècle, pour les fils cadets d'une famille noble, le mariage était un moyen rapide de faire fortune. Le mariage dirigeait le comportement des jeunes qui étaient incités de montrer leur valeur en combat et en tournoi, d'où provient l'image du caractère errant et violent des jeunes, comme les éléments les plus agressifs de la féodalité occidentale.

Ce portrait se retrouve dans quelques sources concernant la croisade de Nicopolis. *La Chronique du religieux de Saint Denis* souligne maintes fois que les jeunes n'écoutaient que leur bouillante ardeur, qu'ils sont guidés par la passion et par l'orgueil.

On peut interpréter le conflit entre vieillards et jeunes de la manière suivante : les vieux avaient accompli leurs exploits, avaient conquis leur renom, donc ils pouvaient attendre et proposaient de suivre les conseils du roi d'Hongrie. Par contre, les jeunes étaient impatients de « gagner leurs éperons » ; ils reprochaient aux vieillards qu'ils étaient devenus temporisateurs et que leurs conseils prouvaient la peur et la lâcheté<sup>79</sup>. Pour les jeunes chevaliers l'attente signifiait la perte d'une occasion de montrer leur prouesse et hardiesse et de laisser aux Hongrois « la fleur de la journée et l'honneur »<sup>80</sup>.

De cet affrontement entre « gravitas senectutis » et « fervor juventutis »<sup>81</sup>, la jeunesse est sortie triomphante parce que « la ou la vérité et raison ne peuvent estre oys, il convient que outre-cuidance regne »<sup>82</sup>. Les sources qui ont embrassé ce point de vue donnent l'impression que la défaite était la conséquence d'un enchaînement des

décisions erronées. Le point décisif était la discussion autour des conseils du roi Sigismond<sup>83</sup>. L'épisode est présent aussi parmi les adeptes de la thèse de la trahison, mais ce qui change est la raison des propositions du roi : les troupes légères connaissaient la manière de combattre des Turcs et le roi d'Hongrie voulait garder la chevalerie occidentale pour le moment décisif du combat<sup>84</sup>. Le roi précisait que l'ordre de combat n'est pas une question de préséance, mais un problème tactique<sup>85</sup>, mais les jeunes n'ont pas voulu accepter ses conseils. Pour les chroniqueurs ce refus a provoqué le désastre :

Il (=Jean de Nevers) voulut conduire les affaires du tout à sa teste, n'escoutant aucunement ledict roy de Hongrie, lequel toutesfois avoit plus d'experience et meilleure cognoissance de ruses et forces desdicts Sarrasins, que ledict conte de Nevers, ny les siens. Lesquels à raison de ce combatisrent indiscretement et furent tous defaicts<sup>86</sup>.

*Le religieux de Saint-Denis* donne un récit plus détaillé et plus dramatique des faits : pendant le combat le courage a quitté les rangs des chevaliers qui sont devenus plus craintifs que les lièvres ; quelques-uns ont commencé de se repentir pour leur désobéissance et ont maudit les conseils des jeunes ; enfin l'issue malheureuse de la bataille était le résultat de la volonté du Dieu

Tu enim solus es, Domine, qui cuncta potes, et non est qui possit resistere tue voluntati. Agravasti tunc, Domine, manum tuam super populum tuum in virga furoris tui Basati, quem ad suum exterminium debachari permisisti, et utinam ad eorum gloriam sempiternam<sup>87</sup>!

Cette interprétation prouve une certaine hostilité vers la chevalerie, ou au moins vers une partie de la chevalerie, qui devient plus explicite si l'épisode Nicopolis est intégré dans le tableau plus large de l'histoire politique et militaire du XIV<sup>e</sup> siècle. On ne peut pas ignorer le fait que, pour les chroniqueurs français, la chevalerie était responsable pour les victoires remportées par les Anglais au début de la Guerre de Cent Ans. Les critiques étaient devenues plus virulentes après la bataille de Poitiers et la faiblesse de l'armée du roi de France était expliquée par la dégradation des mœurs de la noblesse<sup>88</sup>. Philippe de Mézières montre, à son tour, une attitude très critique à l'égard des chevaliers qui auparavant étaient

redoutés, aimés et prisés, mais aujourd’huy ilz se sont laissez dechoir en la boe d’ordure, d’orgueil, d’avarice et de diffamee luxure, par la deffaulte de la doubtance de Dieu, et petit gouvernement des chefz de guerre et es seigneurs <qui> du bien commun du royaume et de la chose publique devroient avoir cure<sup>89</sup>.

Par conséquent il n’est pas surprenant que les variantes qui blâment le comportement de la chevalerie pour expliquer la défaite de Nicopolis ont connu une ample diffusion. On les rencontre, d’une manière détaillée ou abrégée, en France, Bourgogne, Italie, Allemagne c’est-à-dire partout où la croisade de Nicopolis a retenu l’attention. L’écho peut être retrouvé aussi chez un historien byzantin, Laonic Chalcocondyle. Cette diffusion explique pourquoi les « Mémoires » du maréchal Boucicaut ont essayé, sans succès, de rejeter les accusations et laisse l’impression que, malgré la prolifération des ordres chevaleresques à la fin du Moyen Age, la chevalerie, comme arme d’élite, avait vécu.

### ***3. Autres explications de l’échec***

Pour Philippe de Mézières la mauvaise conduite des croisés a été l’une des causes du désastre ; mais l’ancien chancelier du roi de Chypre a ajouté dans son « Epistre lamentable et consolatoire », adressée au duc de Bourgogne, Philippe le Hardi, une autre explication : l’alliance avec les schismatiques. A Nicopolis, les orthodoxes ont joué le rôle du pomme altérée qui a un effet nuisible sur les autres pommes<sup>90</sup>. Mézières comparait l’attitude des orthodoxes à celle du traître Guénelon à Roncevaux et était d’avis que les peuples schismatiques

pour la haine qu’ils ont aux Latins (...) aiment mieulx estre subgès du Turch que du roy de Honguerie<sup>91</sup>.

Ces paroles reflètent l’ancien antagonisme entre les Grecs et Latins et l’explication proposée par Mézières n’a rien de nouveau à une époque où l’échec des croisades a été souvent expliqué par la trahison des Byzantins. Par ailleurs on peut constater que l’auteur de *l’Epistre lamentable et consolatoire* est peu conséquent jusqu’à se contredire lui-même ; dans un autre ouvrage, le « Songe du Vieil Pèlerin », Mézières pensait que l’alliance avec les royaumes de Serbie, de Bulgarie et avec l’empire de Constantinople était nécessaire pour repousser les Turcs au-delà

des détroits<sup>92</sup>. Les conquêtes des sultans ont été vues comme la conséquence des péchés des Hongrois et de leurs luttes pour le pouvoir<sup>93</sup>. Au dernier instant, Mézières était d'avis que la puissance des Turcs était le résultat des guerres incessantes entre les rois catholiques qui s'intéressaient plus à leurs rivalités qu'à la défense de la foi. Il affirmait que, sans une action vigoureuse, en moins de dix ans l'Italie et l'Allemagne seraient conquises par les infidèles<sup>94</sup>.

Une relation étrange se trouve dans les *Annales Mediolanenses*<sup>95</sup>. L'auteur anonyme compare les croisés avec les martyrs de la foi et la défaite est vue comme le résultat d'un piège monté par des chrétiens renégats. Ceux-ci ont crié « Vive Saint Denis et Saint George » et les croisés, dupés par ces cris de guerre, sont tombés dans les mains de leurs adversaires<sup>96</sup>. Le caractère fabuleux du récit est amplifié par un miracle : tous les corps des chrétiens tombés avaient le visage tourné vers le ciel, et les infidèles avaient leur visage contre terre<sup>97</sup>. Cette mention souligne le caractère saint de la guerre contre les infidèles et amplifie l'effet dramatique de l'épisode. Même si ce témoignage reste unique parmi les sources concernant l'expédition de 1396, son caractère miraculeux est un trait commun chez les chroniqueurs de la croisade. Dès les premières expéditions vers la Terre Sainte les miracles ont accompagné la marche des pèlerins<sup>98</sup> et on les rencontre même encore à la fin du Moyen Age<sup>99</sup>.

Une autre chronique italienne, *Annales Estenses*<sup>100</sup>, peut attirer l'attention à cause d'une lettre insérée à l'intérieur du récit. Cette source donne une interprétation qui semble plutôt une variante de la thèse de l'indiscipline des chevaliers occidentaux. La différence consiste dans le changement du rôle des Transylvains et des Valaques. Ceux-ci n'étaient pas arrivés au camp et le roi avait voulu attendre les renforcements, mais

i Franzosi non vollero, di che dissero al Re : mai non occorre altro che combattere.

La présence des noms du prince de la Valachie (« Mercevoida »= Mircea l'Ancien) et du voivode de la Transylvanie (« Messer Stiber » ou « Scibor »= Stibor de Stiboricz), presque exceptionnelle, peut créer l'impression qu'il s'agit d'un témoignage de première main. Mais quelques détails prouvent le contraire ; on dit que la bataille s'est prolongé pendant sept jours, que le nombre des morts dépassait quatre cents mils, que Mircea et Stibor

n'avaient pas participé au combat et, enfin, que Bayazid, blessé par le roi, était tombé du cheval et

se'l non fusse stato il grande sforzo de'Turchi, Baiseto seria morto o preso<sup>101</sup>.

C'est intéressant aussi que, par rapport à d'autres témoignages, qui ont mis l'accent sur les pertes des occidentaux, pour les *Annales Estenses* la tragédie est comprise comme une catastrophe pour le royaume d'Hongrie qui était « tutto sconfitto, non c'e rimaso altri che vedove ».

Une variante intéressante est donnée par les chroniques vénitiennes d'Antonio Morosini<sup>102</sup> et Pietro Dolfin<sup>103</sup>, pour lesquelles les chevaliers occidentaux ont été séparés des troupes du roi d'Hongrie par une distance considérable (« mezza giornata luntan »). Dans ce cas aussi les Français « homeny de gran ponpa » ont voulu occuper le premier rang « et non volse aspetar de andar a insenbre con i Ongary »<sup>104</sup>, mais le responsable de la défaite était le roi Sigismond qui a donné l'ordre de retraite. Cette accusation est due probablement aux relations tendues entre Venise et le roi d'Hongrie.

Les témoignages concernant la croisade de Nicopolis donnent peu d'attention aux adversaires. L'idée générale qui se dégage est celle que le succès des Turcs n'était pas le résultat de leur valeur militaire, mais la conséquence des péchés des chrétiens. Le portrait de l'ennemi est assez schématique<sup>105</sup>, même dans un récit détaillé comme la *Chronique du religieux de Saint-Denis*, et on ne trouve que des indications vagues concernant leur manière de combat (la mention que les Turcs sont des combattants rusés et que les chevaliers occidentaux ne connaissaient « mores, audaciam, genus bellorum et astuciam » des barbares<sup>106</sup>). Même le nom du sultan est assez souvent corrompu et le seul détail qui attire attention est le grand nombre des Turcs. Si au XIII<sup>e</sup> siècle les occidentaux ont été capables de trouver une explication raisonnée pour les victoires des armées mongoles<sup>107</sup>, à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle on constate un renforcement de l'idée que les succès de l'infidèles sont le résultat des péchés de la chrétienté.

\* \* \*

## Conclusions

L'examen des sources a montré l'existence de quelques stéréotypes employés chaque fois que les chroniqueurs essaient d'expliquer une défaite. Ces *topoi* ont le rôle soit de créer un effet littéraire qui peut toucher les esprits des lecteurs, soit de justifier la conduite de certains protagonistes pendant le combat. L'enjeu de l'option pour la thèse de la « trahison » ou pour celle de « l'orgueil et l'indiscipline » montre le parti-pris de chroniqueurs par rapport à la chevalerie. Pour les auteurs dévoués aux valeurs chevaleresques, la prouesse individuelle, la vaillance et l'hardiesse sont un comportement nobiliaire par excellence, des qualités liées « à la race, au sang, au lignage » ; l'orgueil et l'outrecuidance sont moins appréciés, mais non blâmés<sup>108</sup>. Pour eux, la « trahison » des l'infanterie et de la cavalerie légère reste la seule explication possible d'une défaite. D'une part elle permet de disculper la chevalerie, d'autre part elle reflète le mépris des seigneurs pour les « petites gens ».

L'autre interprétation dérive de la conviction que la conduite de la chevalerie était incompatible avec une guerre sainte. Ce point de vue, commun au milieu ecclésiastique, se retrouve déjà à l'époque des croisades, mais il a été augmenté par les succès des rois de France au début de la Guerre de Cents Ans. Pour les chroniqueurs français les désastres étaient la conséquence de la dégradation des mœurs de la chevalerie (la cupidité, la luxure, l'adultère, les jeux de hasard), qui ont attiré la colère divine. Cette attitude critique à l'égard de la chevalerie explique pourquoi Jean de Nevers et ses compagnons ont été blâmés dans une partie des récits concernant la croisade de Nicopolis.

L'analyse des sources aboutit à la conclusion que les récits de la croisade de Nicopolis ont construit plutôt un discours rhétorique sur la défaite qu'une histoire de l'événement.

\* \* \*

## Epilogue

En 1445, après la défaite de la « croisade » de Varna une partie de la flotte du duc de Bourgogne a participé aux côtés des Valaques et des Hongrois à la reconquête de quelques ports sur le Danube. A Nicopolis,

le commandant de l'escadre bourguignonne, Walerand de Wavrin, a pu écouter une relation de l'expédition de 1396 racontée par un vénérable seigneur valaques :

le gouverneur du filz de la Vallaquie, qui estoit bien notable homme, eagié de bien quatre vingz ans, vint veoir le seigneur de Wavrin, et lui dist : Il y a maintenant 50 ans, ou environ, que le roy de Hongrye et le duc Jehan de Bourguoigne estoient à siège devant ceste ville de Nycopoly que veez la, et à moins de trois lieues d'ycy est le lieu ou fut la bataille. Si vous povrés lever le chief et venir a ceste fenestre, je vous monsteroie le lieu, et comme le siège estoit. Et lors ledit seigneur de Wavrin, enveloppé en une robe de nuit, se fist porter à la fenestrelle, si lui dist le gouverneur : vvez la ou le roy de Hongrye et les Hongres se tenoient. La estoit le connestable de France, et la se tenoit le duc Jehan qui estoit contre une grosse tour ronde, laquele, comme il disoit, le dit duc Jehan avoit fait miner, sy estoit tout estagié pour y bouter le feu le jour que nouvelles vindrent de la bataille, disant oultre, que lors estoit serviteur au seigneur de Coucy, quy toujours voullentiers retenoit vers lui les gentilz compaignons Vallaques, qui scavoient les aguez du pays de Turquye. Et prisoit ledit gouverneur grandement le seigneur e Coucy ; lequel, comme il lui dist, avoit le jour devant la bataille, rué jus bien les Turcqz quy estoient venus en intencion de sourprendre les fourrageurs crestiens. Et, pour habregier, il conta au seigneur de Wavrin oute la maniere de la bataille, et comment il fut prisonnier auz Turcqz, vendu esclave aus Genevois, ou il avoit aprins le languaige qu'il parloit<sup>109</sup>.

Ce fragment peut être interprété comme un appel à « seniores et longaevi, annosi et vetusti homines »<sup>110</sup>, méthode souvent employée par les historiens du Moyen Age. Mais, les références à Nicopolis restent importantes par-ce qu'elles montrent qu'un demi-siècle plus tard les souvenirs de la défaite étaient encore vifs. On peut interpréter l'anecdote comme un hommage rendu par les nobles bourguignons à leurs prédécesseurs, comme la fin d'un pèlerinage fait aux lieux de la mémoire du duché de Bourgogne : Troie, Colchide et Nicopolis. Ces lieux renvoient aux ancêtres imaginaires des Français (Troie), à l'origine mythologique de l'ordre de la Toison d'Or (Colchide) et à un symbole de la croisade bourguignonne (Nicopolis). Cette impression est renforcée par le dialogue présenté ci-dessus ; le « gouverneur du filz de la Valachie » ressemble à un guide qui presente un musée à son visiteur : « la estoit... et la se tenoit ». Le vénérable seigneur se rappelle seulement les exploits de quelques protagonistes (Jean de Nevers, Enguerrand de Coucy), les bons rapports établis entre Coucy et « les gentilz compaignons Valaques » et

les places occupées au camp par les seigneurs français. On ne retrouve aucune trace des causes de la défaite et la seule allusion à la fin tragique de l'expédition reste l'épisode de la captivité du seigneur valaque. On peut se demander si ce silence est dû à l'oubli ou à l'habitude des gens de préserver seulement les bons souvenirs d'un événement.

## NOTES

- 1 La dernière monographie sur le sujet est Aziz Suryal ATIYA, *The Crusade of Nicopolis*, London, 1934 ; les préparatifs diplomatiques sont étudiés par J.J.N. PALMER, *England, France and Christendom, 1377-1399*, London, 1972 ; pour la participation française et bourguignonne on peut ajouter à l'oeuvre de J. DELAVILLE LE ROULX, « La France en Orient au XIV<sup>e</sup> siècle », I-II, Paris, 1885-1886 les Actes du Colloque international Nicopolis 1396-1996, publiées dans *Annales de Bourgogne*, 68, 1996, notamment les études de Jim MAGEE, « Le temps de la croisade bourguignonne : l'expédition de Nicopolis », p. 49-58 ; Bertrand SCHNERB, « Le contingent franco-bourguignon à la croisade de Nicopolis », p. 59-75 ; Norman HOUSLEY, « Le Maréchal Boucicaut à Nicopolis », p. 85-99. Pour la perspective hongroise Martin KINTZINGER, « Sigismond, roi de Hongrie et la croisade », dans *Ibidem*, p. 23-33.
- 2 Lettre adressée au Grand Maître de l'Hopital publiée par John W. BARKER, *Manuel II Palaeologus (1391-1425) : A Study in Late Byzantine Statesmanship*, New Brunswick-New Jersey, 1969, p. 482.
- 3 Les paroles du roi provient d'un autre document qui rappelle les exploits du voïvode de la Transylvanie, Stibor, pendant la campagne de 1396. Comme le document cité ci-dessus, celui-ci ne cherche aucun coupable pour la défaite (*Documenta Romaniae Historica*, D, I, doc. 101, p. 162-163). On peut mettre en rapport le document royal avec l'Ancien Testament (Daniel, 2, 21 : <Dieu> « qui change les temps, renverse et établit les rois »).
- 4 Une interprétation semblable a été donnée après l'échec de la deuxième croisade par Otto von Freising et Bernard de Clairvaux ; v. Giles CONSTABLE, « The Second Crusade as Seen by Contemporaries », *Traditio*, 9, 1953, p. 266-267 et Giles CONSTABLE, « A Report of a Lost Sermon by St. Bernard on the Failure of the Second Crusade », dans *Idem, Religious Life and Thought (11<sup>th</sup> -12<sup>th</sup> centuries)*, London, 1979, p. 49-54.
- 5 Charles OMAN, *A History of the Art of War in the Middle Ages*, II, London, 1991, p. 350 ; J. DELAVILLE LE ROULX, *La France en Orient...*, p. 277 « c'est donc plutôt à l'outrecuidance française (...) qui revient la perte de la journée ; Nicolae IORGA, *Philippe de Mézières (1327-1405) et la croisade au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1896, p. 497 : « Les chevaliers français demandèrent l'honneur d'attaquer les premiers et ne voulurent pas céder (...) malgré les prudentes représentations du roi Sigismond, dont les soldats étaient plus habitués à la manière de combattre les Turcs » ; Radu ROSETTI, « Notes on the Battle of Nicopolis (1396) », dans *Slavonic Review*, 15, 1937, p. 4 ; Kiril PETKOV, « The Rotten Apple and the Good Apples : Orthodox, Catholics and Turks in Philippe de Mézières' Crusading Propaganda », *Journal of Medieval History*, p. 269, note 45 : « Blaming the Hungarians was a common feature in the French sources of the time ; few accepted the idea that the lack of discipline

- and the heedless behaviour of the French knights gave the victory to the Ottomans ». Pour un point de vue plus nuancé voir Norman HOUSLEY, *Le Maréchal Boucicaut à Nicopolis*, « Annales de Bourgogne », 68, 1996, p. 92-93; cf. Idem, *The Later Crusades. From Lyons to Alcazar 1274-1580*, Oxford, 1992, p. 77.
- <sup>6</sup> Aziz Suryal ATIYA, *The Crusade of Nicopolis*, London, 1934, p. 70 èi 93-94; Idem, *The Crusade in the Later Middle Ages*, London, 1938, p. 447 et 454-455 ; Henry L. SAVAGE, « Enguerrand de Coucy VII and the Campaign of Nicopolis », dans *Speculum*, 14, 1939, 4, p. 423-442 ; Kenneth M. SETTON, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, I, Philadelphia, 1976, p. 354.
- <sup>7</sup> Une vue d'ensemble Bernard GUENÉE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, 1980, p. 18-20 et 27-29 ; voir aussi pour la chronique du religieux de Saint Denis les études du même auteur réunies dans le volume *Un roi et son historien. Vingt études sur le règne de Charles VI et la Chronique du Religieux de Saint-Denis*, Paris, 1999 [Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, nouv. Serie, XVIII] ; une analyse de la chronique de Froissart à Stephen G. NICHOLS jr., « Discourse in Froissart's Chroniques », dans *Speculum*, 39, 1964, p. 279 : l'intérêt de l'historien du Moyen Age « was not on achieving an objective picture of the events themselves, but on the present use to which the events could be put. In other words, the value of the historical fact was not considered to be intrinsic, but rather exemplary » ; pour les chroniques relatives à la bataille de Poitiers v. Françoise AUTRAND, « La déconfiture. La bataille de Poitiers (1356) à travers quelques textes français des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles », dans *Guerre et société en France, en Angleterre et en Bourgogne XIV<sup>e</sup> - XV<sup>e</sup> siècle*, ed. par Philippe CONTAMINE, Charles GIRY-DELOISON et Maurice H. KEEN, Lille, 1991, p. 93-121.
- <sup>8</sup> Reinhart KOSELLECK, « 'Historia magistra vitae' ». De la dissolution du 'topos' dans l'histoire moderne en mouvement », dans Idem, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. par Jochen HOOCK et Marie-Claire HOOCK, Paris, 1990, p. 39.
- <sup>9</sup> Bernard GUENÉE, *Histoire et culture historique...*, p. 27.
- <sup>10</sup> Ibidem, p. 28 ; pour Froissart, *Oeuvres*, I, p. 2 le but de l'histoire « ce sera à yaus matere et exemples de yaus encoragier en bien faisant, car la memore des bons et li recors des preus atisent et enflament par raison des coeurs des jones bacelers, qui tirent et tendent à toute perfection d'onneur de quoi proece est li principaus chies et li certains ressors ».
- <sup>11</sup> Norman HOUSLEY, *Le Maréchal Boucicaut...*, p. 94.
- <sup>12</sup> Umberto ECO, *Lector in Fabula ou la coopération interprétative dans les textes narratifs* traduit par Myriem BOUZAHER, Paris, 1985, p. 64-80 ; Idem, *Six promenades dans les bois du roman et d'ailleurs*, traduit par Myriem BOUZAHER, Paris, 1994, p. 9, 16 et 32-33.

- <sup>13</sup> *Chronique des quatre premiers Valois (1327-1393)*, publ. par Simeon Luce, Paris, 1862, reprinted by Johnson Reprint Corporation, New York, 1965, p. 50
- <sup>14</sup> Jean Juvenal des Ursins, *Chronique de Charles VI*, dans « Choix de Chroniques et mémoires sur l'histoire de France », ed. par J.A.C. Buchon, Paris, 1861, p. 399. On peut retrouver une attitude semblable dans le cas de la bataille de la Fontaine de Cresson (1187); Jacque de Mailli « qui estoit maréchal du temple » (en réalité simple sergent) a répondu à son maître, Gerard de Ridefort « qu'il ne s'en fuirioit mie de la bataille, ainz remaindroit ou champ come pseudome, et il <=Ridefort> s'en fuirioit come mauvais et recreant » v. *La Continuation de Guillaume de Tyr (1184-1197)*, publ. par Margaret Ruth Morgan, Paris, 1982, p. 39.
- <sup>15</sup> On retrouve, par exemple, le *puer-senex topos* à l'occasion de la IV<sup>e</sup> croisade voir Francis R. SWIETEK, « Gunther of Pairis and the Historia Constantinopolitana », *Speculum*, 53, 1978, 1, p. 64; voir aussi Bernard GUENÉE, « 'Scandalum inter antiquos et juvenes theologos'. Un conflit de générations à la Faculté de théologie de Paris au début du XV<sup>e</sup> siècle », p. 357-364.
- <sup>16</sup> K. M. Setton, *The Papacy....*, I, p. 355; voir aussi les considérations similaires sur la bataille de Waterloo de Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, 1979, p.11
- <sup>17</sup> Pour une vue d'ensemble sur les sources narratives concernant la croisade de Nicopolis J. Delaville le Roulx, *La France en Orient au XIVE siècle. Expéditions du maréchal Boucicaut*, I, Paris, 1885, p. 211-216.
- <sup>18</sup> G. Constable, *The Second Crusade....*, p. 272.
- <sup>19</sup> *Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier*, ed. par M.L. de Mas Latrie, Paris, 1871, p. 12; le chroniqueur arabe Ibn al-Athîr (Francesco Gabrieli, *Chroniques arabes des Croisades*, trad. par Viviana Pâques, Paris, 1977, p. 87) affirme que l'émir de Damas a semé la discorde dans le camp chrétien. Il a dit aux chevaliers occidentaux « Voici qu'arrive le roi de l'Orient; si vous ne vous retirez pas, c'est a lui que je remets la ville, et vous vous en repentirez » et aux chevaliers de la Terre Sainte « Quelle sottise de votre part d'aider ces gens-là contre vous; vous savez bien que s'ils prennent Damas, ils s'empareront aussi de vos terres du littoral. Quant a moi je ne puis plus défendre la ville et je vais remettre à Sarf-ad-Dîn. Et vous savez bien que, s'il est le maître de Damas, vous ne pourrez plus tenir en Syrie contre lui ». Réel ou imaginaire le dialogue surprend l'antagonisme entre les latins d'Occident et les « poulains » (chrétiens nés en Terre Sainte).
- <sup>20</sup> *La Continuation de Guillaume de Tyr...*, p. 45: « Sur ce, sire, se vos avés talent de combattre vos a Salahadin, alons nos héberger devant Acre, et seons près de nos forteresses. Je conois Salahadin a si orgueillons et outrecuidi qu'il ne se partira dou reyaume jusques atant que il vos ait envaïe de bataille. Et si il vient combatre a vos devant Acre, et que il nos meschiee

- dont Dieu nos en gart, nos poons avoir recuevre a Acre et as autres citez que illueques sont de pres. Et se Dieu nos en done la victoire, et que nous le desconfissons, et que il soit entrés en sa terre, nos l'avrons si aneenti et debrisé que il ne se pora jamais ralier ».
- 21 Pour les connotations négatives du loup au Moyen Age v. Florence Mc Culloch, *Medieval Latin and French Bestiaries*, Chapel Hill, 1960 [Studies in the Romance Languages and Literatures-33], p. 188-189, Evelyne Patlagean, *De la chasse et du souverain*, dans « *Dumbarton Oaks Papers* », 46, 1992, p. 292; Michel Pastoureau, *Traité d'héraldique*, Paris, 1997, p. 146-147 malgré son rôle important dans le folklore médiéval, le loup est un meuble héraldique rare à cause de son caractère négatif.
- 22 *La Continuation de Guillaume de Tyr...*, p. 46.
- 23 Sylvia Schein, « From 'Milites Christi' to 'Mali Christiani'. The Italian Communes in Western Historical Literature », dans *I Comuni Italiani nel regno crociato di Gerusalemme*, ed. par Gabriella Airaldi et Benjamin Z. Kedar, Genova, 1986, p. 680-689.
- 24 *La Continuation de Guillaume de Tyr...*, p. 46: « Car ciaus de France tienent ciaus d'Ytalie en despit. Car ja tant riches ne sera ne preus que il ne tieignent por vilain. Car le plus de ciaus d'Ytalie sont usuriers ou corsans ou marchaanz ou mariniers et porce qu'il sont chevaliers tienent il cil en despit ».
- 25 Episode étudié par Șerban Papacostea, « Gênes, Venise et la croisade de Varna, dans « *Balcanica Posnaniensia* », 8, 1997, p. 27-37. Pour Philippe de Mézières les habitants de Gênes étaient « des loups ravissables, vestuz de la toison blanche de l'aiguel, a une vermeille croix » par opposition à Venise « vray refuge et seur retrait de tous bons Crestiens desolez et a tribulacion livrez » (Philippe de Mézières, *Le Songe du Vieil Pelerin*, I, ed. by G.W. Coopland, Cambridge University Press, 1969, p. 279). Ni les Vénitiens n'ont pas échappé à l'accusation de trahison; les chroniques vénitiennes ont condamné le roi d'Hongrie pour « la grande infamia seminada per tutto el mondo (...) che nui ieremo caxon de impedir la union del summo Pontifico (...) Et oltra da questo desportando la Dogal Signoria de Veniexia, che quella dava favor e subsidio di infideli Turchi et a altri renegadi Christiani. » (*Chronique de Pietro Dolfìn*, Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. cl. VII, 2558(=12450), p. 647 verso); cf. la *Chronique de Niccolo Trevisan* (Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. cl. VII, microfilm, 164, p. 168 recto) : « el Re de Ongaria nel conzilio de Costanza aveva acusado la S<igno>ria de Venesia che la deva favor et agiutorio a turchi contra la cristianitade ».
- 26 *Les Grandes Chroniques de France*, VIII..., p. 206.
- 27 *Anonymi Itali Historia a temporibus Friderici II Augusti usque ad annum 1354*, dans Muratori, « *Rerum Italicarum Scriptorum* », XVI, Milano, 1730 col. 283 : « In mea juventute numquam inimicorum facies evitavi: modo quia sum senex et orbis, nolo meum virile nomen in mea senectute delere. Melius est cum virilitatis honore mori, quam cum opprobrio et vilitate vivere;

- et nolo, quod mea facies pro vilitate coram aliis erubescat. Obsecro vos, quod me ad proelium conducatis, ut ibi cum ense in manu meam faciam sepulturam ».
- 28 *Chronique des quatre premiers Valois (1327-1393)*, publiée par Siméon Luce, Paris, 1862; reimprimé par Johnson Reprint Corporation, New York, 1965, p. 55-56.
- 29 *Chronique des regnes de Jean II et de Charles V*, ed. R. Delachenal, I, Paris, 1910, p. 72; une analyse approfondie des sources de la bataille de Poitiers à Françoise Autrand, *La déconfiture. La bataille de Poitiers (1356) à travers quelques textes français des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, dans « Guerre et société en France, en Angleterre et en Bourgogne XIV<sup>e</sup> - XV<sup>e</sup> siècle », ed. par Philippe Contamine, Charles Giry-Deloison et Maurice H. Keen, Lille, 1991, p. 93-121.
- 30 *Cronica Volgare di Anonimo Fiorentino dall'anno 1385 al 1409 già attribuita a Riero di Giovanni Minerbetti*, dans « Rerum Italicarum Scriptores », t. 27/2, ed. par Elina Bellondi, Citta di Castello, p. 208-209. Le roi a été trahit par « *li Balacchi, ch'erano la sua diretana ischiera, lo tradirono e abbandonaronlo, e fuggirono verso il fiume* ».
- 31 *Mémoires du bon Messire Jean le Maingre dit Boucicaut, Maréchal de France*, dans « Collection universelle des mémoires particuliers relatifs à l'histoire de France », 6, Paris, 1785, p. 103-104: « quant les Hongres, qui communement, si comme on dict, ne sont pas gens arreztez en bataille et ne sçavent grever leur ennemis, si n'est à cheval traire de l'arc devant et derriere toujours en fuyant, veirent ceste entrée de bataille, pour peur du traict commencerent une grande partie d'eulx à reculer et eulx traire en sus comme lasches et faillis que ils feurent ».
- 32 Par exemple *Chronique du religieux de Saint-Denis contenant la règne de Charles VI de 1380 à 1422*, publ. par M.L. Bellaguet, 1842; nouvelle édition avec une introduction de Bernard Guenée, Paris, 1994, p. 510.
- 33 voir, par exemple, Aziz Suryal Atiya, *The Crusade of Nicopolis...*, p. 70: « In 1396, the Wallachian prince and his 10000 warriors were the first to retire and leave Sigismund alone on the field of Nicopolis Major »; pour Kenneth M. Setton, *The Papacy and the Levant...*, I, p. 354, la retraite des Valaques et des Transylvains a eu lieu au moment critique de la bataille quand le roi faisait des efforts pour redresser la situation: « It was apparently at this critical juncture that Mircea, the voivode of Wallachia, whose Vlachs made up the left wing of Sigismund's forces, and Stephen Lackovic the voivode of Siebenbürgen, whose Transylvanians constituted the right wing, both fled with their followers from the field, leaving the Hungarian and Germans to carry on as best they could ». On peut noter, en passant, qu'en 1396, le voivode de la Transylvanie était Stibor de Stiboricz et non Etienne Lackovic (Lackfi) et le nom du prince de la Valachie est rarement présent dans les sources (les exceptions sont la relation de Schiltberger, la chronique de Johann Tritheim et Annales Estenses). Radu Rosetti, *Notes on the Battle of*

- Nicopolis...*, p. 4 a essayé de justifier la retraite du prince de la Valachie: « can we then wonder that Mircea and his troops should have retired from the battlefield when they saw they were on the losin side knowing as they did that, aftermthe Turkish victory, the Sultan would attack their own country? »
- 34 Pour Martin KINTZINGER, « Sigismond, roi de Hongrie et la croisade », *Annales de Bourgogne*, 68, 1996, p. 25 la fuite de Sigismond à Nicopolis a ruiné sa réputation de chef de guerre.
- 35 V. supra note 23.
- 36 Jean Molinet, *Chroniques*, I, ed. par G. Doutrepoint et O. Jodogne, Bruxelles, 1935, p. 27; v. aussi Froissart, *Oeuvres*, XV, publiés par Kervyn de Lettenhove, Bruxelles, 1871, p. 441: Jean de Nevers était « assez sage, courtois, admiabile, humble et débonnaire ».
- 37 Chrétien de Troyes, « Perceval le Gallois ou le Conte de Graal », dans *La Légende Arthurienne. Le Graal et la Table Ronde*, ed. sous la direction de Danielle Regnier-Bohler, Paris, 1989, p. 162.
- 38 Froissart, *Oeuvres...*, V, p. 247: « Messire Ustasse, vous estes li chevaliers del monde que je veisse oncques mieuls, ne plus vassaument assaillir ses enemis, ni son corps défendre; ni ne trouvai oncques, en bataille là où je fusse, qui tant me donnast à faire corps à corps que vous aves huy fait; si vous en donne le prix, et aussi font tous les chevaliers de mon court par droite sieute. Messire Eustache, je vous donne ce chapeau pour le mieux combattant de toute la journée de ceux de dedans et de dehors et vous prie que vous le portez cette année pour l'amour de moi ».
- 39 Franco Cardini, « Războinicul și cavalerul », dans *Omul medieval* sous la direction de Jacques Le Goff, trad. par Ingrid Ilinca et Dragoș Cojocaru, Iași, 1999, p. 77.
- 40 William Shakespeare, « Julius Caesar », II, 2, dans *The Complete Works of William Shakespeare*, London, 1998, p. 592.
- 41 Froissart, *Oeuvres...*, V, p. 62-63: « Messire Thomas, mes fils est-il ne mors, ou atierés, ou si blecies qu'il ne se ouist aidier ? Cels respondi: Nennil, monsieur, se Dieu plaist; mais il est en dur parti d'armes si aroit bien mestier de votre ayde. Messire Thomas, dist li rois, or retournés devers lui et devers chiaus qui ci vous ont envoyé et leur dittes de par moy qu'il ne m'envoient meshui requerre pour aventure qui leur aviengne, tant que mes fils soit en vie, et dittes-leur que je leur mande que il laissent à l'enfant gaegnier ses esperons, car je voel, si Diex l'a ordonné, que la journée soit sienne et que li honneur l'en demeure et à chiaus en qui charge je l'ai bailliet. »
- 42 C'est ainsi qu'on peut interpreter le dialogue entre Erart de Syverey et Joinville pendant la bataille de Mansourah : *Erart de Syverey me dit* « Sire, se vous cuidiés que moy ne mes hers n'eussions reprouvier, je vous iroie querre secours au conte d'Anjou que je voi la enmi les chans ». *Et je li dis* « Messire Erart, il me semble que vous fériés vostre grant honeur se vous nous aliés

- querre aide pour nos vies sauver, car la vostre est bien en aventure » v. Joinville, *Vie de Saint Louis*, texte établi, traduit, présenté et annoté avec variantes par Jacques MONFRIN, Paris, 1995, p. 110.
- 43 A Crecy les chevaliers ont tué les arbalétriers qui ont prit la fuite (*Les Grandes Chroniques de France*. IX. *Charles IV le Bel, Philippe VI de Valois*, publ. par Jules Viard, Paris, 1937, p. 283; v. aussi Froissart, V, p. 49: « Or tos, or tos ! Tués toute ceste ribaudaille : il nous ensonniet et tiennent la voie sans raison »); le statut de la Toison d'Or prevoie l'exclusion de l'ordre pour les chevaliers qui quittaient le champ de bataille. C'était le cas de Jean de Montagu-Neufchâtel, puni pour sa défection pendant le combat d'Anthon (11 juin 1430) v. C.A.J. Armstrong, « La Toison d'Or et la loi des armes », dans *Publication du Centre Européen d'Etudes Burgondo-Médianes*, 5, 1963, p. 71-77.
- 44 *Memoires du bon Messire Jean le Maingre dit Boucicaud...*, p. 105. Le souvenir de Nicopolis peut expliquer les paroles d'un chevalier du duc de Bourgogne, Bertrandon de la Brocquière, vers le milieu du XV<sup>e</sup> siècle: « quant a moi, j'avoue que je me fierais moins a un hongrois qu'a un Turc ! »
- 45 Froissart, *Oeuvres...*, V, p. 58: « Ha ! Chiers sires et nobles roys, ayes atemprance et mesure en vous. Se aucune partie de vos gens se sont perdu par follie et par leur outrage, ne vous voeilliés pour ce mettre en péril, ne le noble couronne de France en tel meschief, ne tel aventure, car encorres estes-vous puissans assés de rasssembler otant de gens que vous avés perdu et plus asséz ». Quand même il y a des sources qui ont exalté la bravoure du roi pendant le combat v. *Chronique des quatre premiers Valois...*, p.16: « Le roy Philippe en sa hastiveté se porta celui jour comme très bon chevalier et y fit merveilles d'armes, mais fortune tourna contre lui ».
- 46 Froissart, *Oeuvres...*, XV, p. 317.
- 47 Pour F. Ganshof, *Histoire des relations internationales I. Le Moyen Age*, sous la direction de Pierre Renouvin, 1953, p. 224, Jean le Bon était un « héroïque imbécile ».
- 48 *Mémoires du bon Messire Jean le Maingre dit Boucicaud...*, p. 106.
- 49 Claude Gaier, « La cavalerie lourde en Europe occidentale du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle. Un problème de mentalité », dans *Idem*, « Armes et combats dans l'univers medieval », Bruxelles, 1995, p. 301 donne l'exemple de quelques chevaliers qui avaient mi-pied à terre pour combattre et ont été considérées par leurs adversaires comme paysans et piétaille.
- 50 Pour le maréchal Boucicaud (v. supra note 28) les Hongrois « ne sont pas gens arreztez en bataille et ne sçavent grever leurs ennemis, si n'est à cheval traire de l'arc devant et derriere toujours en fuyant »; les Annales de Raguse notent aussi que « duca di Bergognia disprezava li Ungari » (« Anales Ragusini Anonymi », dans *Monumenta Spectantia Historiam Slavorum Meridionalium*, I, Zagreb, 1883, p. 50).
- 51 *Chronique du religieux de Saint-Denis...*, p. 488; cf. Jean Juvenal des Ursins, *Chronique de Charles VI...*, p. 398; Philippe Contamine, *La Guerre au Moyen*

- Age, Paris, 1992, p. 412 la coutume était de placer au premier rang les meilleurs soldats ou des troupes dont la réputation de vaillance est reconnue (Templiers ou Hospitaliers).
- 52 *Mémoires du bon Messire Jean le Maingre dit Boucicaut...*, p. 95.
- 53 *Chronique du religieux de Saint-Denis ...*, p. 490: « Stare eciam extremi in acie, hoc in opprobrium nostrum et cunctis populis in risum verteretur, qui formidini vel pusillanimitani forsitan hoc ascriberent ».
- 54 En Terre Sainte l'avant-garde revenait toujours au seigneur du contrée; à Montgisard Baudouin d'Ibelin « demanda la première joust, qu'il se devoit combatre en sa tiere ; si devoit avoir la première bataille. Et li rois li otria » ( *Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier...*, p. 44) ; plus explicite *La Continuation de Guillaume de Tyr...*, p. 53-54 : « Ce est le droit des barons dou roiaume. Quant il i a ost en lor seignorie, li baron en cui terre se doit faire la bataille, il a la premiere eschile et la premieraine pointe et a l'entrer de sa terre fait il l'avant garde, et au retourner la riere garde ».
- 55 *Chronique du religieux de Saint-Denis ...*, p. 488, 490; *Chronographia Regum Francorum*, III, publ. par H. Moranvillé, Paris, 1897, p. 137.
- 56 Jean Juvenal des Ursins, *Chronique de Charles VI...*, p. 398; Johann Schiltberger dans Călători străini despre Țările Române » Bucarest, 1968, p. 29; Johann Tritheim dans Serban Papacostea, « Mircea la Nicopol (1396): o mărturie ignorată », *Revista de Istorie*, 39, 1986, 7, p. 698.
- 57 *La Chronique liégeoise de 1402*, publ. par E. Bacha, Bruxelles, 1900, p. 432: « Bene sciebat quod prius consueverant mittere debile et ultimo robustos ».
- 58 L'expression a fait fortune parmi les historiens du Moyen Age: v. par exemple *Les Grandes Chroniques de France*, IX..., p. 284 « En celui lieu de Crecy, la fleur de la chevalerie de France chée » ou *Chronique des quatres premiers Valois...*, p. 54, « Et moult estoit grant douleur à veoir et regarder que la fleur de toute noblesse et chevalerie du monde se mettoit ainsi à destruction, à mort et à martire tant d'une part que d'autre ». Pour Froissart, *Oeuvres...*, XV, p. 316 le desastre de Nicopolis était comparable avec Roncevaux.
- 59 *Memoires du bon Messire Jean le Maingre dit Boucicaut...*, p. 106; v. aussi p. 105: « Ha! Noble contrée de François ce n'est mie de maintenant que tes vaillans champions se monstrent hardis et fiers entre toutes les nations du monde ».
- 60 Apud R.C. Smail, *Crusading Warfare (1097-1193)*, London-New York-Melbourne, 1976, p. 138. L'auteur montre que les paroles du chroniqueur arabe ne sont totalement dénuées de fondement si l'on tient compte de la conception sur la guerre des latins de Terre Sainte.
- 61 *La Continuation de Guillaume de Tyr...*, p.39.
- 62 *Chronique des quatres premiers Valois...*, p. 16
- 63 *Les Grandes Chroniques de France*. IX..., p. 282.

- 64 *Les Vrayes Chroniques de Messire Jehan le Bel*, II, publ. par M.L. Polain, Bruxelles, 1863, p. 87: « Sire, vostre ost est grandement espars par ces champs, si sera bien tant ainchoys qu'il soit tout assemblé, car nonne est ja passé; si vous conseille que cy facés votre ost logier, et puis demain au matin, après la messe, vous ordonnerez vos batailles et irez sus vos anemis en nom de Dieu et de saint George, car je suy certain qu'ils ne fuiront pas ».
- 65 Ibidem; une relation semblable à Froissart, *Oeuvres*, V, publ. par le baron Kervyn de Lettenhove, Bruxelles, 1868, p. 39 qui donne le nome du sage chevalier : Monne de Basele.
- 66 *Chronique des quatres premiers Valois...*, p. 50-51.
- 67 *Mémoires du bon Messire Jean le Maingre dit Boucicaut...*, p. 101-102.
- 68 Bernard de Clairvaux, *Eloge de la Nouvelle Chevalerie. Vie de Saint Malachie*. [Oeuvres Complètes, XXXI], introduction, notes et index par Pierre-Yves Emery, Paris, 1990, p. 58: « Miles, inquam, Christi securus interimit, interit securior. Sibi praestat cum interit, Christo cum interimit ».
- 69 Ibidem: « Super haec omnia est, quod armati conscientiam magis terret causa illa nimirum satis levis ac frivola, qua videlicet talis praesumitur et tam periculosa militia. Non sane aliud inter vas bella movet litesque suscitatur, nisi aut irrationabilis iracundiae motus, aut inanis gloriae appetitus, aut terrena qualiscumque possessionis cupiditas. Talibus certe ex causis neque occidere, neque occumbere tutum est ».
- 70 *Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier...*, p. 43. On peut mettre en rapport cette idée avec le Livre de Macchabées et avec les paroles de Saint Bernard: « non in multitudine exercitus est victoria belli, sed de caelo fortitudo est » (Bernard de Clairvaux, *Eloge...*, p. 72).
- 71 *Les Grandes Chroniques de France. VIII. Philippe III le Hardi, Philippe IV le Bel, Louis X le Hutin, Philippe V le Long*, publ. par Jules Viard, Paris, 1934, p. 204.
- 72 Jean Juvenal des Ursins, *Chronique de Charles VI...*, p. 398; cf. *Chronique du religieux de Saint-Denis...*, p. 485.
- 73 N. Iorga, *Philippe de Mézières et la croisade...*, p. 497, 500.
- 74 *Chronique des quatres premiers Valois (1327-1393)...*, p. 187, les paroles se rapportent à la conquête d'Alexandrie en 1365 par Pierre de Lusignan ; la chronique ajoute que « Ce fut par la grace et voulenté de Nostre Seigneur Jhesucrist que ce fait ainsi advint, car Dieu ne vouloit pas que sa noble chevalerie des Crestiens fust perie entre les mains des mescreans et aussi pour donner exemple aux nobles, aux puissans et bonnes gens d'armes qui se travailloient à confondre et grever les ennemis de la foy ».
- 75 *Chronique du religieux de Saint-Denis...*, p. 496.
- 76 Ph. CONTAMINE, *La Consolation de la desconfiture...*p. 42-43 pour Philippe de Mézières les vertus fondamentales de la chevalerie sont la règle, la discipline, l'obedience et la justice.
- 77 Pierre Dubois, *The Recovery of the Holy Land*, translation, Introduction and notes by Walther I. Brandt, New York, 1956, p. 73.

- 78 George Duby, « Au XII<sup>e</sup> siècle: les 'jeunes' dans la société aristocratique », dans *Annales E.S.C.*, 1964, p. 835-896.
- 79 *Chronique du religieux de Saint-Denis...*, p. 502.
- 80 Froissart, *Oeuvres*, XV, p. 314; cf. Schiltberger..., p. 29.
- 81 *Chronique du religieux de Saint-Denis...*, p. 494.
- 82 Froissart, *Oeuvres*, XV, p. 315.
- 83 *Chronique du religieux de Saint-Denis...*, p. 488: « Advenientibus Turcis, nos duas acies faciemus, non multo inter se distantes spacio, ut sic una alteri possit, si indigeat, opem ferre; et primo eorum agmini, ingentes quas mecum traxi copias pedestrium hominum opponemus, ut, dum durabit conflictus, inter nos deliberemus qualiter potenciores qui sequentur poterimus superare. Per hanc viam, sicut spero, pervenire poterimus ad peroptatum effectum, ad honorem nominis christiani ».
- 84 Schiltberger..., p. 29; Johann Trittheim..., p. 698; *Chronique du religieux de Saint-Denis...*, p. 488; Jean Juvenal des Ursins, *Chronique de Charles VI...*, p. 398.
- 85 Ibidem: « ...semper in rebus bellicis istum modum agrediendo servare consuevi ».
- 86 P. D'Oudeghert, *Annales de Flandre*, ed. par M. Lebroussart, Gand, II, p. 610-611; une explication semblable dans *Anales Ragusini Anonymi...*, p. 50-51. « Et duca di Bergognia disprezava li Ungari et non volse far con lori insieme la battaglia, ma per se. Et non volse far battaglia con li Turchi a cavallo, perchè sono femine et fece la battaglia con lori a pie. Ma Turchi lo facevano romper Duca di Bergognia per tal modo che pochi Bergognesi restorno vivi (...) Et Re Vladisavo (sic!) fo scampato con pochi soi baroni alla via della Bosna et verse in Dalmazia »
- 87 *Chronique du religieux de Saint-Denis...*, p. 510-512; cf. Juvenal des Ursins, *Chronique de Charles VI...*, p. 399: « Et furent les François et ceux de leur compagnee desconfits et tous morts ou pris (...) Et estoit comme commune renommé que ladite desconfiture estoit venue sur les François et chrestiens par l'orgueil des François et par ce qu'ils n'avoient pas voulu croire le roy d'Hongrie. »
- 88 Jacques Krynen, *L'Empire du Roi. Idées et croyances politiques en France XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1993, p. 319-322; Françoise Autrand, *La déconfiture. La bataille de Poitiers...*, p. 98-100.
- 89 Philippe de Mézières, *Le Songe du Vieil Pelerin*, I, ed. by G.W. Coopland, Cambridge, p. 531.
- 90 Philippe de Mézières, « Epistre Lamentable et consolatoire », dans *Oeuvres de Froissart*, publ. par Kervyn de Lettenhove, 16 (1397-1400), Bruxelles, 1872, p. 453: « Chacun scet qu'une pomme pourrie mise ou milieu de quarante fera les autres pourrir ».
- 91 Ibidem; une analyse de l'attitude vers les orthodoxes à travers toutes les oeuvres de Mézières à Kiril Petkov, *The Rotten Apple and the Good apples...*, p. 255-270.

- 92 Philippe de Mézières, *Le Songe du Vieil Pelerin...*, II, , p. 434.
- 93 Ibidem, I, p. 253.
- 94 Ibidem.
- 95 « Annales Mediolanenses ab anno MCCXXX usque ad annum MCCCCII », dans *Rerum Italicarum Scriptores*, ed. par L.A. Muratori, t. XVI, Milano, 1730, col. 826.
- 96 Ibidem: « In dicto proelio et in quadam Valle, ubi erant vexilla XVI Christianorum accesserunt XXIV millia Christianorum renegatorum, qui coeperunt clamare: Vivat Sanctus Dionysius & Sanctus Georgius; quae nomina erant data aciebus Christianorum. Credentes Christiani, quod esset auxilium, quod exspectabant ab Alamannis & aliis Christianis laudaverunt Deum & accesserunt cum laetitia ad istos renegatos Christianos. Omnes una voce clamabant: Vivat Sanctus Dionysius & Sanctus Georgius. Sic Christiani decepti se immiscuerunt cum dictis renegatis & positi fuerunt in conflictum & mortui & capti fuerunt omnes ».
- 97 Un autre miracle est mentioné par Juvenal des Ursins, *Chronique de Charles VI...*, p. 399: « ... les Sarrasins laisserent les chrestiens morts emmy les champs, pour le faire devorer aux loups et bestes sauvages, sans vouloir souffrir qu'ils fussent mis en terre. Et furent treize mois tous nets et blancs, sans ce que oncques bestes y touchast, et disoient les Sarrasins que les bestes n'en daignoient manger ».
- 98 On trouve de nombreux exemples dans *Histoire Anonyme de la Première Croisade*, ed. par Louis Brehier, Paris, 1924, p. 48, 132-134, 154, 214; v. aussi Paul Alphandéry, Alphonse Dupront, *La chrétienté et l'idée de croisade*, Paris, 1995 spécialement chapitre II « Visions et prophéties ».
- 99 Par exemple la relation de la victoire chrétienne à Smyrne, en 1345 (Nicolae Iorga, « Une lettre apocryphe sur la bataille de Smyrne », dans *Revue de l'Orient Latin*, 3, 1895, p. 27-31), quelques témoignages concernant les combats de Jean Hunyadi contre les Turcs (Jeahan de Wavrin, *Recueil des Chroniques...*, V, p. 361-362) ou le siège de Belgrade par le sultan Mehmed II (v. Jacques du Clerc, *Mémoires sur le règne de Philippe le Bon duc de Bourgogne*, II, ed. par Reiffenberg, Bruxelles, 1835, p. 221).
- 100 Jacobo de Delayto, « Annales Estenses » dans *Rerum Italicarum Scriptores*, ed. L. A. Muratori, t. XVIII, Milano, 1731, col. 935-936.
- 101 Ibidem.
- 102 Antonio Morosini, *Chronique*, introduction et commentaire par Germain Lefèvre-Pontalis; texte établi par Leon Dorez, Paris, 1898.
- 103 Biblioteca Nazionale Marciana, mss. It. cl. VII, 2558 (=12450).
- 104 Antonio Morosini..., p. 10; Pietro Dolfin..., p. 181 verso.
- 105 *Chronique du religieux de Saint-Denis...*, p. 487: « feras pesimas et nequam homines ».
- 106 Ibidem.

- <sup>107</sup> Jean Richard, *Les causes des victoires mongoles d'après les historiens occidentaux du Moyen Age*, dans Idem « Croisés, missionnaires et voyageurs. Les perspectives orientales du monde latin médiéval », London, 1983, p. 104-117.
- <sup>108</sup> Philippe Contamine, *La guerre au Moyen Age...*, p. 410-411.
- <sup>109</sup> Jehan de Wavrin, seigneur de Forestel, *Recueil des Chroniques et Anchiennes istoires de la Grant Bretagne, a present nomme Engleterre*, ed. par sir William Hardy and Edward L.C.P. Hardy, t. V, London, 1891, p. 108-109. Pour l'expédition bourguignonne sur le Danube v. Nicolae Iorga, « Les aventures « sarrazines des français de Borgogne au XV<sup>e</sup> siècle », dans *Mélanges d'histoire générale* publ. par Constantin Marinescu, I, Cluj, 1927, p. 7-56 et récemment Jacques Paviot, « La piraterie bourguignonne en mer Noire à la moitié du XV<sup>e</sup> siècle », dans *Horizons marins itinéraires spirituels (V<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, ed. H. Dubois, J.C. Hocquet, A. Vauchez, t. II « Marins, navires, affaires », Paris, 1987, p. 203-214.
- <sup>110</sup> B. Guinée, *Histoire et culture historique...*, p. 79.





## MIHAELA CZOBOR-LUPP

Born in 1964, in Bucharest

Ph.D., University of Bucharest, 1998

Dissertation: *Modernity and Rationality: The Criticism of Instrumental Rationality*

Assistant Professor, Department of Political Sciences, University of Bucharest

Assistant Professor, Northern Virginia College, USA

Open Society Institute Grant (1997-1998) for a research in the social and historical practices of the identity formation

### **Book:**

*Oglinda și umbra. E.T.A. Hoffmann: Fenomenologia eului romantic* (The Mirror and The Shadow. E.T.A. Hoffmann: The Phenomenology of the Romantic Ego), Unvers Publishing House, Bucharest, Romania, 1999 [New Author's Prize awarded by Unvers Publishing House in 1998]

Participation in international conferences and symposia in Romania, Russia,  
USA

Several translations and researches on philosophy and cultural studies

Editor and co-editor of books published in Romanian and English

# A CONSTRUCTIVIST APPROACH TO LIBERALISM

## **Foreword: Liberalism and Philosophy**

One of the first problems that occur when approaching the issue of liberalism in relationship to the topic of pluralism, mainly from the perspective of its critics, but not only, has to do with its philosophical foundations. To bring this issue at stake means to question the neutral (merely instrumental, namely devoid and free of any cultural and traditional commitment) meaning of the philosophical concepts liberalism builds on and with, and also to question and rethink the claim to universalism made by liberalism. Thus, liberalism appears to be more problem-laden than it seems to be at first sight, but nevertheless even more promising. Liberalism is built within a certain philosophical tradition and it expresses to a very large extent the Western culture and history. As Rorty says, liberalism is the point the Western world starts from in its approach to other cultures and even types of political experiences. However, this is not enough.

Liberalism is definitely anti-essentialist but it is not necessarily accompanied by relativism. Being able to trace its own limits, liberalism enhances a certain attitude of self-critique and suspicion that is meant to enrich it and also to secure it precisely in its strongest and at the same time its weakest point, pluralism. Being able to become aware of its own limits, to self-limit as such, liberalism is not meant to self-deny but to grow in a way that is both philosophically and humanly enriching. This is the type of philosophical approach to liberalism that the present paper is aiming at with the help of three contemporary philosophers: Isaiah Berlin, Leo Strauss, and Michel Foucault.

The main reason for choosing these contemporary thinkers is roughly speaking given by the fact that all three of them try to forge a different framework for rethinking liberalism and the type of philosophy associated with it. Their inquiries are conducted in a way, which brings at stake the coming into being of liberalism, and the tradition affiliated with it,

definitely against what Berlin would call the *current*. By doing so, they seem to point into the direction of what I would call constructivism, as that type of philosophy which is best fitted to liberalism as a promoter of pluralism. Despite what separates them, all three thinkers seem to pay a considerable amount of attention to what would be rather identified with a “conservative” feature, the past of liberalism, its traditions!

As a consequence, all the three of them situate liberalism within a context that is different from the contract-like theories, from the Kantian or Rawlsian type of argument for the liberal principles. They situate liberalism within a temporal, historical, and cultural context. By doing so, they introduce pluralism within the coming into being of liberalism itself. Liberalism is thus not only a set of legal requirements accompanied by a set of minimal moral values, but it also becomes a certain type of human experience, a way a culture comes to exist within a horizon of open alternatives. Liberalism proves thus to be not only the way Western world comes to meet other cultures, but it becomes a way of rethinking the coming into being of Western culture itself in a plural and alternative-like way, in an open way.

The first chapter of my paper will be an attempt to (re)construct the arguments for pluralism made by the three thinkers, Berlin, Strauss, and Foucault. The second chapter will try to display the main lines of a constructivist approach to liberalism, starting from the meaning of pluralism as defined by the three philosophers. The third and last chapter will try to draw the consequences constructivism entails for liberalism.

### **Three Philosophical Arguments for Pluralism: Isaiah Berlin, Leo Strauss, and Michel Foucault**

The first feature that strikes the reader when considering the ideas of these three very different thinkers is the fact that each of them re-situates liberalism within the coming into being of a certain (dominant) tradition, where (“the true”, namely alternative) liberalism is concocted through going against that tradition. I would call this the “alternative-like” character of liberalism; the capacity liberalism has to invent itself in an alternative way. For Berlin, liberalism is not identified with what is usually considered as the backbone of liberalism, the Enlightenment. On the contrary, the real potential for liberalism lies in the alternative to Enlightenment, in the controversial Counter-Enlightenment or

Romanticism. For Strauss, the real roots of liberalism are not with Locke or Rousseau (I will not mention Machiavelli and Hobbes, where the liberal potential of their conception is controversial). The real roots of liberalism are not one and the same with the roots of modernity. Nevertheless, liberalism can still conceive of itself in an alternative key: both through re-thinking its coming into being (and modernity) and through re-creating, step by step, with the help of its consecrated promoters, the alternatives which were buried, forgotten, left aside. For Michel Foucault, liberalism seems to be the only way to exit what he calls “carceral society”, because liberalism is capable of being suspicious of itself by continuously questioning and going against its institutionalized forms of existence. The ultimate individualism enhanced by liberalism is the potential for building in an alternative way.

The second important problem that these three thinkers deal with has to do with the issue of morality within a liberal context. Constitutive to liberalism is not the weakest possible moral core, not even a hard-core of moral values, but the possibility to generate moral values always starting from a local context, from an individual perspective, from a limited tradition, the potential for constructing what is moral and hence human. This potential comes exactly from the fact that liberalism is not neutral but value-laden, and strongly committed to the goals of life, to the goals of social existence, to what is “good” and “bad”. This idea is constitutive to liberalism to the extent that liberalism identifies itself with individualism. Liberalism guarantees the private sphere (negative liberty) of the individual, and in doing so it secures the choice of the individual and it enhances a plurality of possible options and ways of valuing the “good” and “bad”. This is already a truism. However, this is only half of the picture.

When speaking about political theory, Berlin makes a point out of the fact that political theory is referring to the ends of life, to systems of values, to what is good and bad. For him only sociology or political science is the neutral analysis of the facts of public life, not political theory, or philosophy.<sup>1</sup> If political theory or philosophy cannot be neutral then this means that they present us with a way of interpreting the world. Nevertheless, they make a claim to universality; otherwise, they would cease to be “theory” or “philosophy”. Berlin is widely known as a promoter of negative liberty and of a certain type of radical value pluralism. Then, how can these two statements stay together without contradiction? On one hand, there is the radical character of the individual choice, and the

fact that there could be incommensurable values as the result of so many different individual choices, therefore the agonistic liberalism, as Gray calls it, the ongoing clash and confrontation of “the best” ways of life. On the other hand, there is the possibility of political theory and philosophy as the unifying approach to the public sphere (!), as the attempt to make universal statements about the ultimate, final goals of life...! If so, then there should exist some common horizon, of some human, hence moral, values where the two “contradictory” statements could make sense together. This is the horizon where Berlin’s attempt to build on Counter-Enlightenment points to. It is not a closed horizon, but rather a horizon where values are rather generated and not recognized as such, a horizon where what is at stake is the possibility to change and to transform, to open up to alternatives...! The possibility for such a horizon, where judgments can be made, in a unifying way, about the public sphere, brings at stake the philosophical meaning of the concept of “unity”, which I shall discuss in the second part of this paper.

To the extent then that liberalism has a certain philosophy affiliated with it, it is marked by the same problem. Liberalism makes a claim to universality while not being neutral, but a way of interpreting the world, of making value judgments about the values at stake in the public life. It can, nevertheless, be replied that liberalism tries to limit as much as possible this commitment to values in the judgments it makes, to what Rawls would call “the thin theory of good”. The point the present paper attempts to make is that any “thin theory of good” is already value-laden and even more than that, it is already affiliated to a rather poorly questioned philosophical tradition, to a philosophical tradition that is taken as granted, or as being neutral, “universal”. . . !

Among the three thinkers who are analyzed in this paper, Leo Strauss is the one who makes the strongest and more explicit point in this respect, mainly in *Natural Right and History*. Nevertheless, what is more important to point out in this respect, is that both Berlin and Strauss, when dealing with the issue of the philosophical background of the dominant tradition liberalism was built on, highlight the thought that this is led by the utopian belief in the possibility of entirely capturing the truth and of entirely enclosing it into the real world. This philosophical tradition which liberalism builds on has at its core a certain image of the world and a certain image of the human being, therefore of what morality means. To the extent that this tradition is questioned and analyzed, liberalism proves to be indicating in the direction of a conception of the world and the

human being which could better fit it, and especially the issue of pluralism which seems to be radically entwined with it, namely constructivism. Or, to put it differently, the way liberalism can come to terms with these two contradictory claims – the claim to universality which comes from its unavoidable philosophical affiliation and the claim to pluralism, which comes from its strong commitment to individualism – is first of all by trying to revisit the philosophical tradition which grounds it, secondarily by revisiting the idea itself of universalism and thirdly by making room for constructivism as a desirable philosophical background for a political conception which is more value laden and more committed to some moral values than it comes to actually recognize.

After briefly pointing out these two problems (they are going to be spelled out in a more detailed way in the next chapter) which I think are common for all the three thinkers I am dealing with in this paper, I will dedicate the rest of the present chapter to a reconstruction of the three arguments for plurality made by Berlin, Strauss, and Foucault, always with an eye to the problems their conception of pluralism raises for liberalism and to the way the meaning of pluralism as they understand it points in the direction of what I call constructivism as the best type of philosophy and morality that liberalism should build on.

### **Isaiah Berlin: The False Pluralism or Can Relativism Be Avoided?**

Berlin says that:

Relativism, in its modern form, tends to spring from the view that men's outlooks are unavoidably determined by forces of which they are often unaware – Schopenhauer's irrational cosmic forces; Marx's class-bound morality; Freud's unconscious drives; the social anthropologists' panorama of the irreconcilable variety of customs and beliefs conditioned by circumstances largely uncontrolled by men.<sup>2</sup>

It seems that relativism, according to Berlin, has to do, at least in its modern form, with the view that man's conceptions and ideas are not his creation, an expression of his unique potential, as an individual. By contrast the core of pluralism is represented by human, individual creativity, and, as I will explain later, not by the rejection of any idea of unity but by a

reconsideration of it. The individual creativity as conceived by Berlin has mainly to do with will and imagination, the fact that individuals have to make radical choices and the fact that they are able to imaginatively enter other cultural territories than their own. As I will try to show in the next chapter this emphasis of individual will and imagination does not exclude the important role reason is nevertheless called to play.

It seems therefore, that for Isaiah Berlin the core of humanity is given by the over-importance of what I would call a creative choice,<sup>3</sup> to the extent that by choosing the relevant values and standards for him, the individual is a creator in a two-fold way: as the origin of what is uniquely his/hers and by being able to imaginatively enter other cultural spaces, the creations of other individuals and cultures. Our humanity seems to stretch as far as our imagination does.

We are called upon to exercise our imaginative powers to the utmost; but not to go beyond them; not to accept as authentic values anything that we cannot understand, imaginatively 'enter' into.<sup>4</sup>

It is relevant to point out that when indicating the type of relativism he wants to separate from what he understands by pluralism, Berlin makes a distinction between the type of relativism that denies the mere objective existence of what is different and the relativism that states the impossibility to understand values and standards that are different from my own. Therefore, what is really at stake when making the distinction between relativism and pluralism is the issue of values. To what extent the existence of different values can still presuppose the existence of a common human horizon?

First of all, there is one important point that has to be made in this respect. Berlin criticizes that type of philosophy, which affirms the unity between theory and practice. Therefore, in the attempt to reconstruct the meaning of unity for him, it has to be said that the starting point for the achievement of unity is the broken, incompatible, and even incommensurable field of individual actions. There is no guaranteed unity given in the beginning, no unified pattern as a guide for our choices and for their fulfillment. The question would be then to what extent such a starting point might allow for a never to be reached unity, for a potential unity as an ongoing enlargement and creation of human nature. It is relevant in this respect that when Berlin takes into consideration the role

Burke played in the coming into being of Counter-Enlightenment, he points out Burke's conception of nature, as something not static and unchangeable.<sup>5</sup> That is why the common human horizon should be something potential, and its limits should be traced by the half potentiality, half actuality of imagination. Imagination seems to be the key word both in connection with the individual will and with the human reason which is not left aside by Berlin, as it might seem at first sight. The question is then what is the meaning of such a common horizon where difference becomes both visible and acceptable not in a passive, but in an active way, as constitutive to the coming into being of one's own choice of the best way of life.

We are doomed to choose, and every choice may entail an irreparable loss. Happy are those who live under a discipline, which they accept without question, who freely obey the orders of leaders, spiritual or temporal, whose word is fully accepted as unbreakable law; or those who have, by their own methods, arrived at clear and unshakeable convictions about what to do and what to be that brook no possible doubt . . .<sup>6</sup>

The issue at stake seems thus to be the meaning of the "irreparable loss" that the choice might entail. This is due to the fact that, according to the present interpretation, Berlin leaves in fact room for the existence of a common measure, of a common horizon where the different values can even clash, and also to the fact that imagination seems to play such an important role in "entering" other cultures. My hypothesis is that the "irreparable loss" has to do with the fact that every choice, once is made, becomes one with the individual, with what the individual is and can become, with the fact that the choice reflects both the individual and the "universal", the limits of the individual, the interplay between what he is and all the alternative possibilities that he cannot be but he can imaginatively "enter" into.

The "irreparable loss" is the boundary that demarcates the individual, making him what he is, and what is different from him, but not as something detached and absolutely beyond him, something "universal", as a non-committed and free-floating realm, but as something subjective and individual as well.

I cannot even call their values subjective if I cannot conceive what it would be like to pursue such a life,<sup>7</sup>

says Berlin when he points out to the way the individual becomes aware of the fact that a different set of values is precisely the choice made by another culture. The point is that pluralism as understood by Berlin has to do with this interplay of the individual and the universal, where the "universal" is not some realm cut off from the individual creativity (will and imagination), but is precisely the horizon which comes into being whenever an individual choice is made. Every individual choice is both an expression of the creative potential of every individual and recognition of the creative potential of other individuals. In being so, it discloses a new meaning of the philosophical concepts of "universal" and "unity". This new meaning can be really grasped only to the extent that Berlin's way of valuing Romanticism is seriously taken into consideration, as I will try to show in the second chapter.

Pluralism for Berlin is

the conception that there are many different ends that men may seek AND STILL BE FULLY RATIONAL, FULLY MEN, capable of understanding each other and sympathizing and deriving light from each other... Intercommunication between cultures in time and space is only possible because WHAT MAKES MEN HUMAN IS COMMON TO THEM, AND ACTS AS A BRIDGE BETWEEN THEM.<sup>8</sup>

There are several key words in this definition. There is first of all the emphasis on the rationality of men, which is related to the existence of "different ends men may seek." This aspect is going to be discussed in the next chapter. Secondly, there is the definition of what means to be "fully" men, where the idea of "deriving light from each other" seems to be the most important. This could be true to the extent that my hypothesis is going to be accepted. Namely, that the clue to Berlin's understanding of pluralism consists precisely in the interplay of the individual and universal. This means that the relative way of defining the "universal", as another possible way of making a "subjective" choice, stresses the fact that difference plays an active role in the coming into being of what is the same. "Deriving light from each other" means to confine myself, due to the other, to the boundaries of my own choice, as something unique and singular, but at the same time as something "universal", to the extent that my choice is absolutely necessary for the other's subjective choice to come to exist as such. Thirdly, there is the fact that what makes men human is what they have in common. The point is that if no

absolute reference point seems to exist, if the individual and the universal change places in the coming into being of each other, than what makes men human, namely what is common to them, is this capacity to keep themselves in the process of making their own humanity, of creating it.

From such a perspective, the only way to keep open the process of making our own humanity is by considering that what really counts is what makes us different. There is nothing given or taken forever. At the same time, there are limits, and these are the limits given by the (in)capacity of imagining ourselves as the originators of that way of life. This thought and imagination experiment, which looks more like the capacity of potentially extending what we could have been or become is the limit of our humanity, of what we have in common. There is a tension in Berlin's thought. On one hand, he seems to emphasize that what really matters is not what all men have in common, but what differentiates them, because this is what makes them what they are and this is what makes communication possible.

There are many things that men do have in common, but that is not what matters most. What individualizes them, makes them what they are, makes communication possible, is what they do not have in common with all the others. Differences, peculiarities, nuances, individual character are all in all.<sup>9</sup>

On the other hand, he very carefully reminds us that there should be some limits, some common human horizon otherwise our humanity comes to be lost.

Incompatible these ends might be; but their variety cannot be unlimited, for the nature of men, however various and subject to change, must possess some generic character if it is to be called human at all... **There is a limit beyond which we can no longer understand what a given creature is at; what kinds of rules it follows in its behavior; what its gestures mean . . .** Forms of life differ. Ends, moral principles, are many. But not infinitely many: they must be within the human horizon.<sup>10</sup>

The tension comes from the fact that pluralism for Berlin makes sense only to the extent that there are limits and a common human horizon. The limits are traced by imagination, the capacity to project one's own creative will as the source of some other different choices and creations.

Due to the fact that what is common to all men is not something given once and for all but something in the making, Berlin values the past in a significant way. That is why for him

to say that the past is completely unknowable robs the concept of the past of all meaning: it is thus a strictly self-annihilating notion.

The point is that if the existence of the human horizon is not given and static but in the process of making, and if it depends on the individual choice, as the act that both demarcates the unique and individual option but also the space of other unique individual choices, then this horizon can be, within the limits of imagination, narrowed down or enlarged. Berlin's idea seems to be that what is worth pursuing is to enlarge this horizon, and to this extent, it would be a loss not to include the past in this project, to elude it, as those conceptions, which are progress-oriented, tend to do.

### **Strauss: The Search for the Whole through the Human Potential for Alternatives**

According to Leo Strauss,

By virtue of his rationality, man has a latitude of alternatives such as no other earthly being has.<sup>11</sup>

It seems, at first sight, puzzling to read such a sentence coming from a thinker usually identified as a "non-liberal", as a critique of liberalism, as a supporter of the idea of natural right. In what follows, I will try to argue that Leo Strauss is a promoter of pluralism just because he is a defender of the idea of natural right. Like Berlin, Strauss critically reacts to a certain philosophical conception which came to be dominant during the 18<sup>th</sup> century, historicism. Historicism is the source of both positivism and nihilism. What is interesting from the standpoint of the present paper has less to do with the Straussian terminology, as it has to do with the dominant idea which is characteristic for all these three philosophical conceptions, whatever their name happens to be. All the three of them are characterized by "the attempt to make man absolutely at home in this world".<sup>12</sup> This attempt "ended in man's becoming absolutely

homeless". In doing so, the philosophical conception that is the basis of historicism, positivism and eventually nihilism worked with a distorted meaning of "unity" and "universal". This resulted in the exclusion of pluralism, of the diversity of opinions as the real starting point of politics and morality.

What Strauss rejects is the idea that what makes us human can be fully given to us and be fully in our power, like an algorithm which once known can always and everywhere be applied in the same way and with the same guaranteed success. Strauss traces back the origin of this conception of man to Machiavelli and Hobbes. When analyzing Hobbes' contribution to the coming into being of this idea, Strauss points out that the construction of the political realm,

would not be fully in our power if there were a single step of the construction that is not fully exposed to our supervision. The construction must be conscious construction... the world of our constructs has an absolute beginning or is a creation in the strict sense. The world of our constructs is therefore the desired island that is exempt from the flux of blind and aimless causation.<sup>13</sup>

As a result,

Man as the maker of civil society can solve ONCE AND FOR ALL the problem inherent in man as the matter of civil society. Man can guarantee the actualization of the right social order because he is able to conquer human nature by understanding and manipulating the mechanism of the passions.<sup>14</sup>

Despite the different way they interpret Machiavelli's contribution to the coming into being of modern political philosophy, both Strauss and Berlin reach nevertheless almost the same conclusion when it comes about what Berlin calls the backbone of the Western tradition, its dominant idea. The result (reached by the 18<sup>th</sup> century) has to do with the belief that there is a way to completely master political reality, to fully incarnate any unity, any ideal within the confines of a reality meant thus to become perfect. Berlin, for example, identifies as one of the main ideas of Enlightenment, the belief that a method should exist that will eventually reveal to everyone and everywhere all the correct answers to all the genuine questions, which admit, of course, only one answer, because

anybody who understands the pattern which nature follows... is surely able to elicit from the apparent chaos and confusion of nature those eternal principles, those necessary connections, which bind together the eternal and objective elements out of which the world is composed.<sup>15</sup>

It seems then that Strauss and Berlin are both trying to attack the same dominant idea in the Western philosophical tradition, namely that there is a possibility to entirely incarnate the truth within the confines of reality, that there is a method to surely achieve this and that there is only one correct and true way of answering the genuine human, namely moral, questions, the questions about values.

To the extent that they seem to connect on this point, they seem to make a plea for pluralism always within the context of some common human horizon, some common human nature, something that unites men just because they are separated. However, what unites men can never be fully actualized, but this does not mean that the idea of unity can be given up. What needs to be done is to rethink its meaning. It is true that Berlin starts from the idea of difference, and incompatibility. It is true that he praises Machiavelli because he is the initiator of dualism in the Western philosophy. It is true that what Strauss accuses Machiavelli of, is precisely the fact that he destroyed the tension between this world and some transcendental realm. It is true that Strauss finds himself in search of the idea of natural right, which is eventually completely renounced by the Western modern political thought. Nevertheless, both thinkers are engaged in the search for a new meaning of unity, being aware that the consecrated meaning of unity in the Western philosophy takes us to a dead end, and this is meant to affect liberalism itself and its philosophical ground.

It is significant in this context the argument that both thinkers make for the necessity of finding an alternative philosophical ground for liberalism in the coming into being of modern political thought. For Berlin, the argument has roughly speaking two steps. The first step has to do with the fact that the ends a society accepts need to be diversified; otherwise, the loss of moral depth and humanity is unavoidable.

In a society in which the same goals are universally accepted, *problems* can be only of *means*, all soluble by technological means. That is a society in which the inner life of man, the moral and spiritual and aesthetic imagination, no longer speaks at all . . .<sup>16</sup>

Such a society would come to be dominated by what is called instrumental rationality, or as Horkheimer put it,<sup>17</sup> reason would become here a mere mercenary, to the extent that it would be willing to engage itself uncritically in the efficient achievement of whatever goals are presented to it. Therefore, in Berlin's view, pluralism is required in order to enrich humanity, but also in order to call attention upon the fact that what really counts are the ends of our life, their proliferation. What it also matters is the possibility to judge them, because we are able by means of our imagination to project the limits of our humanity and thus to take attitude towards these ends and not simply and passively accept them, with indifference and in an uncommitted way. The second step of Berlin's argument for an alternative philosophical framework for liberalism is represented by his fear that the history of thought (which stays, of course, to some extent for the way human experience and thought are built and relate to each other) is a history of dominant models, and these models, which "invariably begin by liberating people from error . . . from some kind of unintelligible world which they seek to explain to themselves...", "end by enslaving those very same people (their creators, *my note*), by failing to explain the whole of experience. They begin as liberators and end in some sort of despotism."<sup>18</sup>

In the same manner, Strauss stresses the fact that

man's highest possibilities cannot be exhausted as long as there are still high human tasks – as long as the fundamental riddles which confront man, have not been solved to the extent to which they can be solved,<sup>19</sup>

and also that:

If there is no standard higher than the ideal of our society, we are utterly unable to take a critical distance from that ideal.<sup>20</sup>

For Strauss as well the whole of human experience cannot be exhausted by one single ideal, by one single design of political realm, by one single conception of morality. There should be something which always remains unexpressed, uncaptured which keeps humanity moving, always aware of its imperfection and finitude, always in search for what is ideally true and absolute, because every attempt to express the truth is merely an opinion, a perspective which aims to reach the whole without being ever able to do so. In the absence of this ongoing tension between philosophy

and city, between opinions and truth, between ideal and reality, the critical perspective becomes impossible and any alternative perspectives are banished, forever excluded. What Strauss deplores as the loss of critical spirit, Berlin deplores as scarcity of creativity. The critical spirit and creativity stand both for some fundamental human feature that unites men just because it separates them, makes possible distance from each other and within each of them.

Strauss considers that:

Above all, knowledge of the indefinitely large variety of notions of right and wrong is so far from being incompatible with the idea of natural right that it is the essential condition for the emergence of that idea: realization of the variety of notions of right is *the* incentive for the quest for natural right . . .<sup>21</sup>

This means that far from being incompatible, pluralism and unity presuppose each other. What is even more important is that what unites men due to their differences is the idea of potential consent. The limits are thus not traced once and for all, they are not given, static, absolute. They are potentially traceable, or as Berlin thinks, they are imaginatively drawn.

The variety of notions of justice could be said to refute the contention that there is natural right, if the existence of natural right required actual consent of all men in regard to the principles of right. But we learn from Socrates, or from Plato, that what is required is not more than potential consent. Plato, as it were, says: Take any opinion about right, however fantastic or "primitive", that you please; you can be certain prior to having investigated it that it points beyond itself, that the people who cherish the opinion in question contradict that very opinion somehow and thus are forced to go beyond it in the direction of the one true view of justice, provided that a philosopher arises among them.<sup>22</sup>

It is true that for Strauss there is a privileged character in the interplay between plurality of opinions and the potential whole, never to be reached, the philosopher. There is, nevertheless, a privileged character for Berlin as well, the romantic creator and hero. Anyhow, in the Socratic and Platonic tradition, philosophy is for Strauss

knowledge of what one does not know; that is to say, it is knowledge of what one does not know, or awareness of the fundamental problems, and

therewith, of the fundamental alternatives regarding their solution that are coeval with human thought.

Philosophy has such an important role to play for Strauss because:

All knowledge, however limited or “scientific”, presupposes a horizon, a comprehensive view within which knowledge is possible. All understanding presupposes a fundamental awareness of the whole: prior to any perception of particular things, the human soul must have had a vision of the ideas, a vision of the articulated whole. However much the comprehensive visions, which animate the various societies, may differ, they are all visions of the same – of the whole. Therefore, they do not merely differ from, but contradict, one another. This very fact forces man to realize that each of those visions, taken by itself, is merely an opinion about the whole or an inadequate articulation of *the fundamental awareness of the whole* and thus points beyond itself toward an adequate articulation. *There is no guaranty that the quest for adequate articulation will ever lead beyond an understanding of the fundamental alternatives or that philosophy will ever legitimately go beyond the stage of discussion or disputation and will ever reach the stage of decision. The unfinishable character of the quest for adequate articulation of the whole does not entitle one, however, to limit philosophy to the understanding of a part, however important. For the meaning of a part depends on the meaning of the whole. In particular, such interpretation of a part as is based on fundamental experiences alone, without recourse to hypothetical assumptions about the whole, is ultimately not superior to other interpretations of that part, which are frankly based on such hypothetical assumptions.*<sup>23</sup>

It appears that for both Berlin and Strauss there is an unfinished interplay between the part and the whole, between ideal and reality, between unity and fragment, between individual and universal. This interplay, which is going to be analyzed in a more detailed way in the next section, makes the core of their argument for pluralism. Pluralism is a necessary condition to keep going the search for unity, the approximation of the whole, while at the same time is the very condition for tracing the limits of every unique choice, opinion, perspective on the whole. The projection of the whole is basically the condition of possibility of any individual and hence unique choice, option of a set of values. To the extent that there is an interplay between plurality and unity, mere arbitrariness or the impossibility to make value judgments on the other’s choice is excluded because every individual can make the test of the humanity of

that option. He/she can do so to the extent that he/she exercises either his/her imagination or their critical thinking. Every individual can do that when it comes about the other's choice because doing so is a requirement for himself/herself in order to ground his/her own option for a set of values or opinion about it.

### **Foucault: The Broken Unity or the Unavoidable Pluralism as a Condition for a New Meaning of Unity**

The notion of "broken unity" is rather associated with a thinker like Isaiah Berlin for whom

the notion of the broken unity and its restoration – is a central strand in the whole of western thought.<sup>24</sup>

Nevertheless, what Foucault analyzes in his book *Les Mots et les choses* is precisely the "broken fragments" of the lost unity between words and things, fragments which are impossible to put together, to glue in a coherent whole, due to the incomplete character of man as described by the analytics of finitude. The tension between transcendental/empirical, between thought/unthought, and the coming/the retreat of the origin makes the unavoidable fragment-like character of our knowledge and existence. "Man", his humanity, can thus never wholly be captured by what he "is". Man appears to be a truth both reduced and promised. Man's thought is always overwhelmed by his own being, which means that any attempt to approach the unthought modifies thought itself. Finally, any attempt man makes to begin connects him to a different time than that particular moment of beginning. The fragment-like character of modern human existence appears thus to be the condition of an unavoidable plurality. I would call it an assumed plurality, even a programmatic plurality, although Foucault claims that what he is doing is only to diagnose and not to come up with a normative model. It is an assumed plurality, one which needs to be accepted and incorporated as such by modern human beings, because this is the only way Foucault sees an (always temporary!) escape not only from the carceral society, but from the fundamental relation between power and knowledge which seems to be constitutive for being human.

Recognizing in Enlightenment a key-turn in the coming into being of modern episteme, which incorporates the very condition of plurality, Foucault defines the philosophical ethos of Enlightenment as *une attitude limite*.<sup>25</sup> The philosophical ethos of Enlightenment is more like an experimental attitude, a critical and historical enterprise.

Je veux dire que ce travail fait aux limites de nous-même doit d'une cote ouvrir un domaine d'enquêtes historiques et de l'autre se mettre à l'épreuve de la réalité et de l'actualité, a la fois pour saisir les points où le changement est possible et souhaitable et pour déterminer la forme précise à donner à ce changement. C'est dire que cette ontologie historique de nous-même doit se détourner de tous ces projets qui prétendent être globaux et radicaux.<sup>26</sup>

As a consequence, goes on Foucault,

Je caractériserai donc l'éthos philosophique propre à l'ontologie critique de nous-même comme une épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir, et donc comme travail de nous-même sur nous-même en tant qu'êtres libres.<sup>27</sup>

Therefore, the main aim to be achieved by Enlightenment is to bring to the light

dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et du à des contraintes arbitraires. Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible.<sup>28</sup>

The same problem seems to be at stake for Foucault as well as for Berlin and Strauss: given the unavoidable plurality which is the starting point of, at least in our modern existence, any act of knowledge, and hence of any attempt to make value judgements, is unity entirely futile, or is still a meaningful category in the human picture? At first sight, what seems to be the most important and urgent enterprise for Foucault is how to escape unity, how to go back to the source of unity as no more than self-creation, to its condition of possibility in a Kantian language. Unity seems to be so "dangerous" due to the fact that it tends to incarnate itself

into reality, and thus to present its self-legitimization as absolute, necessary and universal. It might not be entirely arbitrary that both Foucault and Strauss seem to consider that Hobbes played a fundamental role in the coming into being of modern political thought, in the modern conception of man. If, from Strauss' perspective, Hobbes considered that

only science discloses to man the obligatory aims of his volition and action. Thus with this ideal there is already the anticipation of the systematic overstepping of ordinary values, a morality opposed to pre-scientific morality, a truly paradoxical morality and a form of politics which is Utopian and outstrips all experience,<sup>29</sup>

according to Michel Foucault

tout se passe comme si Hobbes, loin d'être le théoricien des rapports entre la guerre et le pouvoir politique, avait voulu éliminer la guerre comme réalité historique, comme s'il avait voulu l'éliminer de la genèse de la souveraineté . . . .

What originates with Hobbes, according to Strauss, is the false neutrality, which hiding behind the modern ideal of scientificity, masks and even dismisses the real plurality of opinions, which characterizes the natural (pre-scientific) world. As a result:

The true public reason is the new political science which judges in a universally valid, or objective, manner of what is to the interest of each, for it shows to everyone what means he must choose in order to attain his attainable ends, whatever those ends might be.<sup>30</sup>

What originates with Hobbes, according to Foucault, is the false universality of the dominant (juridical) discourse of power, to the extent that the main concern of the English philosopher was to exclude the idea of war from the realm of politics. While for Foucault

a l'intérieur de cette « paix civile » les luttes politiques, les affrontements a propos du pouvoir, avec le pouvoir, pour le pouvoir, les modifications de rapports de force... tout cela, dans un system politique, ne devrait etre interprete que comme les continuations de la guerre.<sup>31</sup>

Therefore, for both philosophers what Hobbes brought about, a feature which eventually came to dominate the modern conception of man and politics, is a certain narrowing down of the plurality of opinions and perspectives as the real ground for any political philosophy, for any “universal” and thus “unifying” moral and political discourse.

Nevertheless, Foucault, no less than Strauss and Berlin, is trying to (re)state a different meaning of “unity” than what apparently dominated modern (political) philosophy. In attempting to do so, Foucault makes at the same time a strong point in favor of plurality. Plurality is first of all the very condition of man, as shown by the very core of the modern epistemic subject, the analytics of finitude. Plurality is also a “necessary” condition to be met in order to evade the repressive distinction between normal and abnormal, sane and insane, rational and irrational, as Foucault attempts to demonstrate in the case of the coming into being of the modern conception of madness. At last but not at least, plurality situates at the core itself of the way the individual relates to the others in terms of power relations. Having a strong Nietzschean flavor, the Foucauldian concept of power relations – even if presented in *Surveiller et punir* as leading to the picture of the all-comprising carceral society where the subject, the final incarnation of the Hobbesian model of sovereignty, disappears completely in the glance of a power system which anonymously reproduces itself – has to be understood rather as an incentive for the self-creation of the individual, as an ongoing barrier, a challenge, a provocation not to be accepted but contested. To the extent that power relations constitute themselves rather as a network than as something to be possessed and manipulated on a global level, Foucault emphasizes the fact that there is no power and therefore no domination in the absence of a strong will and stubborn liberty to resist it.

La relation de pouvoir et l'insoumission de la liberté ne peuvent donc être séparées. Le problème central du pouvoir n'est pas celui de la « servitude volontaire » (comment pouvons-nous désirer être esclaves ?) : au cœur de la relation de pouvoir, la « provoquant » sans cesse, il y a la relativité du vouloir et l'intransitivité de la liberté. Plutôt que d'un « antagonisme » essentiel, il vaudrait mieux parler d'un « agonisme » – d'un rapport qui est à la fois d'incitation réciproque et de lutte ; moins d'une opposition terme à terme qui les bloque l'un en face de l'autre que d'une provocation permanente.<sup>32</sup>

The question is to what extent there is room for the notion of “unity” in a conception, which makes out of plurality the condition itself of the modern notion of man. My point is that Foucault leaves room for a local meaning of unity, a mobile and always challenged notion of unity which is the condition itself for the coming into being of plurality itself. In his book, *L'ordre du discours* Foucault lists those themes of traditional philosophical thought, which are rejected by his own view of the genesis of any discourse. They are: the theme of the grounding subject, the theme of the original experience the ego has of the world which allows the ego to know the world, the theme of the universal mediation, which states the existence of an ultimate rationality of the world.<sup>33</sup> To these fundamental themes of traditional philosophy, Foucault opposes his own “founding” ideas. They are: the principle of reversal which replaces the traditional search for unity with the negative game of splitting and dispersing the discourse, the principle of discontinuity, which traces the origin of any discourse to practices which are not necessarily related to each other, practices which can even ignore or exclude each other, the principle of exteriority, which aims at revealing the external conditions which make possible the coming into being of the discourse.<sup>34</sup>

Bringing these grounding ideas in the context in which the French philosopher conceives power relations as an intermingling of power/domination and liberty it might become possible to trace the meaning of unity. As a matter of fact, it does not necessarily follow from the rejection of the above-mentioned themes of traditional philosophy that Foucault rejects any meaning of unity. At the same time, the fact that plurality plays such an important role in the analysis he makes to the coming into being of modernity does not necessarily lead to the rejection of any meaning of unity from the way the relationship between knowledge and power works. What Foucault tries to say is that any power relation is characterized, as a constitutive ingredient of it, by the tendency to freeze itself under the heading of some achieved unification and to present this unification as being one and the same with some “universal”, “necessary” features of the way humans and the world are. Any manifestation of power is thus not entirely negative, repressive, but it is constructive, inventive, it proliferates ways of being human, it produces knowledge. The point is that knowledge does not free human beings, to the extent that knowledge is a creation, which tends to impose itself as “the truth”.<sup>35</sup> In their attempt to know, human “subjects” create themselves and at the same time limit themselves. The aim of Foucault is to call the attention

upon the horizon, which could be opening beyond all attempts to knowledge/creation/domination/limitation.

The horizon of being human, as for Strauss and Berlin, is an open horizon, something still to be achieved. As a consequence, Foucault introduces the notion of liberty as a correlate of power. Liberty, to the extent that is exercised, has the beneficial capacity not only to resist power but to help power coming into being, because its role is both to demarcate, limit power, and by doing so, to open the space for counter-attempts to know/exert power. From the combination of power and liberty, it results a meaning of unity, which emphasizes first its incomplete character. It is a unity still to come, a unity still to be achieved. Then, it is a unity, which always opens up its own possibility to continue only through each of its actual, concrete, and particular incarnations, forms, where power/knowledge/liberty contribute all. Such a unity is never actually global; therefore, its origin cannot be precisely traced back to some author, to some subject, to some defined initiator. This is due to the fact that its origin it is rather always in "the middle", in the agonistic challenge to or revolt against any of its given forms, a confrontation between what is actual and what is still to come, and re-affirmation of any of its actual forms due to the fact that only through such re-affirmation of what is already there the still to come can really do so.

It might be that this mobile, ever-shifting origin of discourses is what determines Foucault to radically orient in his late period, of problematization and the genealogy of ethics, towards the techniques of the self. What I think is the target of his late period is precisely the attempt to reconstruct the notion of unity starting from the way the individual self constructs himself as a moral subject. What has to be mentioned in this context is the double meaning of the notion of subject (sujet) Foucault operates with: as the origin of knowledge/power and as what constitutes at the same time the object itself on which knowledge/power activities are meant to exert over. In doing so, Foucault tries to come up with a milder core of what means to be a subject, again in its double sense, as origin of knowledge/power and as object of the knowledge/power production. This milder core is meant to reconfigure the meaning of unity, which keeps, nevertheless, all the participants within the confines of the same agonistic game. What the French philosopher tries actually to do is also to come up with a way to defend society, to "free" it from the negative impact of carceral society. The way of living together becomes a way to refigure the meaning of unity.

The starting point is the new notion of “subject”. The target is to what extent the mobile, always contested and challenged, the local, both actual and potential meaning of unity is possible.

The milder core of the notion of “subject” is given in the late Foucault by at least three notions: the new meaning of truth, and the notions of “subjectivation” and “objectivation”. Truth ceases to be *le jeu de vérité* in order to become something more like a life style, where the main point of constructing the self as a moral subject is the effort to construct and express himself from the perspective of self care. This less other-oriented attitude is meant nevertheless to make even more room for the other. The individual who conceives his life as a work of art will not tend to reduce difference to what is the same and thus normal, will not try to normalize and discipline, in its double sense as stating “normality” and thus excluding “abnormality”, and as confining this attempt to one dominant scientific/true discourse. The same type of individual will tend to cultivate asymmetry. This means that he will positively praise difference as constitutive and necessary for the coming into being of his identity, and that he will tend to focus on activity than on its presumed final goal. Such a self will incorporate into his own creation, which becomes the main focus of his existence and activity, plurality itself. In becoming a moral subject the individual self will be aware from the very beginning, as the notions of “subjectivation” and “objectivation”<sup>36</sup> show to be the case, that his choice is only one possible way among many others. In being so, his attitude towards otherness will not be to reduce what is different to his own project and choice, but to recognize that otherness preserved in its difference and not reduced to some false unity is constitutive to his own coming into being. Even if in this late period Foucault seems rather to move the space of the agonistic confrontation inside the self as the notion of askesis shows that the case might be, “the other” is still an important presence for the coming into being of the self as a moral subject. The other and the self are both exercises into plurality. In being so, they are each incomplete and to this extent, they cannot be reduced to “the other”. It seems impossible to clearly distinguish between who depends on whom, who is “subject” and in what sense. From this ambiguity every identity can equally come into being, because they are both absolute “authors” of their lives and absolute “results” of the coming into being and creation of the others identity.

## **A Constructivist Approach to Liberalism**

In going against what they identify as the dominant philosophical tradition, Berlin, Strauss, and Foucault are, one way or another, bringing at stake the meaning of some of the fundamental categories of this tradition. Among these, there are first of all the categories of “plurality” and “unity” and their relationship. There are also the categories of reason, (human) nature, as well as the categories of individual and universal. According to the main point of the present paper, all three thinkers are (re)working the meaning of these categories in a constructivist direction, this being the best fitted philosophical framework to conceive liberalism. Before presenting the meaning of plurality and unity from a constructivist perspective, I will first deal with the other categories, of reason, (human) nature and individual and universal.

As I already made the point, Berlin is both a critique of Enlightenment and someone who believes that an alternative philosophical background for liberalism can be built on Romanticism or Counter-Enlightenment. To this extent, he bestows upon will and imagination a very important role in the moral choices the individual has to make, without neglecting or entirely rejecting the role of reason. My hypothesis is that, to the extent that Berlin rejects Enlightenment’s main philosophical ideas he also rejects Enlightenment’s conception of reason, which I will call, following Whitehead, methodical reason. At the same time, to the extent that he attributes to individual will and imagination a very important role in the making of moral choices without entirely banishing reason, then he might accept a different meaning of reason, what I will call, following again Whitehead, speculative reason. According to Whitehead, speculative reason combines the harmony of logical rationality and the harmony of aesthetic achievement. While the characteristic of logical understanding is to start with the details and to pass to the construction achieved, to aim at the unity of construction, the aesthetic attitude singles out the totality where each component part becomes visible. Speculative reason, as defined by Whitehead, is connected to the capacity of “imaginative generalization”, the capacity to go beyond particular observation and thus to encompass the whole in the attempt to bring about novelty and creativity in the way of understanding a universe which is itself self-creating and interconnectedly advancing, through novelty, to the whole of it. Needless to say that novelty plays an important role for

Berlin as well, especially in the context of his interest for Romanticism and of his attempt to make out of creativity the core of the individual.

Another concept that seems to be resignified by Berlin is that of "human nature". The fact that Berlin embraces value pluralism does not exclude his belief in the existence of human nature. However, I do not think it is enough to simply say that human nature consists precisely in value pluralism. The point I am trying to make is that human nature as understood by Berlin is not only characterized by pluralism, but, because it is pluralistic it has to be dynamic, in the making, to have a process-like character, which speaks basically about its capacity to combine the actual and the potential in its unity. One helping hint in forging the meaning of human nature according to Isaiah Berlin comes from the fact that he rejects that conception for which

human nature is a *static, unaltering* (my italics) essence, that its ends are eternal, unaltering and universal for all men, everywhere, at all times, and can be known, and perhaps fulfilled, by those who possess the appropriate kind of knowledge.<sup>37</sup>

If human nature is more like a process than static and unaltering, then the understanding of its meaning requires a clarification of the role actuality and potentiality, individual and universal play in its construction. Again, Whitehead has some helpful hints to offer. Universe, as the ultimate paradigm for the meaning of unity, is process. To be something in this universe means to have the potentiality for acquiring real unity with other entities, because this keeps the universe moving through creativity. An entity is for Whitehead, at least, a particular form capable of infusing its own particularity into creativity. Thus, the universe intermeshes in a dynamic way, process-like way, unity and multiplicity, finite and infinite, particular and universal, actual and potential, order and disorder, which are all present, and not divorced one from another. In such a universe, there is not only order, but also disorder, which might mean lack of a coherent structure, clash and conflict, perspectives going against each other. The point is that this does not exclude the coming into being of order due to the way every actual entity, which might be every form of existence from elementary particles to human individuals and societies, fundamentally relates to the "whole". An actual entity has a three-fold character. It has the character "given" for it by the past. No actual entity can rise beyond what the actual world, as a datum from its standpoint,

allows it to be. Each such entity arises from a primary phase of the concrescence of objectifications, which are in some respect settled. The basis of its experience is “given”, is order. It has the subjective character aimed at in its process of concrescence. This subjective aim is not primarily intellectual, it is the lure for feeling. This lure (attraction) for feeling is the germ of mind. The breath of feeling, which creates a new individual fact, has an origination not wholly traceable to the mere data. It conforms to the data, in that it feels the data. But the how of feeling, though it is germane to the data, is not fully determined by the data. In this respect each actual entity is *causa sui*. The whole of the world is self-creative. In its self-creation, the actual entity is guided by its ideal of itself as individual satisfaction (the final cause, its attainment which is always partial) and as transcendent creator. Due to this satisfaction, the achievement of the subjective aim is the “superject” rather than the substance or the subject. Superject signifies both the fact that the satisfaction closes up the actual entity and yet its adding its character to the creativity whereby there is a becoming of entities superseding the one in question.<sup>38</sup>

Going back to Berlin’s conception of pluralism and to the way this is connected to a process-like character of human nature it has to be pointed out that pluralism means for the English philosopher, first and foremost, incompatibility and even incommensurability of values. This means, as he himself suggests, the absence of an unitary and harmonious unity and order of values. It means, more or less, disorder, conflict and clash of values. However, if Berlin’s statement that:

There was a romantic movement; it did have something which was central to it; did create a great revolution in consciousness; and it is important to discover what this is,

then the very special role language comes to play from the romantic perspective has to be considered here. In characterizing Hamman’s and Herder’s contribution to Romanticism, Berlin pays the required attention to the role of language. Language is the storehouse of memories and truths not accessible to human awareness. Language is a network, which is linked together at every point that is why it makes sense to speak of culture, as a whole. This means that on the level of one single culture there is order and unity, and not necessarily clash and conflicts of values. However, if conflicts and clashes of values would be characteristic for a culture there would still be the possibility of some common measure, of

some common horizon, which is created by language. The point I am trying to make is that there seems to be some inconsistency between Berlin's emphasis on the role of the individual who chooses in an absolute way, and the idea of a culture as a whole, as some unitary structure.

Or, to put it differently: how could be explained that on the level of one single culture there is the possibility of unity and of a common structure in spite of the undomitable character of the individual choice? One way to reply to my point would be by saying that what makes the unity possible is the language. There are on the level of human nature several different (natural) languages, therefore there are many possible unities but not a single over-arching unity. The point is that when romantics discuss the issue of language they consider that the way language works stays for the way our human way of being works. It is not a matter of this or that different language, but language as such is the paradigm for understanding the way human "nature" works, how humans come to know the truth, and the world. According to Andrew Bowie's interpretation of Romanticism, for the romantics the diversity of natural languages appears to be linked to a schematising capacity (a Kantian notion which is meant to bring unity in human knowledge, which constructs architectural wholes, structures), which does not function in a uniform manner.<sup>39</sup> The essential aspect of language, adds Bowie, refers to the ways language can establish new relations between things.<sup>40</sup> Therefore, beyond the diversity of natural languages there is this schematising capacity which is inherent to language. This schematising capacity is a "means of fixing things", of locating them in larger wholes.

The point is that in doing so, the schematizing capacity does not re-present an already given order but it dynamically and creatively builds this order. In this construction the only possible starting and ending point is contextual, and individual. In reading the possible meaning of unity and human nature for Berlin in this key, it becomes possible to connect it to Whitehead's conception of the actual entity. The starting point is always represented by what is given, by the language of one's own culture as a storehouse of possibilities to express and choose values. The individual is nevertheless creator, to the extent that the nature itself of language is to establish new relations between things, to generate meaning and values. In doing so, the individual creates himself as something unique adding at the same time to future possibilities, building a richer world for those to come. There is in this process an intermesh of order and disorder, of conflicts, clashes and also incompatibility and even incommensurability,

to the extent that there is permanently a gap between what is given and what is novelty. The common measure of things is always at stake, but from this does not necessarily result that it does not exist. It is continuously in the making. This feature is made possible, among others, by the superjective character of the individual, always caught between what the past handed down to him and the future possibilities opened up by his creation of values and by his choices. This unity, as a combination of actuality and potentiality, is always in the making, never closed, therefore traversed by conflicts, clashes and an ongoing lack of common measure in the sense of a given and static, valid in all times and places.

The main reason that a common, static and unaltering measure, valid in all times and places cannot exist is the fact that action divides humanity, breaks any unity, to the extent that action expresses the individual, something unique and unrepeatably, and not some universal and common pattern which the action is meant to re-present, to re-produce, to re-unite the individual with. That is why Berlin thinks that

utopias have their value – nothing so wonderfully expands the imaginative horizons of human potentialities – but as guides to conduct, they can prove literally fatal . . . .<sup>41</sup>

It would be worth taking note of the comment Berlin makes on the role utopias come to play. However, on one condition, to be recognized as creations, as expressions of human creativity and imagination, as expanders of “the imaginative horizon of human potentialities”. Therefore, the core of human nature is plurality, conflicts of values, clash of ideals and ways of life, to the extent that what makes human nature, what constitutes it, what keeps it in the making is the coming into being of novelty. Creativity and individual expression is the crux of human nature. However, from this does not follow the impossibility of unity, and of some universal values. It follows instead that any attempt to achieve unity and to express universal values takes place always from an individual standpoint, from a contextual perspective. As a matter of fact this is a Kantian idea which is constitutive for modern philosophy, an idea which became constitutive for Romanticism as well, the idea that knowledge itself is a construction, and that every attempt to express the truth, the whole, is individual and presupposes a re-contextualization of the truth, of the idea itself of a whole.

The relationship between unity and plurality as conceived from a constructivist perspective enriches itself when seen from Strauss' perspective. Two of the main critiques formulated by Strauss to the way modern political thought constituted itself refer to the way Machiavelli and Hobbes changed classical political philosophy. According to Strauss, Machiavelli, by substituting the value of humility with the value of humanity, limited man only to what is within his reach.<sup>42</sup> It annulled the motivating and moving force of the ideal, of something more to be achieved, beyond mere humanity. When it comes about Hobbes, what was radically changed was the meaning of (human) nature. Nature ceased to be the paradigm for the potential order, the model for unity, which is searched for by humans, in order to be assimilated to what is sub-human, irrational, to the disorder of passions and desires. As a consequence for Hobbes,

man as the maker of civil society can solve once and for all the problem inherent in man as the matter of civil society. Man can guarantee the actualization of the right social order because he is able to conquer human nature by understanding and manipulating the mechanism of the passions.<sup>43</sup>

Thus man was eventually confined to his own humanity, but in happening so, man was in fact confined to the boundaries of his actual world, to the boundaries of his own community, to the boundaries of his own individual grasp and to the illusion that these are one and the same with what is universal. For Strauss as for Berlin, in spite of the fact that their interpretation of Machiavelli differs in a radical way, the notion of unity is a mix of actuality and potentiality. Humanity is a creation, something to be achieved. That is why for both of them it is dangerous to freeze the meaning of humanity to only one view of it. Plurality and unity require each other, because "realization of the variety of notions of right is *the* incentive for the quest for natural right . . . ."

Based on this idea, Strauss criticizes the way modern political science reduces the meaning of the "universal" to what is common to different societies. The point is that this manner of proceeding is only a way to mask the fact that "the universal" is only the hidden monopoly of some single perspective or opinion, which becomes *the* science or *the* truth. *The* science comes thus to neglect and dismiss the real diversity of opinions as expressed in pre-scientific knowledge, and therefore one important capacity of human beings is lost out of sight, that man is a being which

posits values, able to choose his ends, and not to blindly achieve what the mandarins of science tell him to pursue. Therefore, in the attempt to find the common good, something that gives the content of a public space, the starting point is given by the diversity of pre-scientific opinions, because what is politically the highest is already there, in society, and it gives society its character,

it constitutes and justifies the regime of the society in question. The "highest" is that through which a society is "a whole", a distinct whole with a character of its own . . . .<sup>44</sup>

It results from here, that what is universal is not what is common to all societies, but what can make room for the differences, what can cast light upon them, showing them and also helping them to point beyond each of them to the whole, to the potential unity which can be reached only starting from what is different, from the variety of local contexts.

Two Straussian concepts are extremely relevant in this context, the concept of potential consent<sup>45</sup> and the ceaseless quest for unity (*"the unfinishable character of the quest for adequate articulation of the whole"*).<sup>46</sup> What these two concepts seem to indicate is that, according to Strauss, there is not only the possibility of dialogue between different and even contradictory opinions, but there is also the crucial fact that every dialogue is taking place in such a way that every part expresses itself in the light of this potential consent, of a potential unity which every part is striving to capture. The different steps to be taken in this unfinished inquiry, in the unfinished quest for unity can be reconstructed as such:

a) Every part starts from the premise that its perspective captures the whole.

b) By this very claim, which sets the limits of every perspective, due to the incomplete, limited and finite character of the attempt, every perspective sends beyond itself. Every perspective, to the extent that it demarcates itself from the angle of the whole which aims to encompass but it fails to, points beyond itself, making therefore visible for itself the other perspectives.

c) Thus, the issue of dialogue takes shape as a remote possibility, because, according to Strauss, all perspectives point towards some kind

of unity, which makes the ground of their very existence, a whole of which they are the parts and which is their very condition of possibility.

d) When entering the dialogue, every part still starts from the premise that its perspective is THE way of expressing the whole.

e) Caught into the space of the potential dialogue, which is made possible by the idea itself of unity as the ground of diversity, the different parts involved realize that everyone makes the same claim, to express the whole, the unity.

f) What eventually might make them to potentially consent and thus create the object of their potential consent, which might never come to be entirely captured, is that every part, to the extent that it still clings to being itself, has to recognize itself as being overwhelmed by what is still there to capture, and this still - there - to - capture belongs to no one.

One of the most important constructivist ideas to be found in Foucault's critique of modernity has to do with his conception of the relationship between reason and rationality. Foucault considers that:

il faut refuser tout ce qui se présenterait sous la forme d'une alternative simpliste et autoritaire : ou vous acceptez l'Aufklärung, et vous restez dans la tradition de son rationalisme (ce qui est par certains considère comme positif et par d'autres au contraire comme un reproche) ; ou vous critiquez l'Aufklärung et vous tentez alors d'échapper à ces principes de rationalité (ce qui peut être encore une fois pris en bonne ou en mauvaise part).<sup>47</sup>

In stating this, the French philosopher rejects that idea that there should be some dominant model of rationality, which comes to be identified with the core or the essence itself of human reason. It is better to speak about multiple bifurcations of reason, a sort of self-creation of reason, where what really counts is the possibility to situate ourselves at the limits of what came to be considered as being necessary. The space thus opened at the frontier between what is actual (and dangerously identified with what is necessary) and what is potential makes the autonomy of the individual. The different meanings of rationality generate each other, they oppose to each other, without being possible to identify a moment when reason lost its fundamental project.

What seems to really matter for Foucault is the capacity the individual has to generate new meanings of rationality, in a space where power and liberty intermingle. A space where unity is there rather to be questioned and de-composed, than sought for. Nevertheless, as I mentioned

already, there is in Foucault's conception of the relationship between power/knowledge and liberty a meaning of unity without which the idea of plurality itself would lose its meaning. Only by resisting unities, by pointing out to their contingent character plurality can come to make any sense. As the case seems to be with the idea of right, of legitimating power through some dominant juridical discourse and institutions, which come thus to trace something like a dominant and official historical genesis of that particular form of legitimacy. Beneath the level where right unifies there is a potential field of alternatives, which are denied or repressed, there is a continual conflict, war, which is hidden, having its existence denied. What Foucault tries to bring at stake is the unity brought about by the principles of right. This has to be questioned in order to discover the hidden, covered, alternatives, which were progressively eliminated. In this respect, Foucault enriches the constructivist perspective by adding to the Straussian potential consent (peace) the idea of ceaseless war (violence as the final, ultimate solution). A point where he intersects Berlin, both speaking of agonism as the label for their way of understanding pluralism. Nevertheless, Foucault enlarges more than Strauss the field of facing the other's different and necessarily contradictory opinions, discourses. For him there is not only the field of philosophical dialogue, but the broader field of practices where power/liberty intermesh on a daily basis, where every individual can play the privileged role of the Straussian philosopher. Within the confines of such a realm, every attempt to resist power/unity is both a way of generating a new unity and a way to shape one's own self. In this respect, Foucault seems to meet Berlin, both expressing a similar idea. Every attempt to express truth, to achieve knowledge has a moral dimension attached to it. It is intermingled with the construction itself of the individual as a moral subject. As the Foucauldian notions of *gouvernementalité* and *gouvernement de soi* seem to show, every attempt to unify, to bring under control is correlated to the construction of individuality, to a certain model of individual identity. However, every individual attempt to resist unity, to defy it and assert itself as such ends inevitably in the creation of a new unity. This web of unity and plurality seems thus to be the core of being human in Foucault's view.

## **In the Guise of a Conclusion: A Few Constructivist Hints for Liberalism**

According to Berlin, there is no necessary connection between liberalism and pluralism. This is definitely an attempt to free pluralism from the philosophical background of a certain type of liberalism which would attempt to produce false and thus dangerous unities, to suffocate the proliferation of other "best ways of life". My point is that from a constructivist philosophical background liberalism can easier "free" itself from the attempt to reduce diversity to only one set of (true and universal) values. Liberalism itself becomes a construction, being thus able to diversify itself, to conceive itself in an alternative-like way. Liberalism cannot avoid unifying, but as Michel Foucault considers, liberalism is a critical perspective on the government as coming from society, being thus based on both economy and right but also on the ethical self-care and desire. Liberalism corresponds to the moment when society and the subject come into being. Liberalism is the limit of police. This means that there is a fundamental ambiguity, which characterizes liberalism. In its becoming, "individualization" and "totalization" emerge at the same time. Liberalism is both a way of self-repression and self-control and an element of permanent critique of "governance" (governing).<sup>48</sup> Liberalism can thus incorporate suspicion of itself, it can be critical with itself, it can de-compose and re-compose itself, learning from what presents as being different from itself. This is because liberalism has as its hard core the possibility to generate individualities, novelty, and (self) critique. To this extent, liberalism can be its most severe enemy, because it is constitutive for its way of being to create its own opposition, its own critique, and the liberty, which resists power.

That is why, between liberalism and pluralism there is, if not an absolutely necessary, at least a very strong connection: individualism. To this extent, and this is the point Strauss makes in a very determinate way, the clue for the relationship between pluralism and liberalism is the individual and his creative potential. This means, that even from the perspective of a strong plea in favor of pluralism and in favor of divorcing pluralism from liberalism, the value of the individual has to be recognized, as well as his capacity to create, to bring about novelty, to make use of what Berlin call his creative will! What Strauss attacks in the name of "severe individualism" is permissive egalitarianism and democratism. To this extent, he brings into discussion a very interesting pair of moral

values from the perspective of the relationship between pluralism, liberalism, and individualism.

What shapes “severe individualism” is the tension between courage and moderation, between the desire to impose ones own perspective as being the whole and the awareness of the radical impossibility to do so. It is also the tension between two major temptations, of competence and of humble veneration, the capacity of the individual to find the middle between the authority of truth and the challenge of any authority.<sup>49</sup> What is extremely interesting, as shown by the inquiries made by Strauss in the Islamic and Jewish worlds,<sup>50</sup> but also in the Greek political philosophy, these moral values are indeed values to be found in all these realms, values which enforce liberalism, while revealing at the same time their plural character, the fact that they belong to more than one culture in an unique and nevertheless universal way! According to the constructivist standpoint that would be the philosophical crux of liberalism: to bring together what is at the same time unique and universal, the same and nevertheless different, with the sole purpose of enriching thus the meaning of being human.

## NOTES

- 1 Isaiah Berlin, *En toutes libertés. Entretiens avec Ramin Jahanbegloo*, Editions du Felin, Paris, 1990, p. 80.
- 2 *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1983, 1988, 1990, p. 78.
- 3 "Will as the Creative Function of Man", *The Crooked Timber of Humanity*, p. 41.
- 4 Idem, p. 84.
- 5 *En toutes libertés*, p. 97.
- 6 *The Crooked Timber of Humanity*, pp. 13-14.
- 7 Idem, p. 12.
- 8 Idem, p. 11.
- 9 Idem, p. 39.
- 10 Idem, p. 11.
- 11 *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, 1953, 1965, p. 130.
- 12 Idem, p. 18.
- 13 Ibidem, p. 273.
- 14 Idem, p. 194.
- 15 *The Roots of Romanticism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1999, pp. 26-27.
- 16 *The Crooked Timber of Humanity*, p. 15.
- 17 Max Horkheimer, *L'Eclipse de la raison*, Payot, Paris, p. 34, 46, 52.
- 18 *The Roots of Romanticism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1999, pp. 2-3.
- 19 *The City and Man*, The University of Chicago Press, 1964, 1978, Introduction, p. 2.
- 20 *Natural Right and History*, Introduction, p. 3.
- 21 Idem, p. 10.
- 22 *Natural Right and History*, p. 125.
- 23 Idem, p. 127.
- 24 *The Crooked Timber of Humanity*, p. 24.
- 25 *Dits et écrits*, Gallimard, 1994, vol. 4, p. 574.
- 26 Ibidem.
- 27 *Dits et écrits*, p. 575
- 28 Idem, p. 574.
- 29 *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, 1952, 1963, p. 138.
- 30 See *Ancient and Modern Liberalism*, New York, Basic Books, 1968, An Epilogue.
- 31 *Il faut défendre la société*, Gallimard, Seuil, 1997, p. 16-17.
- 32 *Dits et écrits*, vol. 4, Gallimard, 1994, p. 238.
- 33 *L'Ordre du discours*, Gallimard, 1971, p. 50

- 34 Idem, pp. 14-15.
- 35 See "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" in *Dits et écrits*, vol. 2, Gallimard, 1994, pp. 138-139.
- 36 *Dits et écrits*, vol. 4, p. 706.
- 37 *The Crooked Timber of Humanity*, p. 32.
- 38 See A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, The Macmillan Company, The Free Press, 1929, 1957, *Modes of Thought*, Capricorn Books, New York, 1958, and *Science and the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1933.
- 39 Andrew Bowie, *From Romanticism to Critical Theory: The Philosophy of German Literary Theory*, Routledge, London, New York, 1997, p. 60.
- 40 Idem, p. 66.
- 41 *The Crooked Timber of Humanity*, p. 15.
- 42 *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Ill, Free Press, 1958, p. 228.
- 43 *Natural Right and History*, p. 194.
- 44 *Ancient and Modern Liberalism*, p. 214.
- 45 See supra-note 8.
- 46 See supra-note 9.
- 47 *Dits et écrits*, p. 572.
- 48 See *Cites*, Michel Foucault: *de la guerre des races au biopouvoir*, 2, 2000, pp. 23-26. The whole paper by Yves Michaud, "Des modes de subjectivation aux techniques de soi: Foucault et les identités de notre temps" is relevant in this respect, the issue of liberalism from a late Foucauldian perspective.
- 49 See Leo Strauss, "What is Liberal Education?" in *Ancient and Modern Liberalism*.
- 50 See *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1952, 1988.





## MĂDĂLINA DIACONU

Geboren 1970 in Bukarest

Doktor in Philosophie, Universität Bukarest, 1996

Doktor in Philosophie, Universität Wien, 1998

1993-2003 Univ.-Assistentin, Assistenzprofessorin für Ästhetik an der  
Philosophischen Fakultät der Universität Bukarest

Seit 2001 Forschungsmitarbeiterin an der Akademie der Bildenden Künste,  
Wien

Lektorin an der Universität für Angewandte Kunst, Wien

Forschungsaufenthalte in Wien, Berlin, Potsdam, Freiburg i.Br. und Paris.

Mitglied des Editorial Board von *Studia Phaenomenologica* (Bukarest) und des  
internationalen Advisory Board von *Contemporary Aesthetics* (Castine, U.S.A.)

Veröffentlichungen:

*Pe marginea abisului. Søren Kierkegaard și nihilismul secolului al XIX-lea [Am  
Rande des Abgrundes. Søren Kierkegaard und der Nihilismus de 19.  
Jahrhunderts]* (Bukarest: Ed. Științifică, 1996);

*Blickumkehr. Mit Martin Heidegger zu einer relationalen Ästhetik* (Frankfurt a. M. [u.a.]: Lang, 2000);

*Ontologia operei de artă în lumina principiului identității [Die Ontologie des Kunstwerks im Lichte des Identitätsprinzips]* (Bukarest: Crater, 2001);

*Équivalences* (Nijmegen, Nederlanden), <http://www.vlab.pub.ro/equivalences/diaconu>, 2002);

*Artă și fenomen. Scurtă istorie a esteticii fenomenologice [Kunst und Phänomen. Kurze Geschichte der phänomenologischen Ästhetik]* (Pitești: Paralela 45; im Druck).

Beiträge in mehreren Sammelbänden, zahlreiche Artikel und Übersetzungen in rumänischen und deutschsprachigen Kulturzeitschriften

Herausgeberin von:

*Person, Community, and Identity* (hg. mit Ion Copoeru u. Delia Popa; Cluj-Napoca: CCS, 2003);

*Artă și adevăr / Kunst und Wahrheit. Festschrift für Walter Biemel zum 85. Geburtstag* (Hg.; Bukarest: Humanitas, 2003).

# TASTEND IM DENKEN DIE KUNST ENTWURF EINER TAKTILEN ÄSTHETIK

Die folgenden Betrachtungen wollen nicht mehr sein als eine mögliche Einführung in eine Ästhetik der Taktilität, die zugleich ein „taktiles Denken“ zu sein hätte bzw. ein Diskurs, dem das phänomenologisch ausgelegte Paradigma des Tastsinns zugrunde liegt. Eine solche Ästhetik streicht zunächst die taktilen Werte der Kunst, vor allem der bildenden Künste, sowie auch das Haptisch-synästhetische im ästhetischen Verhalten heraus; weiters untersucht sie im Zusammenhang mit der ästhetischen Erfahrung der Blinden die eventuelle Durchführbarkeit einer selbständigen taktilen Kunst. Einerseits sollte sie als *Ästhetik der Taktilität* von einer phänomenologischen Theorie der Leiblichkeit abgeleitet werden. Das *genus proximum* der Ästhetik der Taktilität und der Ästhetiken aller anderen Sinne wäre also die Aisthetik, die Theorie der sinnlichen Wahrnehmung auf ihrer höchsten Stufe. Andererseits legt die taktile Ästhetik die ganze Kunst nach haptischen Modellen aus und ist folglich eine topologische Ästhetik des Fühlens, die das Kunstwerk relational als Aura, als Pore des Seins und als Geste, als Riß und als (Ver)dichtung der Leere deutet.

Eine letzte Vorbemerkung: Auch die Struktur dieses Aufsatzes folgt dem Modell der tastenden Erfahrung. Anfangs wird die Ausarbeitung des *Tastens* in der Physiologie, in der (Blinden)psychologie und in der Psychoanalyse gestreift. Das sollte den zweiten Schritt – *Tasten(d) im Denken* – als phänomenologisches Denken des Tastens und als taktiles Denken gangbar machen. Schließlich erstreckt sich in seinem vollen Umfang der mit *Tastend im Denken die Kunst* betitelte Teil über eine taktile Ästhetik.

## 1. Tasten

### 1.1. *Physiologie des Tastsinns*

Trotz der üblichen Bezeichnung des Tastsinnes als unterer Sinn, zeigt sich bei genauerer Untersuchung eine dermaßen große Strukturkomplexität, daß er eigentlich als ein Sammelbegriff für verschiedene Sinnessysteme oder „Hautsinne“ zu betrachten ist.<sup>1</sup> Alle sind in der Haut als dem ausgedehntesten und als dem für unsere Empfindlichkeit wichtigstes Sinnesorgan enthalten. Ihre Unentbehrlichkeit und vitale Bedeutung haben die „Sensory-Deprivation“-Experimente bewiesen; sie mußten schon nach einer Viertelstunde abgebrochen werden, um das Leben des Probanden zu retten.<sup>2</sup> Der allgemeine Sprachgebrauch unterscheidet geläufig zwischen „taktil“ und „haptisch“ (Üððáéí – betasten, berühren, Hand anlegen, erfassen); beide bezeichnen ein Fühlen mit dem Körper oder mit seinen Extremitäten (Fröber, 19). Physiologisch gesehen stellt aber der Tastsinn nur eine der vier Modalitäten des haptischen Sinnessystems dar.

*Der Tastsinn* ist verantwortlich für den Druck, die Berührung, die Vibration und die Kitzelempfindungen mittels dreier Arten von den ersten drei erwähnten Reizen entsprechenden Mechanorezeptoren. Diese Sensoren befinden sich auf der ganzen Haut, doch am dichtesten sind sie an den Fingerkuppen, auf den Lippen und auf der Zungenspitze. Sie vermögen mit einer differenzierten Präzision den betasteten Körperteil zu lokalisieren und fast genauso gut wie das Ohr die Dauer des Reizes einzuschätzen. So wie alle haptischen Rezeptoren und im Unterschied zu den anderen Sinnesorganen reagieren sie nicht auf Energie, sondern auf bestimmte Änderungen der Energie; daher ist die phänomenologisch ausgelegte Haptik ein Differenz- und ein Relationsinn. Dieses Phänomen erklärt sich physiologisch durch die Adaption der Sensoren an die Intensität und Dauer des Reizes; das eine gewisse Zeit ununterbrochen ausgeübte Reizen kann die Empfindungen vermindern, vermehren oder sogar auslöschen. Die Druckrezeptoren adaptieren sich langsamer als die Berührungrezeptoren, aber am schnellsten adaptierend sind die Vibrationsrezeptoren. Messen die Druckrezeptoren die Dauer und die Intensität des Druckes und die Eindrucktiefe, so entsteht die Berührungsempfindung – die wichtigste für das Modell einer Ästhetik der Taktilität – nur während der Haarbewegung. Trotzdem bleibt die Grenze zwischen Berührungs-, Druck- und Schmerzempfindung fließend, so daß

eine genaue Bezeichnung des Eindrucks von der Intensität und von der Dauer des Reizes abhängt.

Der zweite Bestandteil des haptischen Systems, *die Tiefensensibilität*, enthält den Stellungs-, den Bewegungs- und den Kraftsinn. Ersterer informiert uns über die Winkelstellungen der Gelenke und damit über die Stellung unserer Glieder zueinander. Der Bewegungssinn ermöglicht eine Gelenkstellungsänderung auch ohne visuelle Kontrolle. Schließlich schätzt der Kraftsinn das erforderliche Ausmaß an Muskelkraft, um eine Bewegung durchzuführen oder um gegen einen Widerstand eine Gelenkstellung einzuhalten (ebd., 23). Wenn die Tiefensensibilität also ein inneres Bild der räumlichen Ausdehnung unseres Körpers im Stillstand oder in Bewegung bietet, so führt sie zu einem Gefühl der räumlichen Grenzen des eigenen Leibes und des Umfangs des zuhandenen Raumes. Außerdem besteht das haptische Sinnessystem im *Temperatursinn* und im *Schmerzsin*n, wobei nur nebenbei bemerkt sei, daß die Zahl der Schmerzpunkte in der Haut die Druckpunkte bei weitem übertrifft.

Eine Ästhetik der Taktilität muß die *haptischen Qualitäten* in den bereits vorliegenden Kunstwerken (z. B. in den bildenden Künsten) oder in einer „taktilen Kunst“ überhaupt herausstreichen. Hierzu wird zwischen den geometrisch bestimmenden Eigenschaften (Form und Oberfläche) einerseits und dem Gewicht und der Konsistenz des Gegenstandes andererseits unterschieden (ebd., 26). Die Formqualität wird haptisch durch Stereognosis, d. h. durch ein aktives streichendes oder greifendes Tasten vor allem mit den Händen erkannt und erscheint als die „geistigste“ Funktion des Tastsinns, sofern sie als erste von der Verletzung der Hirnrinde betroffen wird (Handwerker, 49). Die Formqualitäten reihen sich zwischen gehöhlt und gewölbt, spitz und stumpf, kantig und gefurcht ein (Schneider, 54) und bilden in der strukturalen Wahrnehmung des Tastsinns die Makrostruktur des Gegenstandes. Die der Mikrostruktur entsprechenden Oberflächenqualitäten werden durch das Gleiten der Hand als an einer glatten oder rauen, gliedschigen oder klebrigen, flauschigen oder stacheligen Fläche entlang gespürt. Die Konsistenzqualitäten (weich–hart, elastisch–starr, dicht–porös, flüssig–zäh) und das Gewicht lassen sich durch Stoßen, Quetschen, Drucken, Stechen, Schlagen oder Zerbröckeln, respektive durch die Handhabung des Gegenstandes erfahren. Schließlich ist die Temperaturqualität relativ zur eigenen Körpertemperatur.

Die Durchführbarkeit einer *selbständigen* taktilen Kunst überhaupt ist allein schon physiologisch gesehen fraglich. So müßte sie z. B. der Synästhesie des Haptischen Widerstand leisten, d. h. seiner Tendenz,

sich vor allem dem Visuellen anzuhängen. Die negative Folge der Synästhesie ist eine Art Orpheus-Komplex: Sowie im bekannten Mythos von Orpheus und Eurydike schließt der Sehsinn das Tasten aus, das Verfügen über eine visuelle Vorstellung eines Gegenstandes verdrängt sein taktiles Vorstellen. Es wurde sogar behauptet, daß es keine taktile Kunst gäbe wegen der Unmöglichkeit von haptischen Vorstellungen und der Unablösbarkeit der haptischen Formempfindung von den materiellen Eigenschaften (Temperatur, Klang und vor allem Beschaffenheit). Die Möglichkeit einer originalen, von Blinden geschaffenen Plastik und ihre sogenannten Surrogatvorstellungen für sonst unfäßbare Gegenstände widersprechen diesem Einwand. Es bleibt dennoch nichtsdestoweniger wahr, daß es vielleicht gerade wegen des Orpheus-Komplexes den Sehenden schwerfällt, das Wesen der taktilen Vorstellungen als intellektuell-haptisch-kynästhetische Konglomerate zu verstehen. Die Haptik hängt jedenfalls mit der Bewegung zusammen; *conditio sine qua non* der Konstitution einer solchen Erfahrung ist ein *aktives* Subjekt, das durch seine Bewegungen die Adaption der Rezeptoren zu vermindern versucht. Infolgedessen wird auch eine eventuelle taktile Ästhetik das Zusammenspiel des Autors, des Kunstwerks und des Rezipienten mitdenken müssen. Für sie ist das Kunstwerk wesentlich eine *opera aperta*.

### **1. 2. Blindenpsychologie**

Auch wenn der Sehsinn die meisten von allen sinnlichen Informationen liefert, dominiert dennoch bei den Sehbehinderten und bei den Säuglingen die Haptik. Erstens führt die notwendig stärkere Verwendung des Tastsinns bei den Blinden zu einer physiologisch bestätigten höheren Differenzierung der Haptik als üblich. Und es war vor allem die Blindenpsychologie, die den „Dekalog“ des Tastens herausgearbeitet hat.<sup>3</sup> Denn auf zehn Merkmale an der Zahl sind die allgemeinen Prinzipien und Tendenzen der haptischen Wahrnehmung zurückzuführen: 1.) *Das stereoplastische Prinzip* nennt „das Bedürfnis, greifbare, umfassbare Objekte in die Hand zu nehmen und sie von allen Seiten aus abzutasten“ (Révész, 1, 164). 2.) *Das Prinzip des sukzessiven Fortschreitens* betrifft eine stückhafte, schrittweise Wahrnehmung, die auch in der sprachlichen Beschreibung des Wahrgenommenen durch die Blinden wiederholt wird. Anders als das Hören von Musik verläuft die Sukzession in der Haptik regellos, willkürlich, von der Größe, der Beschaffenheit und der Bekanntheitsqualität des Gegenstandes abhängig; die Zeit ist in der

haptischen Wahrnehmung und Erkennung ein bloßes Mittel; schließlich vereinigt die Musik die sukzessiv wahrgenommenen Eindrücke im Unterschied zur Haptik. 3.) *Das kinematische Prinzip* hebt die Rolle der Bewegung des Subjektes als Bedingung der haptischen Wahrnehmung hervor und bildet gemeinsam mit dem stereoplastischen Prinzip das allgemeinste Gesetz der Haptik. 4.) *Das metrische Prinzip* bezieht sich auf die Hand in ihrer Statik und Dynamik als Instrument des Messens und als Urmodell aller Meßinstrumente. 5.) *Die rezeptive und die intentionale Einstellung*. *Grosso modo* ist das optische Subjekt passiv, das haptische hingegen aktiv. Das besagt aber eigentlich, daß das Gesehene nicht wesentlich anders, sondern nur mehr oder weniger klar ist bei der passiven und bei der intentionalen Einstellung des Subjektes, während die Haptik zwischen haptomorphen Gestalten einerseits und optomorphen Gestalten und Integrationsbildern andererseits unterscheidet. Die haptomorphen Gestalten sind rein haptisch und werden nur in einer rezeptiven Einstellung konstituiert; die anderen entstehen, wenn das Subjekt beabsichtigt, die Einzeltastungen vorstellungsmäßig zu synthetisieren, wobei sich die haptischen Eindrücke mit visuellen Vorstellungen und Gedächtnisbildern (in den optomorphen Gestalten) oder sogar mit begrifflichen Kenntnissen (in den Integrationsgebilden) verbinden. Im allgemeinen wird gerade diese intentionale Einstellung als die Grundeinstellung für die haptische Wahrnehmung betrachtet. 6.) *Die Typisierungs- und Schematisierungstendenz* im Unterschied zur individualisierenden optischen Formauffassung. Die Haptik erfaßt die Gegenstände in ihren allgemeinen Zügen und ordnet sie bekannten Typen und Gruppen zu. Die typisierende Tendenz wird im Blindenunterricht bewußt gefördert. 7.) *Die transformatorische Tendenz*. Sowohl die Sehenden als auch die Späterblindeten sind unzufrieden mit der Flüchtigkeit und Kargheit ihrer haptischen Eindrücke und versuchen, sie zu visuellen Vorstellungen zu verwandeln, entweder – meistens – durch Assoziationen mit Sehvorstellungen oder – radikal – durch die Optifizierung jeder an einem Gegenstand vollzogenen Teiltastung. Dabei ergeben sich grundsätzliche Unähnlichkeiten zwischen den haptischen Formen und den entsprechenden visuellen Formen und die Vermittlung dieses Übergangs durch den Begriff. 8.) *Das Prinzip der Strukturanalyse*. Die der Formwahrnehmung vorrangige Formerkennung orientiert sich nach der geometrisch-räumlichen Beschaffenheit und nach dem Verhältnis der Teile zueinander und zum Ganzen. Daher geht zumeist eine global-orientierende Tastung der Analyse der Teile voran. 9.) *Das Prinzip der*

*konstruktiven Synthese*. Mit Ausnahme von einfachen Formen lassen sich haptische Formeindrücke nicht zu einer stabilen Gesamtfigur zusammenschließen (aus verschiedenen Gründen: die Mischung von heterogenen Begriffen, optischen Assoziationen und haptischen Eindrücken, die Sukzessivität der haptischen Wahrnehmung, die Schematisierungstendenz, die Optifizierung, die Untrennbarkeit der haptischen Form vom Stoff usw.<sup>4</sup>). 10.) *Das autonome Gestaltungsprinzip*. Untersuchungen mit Geburtsblinden haben bewiesen, daß Formerfassung auch ohne Optifizierung geschieht. Diese teilweise genetischen teilweise phänomenologischen Gesetze (Révész, 1, 228) der haptischen Formwahrnehmung wurden als abhängig von der Beschaffenheit des haptischen Sinnes betrachtet und machen die Unterschiede zwischen der Unmittelbarkeit, Simultaneität, Einheitlichkeit, Genauigkeit und Geschwindigkeit der optischen Gestaltauffassung und der Mittelbarkeit, Sukzessivität, Partialität, Ungenauigkeit und Langsamkeit der haptischen Gestaltauffassung deutlich.

### **1. 3. Psychoanalyse des Tastsinns: das Haut-Ich**

Nicht nur bei den Sehbehinderten, sondern auch bei den sinnenmäßig unbeeinträchtigten Menschen hat der Tastsinn Vorrang vor dem Sehen, wenn auch nur für die kurze Zeit der ersten Lebenswochen. Übrigens scheint das haptische System gleichsam das ursprüngliche, erste pränatal konstituierte Sinnesorgan zu sein. Die genetische Tiefenpsychologie hat sogar das Ur-Ich als Haut-Ich bezeichnet.<sup>5</sup> Dieses bildet sich im Ausgang vom körperlichen Umgang der Mutter mit dem kleinen Kind. Die Funktionen des Haut-Ichs verinnerlichen Funktionen der Haut und umgekehrt; psychische Störungen wie Narzißmus, Berührungspubien oder andere Verformungen des Ichs werden verständlich, sobald wir sie als Dysfunktionen des Haut-Ichs auslegen. Konkret erwähnt Anzieu nicht weniger als acht Funktionen des Haut-Ichs: als Zusammenhalt, als Behälter, Reizschutz, Individuation, Intersensorialität (die Haut beherbergt die anderen Sinnesorgane), sexuelle Erregung, libidinöse Wiederaufladung (die Haut ist die Fläche, wo der senso-motorische Tonus durch äußere Reize anhaltend stimuliert wird und ähnlich ist auch das Haut-Ich) und die Eintragung der Spuren. Vor allem die Letztere wird eine taktile Ästhetik besonders interessieren: „Das Haut-Ich ist das Pergament, das die Hautspuren – Narben einer Körpergeschichte – konserviert“ (Sechaud, 173). Anders gesagt, verrät die Haut durch ihre Narben, Stigmata,

Ritzungen, Tattoos, Make-up und Frisuren sowohl die unauslöschliche Vergangenheit der Person als auch die Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlichen Gruppe.<sup>6</sup>

Das Haut-Ich des Kindes geht allmählich zum denkenden Ich über<sup>7</sup>, und damit wird auch das greifende zum begreifenden Ich, und zwar durch das Berührungsverbot, zunächst indem das Kind seltener umarmt wird, dann durch den Versuch, seine Berührung von Gegenständen mit der Hand und eigentlich seinen Bemächtigungstrieb zu beschränken. Weiters wird sich ergeben, daß es kein Zufall ist, wenn der „kategorische Imperativ“ der Kunstrezeption mit dem Gesetz des Erwachsenwerdens zusammenfällt: Beide verlangen ein frustrierendes *Noli me tangere* bzw. ein zunehmendes Ausschließen der Berührung, damit das Subjekt den Weg zum *intellectus* findet. Von diesem wird verlangt, die Welt anzusehen, um einzusehen, ohne sie zu lieben oder sich von ihr betreffen zu lassen. Der Künstler aber rebelliert gegen die Ordnung und simuliert einen Übergang, indem er in der guten Ambiguität des streiche(l)nden Ichs verbleibt.

## 2. Tasten(d) im Denken

### 2.1. Tasten im Denken. Phänomenologie des Tastsinns<sup>8</sup>

Die gegenwärtige Philosophie hat den Gedanken einer angeblichen Neutralität des Mediums des Denkens als falsch entlarvt. Es wurde mehrmals, von Heidegger über Foucault bis hin zu Welsch, nachgewiesen, daß die Metaphysik als „Theorie“ von ihrem sinnlichen etymologischen Ursprung geprägt wurde. Die Ideen und Formen, der erkenntnistheoretische Vorrang der Anschauung, der einsehende Intellekt, das Ideal der Evidenz, die *ideae clarae et distinctae*, sogar die Struktur des Systems entwarfen anfänglich sinnliche, visuelle Modelle, die philosophisch höchstens „vergeistigt“ bzw. „sublimiert“ worden sind, ohne ihre sinnliche Herkunft völlig hinter sich zu lassen. Das Primat des Sehens läßt sich gleichermaßen in der Kunst – wobei die bildenden Künste das theoretische Paradigma der Kunst überhaupt bilden –, in der ästhetischen Theorie (mit ihrer traditionellen Betonung der Form) und im philosophischen Diskurs feststellen. Der moderne Mensch ist also in allen diesen drei Bereichen seit der Renaissance zu einem Menschen des Sehens geworden; dem Sehen als Abstandssinn und dem Anspruch an Objektivität in der

Philosophie und in den Wissenschaften entspricht z. B. das Vedutenprinzip in der Renaissancemalerei. Demzufolge wird auch die moderne Ästhetik durch Hegel nur die Künste der „theoretischen“ Sinne (das Sehen und das Hören) rechtfertigen. Sogar die Phänomenologie hat Husserl ursprünglich gemäß der optischen Wahrnehmung ausgearbeitet.<sup>9</sup> Die spätere, progressive Dezentrierung und „Defenestration“ der Phänomenologie geht interessanterweise mit einem Sichentfernen des okularzentrierten Denkens und mit der Annäherung an das Hören und an die Sekundärsinne (die Haptik, der Geruch, der Geschmack) einher.<sup>10</sup> Parallel dazu läßt sich auch in der Kunst (so die Vorliebe für Ausstellungen zu den Sekundärsinnen in den letzten Jahren) und in der ästhetischen Theorie eine Entthronung des Sehannes und die Auffassung vom Rezipieren als einer global-leiblichen Erfahrung bemerken.

Die Phänomenologie hat deutlich die irreduzible Pluralität der Sinneswelten bewiesen.<sup>11</sup> Jedem Sinn eignet eine besondere Einrichtung des Objektes und der Welt im allgemeinen. Gemäß Merleau-Ponty „chaque organ de sens interroge l’objet à sa manière“ (1989, 258), jedes Sinnesorgan leistet eine spezifische Synthese. Und auch wenn die Sinne durch eine nicht-intellektuelle Synthese, in der Art und Weise des binokularen Sehens desselben Objektes miteinander kommunizieren (ebd., 266 f.), so bleiben dennoch die Sinneswelten andersartig, relativ in sich selbst abgeschlossen. So ist die Auffassung der Subjekt–Objekt–Beziehung im metaphysischen, vorstellenden Denken zumindest teilweise auf die Eigenschaften des Sehannes zurückzuführen: Dieser braucht den Abstand, um wahrzunehmen, ist panoramisch (wie eine „pensée du survol“ nach Merleau-Ponty, 1993) und daher beherrschend (gemäß Foucaults „surveiller et punir“), spontan (daher die ständige Hochschätzung der Intuition in der Philosophie) und frontal (vorstellend). Sogar die privilegierte Rolle des Subjektes könnte als eine Folge davon betrachtet werden, daß man sich beim Sehen gegen das Unangenehme besser als im Falle der anderen Sinne zu wehren imstande ist – die Augen schließend. Der Sehmensch steht am wenigsten unter dem Druck der Welt im Vergleich zu der Passivität des Hörenden, zur Verletzbarkeit des Tastenden oder zu den anderen zwei Sinnen, die einen direkten Kontakt mit dem Ding erfordern. Zugleich ist das Sehen entwirklichend, besitzergreifend<sup>12</sup> und diskontinuierlich: Das Auge immobilisiert das Objekt und nimmt die Bewegung nur als eine Sukzession von erstarrten Bildern wahr. Das räumliche, vom Blick beherrschte Feld kann daher nur ein homogenes und außerdem ein sehr ausgedehntes sein.

Das Hören hingegen ist eher rezeptiv (das Seinlassen bedeutete doch bei Heidegger ein Hörenlernen). Jedenfalls ist das Hören solidarisch mit seinem Wahrgenommenen und nicht oppositionell, zeitlich, bipolar, vektoriell und ereignishaft. Es ist zugleich unmittelbarer als der Sehsinn: einerseits wird der Gegenstand geläufig gemäß bestehenden Schemata optisch wahrgenommen und erkannt, andererseits wird der Hörmensch direkt betroffen von seinem Objekt, das um ihn herum sein kann<sup>13</sup>. Welsch stellt dem Bleiben, der Distanzierung, der Affektlosigkeit und der Individualität des Sehens das Verschwinden, die Eindringlichkeit, die Passibilität und die Sozietät (hören–gehören) des Hörens gegenüber und plädiert für eine Kultur des Hörens, die unsere Aufmerksamkeit für die anderen verstärken würde (Welsch, 1996, 231–259).

Auch der Tastsinn ist wie das Hören zeitlich, regional, fragmentarisch und diskursiv, aber im Unterschied zu diesem fordert er ein aktives Subjekt, sei es nur um das Phänomen der Adaption der Rezeptoren zu verhindern.<sup>14</sup> So wie dem Hören – im Unterschied zum Sehen – eignet dem Tasten eine verbal-modale Logik. Außer der visuellen Simultaneität „à grande distance“ wird auch in der taktilen Erfahrung die schrittweise Konstruktion einer Simultaneität, durch „simultanités à courte distance“, festgestellt; dennoch führt die unablässige Zeitlichkeit der Vollzüge des taktilen Subjektes einen gewissen Eindruck von „bougé“ in diese haptische Synthese ein (Merleau-Ponty, 1989, 259): Die Synthese der taktilen Wahrnehmungen bleibt immer offen (z. B. in der Stereognosis). Die operierten Blinden erklären, daß die taktil konstituierten Gegenstände keine wirklichen räumlichen Ganzheiten darstellen und daß sich ihr Wahrnehmen auf ein bloßes Erkennen der Verhältnisse verschiedener Teile zueinander beschränkt (ebd.). Wegen seiner Fragmentarität, die sich als immer regionale Berührung vollzieht, wird hier – ebenso wie beim Hören – die Präsenz von Absenz begleitet, und das Subjekt muß die gegenwärtige Wahrnehmung mit Retentionen und Protentionen in einer Synthese zusammensetzen. Es handelt sich dabei trotzdem um eine *relative* Absenz, um ein *gegenwärtiges Fehlendes*, das aber früher vorhanden und erfahrbar gewesen ist. Ein Blinder z. B. vermag nie die „Leerstellen“ auszufüllen, die absolut fehlenden Teile einer Darstellung zu vergegenwärtigen, um die Vorstellung zu ergänzen. Tasten heißt immer unterwegs bleiben, und daher kann auch ein taktiler Denker nie vorhaben, die beweglichen Konstellationen von Sachverhalten in einem System zu verfestigen.

Anders als das Sehen und Hören verlangen der Tastsinn und der Geschmack Nähe, sogar den Kontakt mit dem Wahrgenommenen. Dem Tastsinn entspricht ein Objekt, das „zuhanden“ ist und dessen taktil ermessene Größe relational bleibt. Sie ist nämlich relativ auf die körperlichen Maßeinheiten des Subjektes, auf einer Skala, die von dem (in der Faust) Einschließbaren, über das (mit den Händen) Greifbare und das (in den Armen) Umfaßbare bis zu dem Unfaßbaren schlechthin im Doppelsinne des Wortes reicht; für einen Blinden gibt es nur das Erreichbare, was unfaßbar oder unberührbar bleibt, gibt es auch nicht. Kein Begreifen ohne ein vorheriges Greifen, beharrt der ungläubige Thomas. Es gibt keine Unterwelt oder Überwelt für ihn, sondern nur die Welt des Menschen. Dementsprechend wird auch die Mythologie der Taktilität eine „humanistische“; ihre Helden – Arachne, Marsyas, Orpheus oder Ödipus – waren Menschen oder haben unter den Menschen gelebt (vgl. Kap. 3.4.3.). Dem zuhandenen Objekt entspricht ein Subjekt, das sich durch die Nähe zur Welt oder durch das In-der-Welt-sein kennzeichnet; das Subjekt und das Objekt sind solidarisch wegen ihrer Konnaturalität, d. h. weil sie sich aus derselben „chair du monde“ durch eine „déhiscence du sensible“ gelöst haben (Merleau-Ponty, 1993, 183 ff., 190, 192)<sup>15</sup>. Im Unterschied zum Schauspiel des Sehsubjektes, „l'expérience tactile adhère à notre corps“ (Merleau-Ponty, 1989, 365). Das Subjekt ist demzufolge der Welt ausgesetzt, ohne dennoch passiv zu sein, und das Andere wird stets als Nachbar empfunden.<sup>16</sup> Der die Gegenständlichkeit ersetzenden Proximität eignet die Ambivalenz der Nachbarschaft: Das tastende Subjekt ist zugleich unterschieden von und solidarisch mit seinem Wahrgenommenen. Man kann schauen, ohne angeblickt zu werden, man kann lauschen, ohne gehört zu werden, aber wir vermögen nicht zu berühren, ohne selbst dabei berührt zu werden. Daß wir bei solchem Sehen „ein Auge riskieren“, ist nur eine Metapher; anders ist der Fall des Tastens, wo man sich wirklich nicht verbergen oder auf sicheren Abstand halten kann. Der Berührende übernimmt seine Verletzbarkeit als leibliches Subjekt und den dreifachen Sinn seiner *tangibilité*: Er vermag zu berühren, kann seinerseits berührt werden und ist verletzbar. Der Tastsinn ist also wesentlich bidirektional und gegenseitig, demnach chiasmatisch. Auf einer höheren Stufe ist dieser Kontaktsinn ein Sinn der Intimität. Der bereits erwähnten Synästhesie als Hindernis in der Durchführung einer selbständigen Kunst der Taktilität fügen sich also hier noch andere grundsätzliche Schwierigkeiten hinzu: die Beschränkungen des als Kunstwerk wahrzunehmenden Gegenstandes infolge der Verletzbarkeit

des haptischen Subjektes und die mögliche Kontamination durch das Erotische, geschweige denn die von geheilten Blinden selbst aufgezeigte Einfachheit der Haptik im Vergleich zur Komplexität der visuellen Struktur. Das taktile Denken ist „erotisch“ gerade in diesem Sinne der ausdrücklichen Anhänglichkeit der Welt. Der intentionale forschende Blick wird hier durch eine schweifende, nicht-teleologische Liebkosung ersetzt, die nicht weiß, was sie sucht.<sup>17</sup> Und wenn jedem Sinn ein eigentliches und ein verfehltes Verhalten zu seinem Objekt eigen ist, so entartet das Sehen in der „Neugier“ (Heidegger), in *concupiscentia oculorum* (Augustin, Bernard de Clairvaux) oder in Voyeurismus, das Hören in verbotenem Lauschen, in Verhören oder in der Teilnahme am „Gerede“, am „Gerücht“ und der Kolportage, und das Streiche(l)n in packendem (Zu)Greifen.

Jeder Sinn eröffnet eine eigene Räumlichkeit (Merleau-Ponty, 1989, 256 ff.). Homogenität des visuellen Feldes, konzentrische Verhallung des Lautes (und Verbreitung des Duftes), Wege durch eine Landschaft sind ihrer drei Formen. Anders als der die Raumtiefe durchdringende Blick bleibt das Tasten immer an der Oberfläche; wahrgenommen wird nur die gefaltete Haut der Erde mit ihren Dingen, die wie Narben eine Geschichte erzählen können. Und wenn das taktile Denken die metaphysische Spaltung zwischen dem Wesen als Kern und dem Phänomen als Hülle aufgeben muß, indem das Subjekt immer an der Oberfläche bleibt, so öffnet es sich zu einer andersartigen Tiefe, zu einer geschichtlich-geschichteten Oberfläche oder zu einem Palimpsest: Die taktile Ästhetik ist eine Phänomenologie der (erzählbaren) Geschichte, eine Theorie über die *gesta* der Kunstwerke und bildet folglich eine Nahtstelle zwischen Phänomenologie und Hermeneutik sowie Rezeptionsgeschichte (vgl. Kap. 3.4.5.).

## **2.2. *Tastend im Denken. „Taktiles Denken“***

Die taktile Ästhetik hat die Taktilität nicht nur zum Gegenstand, sondern sie denkt selbst nach dem Modell der haptischen Erfahrung. Darin folgt sie Philosophen und besonders Phänomenologen, die sich wenigstens zum Teil an den Eigenschaften des Tastsinns orientieren wie der späte Heidegger, der späte Merleau-Ponty und Ute Guzzoni mit ihrem Begriff eines „landschaftlichen Denkens“.

2.2.1. Bereits in *Sein und Zeit* begreift **Martin Heidegger** das Dasein als In-der-Welt-sein und somit als der Berührung mächtig und ver-mögend – im Unterschied zum weltlos bloß Vorhandenen.<sup>18</sup> Später gehören das benachbarte Dichten und Denken in einem mit dem Zeigen gleichgesetzten Sagen zusammen.<sup>19</sup> Der späte Heidegger beschäftigt sich näher – auch im Zusammenhang mit seinen Interessen für das Nô-Theater – mit den Gesten: Daß die Dinge die Welt gebären, wird zu „gebärden“, die Sprache winkt dem Menschen zu, wobei dieses Gebärden und Winken zusammengehören; an das Wesen der Sprache als des zu-Denkenden müssen wir behutsam rühren, ohne es zu verletzen, sofern die Sprache selbst uns nur streift in einem Spiel, wo sie sich zugleich entbirgt und entzieht.<sup>20</sup> Zudem beschreibt Heidegger das Denken als Hand-Werk und die Hand als distinktives Zeichen des Menschenwesens.<sup>21</sup> Er setzt der ent-faltenden Geste des Philosophen, der die ontologische Differenz denkt, das Zusammenfalten der Hände des Künstlers, als Zeichen einer Überwindung der ontologischen Zwiefalt durch die Cézannesche Realisation, entgegen.<sup>22</sup> Das topologische Seinsdenken, das andere Denken als er-fahrendes Denken, das ständig unterwegs zu seinem zu-Denkenden bleibt, die Nachbarschaft und der Begriff der Spur deuten weitere taktile Züge im Spätwerk Heideggers an. Bei alldem ist seine Auffassung der Hand und ihrer Bewegungen paradox. Zunächst wird trotz des Vorrangs der Zuhandenheit vor der Vorhandenheit in *Sein und Zeit* der konkreten Hand des Menschen noch keine Aufmerksamkeit geschenkt. Und auch später winkt ein Sein ohne Hände, ebenso wie die Spuren keinen Schritten gehören. Der Taktilität bei allem Fehlen des Körpers fügt sich die Tatsache hinzu, daß Heideggers Hand nur schreibt, zeichnet und sich zusammenfaltet, doch lieblosen tut sie nie – dafür muß die Phänomenologie auf die Franzosen Merleau-Ponty und Lévinas warten.

2.2.2. **Maurice Merleau-Ponty** hat sich weitgehend mit dem Verhältnis zwischen dem Sehen und dem Tasten beschäftigt, sowohl in der *Phénoménologie de la perception* als auch in *Le Visible et l'Invisible* und *L'Œil et l'Esprit*. Anders als der harte Kern des sich nach der optischen Wahrnehmung orientierten Husserlschen Ichs, ist das Ich bei Merleau-Ponty eine unabschließbare Synthese, und dementsprechend ist auch die Welt eine offene Ganzheit.<sup>23</sup> In seinem posthum erschienenen Hauptwerk *Le Visible et l'Invisible* denkt er die Ich-Welt- oder die Subjekt-Objekt-Beziehung als einen nach dem Modell der gegenseitigen Berührung der Hände aufgefaßten Chiasmus, als ein reversibles Verhältnis, wo die klare

Aufteilung der aktiven und passiven Rollen durch eine gute Ambiguität gesprengt wird.<sup>24</sup> Das Subjekt und das Objekt lösen sich aus einer gemeinsamen *chair du monde*, und die Eigenschaften und die Einzelnen treten als diakritische Zeichen bzw. als Knoten in einem Gewebe oder Relationsfeld in einem Prozeß der Differenzierung, Konkretisierung oder Kristallisation auf. Sofern sogar das Sehen zu einer „palpation par le regard“ wird (ebd., 177), muß das Subjekt seinen Beobachtungsposten verlassen und inmitten der Dinge das verborgene Scharnier – d. h. das Fleisch, das Zwischen, „le zéro de pression“ zwischen dem leiblichen Subjekt und dem Körper der Welt – finden. Dieses unabgeschlossene Denken kann sich nicht zu einem System verfestigen und entspricht einem *être de porosité* (ebd., 195).

2.2.3. Doch einem taktilen Denken vielleicht am nächsten steht der Begriff vom „landschaftlichen Denken“ **Ute Guzzonis**. Sie fordert ein Denken, „das sich mit seinen Gegenständen so beschäftigt, wie sich das Gehen in einer und durch eine Landschaft bewegt, wie es das erfährt, was ihm auf seinem Weg begegnet, wie es das sieht, was sich ihm von seinem jeweiligen Gang und Stand aus in der Nähe oder Ferne zeigt, nämlich als etwas der Landschaft um ihn herum Zugehöriges, einer Landschaft, von der er selbst ein Teil oder Moment ist“<sup>25</sup>. Im Unterschied zur Teilnahmslosigkeit der Theorie, unter deren medusischem Blick das Objekt zu einem *Gegenstand* erstarrt, kennzeichnet sich das neue Denken durch Jeweiligkeit und durch die Zugehörigkeit des Menschen zu dem ihm Gegenüber aus. Das ist dann keine gegenständliche Beziehung mehr: Die Landschaft kann weder ein *Gegenstand* (weil an die Stelle der frontalen Opposition eine Um-Relation tritt), noch ein *Gegenstand* sein (sofern sich die Landschaft mit der Zeit und mit dem Blickwinkel des „Reisenden“ verändert).

In einem solchen Denken, das dem Streichen mit der Hand ähnelt, entfallen also erstens der Anspruch auf Objektivität, sofern das Subjekt in Umfängnis durch sein Objekt miteinbezogen wird, und zweitens der Anspruch auf Endgültigkeit. Vor allem eine taktile, ihr „Objekt“ streiche(l)nde Ästhetik wird immer wie ein Pinselstrich oder eine *touche* ihren Autor mitausdrücken. Die Allgemeinheit des Begriffs wird nach Guzzoni im landschaftlichen Denken zu einer „Allgemeinsamkeit“ als Gewebe von konkreten Sachverhalten, von denen das „Subjekt“ selbst ein Knoten ist (a.a.O., 49 ff.). Dementsprechend ist auch eine zu-denkende

taktile Ästhetik relational; die Identität der Relata löst sich je aus dem Schaffen, Rezipieren oder aus dem Kunstwerk selbst als Beziehung.

### 3. Tastend im Denken die Kunst

#### 3.1. Die Gegen-ästhetik der Taktilität

##### 3.1.1. Geist und Leib

Die „Gegen-ästhetik der Taktilität“ bildet so etwas wie eine beiläufige Strömung der ästhetischen Theorie und wurde vor allem von Kunsthistorikern, weniger von Kunstphilosophen vertreten. Bereits **Hegel** gewährte nur den „theoretischen Sinnen“ das kunstschaftende Privileg.<sup>26</sup> Die Sekundärsinne widersprechen der Selbständigkeit der ästhetischen Gegenstände, weil sich die „nur sinnlichen“ Verhältnisse zu dem Wahrgenommenen zwischen der Unfreiheit einer interessierten Begierde des Subjektes und dem für den Gegenstand als Freiheitsberaubung empfundenen Verzehr des Objektes entwickeln.

Hingegen plädiert die antiidealistische Ästhetik für eine Liberalisierung der Ästhetik. Der junge **Jean-Marie Guyau** verbindet 1884 die Schönheit mit der Nützlichkeit, Lust und Vitalität. Alle vier physiologischen Funktionen (Atmung, Bewegung, Ernährung und Fortpflanzung) enthalten ein ästhetisches Potential.<sup>27</sup> In Umkehrung zu Hegel – obwohl sich die Polemik Guyaus explizite doch gegen Herbert Spencer und Grant Allen richtet – sind die Sekundärsinne gerade aufgrund ihrer Interessiertheit den theoretischen Sinnen überlegen als die „wahrhaften Richter des Schönen“ (a.a.O., 35). Alle Sinne und vor allem der Tastsinn vermögen ästhetische Eindrücke zu erwecken unter der Bedingung einer gewissen Intensität und Tiefe ihrer Einwirkung.

##### 3.1.2. Auge und Hand

Wenn die Bemerkungen über die Blinden sowie auch über die mit ästhetischem Wert investierbaren taktilen Qualitäten Guyau als einen wichtigen Vorläufer der Ästhetik der Taktilität bestätigen, so wird diese doch vor allem im deutschsprachigen Raum im Ausgang von der Theorie der reinen Sichtbarkeit **Konrad Fiedlers** ausgearbeitet. Seine Anhänger, zunächst Adolf von Hildebrand, A. Schmarsow und Bernard Berenson, später Riegl, Wölfflin und die Vertreter der Warburger Schule haben die

haptischen Werte der bildenden Künste hervorgehoben. Wie war das aber möglich? Die Ästhetik der Taktilität läßt sich einerseits gegen, andererseits mit Fiedler herausarbeiten.

Zum ersten muß gegen Fiedler ein haptisches Gedächtnis behauptet werden. Fiedler hatte die radikale Andersartigkeit der taktilen und der visuellen Formvorstellung betont. Aber während die natürlichen Grenzen der visuellen Wahrnehmung durch die kunstschaftende Tätigkeit der reinen Sichtbarkeit aufgehoben werden können, so ist die Durchführbarkeit einer taktilen Kunst *de facto* unmöglich. Tasten als unterer Sinn – so Fiedler – beschränkt sich auf Empfindungen und Wahrnehmungen; es gibt keine taktilen Vorstellungen und daher auch keine entsprechende taktile Kunst. Nicht einmal die Bezeichnungen haptischer Qualitäten können die Existenz solcher Vorstellungen beweisen; außerdem läßt sich eine solche Eigenschaft von ihrem stofflichen Träger nicht isolieren, um sie dann zu vergegenständlichen.<sup>28</sup> Fiedlers stärkstes Argument gegen eine taktile Kunst ist die Unvorstellbarkeit einer zugleich tastbaren und *originalen* Tätigkeit: eine Tasteigenschaft läßt sich höchstens durch das Nachschaffen des Gegenstandes reproduzieren (a.a.O., 186). Auch wenn wir visuell eine taktile Vorstellung erwecken lassen können, so wiederholt sie nur die ursprüngliche Erfahrung.<sup>29</sup> Gegen den äußersten Purismus Fiedlers, der als *einzig*e Quelle der Kunst die Sichtbarkeit anerkennt, beweist die alltägliche Erfahrung die Existenz haptischer Erinnerungen, die entweder der unmittelbare Kontakt mit einem Objekt oder die sprachlich-optische Vermittlung hervorruft. Und wie der ästhetische Geschmack überhaupt, so ist auch das haptische Gedächtnis vor allem *negativ* aktiv, als spontane Ablehnung eines Objektes oder ein ihm Ausweichen; dementsprechend wird sich auch die Ästhetik der Taktilität als eine tragische Ästhetik des Fühlens oder der Betroffenheit erweisen (Kap. 3.4.2.).

Zum zweiten bieten die Betrachtungen Fiedlers über das Kunstschaffen als Übergang vom Auge zur Hand Voraussetzungen für eine Ästhetik des Tastens. Gegen den psycho-physischen Dualismus betont Fiedler das Schaffen als eine rein körperliche, genuin kreative Handlung, in der die Hand keine vorliegenden Sehvorstellungen nachmacht, sondern eigenständig neue Vorstellungen schafft. Der Künstler zeichnet sich durch die Fülle nicht der Einbildungskraft, sondern der Gesten aus; und sofern die Kunstrezeption das Nacherleben und Nachschaffen dieses Prozesses bedeutet, folgt daraus natürlich, daß die Rezeption am vollkommensten wieder von den Künstlern vollzogen werden kann. Daher die Ambivalenz der Ästhetik Fiedlers: Als Theorie der reinen Sichtbarkeit ist sie eine

Ästhetik des Auges; als Theorie des gestischen Kunstschaffens ist sie eine Ästhetik der Hand.

### 3.1.3. Taktischer Blick und optischer Stil

Die Betrachtungen Alois Riegls und Heinrich Wölfflins über den taktischen im Unterschied zum optischen Stil unterscheiden sich von jenen der Deutschen Fiedler und Hildebrand vor allem durch Angewandtheit und Geschichtlichkeit aus. **Alois Riegl** entwirft die Kunstgeschichte im Altertum als einen Übergang vom „taktischen“ zum optischen Stil.<sup>30</sup> Dem ägyptischen Kunstwillen, das sich in zweidimensionalen undurchsichtigen, der Nahsicht entsprechenden Bildern ausdrückt, folgt die noch undurchsichtige, doch dreidimensionale, taktisch-optische, klassische griechische Kunst der mittleren Periode, auf daß im späten Römischen Reich der optische Stil in zweidimensionalen Gestalten in einem Spiel bunter durchsichtiger Silhouetten wie nur in der Fernsicht überhandnimmt.<sup>31</sup> Riegl wandte damit auf die Architekturgeschichte frühere allgemeinere Bemerkungen aus der „Geschichtlichen Grammatik der bildenden Künste“ (2. Fassung, 1899) an, wo er einerseits ein Gedächtnis der haptischen Erfahrungen behauptet, aber andererseits die entscheidende Rolle des Sehens in der Wahrnehmung auch des taktischen Stils betont (a.a.O., 342). Diesmal wird die ganze Kunstgeschichte als eine allmähliche Verschiebung vom Taktischen zum Optischen bis hin zum Impressionismus betrachtet, und alle bildenden Künste näher gemäß der Nahsicht (die Skulptur) oder dem Fernbild (die Malerei) eingeordnet. Trotz seiner Verdienste, den taktischen Stil mit der Entdeckung der außereuropäischen und anticlassizistischen Kunststile zu verbinden, ist die Rieglsche Auffassung des Taktischen vage, inkonsequent und – wie bei Wölfflin – an sich täuschend: Es geht Riegl letzten Endes allein um den Blick und in welchem Maße, je nach dem Abstand vom Gegenstand, eine taktile Einbildung in die visuelle Wahrnehmung miteinbezogen wird.

### 3.1.4. Gesten und Kunst

Den deutlichsten (Freudschen) Vatermord gegen Fiedler begeht aber erst **Bernard Berenson**: Entscheidend in der Kunstrezeption sind nach ihm vor allem die tastbaren Werte und dann die Bewegung, die beide eine lebenssteigernde Wirkung auf den Betrachter haben müssen.<sup>32</sup>

Ansetzend beim Spruch Bergsons „Ein Körper ist wesentlich das, was er für die Berührung darstellt“ beurteilt Berenson die Kunstwerke nicht nach ihrer wahrheitsgetreuen Nachahmung, sondern insofern „ihre Beschaffenheit [...] unser Vorstellungsvermögen anreizt, ihr Volumen zu spüren, ihr Gewicht zu wägen, ihre Widerstandskraft zu erkennen, ihre Entfernung von uns zu ermessen, sofern sie uns anspornen, uns rein imaginär mit ihnen in enge Berührung zu bringen, sie zu fassen, zu umfassen und sie herumzugehen“ (ebd., 54 f.).

Dem gegenüber verlangt die Kunstrezeption nach **Walter Benjamin** konzentrierte Betrachtung, der eine Bewegung des Rezipienten entgegen wirkt; den Beweis dafür findet er im Kino, wo die Masse *le divertissement* sucht und wo der Vorrang der Taktilität (durch Zerstreung und Schockwirkung der Bilder) zu strukturellen Veränderungen der Apperzeption führt.<sup>33</sup> Die Teilnahme des Tastens an der Rezeption ist berechtigt in der Architektur, wo der (taktile) Gebrauch die (optische) Betrachtung begleitet und sogar in der Bedeutung übertrifft; dennoch ist sie – so Benjamin – in den visuellen Künsten zu bekämpfen, trotz der Andeutung, ihre gegenwärtige Herrschaft käme am Ende eines unvermeidlichen, gleichsam schicksalhaften Werdegangs.

Interessante Hinweise für eine Theorie der Taktilität in der Malerei bietet die Cézanne-Monographie von **Richard Shiff**.<sup>34</sup> Cézanne – das auch von Berenson gebrachte Beispiel für eine taktile Malerei – hat die Realisation als ein Spiel zwischen dem Auge und der Hand beschrieben.<sup>35</sup> *La touche* in der Malerei verweist auf Jeweiligkeit: „[...] elle transforme la totalité de la vision en une expérience personnalisée et fragmentée, associée au temps et au lieu de l'artiste“ (Shiff, ebd.). Aber vor allem enthalten die Bedeutungen der *touche* das ganze Netz der Relationen, in dem ein Kunstwerk eingeschlossen ist: „D'abord, la touche est le geste qui dépose la marque du peintre, l'«empreinte» (l'«index») qui renvoie au geste. Ensuite, elle est la marque peinte en tant que forme visible appliquée sur la toile; les traits discernables d'une touche (ou d'un groupe de touches) établissent d'ailleurs un lien iconique entre la marque peinte et les objets, de forme semblable, que l'on voit dans les tableaux ou dans la réalité extérieure [...]. Enfin, la touche est un toucher, c'est-à-dire la sensation tactile que le peintre éprouve au moment de laisser cette marque.“ (ebd., 202). Diese drei Bedeutungen bilden meines Erachtens das ästhetische Dreieck neu: Im ersten Sinne betrifft die *touche* den Rezipienten, der im Bild einen gewissen künstlerischen Stil, die Prägung einer Subjektivität erkennt; der zweite Sinn verbindet das Werk mit der

dargestellten Welt; schließlich impliziert der dritte die leiblichen Bewegungen des Künstlers im Prozeß des Schaffens.<sup>36</sup> Damit faßt die *touche* die Funktionen des Kunstwerks zusammen: die identifizierende oder die auf sich selbst verweisende Funktion (die Kunst als Ausdruck ihres Verfassers), die ikonische oder darstellende Funktion und die performative Funktion. Die Betonung der dritten Funktion kennzeichnet die Kunst der letzten Jahrzehnte im Rahmen einer Neubesinnung auf das Phänomen der Leiblichkeit.

Shiff erwähnt zwei Grundarten von Handbewegungen in der Malerei: das Streichen einer Fläche und den Impakt mit einer Widerstand leistenden Fläche. Und statt das Bedürfnis nicht weniger Betrachter, das Kunstwerk zu berühren, ab *principio* zu verurteilen, kann es – m. E. nach – als konkreter Versuch eines Nachschaffens und Nacherlebens des Künstlers angesehen werden. Um so verheißungsvoller ist **Vilém Flussers** Phänomenologie der Gesten.<sup>37</sup> Er unterscheidet zwischen kommunikativen Gesten im strengen Sinn, Gesten der Arbeit, interessefreien Gesten und rituellen Gesten (a.a.O., 224). Viele von seinen konkreten Analysen sind dem ästhetischen Verhalten unterzuordnen (Schreiben, Sprechen, Malen, Photographieren, Filmen, Pflanzen, Rasieren, Video, Musikhören); und trotzdem enttäuscht seine Beschreibung der Geste des Malens. Die Geste überhaupt ist gemäß Flusser eine symbolische freie Bewegung des Körpers; sie kann nicht auf Kausalerklärungen reduziert werden, sondern wird erst in einer teleologischen Bedeutungsanalyse verständlich. Die Geste vereinigt nicht den Geist und den Körper zu einer Synthese, sondern diese sind Extrapolationen des konkreten Phänomens der „Geste“ (ebd., 94): Der Maler und sein Material konstituieren sich erst in der jeweiligen Geste des Malens, das als Enigma nie völlig lösbar ist. Dem Einwand, das Einswerden von Subjekt und Objekt im Malen mystisch dargestellt zu haben, tritt Flusser durch eine überraschende Annäherung der Phänomenologie an den Zen-Buddhismus entgegen; beide betonen das konkrete Erleben der Phänomene (ebd., 96).

Flussers Phänomenologie der Gesten bietet die mögliche Basis für eine Ästhetik der Taktilität: das Kunstwerk ist ein in Material erstarrte Geste; die Kunstkritik rückt in die Kompetenz einer allgemeinen Theorie der Gesten, weil sie die Veränderung der Geste vom Material zu entziffern hat; das Hören von Musik ist die akustische Massage, wodurch der Körper zu Geist wird und die Geste, in der die Haut nicht mehr Grenze ist, sondern zur Verbindung zwischen Ich und Welt wird; schließlich können das Rasieren und das Gärtnern gleichermaßen als dermatologische Gesten

ausgelegt werden (ebd., 227, 144, 157 f.) usw. Und dennoch bleibt in der *allgemeinen* Theorie der Gesten Flussers keinen Platz für die Eigenartigkeit der ästhetischen Geste, die unter allen vier erwähnten Grundarten von Gesten auffindbar ist. Anders ist es mit der hier entworfenen taktilen Ästhetik, die sich auf die Kunst beschränkt. Die kunstschaftenden Gesten ersetzt sie durch die Auffassung des Kunstwerks selbst als Geste bzw. als Verdichtung der Leere. Die Zeitlichkeit wird dabei wesentlich, während die Theorie Flussers das Doppelverhältnis zur Geschichtsphilosophie nicht überwinden kann: Einerseits ist die Theorie der Gesten synonym mit der Geschichtsphilosophie als allgemeine Theorie der freien Taten, andererseits ist sie programmatisch antihistorisch (ebd., 230 f.).

### 3.1.5. Karte und Abdruck

Als Index und Ikone in einem wendet sich die Karte zugleich dem „tastenden“ Reisenden und dem Betrachter zu.<sup>38</sup> **Christine Buci-Glucksmann** zerlegt den „kartographischen Blick der Kunst“ in mehrere Grundtypen: der Welt-Blick, der beschreibende Blick, der tautologische, entropische, nomadisch-kritische und der ephemere Blick. Dem panoramatischen Überschau des kosmischen, göttlichen Auges, das alles präzise bis aufs kleinste Detail sieht, entspricht eine fast unwirkliche Landschaft; als Beispiel hierfür dienen der von Pieter Bruegel d. Ä. gemalter Sturzflug des ikarischen Blicks und das herrschaftliche Panoptikum Foucaults. Diese Karte als optische Oberfläche erinnert an die Fernsicht Riegls, während den tautologischen Karten von Jasper Johns (einschließlich seinen *Studies for Skin* als „Haut-Karten“) eher die „taktische“ Nahsicht eignet. Die Weltkarten öffneten den Raum in die Tiefe; die Karte Johns' ist wesentlich „eine Schichtung der Welt“, ein „Pergament, ein blickdichtes Gewebe“ und bedarf der Haptik (a.a.O., 97 ff.). Die Haut selbst bildet – so die Autorin – ein mögliches Modell für eine haptische Grundlegung der Kunst, die unter dem Zeichen der Erotik und der Melancholie steht. Eine solche taktile Ästhetik sieht in der Leinwand zum einen ein Schmerzobjekt, zum anderen „einen Auswuchs des primären Narzißmus“ und „eine erogene Zone höchster Reizbarkeit“; das Malen ist ein Pulsieren durch die Leere getrennter Ausschläge, ein melancholisches Spiel zwischen An- und Abwesenheit (ebd., 121). Im Ausgang von Christine Buci-Glucksmann läßt sich sogar behaupten, daß die Macht, die Begierde (die Karte als Ersatz oder Einladung zum Reisen) und die Schwermut (die Karte bietet das Bild einer menschenleeren Welt,

in der die Menschen höchstens zu Zahlen entwirklicht werden) gemeinsam die Karte bilden. Wie gesagt, kann die Karte auch zur Reise einladen, ohne eine bestimmte Strecke vorzuschreiben und ohne den Raum um ein Zentrum herum zu organisieren: Das ist der nomadische Blick, wie bei Alechinsky und in der *Land Art*. Für den entropischen Blick wird die Karte zu einem Manifest der Anti-Moderne, in der die Gestalt – so wie auch in der taktilen Wahrnehmung – gebrochen bleibt.

**Georges Didi-Huberman** entdeckt das uralte Verfahren des Abdrucks wieder.<sup>39</sup> Der Abdruck bildet eine Gegen-Ästhetik zur Tradition der Mimesis, und zwar kann die Ähnlichkeit nicht nur durch eine visuelle Nachahmung von der Ferne, sondern auch taktil, durch Berührung und Reproduktion, mit oder ohne eine Matrix hervorgebracht werden. Der erzeugte Abdruck ist – mit einem von Benjamin übernommenen Ausdruck – ein dialektisches Bild: Er verbindet symbolisch (komplementär) die An- und Abwesenheit, die Präsenz (Index) und die Repräsentation (Ikone), die Berührung mit dem Ursprung und den endgültigen Verlust der Einzigkeit des Ursprungs, das strikte Einmalige und das Serielle, die Entscheidung und den Zufall, das Vertraute und das Fremde, die Identität – das Unidentifizierbare, die Form – das Formlose, den Wunsch und die Trauer. Vor allem das *sudarium* der hl. Veronika macht den Unterschied zwischen der taktilen Aura und der visuellen Aura im Sinne Benjamins deutlich: Die taktil-auratische Erfahrung vollzieht sich als eine Dialektik zwischen Nähe und Ferne, worin einerseits die Spur durch Kontakt und somit durch die Aufhebung der Entfernung entsteht, und andererseits gewährt gerade diese Berührung dem auratischen Bild Prestige und rückt die Spur bis in eine unüberbrückbare und unverletzliche Distanz.

Die auf die Kunst angewandte „Ichnologie“ (als Wissenschaft von den Abdrücken) wird von Didi-Huberman als Pendant zur Ikonologie gedacht (a.a.O., 197 ff.), von der sie sich auf dreifache Weise unterscheidet: Erstens ist die taktile Form nicht nur das Resultat eines Prozesses, sondern selbst ein unendlicher Prozeß. Zweitens vermag die Ichnologie nicht nach dem Sinn eines Bildes zu fragen, sofern die Form untrennbar mit ihrem Träger oder Substrat verbunden ist. Und drittens wird sogar noch weniger die Form von einem gewissen historischen Hintergrund her erklärbar, sondern der Abdruck verlangt einen anachronistischen Standpunkt, der von der Überlagerung moderner und prähistorischer Spuren Rechenschaft geben kann. – Es gibt keine Geschichte des Abdrucks.

### 3.1.6. Tektonik und Topographie

Die Taktilität ist wichtiger in der Skulptur als in der Malerei und komplexer in der Architektur denn in der Skulptur. Bei einem Bau bezieht sie sich auf die Material- und Temperaturwerte, auf die Feuchtigkeit, den Geruch, auf die Textur der verschiedenen Stoffe und nicht zuletzt auf den Widerhall der Schritte. Dennoch haben die Architekten im allgemeinen das Tasten vernachlässigt mit wenigen Ausnahmen, wie Ian Ritchie, Alva Aalto und der Historiker der modernen Architektur Kenneth Frampton.<sup>40</sup> So arbeitet Frampton seinen ziemlich eklektischen kritischen Regionalismus im Ansatz von Semper und gegen Le Corbusier aus, der ein Gebautes als ein abstraktes, aus Flächen, Volumen und Plan bestehendes Gebilde auffaßte (Frampton, 2). Dem gegenüber ist ein Gebäude für Frampton in erster Linie eine Konstruktion, und dementsprechend ist auch das Bauen „viel mehr tektonisch und taktil als szenographisch und visuell“ (ebd.), ohne dabei weder den räumlichen Charakter der Umschließung, noch den biologischen Vorrang des Sehens zu bestreiten. Die Konstruktion entsteht aus dem wechselseitigen Spiel zwischen dem Topos, dem Typos und der Tektonik; die Entwicklung der Architektur verdankt sich also keiner Weltanschauung oder sonstigen Kulturdisziplinen, sondern immanenten Faktoren. Unter dem Einfluß Heideggers wird die Architektur zu einer Poetik der handwerklichen Konstruktion: Der Architekt stammt ab vom ὄΰέδιϊ, „Zimmermann“ oder „Erbauer“. Die lokale Architektur variiert das Verhältnis zwischen der Tektonik des eine Raum-Matrix einschließenden leichten Rahmens und der Stereotomie des schweren, erdgebundenen Fundaments je nach Klima, Gewohnheit, Kultur und verfügbaren Baustoffen. Daher bekämpft Frampton gleichermaßen wie Heidegger den angeblich neutralen homogenen Raum der modernen Technik und Naturwissenschaften und behauptet, die Bauten müssen ausdrucksweise in ihrem Bezug auf ihre Umgebung und auf die vier kosmologischen Elemente entworfen werden: Das Licht, das Wasser, der Wind und die Erosion verfertigen die Form. Die Tektonik ist also eine relationale Auffassung, die die Modulation unterschiedlicher Faktoren des Bauens aufeinander abzustimmen vorhat. Damit wird die Architektur auch zu einer Topographie, indem sie zuerst ihren Ort gestalten muß.<sup>41</sup> Und dementsprechend bedeutet das Rezipieren der Bauwerke für Frampton und für Tadao Ando eine körperliche Handlung, Teil eines *corsi e ricorsi*, in dem der von der Welt geschaffene Körper sich zur Welt wendet, um ihren Raum durch sein Tasten zu artikulieren.

Das geschieht z. B., wenn wir durch den gebauten Raum spazieren gehen, ihn mit unseren Schritten ermessen, seine Resonanz hören, die Unregelmäßigkeiten des Bodens unter den Füßen spüren und seinen Widerstand erfahren.<sup>42</sup>

### **3.2. Tasten in der Kunst**

#### **3.2.1. Das Tasten ansprechende Künste**

Auf den ersten Blick ist es ein Gemeinplatz, eine Taktilität in der Kunst zu behaupten: Das Kunstschaffen besteht in Gesten, die eine gewisse technische *Geschicklichkeit* oder *tour de main* verlangen. Das Handwerkliche an der Kunst wurde aber nie verleugnet; der Widerstand der Kunsttheoretiker beginnt erst in der Beurteilung der *Bedeutung* des Tastsinns im Kunstschaffen und vor allem in der *Kunstrezeption*. Wird die schaffende Hand geläufig als bloßes Instrument zur Verwirklichung eines bestehenden Gebildes gedacht, so funktioniert im Rezipieren der kategorische Imperativ *Noli me tangere!*, und zwar nicht nur als praktisch gerechtfertigte goldene Regel des musealen Ausstellens, sondern – im weiteren Sinne der Isolierung des Werks vom Publikum – als Grundzug fast aller Künste. In den bildenden Künsten wird also ein sporadisches Tasten sofort als unreines, unfrommes und banausisches ästhetisches Vernehmen verurteilt, und allein den Augen wird erlaubt, das Werk anzutasten. Die Kunsttheorie verschwieg auch völlig die Bedeutung der Kynästhesen bereits in der Konstitution des ästhetischen Objektes durch die Wahrnehmung. Solche Bewegungen des Betrachters vor, um oder sogar durch den Raum des bildenden oder architektonischen Werks werden im Film von dem Travelling der Kamera und von der Montage übernommen; dabei wird leider allzuoft vergessen, daß erst die Beweglichkeit des Kameraauges die Befestigung des Betrachters ermöglicht hat. Eigenartig ist die Musik: Die musikalische Spannung löst rhythmische Gesten des Hörers bis hin zum Tanzen aus, ohne das diese jemals als „unrein“ oder „unästhetisch“ zurückgewiesen worden wären. Außerdem spielt hier der Anschlag (fr. *toucher*) bei den Tastinstrumenten dieselbe expressive Rolle wie *le toucher* des Malers, anders als die eher untersuchende Funktion des Touchierens in der medizinischen Diagnose oder teilweise in der Massage. Das durch Gesten hervorgebrachte Kunstwerk wird selbst zur Geste, zu einem dynamischen Werken in der Tanzkunst. Bezieht sich das Haptische in den bildenden Künsten auf den

Tastsinn gemeinsam mit dem Temperatur- und dem Schmerzsinne, so schaltet sich im Tanz zudem die Tiefensensibilität als Triade des Stellungen-, Bewegungs- und Kraftsinns ein; die existenzielle Bedeutung des Tanzes erklärt sich gerade durch die Intensivierung der Propriozeption. Das Spiel der Gesten liefert den Stoff auch für bestimmte Theaterformen wie die Pantomime, das rituelle Theater und das Theater der Grausamkeit Artauds. Sogar das Gärtnern betrachtet Flusser als eine dermatologische Kunst.<sup>43</sup> Und wenn wir uns darüber einigen, jedes *no man's land* zwischen dem Ich und der Welt – mit Flussers Worten – eine „erweiterte menschliche Haut“ zu nennen, dann stellen auch die Leinwand des Kinos oder des Gemäldes, der Bildschirm des Fernsehers oder des Computer-Monitors solche Hautstreifen eines unwirklichen Marsyas und *interfaces* zwischen der Welt und dem Körper des Kunstwerks dar. Aber ebenso gut kann auch der wirkliche Menschenkörper Werkträger werden, sei es durch Bemalung (Make-up, Body painting, Tattoos) oder durch Modellierung (Hair styling, Body building, Schönheitsoperationen und – als Grenzfall – durch Massage). Schließlich ist durch Übertragung auch die Kleidung als Hautersatz Anlaß für eine spezifische, gleichermaßen tastend und optisch beurteilte Kunst.

### 3.2.2. Die Taktilität im Umgang mit den bildenden Kunstwerken

Ein Gesamtinventar der Gesten und der Modalitäten eines taktilkynästhetischen Umgangs mit der Kunst im allgemeinen bleibt bis auf weiteres ein Desiderat. Ich werde mich also im weiteren auf das Rezipieren der bildenden und angewandten Künste beschränken und, sofern es sich dabei um menschliche teleologisch freie Gesten und nicht um kausalmechanische Bewegungen handelt, werde ich sie phänomenologisch nach ihrer Intentionalität und nicht – sowie bei anderen Autoren – etwa nach den entsprechenden Körperteilen systematisieren.

Die bildenden Kunstwerke sind zunächst Dinge, die wir berühren, greifen, ein- oder auspacken, putzen, umstellen, in Besitz nehmen, stehlen oder vernichten können. Nur manche von diesen Gesten sind ästhetisch (d. h. haben eine explizite ästhetische Motivation). Zwischen dem Wischen des Staubes auf dem Rahmen eines Gemäldes und der Firnisabnahme, sowie auch zwischen dem Abbauen einer Ausstellung und der Kuratorenarbeit, dem Wählen der richtigen Belichtung und des richtigen Aufstellens der Werke, erstreckt sich die ganze Distanz zwischen dem Nichtästhetischen und dem Ästhetischen. Sogar der

Kunstdiebstahl – als negative Bestätigung des Wertes – kann eine kommerzielle oder eine ästhetische Motivation haben. Manchmal wird die Form des Werks durch die Geschichte seiner zerstörerischen oder verehrenden Berührungen wortwörtlich geprägt (das durch zwei Säbelhiebe auf der Wange verletzte Marienbild der Schwarzen Madonna von Tschenschow, die rechte Hand des hl. Petrus in der Basilika San Pietro in Rom). Eine Ästhetik der Taktilität kann nicht mehr vor dem (Ab)Tasten der verehrenden Gläubigen oder der (kunst)schändenden Zerstörer „die Augen verschließen“. Zum einen läßt sich die Hand, die mit dem Meißel schlägt, die Statuen und Kirchen sprengt, die Bibliotheken und die Museen verbrennt oder Scheiterhaufen mit Büchern und Tonaufnahmen errichtet, politisch, ökonomisch, magisch-religiös und nicht zuletzt psychiatrisch erklären, aber sie kann auch die Unzufriedenheit des Künstlers mit seinem eigenen Werk ausdrücken. Zum anderen gehören die Berührung oder das Küssen von Ikonen, Statuen oder Ruinen einem magisch-religiösen Verhalten an. Beide Kategorien von Gesten schließen *ab initio* die Theorie eines angeblich reinen ästhetischen Bewußtseins aus. Auch das „unreine“ Rezipieren der angewandten Künste durch Gebrauch oder sei es nur durch das tastende „Probieren“ des Gegenstandes geschieht manchmal nur aus Spaß, aus bloßer, desinteressierter Lust des Tastens.<sup>44</sup> Schließlich wird die symbolische Museumsschnur bei den Kunstauktionen relativiert, wo das strengste Berührungsverbot eine Ausnahme erlaubt: den Käufer. Und auch wenn die Bedingung, um auf ein Kunstwerk seine Hand legen zu dürfen, außerhalb der Ästhetik erfolgt, schließt dennoch die Geste des Kaufens weder den Geschmack, noch eine ästhetische Motivation des Käufers aus. Der Restaurator, der Kurator, der Rezipient der angewandten Kunst, der Käufer, der Gläubige und der Zerstörer sind also neue Gestalten in einer „pantomimischen“ Ästhetik.

### 3.2.3. Der Ursprung der Malerei: das Kind, der Primitive, Jesus

Der Ursprung der Kunst setzt auf dreifacher Art den Tastsinn voraus: als synästhetische Erfahrung des Kindes, als historischer Anfang der primitiven Kunst in der Körpermalerei und als mythische Herkunft der christlichen Kunst im Schweißstuch der hl. Veronika. Ein Kind zeichnet an der Wand oder auf beschlagenen Fensterscheiben, modelliert in Teig oder ordnet bunte Kugeln und findet dabei Vergnügen indistinkt an den Formen, Farben, an den taktilen oder thermischen Stoffqualitäten, sogar an den eigenen Handlungen. Was sind in diesem Falle die *immanent-*



Gesichtsmalerei, Elfenbeinküste, Photographie von Fulvio Roiter, 1974

*ästhetischen* Gründe und vor allem wer ist der ideelle Kunstrezipient, der berechtigt ist, einer solchen Erfahrung das Ästhetische abzusprechen oder sie als unrein zu betrachten? Die genuine ästhetische Erfahrung des Kindes hat jedenfalls eine breitere Wahrnehmungsbasis als die des Erwachsenen.

Nicht nur ontogenetisch, sondern auch phylogenetisch gesehen, haben die sogenannten bildenden Künste ursprünglich gleichermaßen das Auge und die Hand angesprochen. Die ersten Anfänge der Malerei bestehen nach einigen Angaben in der schmückenden Verzierung des eigenen Körpers<sup>45</sup>, und ethnographische Studien erwähnen zahlreiche Gemeinschaften von gegenwärtigen „Primitiven“ (sowie die Nuba in Sudan), bei denen die Körpermalerei und die regelmäßigen Narbenfelder eine wichtige sozial-ästhetische Rolle spielen (ebd., 15). Eine angebliche Minderwertigkeit des Schminkens, der enigmatischen Hand-, Pflanzen- und Tierabdrücke in den paläolithischen Höhlen oder der Malerei im Wind bei den Amerindern läßt sich in einer eurozentrischen ästhetischen Theorie weniger durch ihren asemantischen Dekorativismus als eher durch ihre Vergänglichkeit argumentieren; aber das ist es gerade, was solche Kunsterscheinungen als Gegenstände einer taktil-menschenmäßigen Ästhetik rettet.

Ein dritter Ursprung der Malerei ist der mythische, entweder als Umriß eines Schattens bei Plinius d. Ä., Quintillian und in der ganzen klassizistischen Kunst<sup>46</sup>, oder – in der christlichen Tradition – das vom hl. Lukas gemalte Porträt der Maria<sup>47</sup>. Eine apokryphe christliche Überlieferung aber gewährt der Malerei ein noch höheres Prestige, indem die Erwähnung der Episode mit dem Schweißtuch der hl. Veronika auf dem Kreuzweg einen doppelten göttlichen Ursprung der Kunst hervorhebt: durch das „dargestellte“ Antlitz und durch den „Maler“ selbst. Die Dialektik zwischen dem Visuellen und dem Taktilen, zwischen Nähe und Ferne im hl. Mandyllion oder im hl. Keramidion ist gleichermaßen ästhetisch und theologisch: Zum einen zeugen sie von der Aufhebung des absoluten Abstandes zwischen Gott und Mensch („das Ärgernis“ der Kenosis) und des relativen optischen Abstands. Zum anderen stellen sie den doppelten Abstand wieder her: Es ist die Berührung des Heiligen, die Acheiropoieten zu auratischen Kultusgegenständen, also zu Gegenständen der Verehrung aus absoluter Distanz verwandelt, wobei das durch Abdruck entstandene Antlitz optisch zu betrachten ist. Die zwei christlichen Überlieferungsgeschichten über den Ursprung der Malerei gehen dem Unterschied zwischen der visuellen Ästhetik und der taktilen Gegen-



Francisco de Zurbarán: Das heilige Gesicht [Der Schleier der Hl. Veronika], ca. 1631 [s. Victor Stoichiță, *Visionary Experience*, il. 13, p. 50]

ästhetik voraus. Zwischen der gelassenen Betrachtung der Schönheit Mariae, die der hl. Lukas von der Ferne nachahmt, und dem gequälten Ausdruck des „Eli, eli, lama sabahtani?“ schreienden Jesus eröffnet sich die Kluft zwischen dem Apollinischen der schönen Erscheinungen und der Tragik des sterblichen Leibes. Die Versuchung liegt nahe, diesen Gegensatz in einem feministischen Paradigma auszulegen: In der „männlichen“ Ästhetik der Abbildungsmimesis ahmt der männliche Künstler sein idealisiertes weibliches Vorbild nach; dagegen begnügt sich die Frau in der „weiblichen“ Ästhetik der Verkörperungsmimesis mit einem aktiven Seinlassen, sie schafft nur die Bedingungen für die Offenbarung eines Es. Die Zusammenarbeit zwischen dem Künstler und seinem Modell, die doch unverwechselbar und getrennt bleiben, wird diesmal zu einer Verschmelzung zwischen der Matrize und der Materie. Eros und Thanatos gehören hier am innigsten zusammen.

#### 3.2.4. Vermeer, Maler des Haut-Ichs

Die taktile Ästhetik als jeweiliges Denken verzichtet auf allgemeine Gesetze der Kunstgeschichte und der Stilentwicklung. Sie darf keine *εἰρήσιμα* sein, die eine synoptische Karte zum Gegenstand hat, sondern sie versucht, vorsichtig durch die Landschaft zu gleiten, wie eine blindlings eine Fläche entlang tastende Hand unter so vielen Gelehrtenaugen.

So spürt man z. B. Vermeer, Maler der viszeralen Innerlichkeit und der infinitesimalen Gefühlsnuancen. Seine *Allegorie der Malerei* (1663-65) stellt einen neuen Lukas und eine andere Madonna dar, könnte man sagen; aber der Maler ist für uns wie blind, nur seine in der Luft hängende Hand sehen wir von hinten, wie ein Ausschnitt aus einer kontinuierlichen Handlung. Die ganze Szenographie ist taktile, das Zimmer verschließt sich zwischen der Wand im Hintergrund, dem zu erratenden Fenster links und den schweren Falten des dichten Vorhangs gleich vorne. Der Betrachter betritt nicht einmal den Raum, sondern schiebt still und mit langsamen Gesten den Vorhang zur Seite, um hineinzuschauen. Man kann sich nicht des Eindrucks eines unwillkommenen Voyeurismus erwehren. Schauen heißt hier Vergewaltigung einer auch durch die warme Farbenvibration geschaffenen Atmosphäre einer intensiven Intimität mit sich selbst. Der Raum Vermeers ist trotzdem nicht hermetisch und undurchsichtig, sondern öffnet sich durch Fenster zur Welt wie ein Körper durch seine Sinne; zugleich aber – wie die Haut – schonen seine Fenster vor einem zu starken Hereindringen der äußeren Reize. In die



Johannes Vermeer: Kunst der Malerei [„Allegorie der Malerei“] ca. 1670

(Halb)dunkelkammer Vermeers dringt die Außenwelt nur wie ein fernes Echo oder wie ein Hintergrund für die Kammermusik.<sup>48</sup> „Die Welt“ Vermeers besteht in Gesten und in einem imaginären Tastsinn ansprechenden Gegenständen: die plüschnen Vorhänge und Tischdecken, der Samt auf den Sesseln und der weiche Glanz der seidenen Kleider, die Falten der Karten, die Wärme der Pelze, die innere wohlige Wärme der Weintrinker und die Kühle der Perlen oder des Spiegels, das feine Spitzengewebe, die angenehme Wärme des Holzes und die Kälte des Steinbodens, die Weichheit der Puderquaste und die Rauheit des Besens – alles lädt zum Antasten ein. Die nicht zufällig meistens weiblichen „Kammer“gestalten Vermeers gehen nicht hinaus, um die Welt zu erobern, sondern empfangen die Welt daheim, selbstverständlich gefiltert durch „Häute“: die Karte ist Anlaß für exotische Reiseträume, wie die Perlen, die Briefe sind Anlaß für Liebesträume, das Gemälde nährt religiöse Träumereien, und die Partitur läßt sie einfach träumen. Alle vier sind bemalte Epidermen. Manchmal überdecken sie einander in einer Palimpseststruktur, wie in der erwähnten *Allegorie der Malerei*, wo, um die unterste, ursprüngliche, noch nicht bemalte Schicht der Wand zu erreichen, der Blick nach und nach den Vorhang, die zu bemalende Leinwand und die Karte abschälen muß. Eine letzte Bemerkung: das Blasinstrument und der Kranz stellen diese Malerei unter das Zeichen Dionysos', eigentlich Marsyas', der von Apollon enthäutete Silen, den auch die ausgezogenen Kleider und die Maske auf dem Tisch evozieren.<sup>49</sup>

### 3.2.5. Kunst für die Blinden: Cézanne, Brâncuși

Die ausgesprochene Taktilität des illusionistischen Barocks und seiner Stilleben ist allzu bekannt, um ihr ein eigenes Abteil auf dieser kurzen Reise durch die Kunstgeschichte reservieren zu müssen. Interessanter finde ich eher die Auseinandersetzung um Cézanne: Seine Stilleben wurden entweder als taktil oder als rein visuell (als die „malerischste“ Malerei) gekennzeichnet, schließlich fanden manche Kunstkritiker und Philosophen in seinen Bildern die ursprüngliche Wahrnehmung, in der das Visuelle und das Taktile noch friedlich und undifferenziert zusammenleben.<sup>50</sup> Das Spätwerk Cézannes ist aber diesmal relevant für eine taktile Ästhetik nicht mehr durch die Einladung, die *Dinge* imaginär zu berühren, sondern durch die Taktilität des *Raumes*. Cézanne kehrt die übliche Folge Raum-Figuren-Farbe völlig um. Der Raum der perspektivischen Malerei war ein ruhender Behälter, wie ein leeres Gehäuse, in dem sich die in ihn

nachträglich hineingestellten Figuren relativ frei bewegen konnten; die Figuren waren dann mit einer Lokalfarbe wie eine „oberflächliche“ Qualität der Gegenstände bedeckt. Dem gegenüber ereignet sich bei Cézanne eine Realisation oder eine „Dingwerdung“ (Rilke)<sup>51</sup>, wodurch das Volumen und der Umriß der Figuren allein durch eine Modulation der Farben entstehen, während der Raum erst von den dargestellten Gegenständen eröffnet wird und als ein Gewebe dicht aneinander gestellter Körper erscheint. Dieser relationale Raum ist dem taktilen Feld auffällig ähnlich. Der Eindruck eines *gondolement* des Blicks des Betrachters zwischen einem flachen und einem tiefen Raum hebt eine Doppeldynamik der Realisation hervor. Zunächst entstehen die Körper durch eine Ver-dichtung oder Kristallisation von Kraftlinien und Farbenvibrationen in einer strengen geometrisch-architektonischen Ordnung, aber drohen jederzeit zurück in die unbestimmte musikalische Farbatmosphäre zurückzusinken. Dann vermag sich auch der Raum nicht von den Figuren zu verselbständigen aufgrund der bisher unbefriedigend



Paul Cézanne: Berg Sainte-Victoire, 1904-6

erklärten Perspektivenverzerrungen. Die meisten solchen Verzerrungen ebnen den Raum ein, drängen den Hintergrund nach vorne und verhindern das Eintauchen des Auges ins Bild: Der Raum wird zu einem Farbgewebe.<sup>52</sup> Von diesem Gesichtspunkt aus entlarvt sich die anfangs erwähnte Alternative von Visuellem und Taktilem als eine falsche: in dieser nichtillusionistischen Malerei kommt die Taktilität den *taches* als *touches* zu, und zwar im dreifachen, bereits erwähnten Sinne von Shiff.

Dabei bleibt es trotzdem wahr, daß auch in einer taktilen Ästhetik Cézanne nicht weniger außermenschlich als einst für Novotny erscheint. Der Gegensatz zwischen seiner „taktilen“ Malerei und den reinen, geschliffenen, zum Streiche(l)n einladenden, ovoidischen Plastiken Brâncuși fällt ins Auge. Die Einfachheit seiner Formen (*Oul – Das Ei*, *Prometheus – Prometeu*, *Primul țipăt – Der erste Schrei*, *Începutul lumii – Der Weltanfang* u.a.) ermöglicht ihre Stereognosis, und mehrere Aphorismen Brâncuși beziehen sich explizite auf den Tastsinn (ob sie nur metaphorisch zu verstehen sind, wird hier offengelassen): „Meine Plastiken sind sogar für die Blinden“, schrieb der Autor der *Skulptur für die Blinden*.<sup>53</sup> Er verlangt, die *Die endlose Säule* zuerst „mit den offenen Handflächen“ zu umarmen und sie erst danach anzuschauen (Aphorismus Nr. 140), und der musealen Isolierung und dem Berührungsverbot setzt er das taktile Spiel mit einer anonym gewordenen und zur Natur zurückgekehrten Kunst entgegen.<sup>54</sup> Seine Kunst ist erotisch, aber nicht wie bei Rodin im Sinne einer thematischen taktilen Erotik, sondern als kosmogonisches Prinzip bei allem Fehlen des Vorgefühls von Thanatos. Außerdem gibt es einen indirekten Verweis auf das Tasten in den atektonischen Formen, die das Gesetz der Schwerkraft brechen (*Măiastra*, *Pasărea în văzduh – Vogel im Raum*) und schwerelos schweben (*Testoasa zburătoare – Fliegende Schildkröte*). Trotz allem ist seine Plastik das Beispiel eines Platonismus auf der Suche nach dem Licht und nach der unsinnlichen, „untastbaren“ (Brâncuși) endgültigen Form.

In einer systematischen Betrachtung läßt sich eine mehr oder weniger metaphorische „Kunst (auch) für die Blinden“ in zweierlei Weise exemplifizieren: durch die Stereognosis der Makrostruktur (Brâncuși, das Miniaturmodell des Ryōan-ji-Gartens für die blinden Besucher) und durch das Ertasten der Oberfläche oder der Mikrostruktur. Die Texturologien Dubuffets aus Teer, Sand und Kies und die *sculptures éponges*, die Dünen, die *reliefs planétaires* und die Texturen Yves Kleins (*Monochrome bleu sans titre*, *Monogold sans titre*, *Monopink sans titre* usw.) sind ein Beispiel letzterer Art.



Constantin Brâncuși: *Der Weltanfang* [Skulptur für die Blinden], 1920.  
Photographie von Constantin Brâncuși, ca. 1920

### 3.2.6. Die Grenzen der taktilen Kunst: „die Kosmometrien“

TUN UND SEINLASSEN. Yves „le Monochrome“ hat in seinem kurzen Leben mit zahlreichen technischen Verfahren einer taktilen Malerei experimentiert. Zunächst fordert seine monochrome Malerei Ende der Fünfziger eine *phänomenologische* Ästhetik der Taktilität heraus, indem ein Dilemma hinsichtlich ihres Grundbegriffs von Intentionalität entsteht: Einerseits wäre zu erwarten, daß die Rolle der Intentionalität zunimmt in einer taktilen Kunst, deren physiologische Basis als *conditio sine qua non* ein *aktives* Subjekt fordert; andererseits wird im Folgenden deutlich, daß eine solche Kunst konkret dazu neigt, den anthropogenen Künstler zu einem Medium zu verwandeln, der den unpersönlichen, aber wahren Schöpfer sich offenbaren läßt. Dieser theoretische Widerspruch wird – mit Heidegger – zu einer „Bestreitung des Streites“ oder zu einer gespannten Verbindung der Gegensätze sogar im selben Kunstwerk. Z. B. setzt sich in *Monochrome noir sans titre* das kompakt durch (intentionale, kontrollierte) Gesten bedeckte Feld in Tropfen fort, die nach natürlichen, nichtkünstlerischen Gesetzen herabzufließen gelassen wurden.

SPUREN. Eine ähnliche Symbiose kennzeichnet auch die späteren Anthropometrien. Diese Gemälde wurden durch den Abdruck bemalter weiblicher Modelle an der Leinwand hervorgebracht. Die Hand, die in den monochromen Bildern durch den Pinsel noch die Leinwand berührte, zieht sich in einen Handschuh zurück, und die *living brushes* fangen an allein, doch nicht beliebig, sondern unter der aufmerksamen Anleitung des Künstlers im Galaanzug zu tanzen. Denn Klein will kein Zauberlehrling, sondern ein echter Zaubermeister sein: die Anthropometrien – ob zunächst privat oder dann öffentlich aufgeführt – denkt Klein als „a scientifically perfect and faultless telekinesis“<sup>55</sup>. Die Szenen aus den öffentlichen Performances der Anthropometrien wurden in *Mondo Cane* als obszönes Beispiel von Weltverrücktheit angeführt und von Feministinnen wegen ihrer Instrumentalisierung der Frau kritisiert. Und tatsächlich können die Erklärungen Kleins, wie er zum Gedanken der Anthropometrien gekommen ist, zu verstehen geben, daß eine erotische Auslegung nicht völlig unbegründet ist.<sup>56</sup> Klein wies die Vergleiche mit Action Painting oder mit den japanischen Malern zurück, die sich selbst auf der Leinwand abdrückten: er will Spuren hinterlassen, aber zugleich einen Abstand zwischen sich und dem Bild während der künstlerischen Produktion schaffen, und deswegen delegiert er ihre konkrete Verwirklichung an die Modelle.<sup>57</sup>



Yves Klein: *Performance: Anthropométries de l'époque bleue*



Yves Klein: *Ant (hropométrie) 96. People Begin to Fly*

Das Verfahren des Abdrucks wird aber bald verallgemeinert: in seinen sozusagen „Kosmometrien“ „schafft“ der Künstler vegetabilische und sogar atmosphärische Abdrücke. In *The Chelsea Hotel Manifesto* erfahren wir vom Versuch, während einer Autofahrt „the signs of atmospheric behaviour“ auf der frisch gestrichenen, auf dem Wagendach befestigten Leinwand aufzuzeichnen: die Spuren der Frühlingsregengüsse, der Winde und sogar des Blitzes. Das überraschende Resultat bricht einer taktilen Kunst neue Bahnen, deren Wert die Patina der Zeit ist: „[...] the heat, the cold, the light, the winds and the rain, all combined to age my canvas prematurely. At least thirty to forty years were condensed into a single day“ (a.a.O., 195 – vgl. auch Kap. 3.4.5.). Der Künstler träumt davon, die von der Form unterschiedene „essence of the Immediate, the Trace of the immediate“ (ebd.) zu verfestigen, m. a. W. die Spuren aller natürlichen, menschlichen, tierischen, pflanzlichen oder atmosphärischen Phänomene abzudrücken. Aber sofern – so Klein – „all that is phenomena manifests itself“ (ebd.), wo liegen dann noch die Grenzen der Kunst? Die Flugzeuge hinterlassen Spuren in der Luft, die Schiffe auf dem Wasser und die Wagen auf der Erde; die Streifen der Wasser- und Luftströme in der ganzen Welt sind ebenso „Striche“ oder Spuren, auch wenn sie diesmal nur noch haptisch (z. B. thermisch) oder olfaktorisch wahrnehmbar sind. Werden dadurch auch der die Sanddünen gestaltende Wind in der Wüste oder – noch näher vom Verfahren der Anthropometrien – der bei Ebbe und Flut von fern den Küstenumriß steuernde Mond zu „taktilem Künstlern“? Die Grenzen der taktilen *Kunst* sind zugleich die notwendigen Grenzen eines Seinlassens seitens des Künstlers.<sup>58</sup>

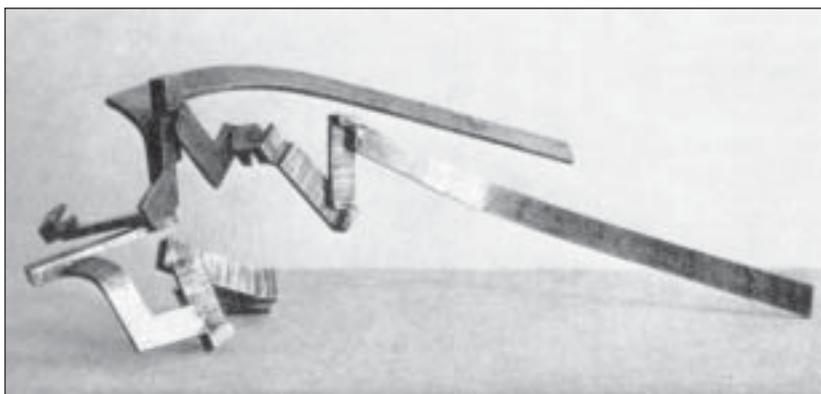
FEU! FEU! FEU! Schließlich hat Yves Klein gegen 1960 auch *Peintures-feu* und *Peintures feu-couleur* (manchmal mit menschlichen Abdrücken) beim Testzentrum von Gaz de France geschaffen und Wasser- und Feuerspringbrunnen entworfen. Ihre visuelle Wahrnehmung evoziert thermische Vorstellungen von ihrem Schaffen.

### 3.2.7. Gesten der Werke

KÄMMEN. Es ist wieder der Wind, der die in den Felsen montierten *Peine del viento* Eduardo Chillidas auf der Küste von San Sebastián mitschafft (1977). Chillida ist hier vom Bild des die Haare kämmenden Windes in einem Gedicht Góngoras ausgegangen und hat versucht, das Umgekehrte zu verbildlichen, wie der Wind selbst gekämmt werden kann. Der Komplex der drei Windkämme bildet kein auf sich selbst bezogenes

Werk, sondern weist bereits als „Kamm“, also als „Zeug“, auf den Anderen hin. Das Kunstwerk besteht folglich letzten Endes im vom Künstler geschaffenen Werk samt dem Widerstand des Felsens, dem Brausen des Meeres und dem Sausen des Windes. Das Zusammenspiel der Elemente im Kunstwerk als Geviert kehrt das übliche Verhältnis zwischen Tun und Lassen um: aktiv sind hier die „weißen“ Elemente, die Luft und das Wasser, hingegen passiv die „schwarzen“, das Feuer (Metall) und die Erde, wie in der fernöstlichen Tuschmalerei.

GREIFEN. Sein Gesamtwerk zeichnet Chillida als einen „architecte du vide“ aus.<sup>59</sup> So sind die Eisenskulpturen in den fünfziger Jahren nichts anderes als *Gebärden des Raumes*, und zwar eines muskulären Raumes. Sie verdichten energetische, leidenschaftliche Kraftfelder voll Begierde (*Deseoso*), sie verkörpern einen Raum, der sich wie ein Tentakel (*Rumor de Límites, Modulacion del Espacio*) um eine Leere herum erstreckt (*Desde Dentro, Redondo Alrededor*) und nach seinen Grenzen tastet (*Del Borde*). Der aggressive Raum zittert vor Wut und Zorn (*Irakaundi – Großes Beben, Hierros de Tremblor*) oder vibriert taktil und musikalisch (*Oyarak – Echo, Resonancia, Vibración, Música callada*). Das Ineinanderspiel von Mensch und Raum ähnelt dem Verhältnis des Haut-Ichs zur Welt bei Anzieu, aber diesmal können sich die Relata untereinander austauschen: Der Raum – so Chillida – „umgibt uns und stützt uns; gleichzeitig stützen und umgeben wir ihn. Wir sind die Stütze dessen, was uns stützt und die Grenze dessen, was uns begrenzt. [...] Ein eher sinnlicher denn geistiger



Eduardo Chillida: *Rumeur aux limites*

Widerspruch: der Raum ist nicht denkbar, sondern berührbar, doch wie wir ihn berühren, verschwindet er."<sup>60</sup>

BERÜHREN. Die späteren Zeichnungen Chillidas mit Akten und Händen, von denen manche durch Punkte umrissen werden, drücken diesmal das Erleben eines elektrisierenden Kontaktes zwischen Stift und Blatt aus und stellen somit die performative Funktion der Kunst in den Vordergrund, d. h. das Ermöglichen des körperlichen Selbstbewußtseins, der Propriozeption. Dadurch wird auch die Faszination Chillidas für die Hände und ihre zahllosen Gebärden und Stellungen erklärbar: Erstens sind sie als die reichste Artikulation des Raumes um ein Leerzentrum anzusehen; zweitens sind sie die sich gegenseitig zeichnenden Hände des Künstlers selbst. Merkwürdig ist diese Berührung während des Zeichnens von einer wirklichen Hand und seinem dargestellten Zwilling; sie hat nichts



Paul Klee: *Autoporträt*

ihresgleichen in der Welt, keine natürliche Berührung, weder die Berührung einer Hand durch die andere (die Doppelberührung als Vorbild des Chiasmus bei Merleau-Ponty), noch die Berührung der eigenen Hand im Spiegel ähnelt ihr. Das Kunstschaffen wird hier zu einem absoluten Chiasmus, weil es die Asymmetrie zwischen dem Wirklichen und dem Unwirklichen hinzufügt.

Auch Klee hat sich zeichnend gezeichnet (*Empfindender Künstler, Abwägender Künstler, Formender Künstler*); außerdem stellt er das *Erwägen* in *Gewagt wägend* ausschließlich mit den Mitteln der abstrakten Kunst als ein Gleichgewicht von Linien, Formen und Farben dar. Jackson Pollock *bespritzt* die Leinwand, die Modelle Kleins *wischen* sich darauf *ab*, Christo *wickelt ein*, Artaud *wirft* das Messer ins Blatt, die Kubisten *schneiden heraus* und *kleben* Ausschnitte zu Collagen *zusammen* – und all diese Gesten werden vom Rezipienten gesehen. Was die Hauptgeste des Malens – das *Streichen* – betrifft, so können sie unmittelbar die Pinselstriche verraten oder es liegt ihr ferner sowohl die Fragmentarität des kubistischen



Marcel Duchamp: *Élévage de poussière*. Photographie von Man Ray und Marcel Duchamp, 1920

Raums (Braque, Gris) als auch die stroboskopische Bewegung im Futurismus (Balla) oder im *Akt, eine Treppe hinabsteigend* Duchamps zugrunde, geschweige denn das künstlerische Serialismusprinzip.<sup>61</sup>

EINHÜLLEN. Ausführlich untersucht die Taktilität bei Duchamp Georges Didi-Huberman in *Ähnlichkeit und Berührung* (a.a.O., 108–189). In einer knizsen Aufzählung betrifft sie: die Vielfältigkeit der Materialien und Verfahren; die untergründige Erotik des Gesamtwerks (deutlich in *Bitte berühren!*, *Groß Glas*, *Weibliches Feigenblatt*); die „manischen Gußformen“ in *Groß Glas*; der Versuch, die Bewegung in einer Chronophotographie festzuhalten und den Abdruck selbst in Bewegung zu setzen bei gleichzeitigem Berühren (*Musikalisches Erratum*); die Doppeldeutigkeit des *cliché* als photographisches Negativ und als gerastete Druckplatte; die *objets trouvés réparés*, sowie das Fadenknäuel in *Mit geheimem Geräusch* (1916), die aufgebrochene und wieder zusammengeschweißte Ampulle in *Pariser Luft* (1919), das mit schwarzem Leder abgedeckte Fenster in *Fresh Widow* (1920); das Interesse für Schneiderei (*Weste*, 1958; *Schokoladenreibe*, 1914); der optische Scharniereffekt als Abdruck (*Mondlicht über der Bucht bei Basswood*); der Begriff Duchamps von *inframince* als eine gleichermaßen optische wie taktile Differenz usw. Die Aura ist bei ihm visuell (als Nimbus) oder schlechthin taktil (einhüllende Formen); die Aura wird zu einer Haut aus Glas (in *Auer-Gaslicht* wird das Licht in eine Form gegossen) oder aus Leder (die sexualisierten *Schürzen*, die Schreibmaschinenhauben in *...faltbar...für die Reise* oder *Gegeben sei das Leuchtgas und der Wasserfall*, wo die Aktfigur, zugleich Abguß und Hülle, mit Schweinsleder bezogen wird). Auch die Kontur ist sowohl optisch (als Schatten) als auch haptisch (als Riß) im mit „Marcel dechiravit“ unterzeichneten *Selbstbildnis im Profil* (1958). In seinen Aufzeichnungen vergleicht Duchamp sogar das Falten und die allmähliche Verformung des Gewandes durch Gebrauch mit der Skulptur<sup>62</sup>, und Didi-Huberman kehrt in der Folge den Gesichtspunkt um und fragt: „Wenn die Gußform «sich in Falten ausdrückt», gleichsam von innen her vom Körper geformt wird, kann sie dann nicht ebenso *ihre Falten in den Körper einprägen*, wenn wir vom Stoff zur Haut übergehen und von der Hülle zum Begehren?“ (ebd., 155). Nicht zuletzt ist die taktile Relevanz der Zeit zu nennen: Duchamp lehnte das Autogramm als Zeichen eines individuellen Stils ab, aber erlaubte stattdessen die Identifizierung des Werkes durch Fingerabdrücke und durch die bemerkbare physische Patina des Gegenstandes als Spur eines langen Handwerks.

### 3.2.8. Natur und Landschaft – Land Art

Seit den achtziger Jahren wurde u. a. unter dem Einfluß Adornos die Natur für die ästhetische Theorie wiederentdeckt. Die neuen Naturästhetiken als Theorie der Atmosphären (Gernot Böhme) oder als ökologische Ästhetik (Martin Seel) betrachten die ästhetische Erfahrung als eine synästhetische, global-leibliche. Sowohl sie als auch die Umformulierung der Ästhetik als „Aisthetik“ (Wolfgang Iser) entsprechen der immer deutlicher werdenden Tendenz in der Kunst, das Museum zugunsten der Stadt oder der Natur als solcher zu verlassen, wie auch Kunstströmungen, die die Allianz zwischen Natur und Menschen gegen die Moderne wieder entdecken.

Zahlreiche Beispiele lassen sich hier anführen. Wolfgang Laib z. B. sibt ein Feld strahlend-gelber Pollen auf den Steinfußboden (*Pollen form Hazelnut*, 1986). Sein *Rice House* (1988–89) ist ein grob in weißem Marmorblock gehauenes Haus, so daß es noch die Spuren des Meißels trägt, das mit mehreren Haufen von Reis und mit einem kegelartigen Haufen aus gelben Haselnußpollen umgeben ist. In *Repertoire und Resonanz* (1986) baut Bernhard Prinz eine Art Trichter oder Arena im



Richard Long: *Walking a Line in Peru*, 1972

Jenisch-Park von Hamburg, deren Innenseiten nur von einem bestimmten Standort aus sichtbar werden und setzt somit das Eigenartige der Rundplastik (umgangen zu werden) mit dem des Parks (durchgegangen zu werden) und mit der Malerei (die einen idealen Standort der Betrachtung voraussetzt) zusammen. Dennis Oppenheim bedient sich seines ins Unermeßliche vergrößerten Daumenabdrucks als Vorlage für ein Earthwork in *Identity Stretch* (1970–75). Andere Kunstwerke bestehen in den Spuren der Spaziergänge und Reisen (Richard Long, Hamish Fulton, David Tremlett). In *Walk of Four Hours and Four Circles* (1972) bildet Long mit seinen Füßen vier zuvor auf der Karte gezeichnete Kreise, und in *A Ten Mile Walk* geht er geradlinig durch Exmoor.<sup>63</sup> Mit den Füßen malen auch Tàpies und Shiraga Kasuos. Manchmal ist die Taktilität der Reise nur noch als „landschaftliches Denken“ erkennbar, wenn das Werk jeweilige Spuren von Orten und Zeiten zusammenbringt: In *Traversée de la Méditerranée* mischt Jean-Michel Alberolas intime Erinnerungsbilder mit Kammern der Malerei, Kolonialpostkarten, Eintrittskarten bei Museen und photographischen Negativen zusammen, um (reelle) Orte und ihre (imaginäre) Atmosphäre neu zu beleben. Eine französische Gruppe gestaltet in den neunziger Jahren in arabischen Ländern und in Frankreich *Jardins de voyage* durch Fußspuren in großen Spiralen oder in Kreisen auf den Boden eines ausgetrockneten Sees, durch Handabdrücke auf Felsen oder durch Markierungen das Ufer der Loire entlang. In der Nähe von Malicorne gestalten sie 1995 *Le jardin du toucher* mit drei Teilen, wo verschiedene Naturmaterialien nach gewissen Formen verteilt werden, um tastbare Qualitäten auf allen drei Stufen des Abtastens (mit den Augen, mit den Füßen und mit den Händen) hervorzuheben<sup>64</sup>. Dabei müssen sich die Künstler den Gesetzen der Zeit unterwerfen, wenn sie Bäume pflanzen und ihre Form künstlich gestalten oder wenn – wie bei David Nash – das Rollen eines Steins einen Fluß entlang jahrelang beobachtet und photographisch aufgenommen wird.<sup>65</sup>

### 3.2.9. Glasarchitektur zum Tasten

Allein schon die Architektur würde eine eigene Diskussion über die Rolle der Taktilität in der Rezeption verdienen. Hier beschränke ich mich aber auf ein einziges Beispiel: Ian Ritchie. Er bedauert die beträchtliche Schwächung des taktilen Umgangs des Architekten mit seinem Baustoff wegen der industriellen Bautechniken heutzutage und meint, ein Gebäude müsse mit allen Sinnen wahrgenommen werden. Und seine Projekte

betonen tatsächlich die taktil-thermischen Qualitäten der Materialien (Ritchie, a.a.O., 232 ff.).<sup>66</sup> Ian Ritchie Architects bildet in der Ecology Gallery in London (1990) eine Brücke mit einem Glasboden und einem Geländer aus Kirschholz, die nur wegen des Glases als fragil und unsicher wirkt. Das Modell des Meridianplanetariums (Greenwich, 1990) experimentiert wieder mit dem Glas: Der Besucher tritt am „Äquator“ der Kugel auf einen trüben Glasboden. Sobald sich der Raum verdunkelt, wird der Glasboden beleuchtet und dadurch klar; das begeistert die Kinder, während viele Erwachsene erschrocken zur Seite springen. Die Projektionen über der Kugel geben den Besuchern den Eindruck, sie schwebten durch den Weltraum, sich immer weiter von der Erde entfernend und dem Mond nähernd. Im Lichtspeichertunnel (Ian Ritchie Architects, Ingolstadt, 1992) tastet man im Dunklen nach vorn Oberflächen aus glattem Glas entlang, bis man auf zwei herabhängende Lichtschreiber stößt, deren Funktion der Besucher herausfinden muß. Er kann dann mit dem Licht Graffiti auf die Glasoberfläche malen, die ungefähr dreißig Minuten lang sichtbar bleiben. Schließlich hängen Rice Francis Ritchie und I. M. Pei eine umgekehrte Glaspypamide ins Louvre (1992–93) und –



I.M. Pei: *Die Louvre Pyramide*, 1983-93

damit unvorsichtige Leute nicht an ihrer Spitze anstoßen – setzen sie eine kleine Pyramide aus Stein darunter. Es wurde bemerkt, daß viele Besucher das Bedürfnis spürten, ihre Hände zwischen den Stein und die Glaspypyramide zu legen, als ob sie sich davon überzeugen wollten, daß nichts zwischen ihnen ist.

### 3.2.10. Eros und Thanatos – Aktionismus und Body Art

Die Aktionisten unterwerfen sich nicht selten gefährlichen Experimenten. 1971 läßt sich Chris Burden in den Arm schießen, um wortwörtlich „hautnah“, „auf eigenem Leibe“ eine typisch amerikanische Erfahrung zu erleben. Ein Grenzfall ist John Charles Fare, der sich unter dem Titel *Dying is an Art like Everything Else* nach und nach von einem Operationsroboter amputieren und seine Glieder durch Prothesen ersetzen läßt; die Reihe von Performances dieses „Selbstmordes auf Raten“ beendet nach vier Jahren, 1968, mit der Enthauptung Fares. Ob wirklich oder erfunden, Initiationsrituale in einer säkularisierten Gesellschaft oder Ausdruck eines pathologischen Masochismus, setzen diese Experimente – *solange sie noch Kunst bedeuten* – die autodestruktiven Kunstwerke fort (Jean Tinguely, Gustav Metzger, Ralph Ortiz u. a.) und beziehen *unmittelbar* den haptischen Sinn ein, bes. die Nozirezeptoren. Die Kunst der (Selbst)vernichtung läßt sich u. a. als Gesellschaftskritik verstehen; die Aktionisten protestieren dadurch gegen die Gewalt in unserer Gesellschaft, warnen vor ökologischen, psychischen oder technologischen Gefahren und versuchen – wie Valie Export in ihrem *Tapp- und Tastkino* (1968) – zu beweisen, daß man trotz der allgemeinen Manipulation wenigstens noch über den eigenen Körper verfügt. Sie thematisieren also hauptsächlich Gewalt, Entfremdung und Vergänglichkeit.

Typisch sind zwei Reaktionen darauf: die Euphorie und die Melancholie. Stelarc vertritt die positive Variante als einen technologischen Fetischismus.<sup>67</sup> Im Zyklus *Body Suspensions* läßt er sich mit Fischhaken durchbohrt an Seilen aufhängen und über einer Straße in New York schweben (*Event for Stretched Skin*, 1976; *Street Suspension*, 1984), wobei seine Bewegungen in amplifizierten Lauten aus dem Inneren seines Körpers übersetzt worden sind. Stelarc erklärte, es gehe ihm dabei nicht um den Schmerz, sondern um den Widerspruch zum Gravitationsgesetz. In *Events for Amplified Body, Involuntary Arm and Third Hand* bedient er sich einer dritten Roboterhand, um seine Handlungsmöglichkeiten zu erweitern. Stelarc entwirft begeistert die



Chris Burden: *Shoot*, 19. November 1971. „Um 19;45 schoß ein Freund auf mich und traf mich im linken Arm mit einer 22 Long Rifle Kugel. Er stand 5 m weit von mir.“



Stelarc: *Event for Lateral Suspension*, 1976



Orlan: Kreuzförmige Photomontage, in deren Mitte Orlan einer kosmetischen Operation unterzogen wird, 1990 (15)

(Anti)utopie einer posthistorischen Welt, in der die Technologie den Menschenkörper durch synthetische vollkommene Ersatzorgane besiedeln wird. Der Haut selbst wird eine neue Funktion zukommen, als wichtigster Energielieferant durch Photosynthese. Dafür aber muß der Körper ständig anästhesiert werden, weil die Technologie einen passiven Körper braucht und erzeugt. In der Transhumanität verschwinden weiter Person und Bewußtsein von persönlicher Identität; als Exemplare sind die Menschen austauschbar.

Dem gegenüber widmet die Performance- und Videokünstlerin Orlan ihren Körper der Kunst auf eine passiv-masochistische Art und Weise: Sie will durch eine Reihe von Operationen allmählich zu einer absolut unattraktiven Person verwandelt werden. Durch computergenerierte Vorstudien gestaltet sie ein Hybridbild aus verschiedenen Frauengestalten, vor allem aus der großen kunstgeschichtlichen Tradition, von Botticellis Venus und von Mona Lisa bis Boucher und der Schule von Fontainebleau. Sie kehrt damit die geläufige Abbildung der Natur in der Kunst durch eine Auswahl und Zusammensetzung ihrer schönsten Teile (die Legende von Zeuxis) völlig um.<sup>68</sup> Während der als Medienspektakel inszenierten Operationen diskutiert die teilweise anästhesierte Patientin mit bekannten Philosophen über die politische Manipulation und über die soziopolitischen Implikationen einer Überwindung der persönlichen Identität. Orlan beabsichtigt nämlich, sich am Ende die körperlichen Verwandlungen auch offiziell, durch eine Änderung der Zivilidentität und des Namens bestätigen lassen.

Auch wenn die Radikalität mancher Performances sie für die Kunst als bloße Extravaganzen kompromittiert, ist ihre Herausforderung für die Philosophie echt und unanfechtbar. In welchem Maße sie noch Kunst sind, kann nur in jedem Einzelfall entschieden werden, wobei der ewige Zirkel der Ästhetik wiederkehrt, daß man, um zu entscheiden, was unter den konkreten Werken und Handlungen zur Kunst gehört, bereits über einen Kunstbegriff verfügen muß.<sup>69</sup>

### **3.2.11. „Die Taktilothek“**

Die moderne Kunst thematisiert die Wahrnehmung und wirkt damit den allgemeinen Entwirklichungstendenzen der technologischen Welt entgegen. Vor allem bei den Sekundärsinnen als den Kontaktsinnen kann das Wahrgenommene keine bloß virtuelle Realität sein, auch wenn es auch solche gelungene Experimente, die taktile Erfahrung zu simulieren,

gegeben hat.<sup>70</sup> Dennoch kann die Technik auch für Bildverarbeitungsweisen verwendet werden, wie in den Fernsehprojekten für Blinde und ältere Personen, die visuelle Bilder durch Bildverarbeitung (Kantenextraktion, Bewegungsinformation usw.) in Tastbilder umzusetzen versuchen.<sup>71</sup> Es ist zu früh, zu entscheiden, ob und inwiefern sie einer selbständigen taktilen Kunst einen Weg eröffnen – schließlich schien auch der Film vor dem 19. Jahrhundert unmöglich –, aber man darf dabei zweierlei nicht vergessen: daß (*ästhetisch* gesehen) eine taktile *Kunst* wegen der unauflösbaren Synthese zwischen dem „Inhalt“ und seinem Medium nicht allein durch die bloße Übersetzung einer Sinneswelt in eine andere zu erreichen ist und daß (vom *phänomenologischen* Standpunkt her) eine wirkliche Übersetzung eigentlich utopisch ist.

Bis zu einer eventuellen hinreichenden Entwicklung der Technik begnügen sich die Künstler mit eher primitiven Mitteln, wie 1995 die Studenten in Design an der Fachhochschule Köln in der Kunst- und Ausstellungshalle Bonn.<sup>72</sup> Die jungen Nachfolger von des Esseintes, die Gestalt Huysmans', haben eine „Tastbar“ eingerichtet bzw. einen Tastgang, der beim Durchlaufen die unterschiedlichsten taktilen Erfahrungen bereithielt. Die Ausstellung bestand hauptsächlich in MDF-Boxen auf Stahlgestellen, in die der Besucher die Hände, die Füße oder den Kopf hineinstecken mußte. Eine Box stellte ein „akustisches Tasten“ bzw. Vibrationen mit akustischen Mitteln her, in der Licht-Tasten-Box wurde probiert, ob die Lichtfarbe unterschiedlich gespürt wird, die „Robespierre-Box“ wartete auf mit einem deutlich sichtbaren Fallbeil und das Hineinstecken der Hände erforderte folglich einige Überwindung trotz des Wissens, daß es nicht herrunterrasseln wird. Außer der Blitz-Box, der Tropenbox und der Fuß-Kiste für Massage gab es eine Box für virtuelle Taktilität, in der zwei einander gegenüberstehende Spiegel ein Bild an eine sichtbare, aber nicht tastbare Stelle projizierten. Andere Ideen, wie die Druckbox (für Luftdruck), die Abtasten-Box (Lichtquellen, die den Besucher abtasten) oder das Anbringen von Aufklebern überall dort, wo das alltägliche Tasten geschieht, blieben unverwirklicht. Der Unterschied zwischen der üblichen haptischen Wahrnehmung und ihrer Wiederholung in einem Ausstellungsraum besteht freilich im Bewußtwerden des Wahrnehmungsvorgangs aufgrund seiner Entkontextualisierung und Isolierung, genauso wie uns nach Rilke erst die Malerei zu sehen lehrt.

### **3.3. Wegmarken für eine Ästhetik der Blinden**

Mein besonderer Dank gilt Prof. Erich Schmid, dessen Augen blenden, weil sie das ganze Licht der Außenwelt widerspiegeln.

Die bisherige philosophische Ästhetik hat die Sinnesprivationen völlig ignoriert, weil sie auf der metaphysischen Grundlage des Begriffs vom Sein als Fülle der Anwesenheit und vom Menschensein als sinnlicher Vollausrüstung aufgebaut ist. Die Sehbehinderten sind also in ihren Augen weniger Menschen. Mindestens vier Argumente können die Beschäftigung der Ästhetik mit physisch Behinderten rechtfertigen: das Fehlen als *nihil privativum*, also – mit Heidegger – als ein Weg-sein, d. h. eine Art Sein,<sup>73</sup> die Sinneskompensation, die Notwendigkeit, der defektiven Pädagogik eine philosophische Basis zu bieten und die Chance, dadurch neue Ästhetisierungsmöglichkeiten zu entdecken.

Insofern sie sich doch mit den Blinden beschäftigt hat, war die Ästhetik psychologisch und paradox. Sie hat den methodologischen Grundfehler begangen, die bildenden Künste zum Inbegriff der Kunst und zum Vorbild zu nehmen. Die Fähigkeit zur Kunsterfahrung der Blinden wurde also schlicht nur postuliert in Hinsicht darauf, ob sie Kunstwerke für Sehende schaffen und Kunstwerke von Sehenden als „schön“ beurteilen können. Leider scheint derselbe Reduktionismus der Blindenpädagogik mit ihren Kreativwerkstätten zugrundezuliegen. Von den Blinden wird wie von unreifen Kindern verlangt, sich vor den „reifen“ Sehenden zu rechtfertigen und ihren hohen und vor allem eigenen Maßstäben zu entsprechen. Eine solche Ästhetik der Blinden widerspricht aber sowohl der Phänomenologie der Wahrnehmung als auch der allgemeinen Ästhetik. Zum einen behauptet die Phänomenologie die Irreduzibilität der Sinneswelten. Konkret heißt das, daß die Reliefs oder die Rundplastiken nicht für den Tastsinn geschaffen worden sind, und daher dürfen die Schwierigkeiten der Sehbehinderten beim ertasten solcher Werke nicht als Beweis für die Unmöglichkeit der Kunsterfahrung der Blinden genommen werden; zugleich läßt sich nicht durch Betrachtung entscheiden, ob die Kunstwerke der Blinden formell oder ausdruckschaft gelungen sind, wie es Révész durchgehend tut, um so mehr als der Sehsinn den Tastsinn zu verdrängen neigt (der Orpheus-Komplex). Zum anderen widerspricht die bisherige Blindenästhetik Gemeinplätzen der Ästhetik überhaupt, u. a. erstens der Idealrezeption als Rückkehr des Rezipienten über das Werk bis hin zur

ursprünglichen Gesamtvorstellung des Künstlers und zweitens der prinzipiellen Kontinuität zwischen Kunstschaffen und Rezeption<sup>74</sup>.

Trotz ihres grundsätzlichen Verfehltseins bieten die psychologische Blindenästhetik und ihre Experimente interessante Hinweise zum Umgang der Blinden mit (bildenden) Werken. Zunächst haben sie die Existenz taktiler Vorstellungen bewiesen: Sowohl die Blindgeborenen als auch die Späterblindeten gehen beim originalen Modellieren von einer ursprünglichen Ganzheitsvorstellung aus, die ein dunkler intellektuell-taktil-motorischer Erlebniskomplex sein muß, der dynamische Bewegungs- und Formungstendenzen enthält (Révész, II, 99, 235). Diese Vorstellungen sind am Anfang vage und werden durch die „Intention“ der gestaltenden Hand präzisiert und verändert. Die von Révész untersuchten Statuetten der Geburtsblinden im Wiener Institut „Hohe Warte“ haben dann die Unterschiede zwischen der optischen und der haptischen Einfühlung hervorgehoben. Ihre „expressionistischen“ Züge erklären sich dadurch, daß sie nicht so sehr seelische Zustände, sondern eher Körpergefühle ausdrücken (d. h. wie ein Blinder seinen Körper beim Fehlen aller optischen Kontrolle erlebt, wenn er sich ein Gefühl vorstellt).

Die Auseinandersetzung um die ästhetische Erfahrung der Blinden bringt nicht nur die Werke der Blinden in Diskussion, sondern auch ihre Sprache (die Beurteilung von Gegenständen als „schön“), die Hierarchisierung nach Präferenzen der Gegenstände und die Möglichkeit, beim Tasten Objekte nur nach Vorkenntnissen über sie zu erkennen. Die wenigen Gegner einer Blindenästhetik meinen, die Sprache sei irrelevant, weil sie meistens eine Erfahrung kennzeichnet, deren Beurteilungsmaßstäbe – die formelle Richtigkeit oder intellektuelle Assoziationen – pseudoästhetisch sind. Außerdem begehen die Blinden oft Fehler in der Identifizierung der dargestellten Themen, erkennen nach relativ kurzer Zeit die bereits betasteten Werke (sogar die eigenen) nicht wieder, und im allgemeinen „verweilen“ sie nicht beim Werk, sondern versuchen, möglichst effizient die Aufgabe der Identifizierung wie eine Hausaufgabe für Schüler zu erledigen. Das sind die Konklusionen wenigstens dreier Arten von Experimenten: mit einfachen geometrischen Figuren (durch die Wiederholung des Fechnerschen Experimentes; es ergab eine deutliche Verschiebung der Präferenzen von der goldenen Zahl in Richtung 1–0,95), mit klassischen figurativen Plastiken (G. Révész) und mit modernen Plastiken (Wilhelm Cerveny). Der Vergleich zwischen dem angeblichen Mißerfolg von Révész und dem angeblichen Erfolg Cervenys beweist, daß der Umgang der Blinden mit bildenden Werken begünstigt

wird, wenn ihnen das dargestellte Thema schon vor dem Betasten bekanntgemacht wird und daß wahrscheinlich die Elementarität und Unabgeschlossenheit der Formen, die Notwendigkeit, sie assoziativ mit Hilfe von intellektuellen Kenntnissen zu begreifen, und eine gewisse Spaltung zwischen der sinnlichen und der sinnhaften Schicht der modernen abstrakten Kunst diese eher als die figurative klassische Plastik als Gegenstand einer ästhetischen Tasterfahrung empfiehlt. Dabei müssen gewisse haptische Kriterien hinsichtlich der Größe, der Form (Struktur) und der Stoffbeschaffenheit berücksichtigt werden. So wird nach Prof. Erich Schmid vom Blindenerziehungsinstitut in Wien eine Gesamtvorstellung des Gegenstandes oder des Raums unmöglich über eine bestimmte Größe oder strukturelle Komplexität hinaus; z. B. muß das Wahrgenommene anfangs *in einem Zug* umtastet oder durchgegangen werden können. Die spezifischen Schwierigkeiten der Wahrnehmung von architektonischen Werken durch die Blinden werden teilweise durch tastbare Maquetten und durch das Gehör (z. B. des Echos vor allem vor dem Gebäude, um seine Größe einzuschätzen), durch den Geruch und durch die vom Boden vermittelten Tasteindrücke vermindert.

Die bisherige Blindenästhetik kann auch *in modo negativo* zur allgemeinen ästhetischen Theorie beitragen. Ihre Neubesinnung als Aisthetik, d. h. als Theorie der sinnlichen Wahrnehmung auf ihrer höchsten Stufe, und besonders der Einbezug des Tastsinns unter die kunstfähigen Sinne werden nur dann möglich, wenn der ästhetische Intuitionismus, das „Schöne“, die Forderung nach einem reinen ästhetischen Bewußtsein und die künstliche Isolierung der Wertkategorien aufgegeben werden. Ein Blinder ist keine „schöne Seele“; seine Erfahrung widerspricht grundsätzlich der deutschen klassischen Auffassung vom Schönen als einer sinnlich-intellektuellen Synthese. Wahrscheinlich nicht nur die bisherige, sondern jede Blindenästhetik vermag nicht die Dualität Intellektualismus–Hedonismus zu überwinden. Der theoretische Unterschied zwischen schön–gut–richtig–angenehm verschwindet beim Tasten, und jenes „Es greift sich gut an“, wodurch sowohl ein Blinder als auch ein Buchbinder ihre taktile Erfahrung eines Gegenstandes positiv beurteilt haben, faßt in einem einzigen Wort – „gut“ – das Bequeme, das Angenehme und die Richtigkeit zusammen. Vom philosophischen Standpunkt aus formuliert dieser Satz wesentlich die Freude an der Übereinstimmung zwischen dem Menschen und der Welt: Der Mensch ist weltmäßig und die Welt ist menschenmäßig.

### **3.4. Bausteine für eine taktile Ästhetik**

#### **3.4.1. Ästhetik als Aisthetik**

Die Ästhetik muß zur Aisthetik werden, aber nicht im Sinne von Wolfgang Iser, der eine Umgrenzung des ästhetischen Bereichs verunmöglicht,<sup>75</sup> sondern im Sinne einer Theorie der sinnlichen Wahrnehmung auf ihrer höchsten Stufe, wo das Wahrgenommene (sei es Gegenstand oder Handlung) einen spezifischen Wert enthält. Zur philosophischen Basis kann die Aisthetik die Phänomenologie nehmen, sofern bereits Husserl die Wahrnehmung als Paradigma der Erfahrung betrachtete. Leider hat Husserl in seinen Untersuchungen die visuelle Wahrnehmung privilegiert; diese Auffassung sollte für alle Sinneserfahrungen erweitert werden, so daß die einzelnen Sinnesästhetiken aus einer allgemeinen Theorie der Leiblichkeit abzuleiten wäre. Jede Sinnerfahrung läßt sich bis zu einer ästhetischen Stufe – als der Grenzpunkt ihrer Komplexität, Verfeinerung und Differenziertheit – verfolgen; jedem der Sinne entsprechen also Künste bzw. strukturierte Phänomene, deren Wahrnehmung wohlgefällt und die gemäß je einem Logos organisiert sind. Jeder Sinn kann vom physisch-physiologischen Standpunkt erklärt werden (in der Akustik, Optik usw.), aber er erzeugt auch spezifische ästhetische Gestalten (Musik; bildende Künste; angewandte Künste, Massage, sogar Techniken der Erotik; die Kunst des Parfüms; die Kochkunst), und vielleicht entsprechen ihm auch „Sinnesethiken“ (so etwa eine Ethik der Zugehörigkeit, sogar der Gehorsamkeit); eine rationalistische Ethik des Einsehens oder des Verstehens; eine des Fühlens; der unbestimmte Bereich der Ahnungen im Ausgang vom olfaktorischen Sinn und die Bildung als Assimilation der Werte nach dem jeweiligen gesellschaftlichen Geschmack).

Alle Sinne lösen sich von der Leiblichkeit ab; die Sinneswelten sind also differenzierte Widerspiegelungen derselben Leiberfahrung aus verschiedenen Perspektiven. Husserls Analyse der transzendentalen Konstitution des Anderen<sup>76</sup>, die fast einmütig als gescheitert betrachtet wurde, hängt m. E. am innigsten mit der Eigenartigkeit der zum Vorbild des Bezugs zum Anderen genommenen visuellen Wahrnehmung zusammen. Und deswegen ist diese Analyse nicht anzuwenden auf die Konstituierung des Anderen durch andere Arten von Sinneswahrnehmungen, besonders durch die Haptik. So ist beim Tasten ausgeschlossen, daß ich den Körper des Anderen als Leib durch eine verähnlichende Apperzeption konstituiere, indem ich mich statt „hier“,

„dort“, an seiner Stelle vorstelle. Einerseits schafft die Taktilität den (räumlich-zeitlichen) Abstand zwischen dem Subjekt und seinem Objekt und damit auch den Unterschied zwischen „hier“ und „dort“ ab; das Dort kann nur das Unerreichbare und Unfaßbare sein, das es für das *haptische* Subjekt gar nicht gibt, und das Hier ist nicht mehr das einzige Zentrum („das Ich“), sondern die Peripherie, d. h. ein auf den ganzen Umfang der Haut vervielfachtes Hier. Andererseits wird in der erotischen Berührung die analogisierende Apperzeption durch eine unhintergehbare Geschlechterdifferenz ersetzt. Diese Auffassung der transzendentalen Konstitution des Anderen hat unversehens auch die phänomenologische Ästhetik durch das Primat der Rezeptionsästhetik beeinträchtigt: Der Betrachter konstituiert das Kunstwerk als ästhetisches Objekt durch dieselbe Belebung des „Werkkörpers“ zu einem „Leib“. Der eigentliche Andere, der Künstler, wird – wie der andere Mensch in der 5. Cartesianischen Meditation – nur mittelbar konstituiert, als ein zweites, aus der Eigenheitssphäre des transzendentalen Subjektes abgeleitetes Ich, durch die verähnlichende Apperzeption, die sich den Autor so vorstellt, als ob der Rezipiens sich von „hier“ nach „dort“, in den Raum und in die Zeit des Künstlers, versetzte. – In dieser Hinsicht ist die Hermeneutik die natürliche Fortsetzung der Phänomenologie.

### 3.4.2. Eine Ästhetik des Fühlens

Eine analogisierende Apperzeption wird in der Haptik durch das Fühlen ersetzt, wie in der die Taktilität betonenden Ästhetik Herders<sup>77</sup>. Um etwas zu fühlen, muß es mich „betreffen“, „angehen“; die Griechen verwendeten dafür das mit einem ursprünglich tastbezogenen Logos zusammenhängende *ἀεΐν*<sup>78</sup>, die romanischen Sprachen wenden sich hingegen hierzu wieder dem Sehen zu: „*ça me regarde*“, „*mă privește*“. Wenn die Ästhetik der Taktilität *unmittelbar* aus der Theorie der Leiblichkeit ableitbar ist, so ist das sicherlich auch auf die Unmöglichkeit zurückzuführen, die haptischen Wahrnehmungsvorgänge von ihrer vitalen Bedeutung für die konkrete Existenz völlig zu „reinigen“. Das haptische Subjekt ist wesentlich verletzbar; daher ist „was mich angeht“ zumeist unerfreulich – die Ästhetik der Taktilität neigt zur Tragik (was die übliche Verwendung von „betroffen“ und „tief betroffen“ bestätigt). Außerdem bleibt mir für immer verständlich, was ich einmal einsehe; hingegen ist, was „mir ein Anliegen ist“ oder mich trifft, immer jeweilig. Und *ad limine* – wenn ich mich nicht mehr entziehen kann, durch alles um mich

angegangen und betroffen zu werden, durch Naturkatastrophen und ferne Kriege, durch Gewalt, Terror und Hungersnot, dann denke ich ökologisch, d. h. in der Logik eines gemeinsamen Wohnens (ἰϋεῖò) unter einer gemeinsamen Haut und Hülle. Daß das ökologische Denken als weiblich bezeichnet wurde, ist kein Zufall, sofern es sich Metaphern der Mutterschaft bedient: Wir wohnen auf der Erde wie in einem großen Leib, der uns ernährt und von allen Seiten umfaßt und den wir auch deswegen schonen sollen. Das ökologische Denken sehnt sich nach der vorgeburtlichen Zeit, als sich unser erster Sinn – die Haptik – ausgebildet hat.<sup>79</sup>

### 3.4.3. Die Mythologie der Taktilität. Eine „humanistische“ Ästhetik

Die bisherige Ästhetik steht unter dem Zeichen der olympischen Götter Apollon, Athena und Aphrodite; unter ihrem Patronat wurden allgemeinemenschliche Kunstwerke geschaffen, deren angenehme Schönheit (*venustas*) einen ewigen, unveränderlichen und endgültigen Sinn eröffnen. Die Schutzgottheiten der taktilen Künste sind diesmal Hephaistos, Arachne und Marsyas. Auf die eine oder andere Weise sind sie in Konflikt mit den olympischen Göttern geraten. Hephaistos, der Gott der geschickten Hände und der Arbeit, ist dermaßen häßlich, ebenso häßlich wie die von den Wiener Geburtsblinden modellierten Masken, daß sich die schönen Götter seiner schämen und ihn fern von ihren Augen, in sein Atelier als Reich des Dunkels und des Feuers verbannen. Und dennoch ist er nicht weniger Künstler als seine glänzenden Geschwister. Arachne und Marsyas sind nicht einmal mehr Götter, sondern haben einst unter uns als Erdbewohner oder als Zwittergeschöpfe an der Schwelle zwischen dem Menschlichen und dem Tierischen gelebt. Beide sind Helden des Humanismus: Sie haben die Götter herausgefordert und mit ihnen in Geschicklichkeit gewetteifert und sie sogar überholt. Arachne fordert zum Wettkampf in der Webkunst mit reichem Bilderschmuck Athena selbst als Herrin dieser Kunst heraus. Und „während Athene Bilder von solchen, die sich mit Göttern zu messen gewagt hatten, hineinwob, stellte Arachne die bedenklichsten Liebesabenteuer der Götter dar“<sup>80</sup>. Der Silen oder Satyr Marsyas, Erfinder und Meister der Doppelflöte, ließ sich großsprecherisch diesmal mit Apollon in einen musikalischen Wettstreit ein. Beide Wettbewerbe endeten im gewalttätigen oder schlaunen Sieg der Götter, die heutzutage aus Mangel an *fair play* vom Wettkampf ausgeschlossen worden wären. Vor Neid zerreißt Athena das technisch

einwandfreie Werk ihrer Gegnerin und verwandelt sie zu einer Spinne, d. h. zu einem Tier, das immer wieder die klassizistische Ästhetik als Beispiel für Häßlichkeit angibt. Der andere, Marsyas, verliert im Kampf auf einer unsinnigen Weise, weil er mit der umgedrehten Flöte nicht spielen konnte, wie es Apollon aber bei der Kithara vermochte, oder – in einer anderen Variante – weil er keinen akkordierenden Gesang anstimmen konnte. Alle diese Einzelheiten lassen sich als Symbole verwerten: Als panoramischer Sinn erzeugt das Sehen Zusammenklänge und Übereinstimmungen zwischen den wahrgenommenen Bruchstücken, während das taktil Wahrgenommene melodisch-diskursiv wie der aus dem Blut des Marsyas entsprungene Fluß fließt. Und wenn die Geburtsblinden beim Modellieren von Körpergefühlen ausgehen, von denen sie meinen, sie entstellen ihre Gesichtszüge, so haben sie als Vorläufer gerade Marsyas, dessen Instrument die Griechen im 5. Jahrhundert v. Chr. verworfen haben, weil es das Gesicht verzerrt. Die Strafe des gleichmütigen Apollons findet seinesgleichen nur in der Grausamkeit des Offiziers in Kafkas *Strafkolonie*; er hängt den Besiegten an einen Baum und zieht ihm bei lebendigem Leibe die Haut ab. Seine sich bewegende Haut, wenn phrygische Weisen ertönen, wird dann zur mythologischen Herkunft des Dudelsacks.

Die Ästhetik der Taktilität ist eine Ästhetik der Leiblichkeit *par excellence*; sowohl die Spinne als auch der Dudelsack-Mensch bedienen sich des eigenen Leibes als eines künstlerischen Materials. Arachne und Marsyas sind also Body Artists *avant la lettre*. Beide Geschichten werden nach dem Szenario einer tragischen Hybris gespielt, und ihre ephemere Kunst – Ausdruck eines Kairos – wird mit einem Ruck unterbrochen, zugleich mit ihrem Leben. Es läßt sich sogar behaupten, daß ihre Kunst immer unabgeschlossen bleibt. Die taktile Kunst ist tragisch; sie ist eine Kunst der Liebe zur Erde und zum irdischen Leben, das immer durch ein unglückliches Ende begrenzt wird. Ebenso mußte auch die Ästhetik der Taktilität immer nur eine sporadische Gegen-ästhetik gegen die herrschende olympische Ästhetik sein. Ihre visuellen Werte, das Licht und das Dunkel samt den Farben als ihren Abkömmlingen, werden in der taktilen Ästhetik durch die Dichte und die Leere ersetzt, aus denen sowohl die Flöte von Marsyas als auch das Gewebe Arachnes bestehen. Die taktile Ästhetik – auch wenn sie nicht unmittelbar den Tastsinn anreizt, sondern ihn nur zum Vorbild nimmt – faßt das Kunstwerk als Resultat eines erzwungenen Herausreißen aus einem Feld oder Gewebe auf; die Individuation bedeutet ein Zerreißen oder *vulnere* und die Kontur, ein

Umriß oder Riß (lat. *vulnus* – Wunde). Das Kunstschaffen steht aber nicht nur unter dem Zeichen des Thanatos – als *Riß* und Verletzung der Einheit –, sondern auch des reinsten Eros: Schaffen heißt *Gebären*, die Dichtung oder Verdichtung der Leere in eine Gestalt, und *Gebärden*, Gesten ins Offene hervorbringen. Und damit ereignet sich die Verwandlung der visuellen Ästhetik zu einer taktilen: Einerseits ist der Ursprung der bildenden Künste nicht mehr das Umreißen des Schattens der geliebten Person (Plinius d. Ä.), sondern die Verletzung der *chair du monde*; damit aber bringt die Kunst keine idealisierende Entwirklichung, sondern vielmehr die Verwirklichung der Leere als ihre Verkörperung mit. Andererseits wird die visuelle Aura als Nimbus zur taktilen Aura als schonende, streiche(l)nde Einhüllung (wie bei Duchamp). Daß die taktile Ästhetik nicht auf die Sehästhetik zurückzuführen ist, sondern erst durch deren Verwandlung zu gestalten ist, wird am deutlichsten durch den bereits mehrmals erwähnten Mythos von Orpheus und Eurydike: Wer sieht, kann nicht mehr tasten.

#### 3.4.4. Eine topologische und relationale Ästhetik

Anderswo habe ich eine topologische Auffassung des Kunstwerks vorgeschlagen (Diaconu, a.a.O., 236–244). Das Kunstwerk *hat* keine Aura, sondern *ist* selbst Aura als Ort einer Ausstrahlung und als Verbildlichung des Nähe-Ferne-Spiels von Heidegger; dementsprechend ist die Kunstrezeption als eine wortwörtliche Erfahrung des Werkes oder als ein Betreten und Durchgehen der Aura zu bestimmen. Dabei darf man nicht vergessen, daß die taktile Ästhetik sowohl eine Ästhetik der Taktilität als auch ein taktilen, landschaftliches Denken selbst darstellt.<sup>81</sup> Der Begriff der Aura kennzeichnet das Werk gleichermaßen als Gestalt und Bewegung, Dinghaftes und Wirken; das lateinische Wort *spiramen* (Öffnung, Hauch, Atmung) faßt diesmal das Kunstwerk als Geviert des Stoffes, des Geschehnisses, des Ortes und der Modalität zusammen. Als ontologischer Begriff weist das Spiramen auf ein poriges Sein so wie eine Haut hin, die durch Kunstwerke als ihre Poren ausatmet bzw. ins Reich der Freiheit hinausgeht. Die Kunstwerke sind also konkrete Orte, wo sich die Leere verdichtet hat.

Dreimal läßt sich Heidegger im Entwurf der taktilen Ästhetik anrufen. Erstens tritt das Kunstwerk als dynamisches Kraftfeld und als Bestreitung des Streites im *Ursprung des Kunstwerkes* im Abschnitt über den Riß und seine Derivate auf: Grundriß, Aufriß, Umriß und Durchriß.<sup>82</sup> Zweitens

entsteht dieses unterschiedlich durchgehbare Feld (daher die berechnigte Vielzahl der Interpretationen) durch (Ver)Dichtung aus dem Nichts, „wenn mit dem Nichts das bloße Nichts des Seienden gemeint und wenn dabei das Seiende als jenes gewöhnlich Vorhandene vorgestellt ist“ (a.a.O., 59).<sup>83</sup> Das Offene der Lichtung läßt sich aber nicht nur optisch, sondern auch taktil auslegen: als Öffnung und somit als Spiramen. Die taktile Ästhetik hat ein der Leere verdichtend umschließendes und zugleich öffnendes Flöte Marsyas' ähnliches Instrument zu spielen, und wenn sie es nicht umdrehen kann, so ist es, weil sie die Irreversibilität der Zeit berücksichtigen muß: Eine taktile Ästhetik kann nur inmitten der Menschen und nicht durch eine *pensée de survol* ausgearbeitet werden. Und drittens läßt sich diese Kristallisation der Leere im Kunstwerk im Ausgang von Heidegger als Geste verbildlichen; die Gleichsetzung von „Dinge gebären Welt“ und „Dinge gebärden Welt“ verwandelt die Welt zu einer von den Dingen gespielten Pantomime, einem Theater der Gesten.<sup>84</sup> Das Kunstwerk wird nicht nur durch Gesten erzeugt, sondern ist selbst Geste.

Die Geste ist ein Ausdruck, eine leiblich vermittelte Handlung, die eine Gestalt ins Offene hervorbringt. Die Geste als *Ausdruck* hängt mit der Intensität einer Stimmung oder mit einer Atmosphäre zusammen und verlangt eine Ästhetik des Gefühls; als *Gestalt* deutet sie auf eine räumliche Schwingungsweite, auf eine Struktur und ein graphisches Schema der Entfaltung hin; schließlich hat die Geste als ein *opus in actu* einen gewissen Rhythmus. Mannigfaltig sind die Folgen der Anwendung dieses Modells auf das ästhetische Dreieck.

Erstens ist der eigentliche Urheber der Geste nicht auf regionaler Ebene zu finden; vielmehr sind der Kopf, der Fuß und vor allem die Hand Instrument oder Medium eines anonymen Es und seines unberechenbaren Kunstvollens. Für die Ästhetik als taktiles und somit als immer regional bleibendes Denken macht *sich* das Kunstwerk *selbst*. Das Schaffen ist keine bloß gestische Übertragung einer abgeschlossenen visuellen Gestalt, sondern das Werk entsteht nur durch Gesten, im Prozeß des Schreibens, des Malens oder Modellierens. Aus der Perspektive einer phänomenologischen Subjektivitätstheorie hat die taktile Ästhetik mit dem Paradox einer unbewußten Intentionalität zu tun; dieser Widerspruch läßt sich aufheben, sobald zum Begriff der Leiblichkeit und zu ihren taktil-kynästhetischen Automatismen gegriffen wird. Infolgedessen beschäftigt sich die taktile Ästhetik weder mit psychologischen Betrachtungen über den Künstler, noch führt sie diese anonyme

Intentionalität auf unbewußte Triebe zurück, sondern sie setzt die Tradition der phänomenologischen Werkästhetiken fort.

Zweitens braucht jede Geste ein Offenes, wo sie sich entfalten kann; in einer völlig dichten Wirklichkeit könnte die Kunst nicht entstehen. Die künstlerischen Spiramina sind Poren der Haut der Welt und der anonyme Künstler ein „architecte du vide“ (Chillida).

Drittens wird die ästhetische Rezeption durch Gesten dargestellt, vom anfänglichen Heideggerschen „Winken“ (hier im Sinne der Anerkennung eines Objektes als eines ästhetischen: das Betreten der Aura), über das Durchwandern der Aura (nach Heidegger ein „Mitgehen“ in den Wirbel des Gedichts) bis hin zur Bewertung als einer Art von Wiegen.<sup>85</sup> Wenn es überhaupt möglich sein sollte, das Kunstwerk nicht nur als Gewirktes, sondern auch als Wirken, nicht nur als Resultat von Gesten, sondern selbst als Geste zu denken, dann bietet eine gestische Ästhetik eine echte Chance zur Vereinheitlichung der Werkästhetik mit der Handlungsästhetik.

#### **3.4.5. Zeit als taktile Wert: die Patina**

Die Annahme einer haptisch vermittelten ästhetischen Erfahrung sah man bisher stets durch die festgestellte Spaltung zwischen der Konzeptualisierung (die Typisierungs- und Schematisierungstendenz) und dem rein sinnlichen Hedonismus verhindert. Abgesehen davon, daß gerade diese Dualität die moderne Kunst ausmacht und die ästhetische Theorie hinsichtlich einer Definition der Kunst in Verlegenheit bringt, beschränkt sich zunächst die taktile Ästhetik in einem ersten Rohzustand darauf, sich auf die Suche nach einem Bindemittel für das taktile Doppelgespann zu machen, sofern das bisherige Mittel – die Anschauung – unbrauchbar wird. Eine mögliche Antwort darauf heißt *Geschichte*.<sup>86</sup> Die (reell oder imaginär) taktil erfaßte Kunst drückt konkrete Ideen, „Ideen“ der Lebenswelt oder der Lebenserfahrung aus. Sie unterscheiden sich sowohl von den theoretischen als auch von den praktischen Begriffen; als gelebte Begriffe entziehen sie sich jeglicher Definition und haben Sinn nur innerhalb der konkreten Lebensvollzüge. Die konkreten Ideen artikulieren sich in (erzählten) Geschichten, die unentbehrlich sind, um sie zu verstehen. Fellmann behauptet in Anknüpfung an Wilhelm Schapp die Notwendigkeit, daß die Phänomenologie das Paradigma der Wahrnehmung durch jenes der Geschichte ersetzen und somit zur Theorie des narrativen Bewußtseins werden soll; im Falle der Haptik verlaufen

doch die beiden Modelle konvergent. Anders gesagt, kann eine taktile Ästhetik der Taktilität oder die Kunstgeschichte als *gesta operis* die Sukzessivität der haptischen Erfahrung nur als Reiseaufzeichnungen durch die Formenwelt bzw. als erzählte Geschichten formulieren. Die Interpretation wird zur Bildung von Geschichten.

Eine solche Ästhetik betrachtet die Kunstwerke als Spuren oder sogar als Narben einer nicht selten tragischen Geschichte.<sup>87</sup> Sie vernachlässigt nicht mehr die Ausgesetztheit der dinghaften Werke in der Zeit im Namen einer allgemeinen menschlichen und ewigen Bedeutung, sondern hat zum Gegenstand das Verhältnis zwischen dem *corps de l'œuvre* – mit einem Ausdruck von Didier Anzieu –, seiner Bedeutung und seinem zeitrelativen Wert. Die Phänomenologie öffnet sich somit der Geschichtlichkeit und nähert sich der Hermeneutik, ohne dennoch dabei das Kunstwerk seinem Autor unterzuordnen, dessen Subjektivität der Rezipiens verstehen sollte, und ohne die Körperlichkeit des Werks seiner Bedeutung zu opfern.

Ein konkretes Beispiel: Die olympische Ästhetik vermag nicht, der ästhetisierenden Wirkung der Zeit auf ursprünglich nichtästhetischen Gegenständen Rechenschaft zu geben; für sie ist die Zeit wie für Aristoteles bloß allzu vernichtend. Aber genau diese Wirkung wird heutzutage in bedeutendem Maße von den Künstlern und sogar vom alltäglichen Geschmack verwertet. Die Wirtschaft hat die Schönheit des Neuen in Beschlag genommen; die Künstler reagieren darauf mit Gegenständen, die sich manchmal allein durch ihr Alter empfehlen. So sind wir die Zeugen zum einen der Tendenz einer unbeschränkten Musealisierung und zum anderen des Prozesses, wodurch die ästhetische Einstellung das Museum als solches – sei es Kunst-, Natur-, technisches Museum oder für Völkerkunde – zunehmend ganz für sich beansprucht und die Vielzahl seiner ursprünglichen Funktionen in einem einzigen Wort konzentriert: Kultur, deren Begriff in letzter Zeit irreführend schon an die Stelle von Kunst überhaupt getreten ist.<sup>88</sup> Aber die in diesem Kontext erwünschte und geschätzte Patina und die zum ästhetischen Wert gewordenen Abgetragenheit der Gebrauchsgegenstände sind nichts anderes als Spuren eines taktilen Umgangs mit den Dingen. Die Patina ist eine taktil-visuelle, durch die Zeit und die Berührung hervorgebrachte Oberflächenqualität.<sup>89</sup> Sie haftet also räumlich-visuell der Oberfläche der Objekte an, aber öffnet sich zeitlich wie ein Palimpsest der Tiefe der Geschichte. Außerdem drückt die Patina das Subjekt als Tastperson aus, aber ohne seinen

individuellen Stil erkennen zu lassen, sondern als Merkmal des höchst individualisierten und doch anonymen Leibes.

### 3.4.6. (Alp)träume der Haut

In der olympischen Ästhetik herrscht Mäßigung. So bedeutet die optische Einfühlung eine Identifikation mit dem Gegenstand bei gleichzeitig notwendiger Wahrung des Abstandes; das Wahrgenommene verläßt dadurch nicht die dem ästhetischen Isolierungsmoment entsprechende Bühne. Die haptische Wahrnehmung zwingt uns hingegen, gleichsam an einem Karneval teilzunehmen, uns unter seine Schauspieler zu mischen und dafür in die von Blitzschlägen nicht geschonte Offenheit hinauszugehen. Die Ästhetik der Taktilität steht unter dem Zeichen Dionysos', dem Gott der Bacchanalien, der zerrissen, zerstückelt und auf der ganzen Welt verstreut wurde. Daher sind die (Alp)träume des Haut-Ichs dionysisch, d. h. extrem, entweder als erotische Vereinigung oder als Folter. Die *unio erotica* – wie sie Musil beispielhaft als inzestuöse Liebe zwischen dem Geschwisterpaar Ulrich und Agathe im *Mann ohne Eigenschaften* darstellte – ist eine Reminiszenz an die narzißtischen Phantasmata einer gemeinsamen Haut aus den früheren Entwicklungsstadien des Ichs.<sup>90</sup> Es ist ein typischer Traum für „den anderen Zustand“ (Musil), der die dunkle mystisch-erotische Sehnsucht nach Abschaffung der Haut als trennendes Membran zwischen dem Ich und der Welt oder dem Anderen ausdrückt. Die Schauspieler dieser Szene sind gerade die Pseudozwillinge Ulrich und Agathe, die dadurch das Unmögliche verwirklichen, wie ein Handpaar, das seine getrennten Vorstellungen zu einer einzigen zusammenbringen könnte.<sup>91</sup> Umgekehrt ist der haptische Traum der Tortur in Kafkas *Strafkolonie*. Das Subjekt wird hier von Panik ergriffen, der feindlichen Außenwelt völlig ausgeliefert zu sein; die Haut erfüllt ihre Reizschutzfunktion nicht mehr, sondern wird zum Medium für eine grausame Schreibkunst, worin ein Es in die Haut ein Todesurteil einprägt und schließlich den toten Körper zerstückelt. Der Kafkasche Alptraum drückt eine Dysfunktion des Haut-Ichs bzw. die neurotische Angst vor Stigmaten und anderen beschämenden oder unauslöschlichen Spuren aus.

## ANMERKUNGEN

- 1 Hermann Otto Handwerker – „Physiologie des Tastsinns“, in: Uta Brandes, Claudia Neumann (Hg.) – *Tasten*. Schriftenreihe Forum. Bd. 7. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland. Göttingen: Steidl, 1996, 34.
- 2 Wulf Schneider – „Sinn und Un-sinn, Umwelt sinnlich erlebbar gestalten“, in: *Architektur und Design*. Wiesbaden u. Berlin, 1987, 54 (vgl. Jana Fröber – „Haptik im Design“, in: *Visuelle Sollbruchstelle*. Weissenseer Erkundungen IV. Kunsthochschule Berlin – Weissensee / Hochschule für Gestaltung, 1995, 11f.).
- 3 Vgl. G. Révész – *Die Formenwelt des Tastsinnes*. 1. Bd. *Grundlegung der Haptik und der Blindenpsychologie*. Haag: Martinus Nijhoff, 1938, 162–230.
- 4 Experimente mit Simulationen der haptischen Erfahrung für den Sehsinn (die Subjekte mußten vorerst sukzessive gesehene Teile zu einem Bild zusammensetzen) haben zu ähnlichen Resultaten geführt: das scharfe Auseinanderfallen von konstruktivem Wissen und sinnlicher Anschauung, das Überwiegen der konstruktiven Gestaltbildung über die anschauliche Form und das Fehlen des Bedürfnisses, die wahrgenommenen Teile anschaulich miteinander zu verbinden.
- 5 S. Didier Anzieu – *Das Haut-Ich*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996 (franz. *Le Moi-Peau*, Paris, 1985). Vgl. auch Evelyne Sechaud – „Vom Haut-Ich zur Schmerzülle“, in: Uta Brandes, Claudia Neumann (Hg.) – *Tasten*. a.a.O., 164–184.
- 6 Zur Relevanz des psychoanalytischen Begriffs vom Haut-Ich für die Ästhetik vgl. weiter die Auslegungen zu Vermeer, Body Art und zu den (Alp)träumen der Haut (Kap. 3.2.6., 3.2.10. und 3.4.6.).
- 7 Vgl. Didier Anzieu – *Le Penser. Du Moi-Peau au Moi-Pensant*. Paris, 1994.
- 8 Im Folgenden werden Betrachtungen aus dem Kapitel «Das landschaftliche Denken» wieder aufgenommen und entwickelt (in: Mădălina Diaconu – *Blickumkehr. Mit Martin Heidegger zu einer relationalen Ästhetik*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2000, 250–255).
- 9 „Das unmittelbare «Sehen», nicht bloß das sinnliche, erfahrende Sehen, sondern das Sehen überhaupt als originär gebendes Bewußtsein welcher Art immer, ist die letzte Rechtsquelle aller vernünftigen Behauptungen“ (Edmund Husserl – *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Husserliana. Gesammelte Werke III/1. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, 43).
- 10 S. Martin Jay – *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1993.

- 11 Zu den Sinneswelten im allgemeinen und zum Tastsinn im Besonderen vgl. Maurice Merleau-Ponty – *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, <sup>2</sup>1945, hier zitiert nach der Ausgabe Paris: Gallimard, 1989); ders. – *L'Œil et l'Esprit* (Paris: Gallimard, 1964); ders. – *Le Visible et l'Invisible. Suivi de notes de travail* (Paris: Gallimard, 1993); Emmanuel Lévinas – *Le Temps et l'autre* (in: *Le choix, le monde, l'existence*, hg. von Jean Wahl, Paris, 1947); Mikel Dufrenne – *L'Oeil et l'Oreille* (Paris: Éd. Jean-Michel Place, 1991, vor allem das Kap. „Le tangible“, 101-109); Wolfgang Welsch – „Auf dem Weg zu einer Kultur des Hörens?“ (erschieden in: *Grenzgänge der Ästhetik*. Stuttgart: Reclam, 1996, 231-259) u. a.
- 12 Nach Merleau-Ponty „voir c'est avoir à distance“ (1964, 27).
- 13 „The field shapes of sound include both directionality and surroundability“ (Don Ihde – *Listening and Voice: A Phenomenology of Sound*, zit. n. Dufrenne, 86).
- 14 Eigentlich funktioniert der Gegensatz aktiv-passiv nicht besonders gut in der Phänomenologie der Wahrnehmung. Einerseits hat die Phänomenologie der Musik hervorgehoben, daß – abgesehen vom Eindruck der bloßen Rezeptivität – auch das Hörsubjekt die bloße Sukzession von Lauten aktiv als melodisch-rhythmische, sinnhafte Gestalten konstituieren muß (z. B. Ernest Ansermet – *Écrits sur la musique*. Neuchatel: À la Baconnière, 1971, 79). Daß die operierten Blindgeborenen anzuschauen lernen müssen, deutet andererseits auf die implizite Aktivität des Sehsubjektes. Und zwar neigen ursprünglich die Operierten dazu, die gesehenen Gegenstände, sogar einen Sonnenstrahl, zu fassen; sie folgen mit dem Blick den Rändern und verweilen bei den Ecken, genauso wie sie vorher die Dinge betasteten.
- 15 Vgl. auch Dufrenne: „Les choses ne sont donc pas tangibles qu'autant que je le suis: nous sommes bien de la même espèce. C'est de ce fond de co-naturalité que j'émerge“ (Dufrenne, 101).
- 16 Vgl. die Zusammenfassung Lévinas' von Jay: „Instead of the distance between subject and object congenial to sight, touch restores the proximity of self and other, who then is understood as neighbour. It also entails a more intimate relation to the world. [...] Touch, moreover, is connected to the primacy of doing over contemplation, in particular a kind of doing that reveals the vulnerability of the self to the world“ (Jay, 557).
- 17 „It is not the softness or warmth of the hand given in contact that the other seeks. The seeking of the caress constitutes its essence by the fact that the caress does not know what it seeks“ (Emmanuel Levinas – *Time and the Other*, in: *Levinas Reader*, hg. von Seán Hand, Oxford [u. a.]: Blackwell, 1989, 51).
- 18 Martin Heidegger – *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, <sup>16</sup>1986, 55.
- 19 Ders. – *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1959, 215.
- 20 Ebd., 22, 107, 114, 117, 161, 215, 201 ff. u. a.

- 21 „Vielleicht ist das Denken auch nur dergleichen wie das Bauen an einem Schrein. Es ist jedenfalls ein Hand-Werk. Mit der Hand hat es eine eigene Bewandnis. Die Hand gehört nach der gewöhnlichen Vorstellung zum Organismus unseres Leibes. Allein das Wesen der Hand läßt sich nie als ein leibliches Greiforgan bestimmen oder von diesem her erklären. Greiforgane besitzt z. B. der Affe, aber er hat keine Hand. Die Hand ist von allen Greiforganen: Tatzen, Krallen, Fängen, unendlich, d. h. durch einen Abgrund des Wesens verschieden. Nur ein Wesen, das spricht, d. h. denkt, kann die Hand haben und in der Handhabung Werke der Hand vollbringen. [...] Die Hand greift und fängt nicht nur, drückt und stößt nicht nur. Die Hand reicht und empfängt und zwar nicht allein Dinge, sondern sie reicht sich und empfängt sich in der anderen. Die Hand hält. Die Hand trägt. Die Hand zeichnet, vermutlich weil der Mensch ein Zeichen ist. Die Hände falten sich, wenn diese Gebärde den Menschen in die große Einfalt tragen soll. Dies alles ist die Hand und ist das eigentliche Hand-Werk. In ihm beruht jegliches, was wir gewöhnlich als Handwerk kennen und wobei wir es belassen. Aber die Gebärden der Hand gehen überall durch die Sprache hindurch und zwar gerade dann am reinsten, wenn der Mensch spricht, indem er schweigt. Doch nur insofern der Mensch spricht, denkt er; nicht umgekehrt, wie die Menschen es noch meinen. Jede Bewegung der Hand in jedem ihrer Werke trägt sich durch das Element, gebärdet sich im Element des Denkens. Alles Werk der Hand beruht im Denken. Darum ist das Denken selbst das einfachste und deshalb schwerste Hand-Werk des Menschen, wenn es zu Zeiten eigens vollbracht sein möchte.“ (ders. – *Was heißt Denken?*. Tübingen: Niemeyer, <sup>3</sup>1971, 50 f.).
- 22 „Im Spätwerk des Malers ist die Zwiefalt / von Anwesendem und Anwesenheit einfältig / geworden, «realisiert» und verwunden zugleich, / verwandelt in eine geheimnisvolle Identität“ („Cézanne“, geschrieben 1970, erschienen in der Reihe „Gedachtes“ in *Denkerfahrten (1910–1976)*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983, 163. Eine zweite ausführlichere Fassung des Gedichtes stammt aus dem Jahre 1974 und wurde 1991 als Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft herausgegeben.)
- 23 „Nous avons l’expérience d’un monde, non pas au sens d’un système de relations qui déterminent entièrement chaque évènement, mais au sens d’une totalité ouverte, dont la synthèse ne peut pas être achevée. Nous avons l’expérience d’un Je, non pas au sens d’une subjectivité absolue, mais indivisiblement défait et refait par le cours du temps“ (Merleau-Ponty, 1989, 254).
- 24 Es handelt sich dabei um „un véritable toucher du toucher, quand ma main droite touche ma main gauche en train de palper les choses, par lequel le «sujet touchant» passe au rang de touché, descend dans les choses, de sorte que le toucher se fait du milieu du monde et comme en elles“ (ders., 1993, 176).

- 25 Ute Guzzoni – „J'aime les nuages... Landschaftliches Denken“, in: *Wege im Denken. Versuche mit und ohne Heidegger*. Freiburg, München: Karl Alber, 1990, 34 f.
- 26 „Deshalb bezieht sich das Sinnliche der Kunst nur auf die beiden *theoretischen Sinne* des *Gesichts* und *Gehörs*, während Geruch, Geschmack und Gefühl vom Kunstgenuß ausgeschlossen bleiben“ (G.W.F. Hegel – *Vorlesungen über die Ästhetik I*. Werke Bd. 13. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970, 61).
- 27 Jean-Marie Guyau – *Problemele esteticii contemporane*. Bukarest: Meridiane, 1990, 32.
- 28 Konrad Fiedler – *Scieri despre artă*. Bukarest: Meridiane, 1993, 173 ff.
- 29 Eigentlich wiederholt auch das Parfüm die olfaktive „Vorstellung“ durch die Reproduktion ihres physischen Trägers – und es ist nichtsdestoweniger künstlerisch.
- 30 Alois Riegl – „Istoria romană tîrzie“ (1901), in: *Istoria artei ca istorie a stilurilor*. Bukarest: Meridiane, 1999, 89 ff.
- 31 Der Gegensatz Nahsicht–Fernbild stammt von Hildebrand (*Das Problem der Form in den bildenden Künsten*, 1893) und wird sowohl von Riegl als auch von Wölfflin im Vergleich zwischen der Renaissance und dem Barock (*Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*, 1915) übernommen.
- 32 Bernard Berenson – *Ästhetik und Geschichte in der bildenden Kunst*. Zürich: Atlantis Verlag, 1950, 54 f.
- 33 Walter Benjamin – „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“, in: *Abhandlungen. Gesammelte Schriften. Band I-2*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, 564 f.
- 34 Siehe das konklusive Kapitel „La matérialité de Cézanne: la politique de la touche“ in Richard Schiff – *Cézanne et la fin de l'impressionisme. Étude sur la théorie, la technique et l'évaluation critique de l'art moderne*, Flammarion, Paris, 1995, 202 ff. (engl. *Cézanne and The End of Impressionism. A Study of the Theory, Technique, and Critical Evaluation of Modern Art*. Chicago [u. a.]: University of Chicago Press, 1984).
- 35 „Je vois par taches. Une touche après l'autre, une touche après l'autre...“ (Cézanne, zit. n. Schiff, 209).
- 36 Bei Schiff fehlt noch die topologische Dimension, das Wo des Ortes. Gemeinsam mit dem Wie des Stils, dem Was der Farbflächen und der dargestellten Gegenstände und mit dem Daß der Aufführung bildet es das Offene, das Kunstwerk als *spiramen* oder als Geviert (Kap. 3.4.4.).
- 37 Vilém Flusser – *Gesten. Versuch einer Phänomenologie*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1997 (1991).
- 38 Zum einen verweist sie auf das Territorium, ohne ihm ähnlich zu sein; zum anderen steht sie zu ihm „in einem analogen Verhältnis, ohne ihn weder zu idealisieren, noch auf andere Weise nachzuahmen.“ (Christine Buci-Glucksmann – *Der kartographische Blick der Kunst*. Berlin: Merve, 1997, 26). Über Karten vgl. auch Louis Marin – *Cartes et figures de la terre*, 1980.

- 39 Georges Didi-Huberman – *Ähnlichkeit und Berührung. Archäologie, Anachronismus und Modernität des Abdrucks*. Köln: DuMont, 1999. Er untersucht in einer geschichtlichen Folge die technischen Formen oder den Abdruck als Geste (die Fingerzeichnungen und Handabdrücke an den Höhlenwänden), die genealogischen Formen oder den Abdruck als Matrix (die Schädelkulte, Totenmasken und den römischen Bilderkult), die auratischen Formen (die Münzen, Siegel, Hostien, das Mandylion, Veronikas Schweißstuch und das Turiner Grabtuch als Zeichen einer zentralisiert-disseminierten Macht), anachronistische Formen (Abdruck als Nacherleben in den Votivfiguren der Renaissance), tote und begehrte Formen (Abdruck als Trauer und als Skandal im 19. Jahrhundert), gewerkte Formen (die propädeutische Rolle der Abdrücke im Kunstunterricht), prozessuelle Formen (Abdruck als Arbeit bei Rodin), und schließlich bietet er eine ausführliche Interpretation zu Duchamp.
- 40 Ian Ritchie – „Architektur zum Anfassen“, in: Uta Brandes, Claudia Neumann (Hg.) – *Tasten*, a.a.O., 226–249; Kenneth Frampton – *Grundlagen der Architektur. Studien zur Kultur des Tektonischen*. München, Stuttgart: Oktagon, 1993.
- 41 „Bauen wendet sich also genauso an die Erde wie an das Gebaute. Wie die Landwirtschaft hat es die Aufgabe, die Oberfläche der Erde so zu gestalten, daß es (im Heideggerschen Sinne) «die Erde eine Erde sein läßt». Daher ist «den Ort bauen», um Mario Bottas denkwürdigen Satz zu zitieren, wichtiger als das Schaffen von freistehenden Objekten“ (ebd., 31).
- 42 Von Belang für eine Ästhetik der Taktilität sind auch die Dichotomien Framptons zwischen den tektonischen und den atektonischen Formen (letztere verschleiern die Last und die Stütze wie im Palais Stoclet Josef Hoffmanns) und zwischen den repräsentierenden und den ontologischen Aspekten der tektonischen Form (je nachdem, ob die Oberfläche die Grundstruktur des Baues verkleidet oder nur bekleidet – ebd., 19–24).
- 43 „Die Werkzeuge des Friseurs sind Miniaturen der Werkzeuge des Gärtners, und seine Gesten können daher mit denen des Gärtners verglichen werden“ (Flusser, 143).
- 44 Vgl. das Vernehmen der Betrachter und von potentiellen Kunden in Möbelgeschäften und Immobilienanlagen. So verwirrt z. B. das künstliche Dorf „Die Blaue Lagune“ am Rande Wiens (eine Verkaufsausstellung von Fertigteilhäusern verschiedener Typen unterschiedlicher Firmen) durch eine wesentliche Ambivalenz. Einerseits bildet sie ein Analogon zu einem ethnographischen Dorfmuseum: Ihre Häuser dürfen besucht werden, aber drinnen herrscht ein Berührungs- und Gebrauchsverbot. Andererseits pendeln die Vertreter der Immobilienfirmen zwischen divergierenden Rollen; sie sind Museumswächter, Immobilienagenten und reelle oder imaginäre Hausbewohner, je nachdem, ob sich der Besucher kommerziell-interessiert oder ästhetisch-desinteressiert, also eher taktil oder eher visuell zum

- Gegenstand verhält. Die Firmenvertreter handeln bewußt mit der Grenze zwischen dem Wirklichen und dem Imaginären und stellen dadurch diese Grenze grundsätzlich in Frage.
- 45 Beat Frutiger – *Schminke. Maske. Körperkunst*. Bern: Zytglogge Verlag, 1991, 8.
- 46 Victor I. Stoichiță – *A Short History of Shadow*. London: Reaktion Books Ltd., 1997 (rum. *Scurtă istorie a umbrei*, Bukarest: Humanitas, 2000).
- 47 Einige *Lukasbilder* deuten dieses Porträt als einen Acheiropoietos an: ein Engel führt die Hand des Malers.
- 48 Was Vermeer poetisch darstellt, die Sondierung des viszeralen Inneren, wird prosaisch Stelarc in *Three Internal Films of My Body* (1973–75) und in *Full-body Video X-ray Scan* versuchen. Diese Filme liefern mit einer Sondenkamera aufgenommene Bilder aus den Eingeweiden des Künstlers bzw. dokumentieren visuell und akustisch biologische Prozesse. Die Wirkung ist aber derjenigen Vermeers entgegengesetzt. – Sie sollen das Ende der Intimität heraufbeschwören.
- 49 Zu Marsyas als Schutzpatron der taktilen Kunst s. Kap. 3.4.3.
- 50 Drei von den wichtigsten Vertretern dieser Auffassungen sind der Reihe nach: Meyer Schapiro („Ein Apfel sieht körperhaft, gewichtig und rund aus, so wie er sich für einen Blinden anfühlen würde“ – *Paul Cézanne*. Schauberg, Köln: DuMont [1956], 10), Hans Sedlmayr (*Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit*. Salzburg: Otto Müller, 1953, 125 ff.) bzw. Maurice Merleau-Ponty („Der Zweifel Cézannes“, in: *Was ist ein Bild?*. Hg. von Gottfried Boehm und Karlheinz Stierle. München: Wilhelm Fink, 1994, 39–59; franz. *Le doute de Cézanne*, 1945).
- 51 Rainer Maria Rilke – *Briefe über Cézanne*. Hg. von Clara Rilke. Nachwort von Heinrich Wiegand Petzet. Frankfurt a. M.: Insel, 1962.
- 52 Andererseits werden flache Objekte volumetrisch dargestellt (so wie die mit gemaltem Papier bedeckte Mauer in *Verre de vin avec pommes*) – das hat zu entgegengesetzten Interpretationen über einen gewölbten Raum und eine konvexe Geometrie bei Cézanne geführt.
- 53 Die folgenden Aphorismen werden nach Constantin Zărnescu – *Aforisme și textele lui Brâncuși*. Scrisul Românesc, Craiova, 1980, zitiert. Hier Nr. 87, S. 124. Vgl. auch die Aphorismen Nr. 7, 33, 36, 88, 89 und 140.
- 54 „Aș vrea ca lucrările mele să se ridice în parcuri și grădini publice, să se joace copiii peste ele, cum s-ar fi jucat peste pietre și monumente născute din pământ, nimeni să nu știe ce sînt și cine le-a făcut – dar toată lumea să simtă necesitatea și prietenia lor, ca ceva ce face parte din sufletul Naturii“ (Nr. 7). [Ich hätte es gern, wenn meine Werke in Parks und öffentlichen Gärten stünden, so daß Kinder auf ihnen herumspielten könnten wie auf Steinen und Denkmälern, die der Erde entspringen; niemand sollte wissen, was sie sind und wer sie geschaffen hat – doch jeder sollte ihre Notwendigkeit und Freundschaft, als ein Etwas das zur Seele der Natur gehört, verspüren.]

- 55 Yves Klein, zit. n. Timo Vuorikoski – „From Monochromes to Anthropometries“, in: *Yves Klein*. The National Museum of Contemporary Art, Oslo, 1997; Sara Hildén Art Museum, Tampere, Finland, 1997; Museum of Contemporary Art, Sydney, Australia, 1997–1998, 167.
- 56 Klein gestand, er brauche die sinnliche Anwesenheit der Modelle in seinem Atelier in einer Zeit, wo der leergebliebene Raum des Ateliers drohte, ihn in ein extremes Spiritualisieren zu ziehen, und zwar brauchte er sie gerade als Stabilisierungsmittel seiner Monochrome (manche Kritiker meinen, ihm wäre schlicht nur langweilig gewesen ...): „These girls reminded me of an idea for a film I had submitted to a producer in Tokyo in 1953 which used the imprints of bodies at rest as signs of amorous fights in the sand of a beach, as well as outlines of bodies in some sheets. I got the idea in Paris of making imprints: the girls would cover themselves with blue paint and imprint themselves of the canvas [...]. Then I no longer wanted what in the end looked like a shroud, but the trace of their movements“ (zit. n. Vuorikoski, 171). Eine gewisse Rolle spielen hier auch die Erinnerungen an Judo, wo „the gesture in the air and the gesture on the ground prolonged each other“ (Klein, ebd.).
- 57 Der Künstler – so Klein – muß „one single masterpiece – he himself“ malen und zu einer Art atomarer Energieerzeuger werden, „which saturates the atmosphere with his pictorial presence, leaving a trail in space“ (ebd., 187).
- 58 In den Kosmometrien kontrolliert der Künstler den Prozeß des Abdruckes nicht mehr so wie früher in den Anthropometrien.
- 59 „Dessiner c’est donner des entraves, des limites à cet espace naissant. Il faut le penser en termes de volumes [...]. La forme en reçoit sa facture. Elle se dessine toute seule en fonction des nécessités de cet espace qui secrète sa coquille. Comme lui, je suis un architecte du vide.“ (Chillida, in: *Artistes espagnols. Gris. Picasso. Miró. Tàpies. Chillida*. Basel: Galerie Beyeler, 1969, 80).
- 60 Zit. n. Octavio Paz – „Vom Eisen zum Licht“, in: *Chillida*. Neuer Berliner Kunstverein, 1991, 12.
- 61 Die Geste des Streichens ist metaphorisch auch in die Architektur übergegangen: DAAP (das College für Design, Architektur, Kunst und Städteplanung) der Universität Cincinnati wurde von Peter Eisenman durch eine tektonische „Verschiebung“ erweitert, die sich durch einander überlappende Abbilder des alten Gebäudes zusammensetzt (Augustin Ioan – *Khora. Teme și dificultăți ale relației dintre filosofie și arhitectură*. Bukarest: Paideia, 1999, 96). Dieselbe Bewegung – diesmal als Technik – ist auch im Film wiederzufinden.
- 62 „Faltige Gußformen. [...] Die Hose zu tragen, das Tragen der Hose ist mit der manuellen Ausführung einer Original-Skulptur vergleichbar. Und dazu eine technische Umkehrung: wenn man die Hose trägt, arbeitet das Bein so wie die Hand des Bildhauers und erzeugt eine Gußform (statt eines Abgusses),

- eine Gußform aus Stoff, die sich in Falten ausdrückt“ (zit. n. Didi-Huberman, 153).
- 63 Vgl. auch Richard Long – *Mountains and Waters*. London: d’Offray Gallery, 1992; Richard Long, Gloria Moure – *Richard Long. Spanish Stones*. Barcelona: Ed. Poligrafa, 1998 usw.
- 64 Arnaud Maurieres, Eric Ossart, Lionel Bouvier – *Jardins de voyage. 20 leçons de paysage*. Aix-en-Provence: Édisud, La Calade, 1999. Vgl. auch Stan Herd – *Crop Art and Other Earthworks*. New York: Harry N. Abrams, Inc. Publishers, 1994; Jacques Leclercq-K. – *La rivière de lin et autres fictions*. Textes par Liliana Albertazzi et Michel Butor, Paris: Marval, 1997.
- 65 David Nash, Marina Warner – *David Nash. Forms into Time*. London: Academy Editions, 1996.
- 66 Gemäß anderen Studien ist der Temperatureindruck eher eine psychische Reaktion auf die Raumakustik denn eine thermische Wahrnehmung.
- 67 Zu Stelarc und weiter zu Orlan vgl. Franz Schubert – *Destruction art. Extrempositionen zur Verbindung von Kunst und Technik des 20. Jahrhunderts in Body-Art und Maschinenkunst* (Diplomarbeit an der Hochschule für Angewandte Kunst Wien, 1995).
- 68 Vgl. Anca Oroveanu – „Orlan“, in: *Artelier* no. 5 / Winter 1999–2000, 15–18.
- 69 Hier wurden extreme Beispiele angeführt. Aber Tattoos und Body painting, die Anthropometrien Yves Kleins oder Giuseppe Penones (der in *Svolgere la propria pelle* mit Entwickler bestrichene Glasscheiben an seinen Körper preßte, um seine Haut besser „abwickeln“ zu können) sind unzweifelhaft unter Körperkunst unterzuordnen. Schwieriger zu beurteilen ist eher die Photosammlung eines französischen Arztes in den dreißiger Jahren, die ein *grundsätzlich ähnliches* Interesse für tätowierte Patienten und für ihre Hautkrankheiten beweist (Gérard Lévy, Serge Bramly – *Fleurs du peau. Bilder auf der Haut. Das photographische Œuvre eines Dermatologen aus Lyon*. München: Gina Kehayoff Verlag, 1999).
- 70 Vgl. Derrick de Kerckhove – „Touch versus Vision: Ästhetik neuer Technologien“, in: Wolfgang Welsch (Hg.) – *Die Aktualität des Ästhetischen*. München: Wilhelm Fink, 1993, 137–168.
- 71 Klaus Hepp – „Projekt für eine sehende Haut“, in: *Tasten*, 1996, 276–286.
- 72 Gerald Behrendt – „Tastbar“, in: *Tasten*, 1996, 287–293.
- 73 „Wir sagen heute z. B.: «das Fahrrad ist weg» und meinen dabei nicht nur, es sei fort, sondern wir wollen sagen: es fehlt. Wenn etwas fehlt, dann ist das *Fehlende* zwar weg, aber das *Weg* selbst, das Fehlen bringt uns gerade auf und beunruhigt uns deshalb, was alles das «Fehlen» nur kann, wenn es selbst «da» ist, d. h. *ist*, d. h. ein Sein ausmacht. Ὀδῶν ὁδὸς ἰστίον, aber ἀείδον δὸν – ein irgendwie geartetes Aussehen und Anwesen“ (Martin Heidegger – „Vom Wesen und Begriff der Ὀῦδός. Aristoteles, *Physik* B, 1“, in: *Wegmarken*. GA 9. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1976, 297).

- 74 Am Ende zwei massiver Bände schließt G. Révész, daß die Blinden Subjekte des Kunstschaffens, aber nicht auch der Kunstrezeption sein können und löst diesen Widerspruch zugunsten einer Sehästhetik: Jede ästhetische Erfahrung setzt Prinzipien der optischen Form voraus und jene echten blinden Bildhauer (wie Gonnelli il Cieco da Gambasi im 17. Jh. und vor allem Ernesto Masuelli im 20. Jh.) konnten dieselben Grundsätze aufgrund der Bewahrung eines „inneren Auges“ (visueller Erinnerungen und Träume) oder sogar eines Restsehvermögens übernehmen (G. Révész – *Die Formenwelt des Tastsinnes. 2. Bd. Formästhetik und Plastik der Blinden*. Haag: Martinus Nijhoff, 1938, vor allem 279 ff.).
- 75 Vgl. Wolfgang Welsch – *Ästhetisches Denken* (Stuttgart: Reclam, 1990) und „Das Ästhetische – eine Schlüsselkategorie unserer Zeit?“, in: *Die Aktualität des Ästhetischen*. Hg. von Wolfgang Welsch. München: Wilhelm Fink, 1993, 13–47.
- 76 Edmund Husserl – *Cartesianische Meditationen. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Gesammelte Schriften. Bd. 8. Hg. von Elisabeth Ströker. Husserliana VI. Hamburg: Meiner, 1992; 5. Meditation, vor allem §§ 50–55.
- 77 Auch Hegel bezeichnet den Tastsinn als Gefühl (1970, 61).
- 78 Vgl. Martin Heidegger – „Logos (Heraklit, Fragment 50)“, in: *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske, 1994, 119–221.
- 79 Ein Beispiel ökologischen Denkens ist die Ästhetik Gernot Böhmes, die sich mit den Atmosphären beschäftigt und wie man sich in verschiedenen Umwelten fühlt. (*Für eine ökologische Naturästhetik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989).
- 80 *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden*. Hg. von Konrat Ziegler u. Walther Sontheimer. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, Bd. 1, 486 bzw. für Marsyas a.a.O., Bd. 3, 1050 ff.
- 81 Dem eventuellen Einwand, daß alle bisher gebrachten Beispiele einer Kunst, die konkret oder imaginär den Tastsinn anspricht, unzureichend waren und nicht überzeugten, daß also der taktilen Ästhetik der Gegenstand fehlt, entgegne ich zuletzt auch mit dem Lesen von Literatur. Die Lektüre eines Buchs ähnelt dem haptischen Wahrnehmungsvorgang – das ästhetische Objekt läßt sich nur schrittweise konstituieren, und das Ganze am Anfang und am Ende des hermeneutischen Zirkels ist eher in der Art einer Atmosphäre als eines deutlichen Gesamtbildes.
- 82 Martin Heidegger – „Der Ursprung des Kunstwerkes“, in: *Holzwege*. Frankfurt a. M.: Klostermann, <sup>5</sup>1972, 51 f.
- 83 Und weiter: „Wahrheit als die Lichtung und Verbergung des Seienden geschieht, indem sie gedichtet wird. [...] Aus dem dichten Wesen der Kunst geschieht es, daß sie inmitten des Seienden eine offene Stelle aufschlägt, in deren Offenheit alles andere ist wie sonst“ (ebd.).

- 84 Ders. – „Die Sprache“, in: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1959, 22. Vgl. auch das Interesse Heideggers am Nô-Theater in „Gespräch mit dem Japaner“ (ebd., 106).
- 85 Zwei Sonderbemerkungen: 1.) Das Ausfüllen der Leerstellen im Sinne Ingardens widerspricht der haptischen Wahrnehmung, die keine Abwesenheit zu vergegenwärtigen vermag. 2.) Die ästhetische Geste ist weder ein vernünftiger *gestus* (d. h. eine absichtliche und kontrollierte, moralische leibliche Handlung), noch eine unvernünftige *gesticulatio* (sowie in der Trance), sondern *gestum*. Sie liegt diesseits des Unterschieds zwischen Vernunft und Nichtvernunft, wird weniger erdacht als vollzogen und hat verschiedene, unvorhersehbare Formen beim Fehlen aller Regeln (Jean-Claude Schmitt – *Rățiunea gesturilor în Occidentul medieval*. Bukarest: Meridiane, 1998, 40).
- 86 Im weiteren werden Ansätze von Ferdinand Fellmann – *Phänomenologie als ästhetische Theorie* (Freiburg, München: Karl Alber, 1989) aufgenommen.
- 87 „Es ist, als ob jedes Ding seine Geschichte habe und als ob diese Geschichte Spuren in ihm hinterlasse. Diese Spuren, zuweilen erscheinen sie uns fast wie Narben, verstehen wir zu lesen“ (Wilhelm Schapp – *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, 1910, zit. n. Fellmann, a.a.O., 33).
- 88 Vgl. Manfred Wagner – *Stoppt das Kulturgeschwätz! --Eine zeitgemäße Differenzierung von Kunst und/oder Kultur*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau, 2000.
- 89 Vgl. Georges Didi-Huberman über seinen Besuch einer Sammlung mit Werken Duchamps: Er hat „ein[en] Eindruck nicht von der Handschrift (*patte*) eines individuellen Stils [...], sondern von der physischen *Patina*, die unmittelbar von den Objekten ausgeht. Die wenige Meter entfernt ausgestellten Skulpturen von Arp wirken in diesem Kontrast wie neu und anonym, industriell hergestellt. Diese «*Patina*» ist tatsächlich eine *Emanation der Zeit und der Berührung*, ein etwas trüber Glanz, der von der unablässigen Berührung und der äußersten Sorgfalt herrührt, mit der Duchamp an seinen Werken arbeitete“ (Didi-Huberman, 134). Auch Jean Suquet bemerkte in *Groß Glas* die „quasibstantielle Remanenz dieser Tausende von übereinandergeschichteten Arbeitsstunden“ (zit. n. Didi-Huberman, ebd.).
- 90 S. Robert Musil – *Der Mann ohne Eigenschaften*. Bd. 2. Aus dem Nachlass. Hg. von Adolf Frisé. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 101999; Entwürfe zu den „Kapitel-Gruppen“ III–VIII; II. Bd. III. Kapitelgruppe, 22., (59.), 1500–1502. „Ag. träumte. Auf dem Bett lag ihr Leib, ohne sich zu bewegen, u. atmete. Sie sah ihn an u. hatte eine marmorglatte Freude an seinem Anblick. [...] Da entdeckte sie, daß es der Leib ihres Bruders war. [Auch er lag in dem widerscheinenden herrlichen Licht wie in einer Gruft, sie sah ihn nicht genau, aber viel eindringlicher als gewöhnlich und betastete ihn in der Heimlichkeit der Nacht.] Damit hob sie ihn empor; er lastete schwer in ihren Armen, doch hatte sie trotzdem die Kraft ihn zu tragen und zu halten, fund

diese Umarmung war von übernatürlicher Annehmlichkeit. Der Körper ihres Bruders schmiegte sich so liebevoll und gütig an sie, daß sie in ihm ruhte; wie er in ihr; nichts bewegte sich in ihr, auch die schöne Begierde nicht mehr. Und weil sie in dieser Ruhe eines waren und ohne Scheidungen, auch so ohne Scheidungen in sich selbst, daß ihr Verstand wie verloren war und ihr Gedächtnis sich auf nichts besann und ihr Wille kein Tun hatte, stand sie in dieser Ruhe wie vor einem Sonnenaufgang und ging mit ihren irdischen Einzelheiten in ihm unter."/>

<sup>91</sup>

Es wurde psychologisch bewiesen, daß sich anders als im binokularen Sehen die haptischen Eindrücke beider Hände einander nie restlos decken.



## ȘTEFAN GHENCIULESCU

Né en 1972, à Bucarest

Doctorant à l'Université d'Architecture et d'Urbanisme « Ion Mincu », Bucarest

Assistant à l'Université d'Architecture et d'Urbanisme « Ion Mincu », Bucarest  
Éditeur de la revue « Arhitectura »

Stages pédagogiques et de recherche à l'Institut Supérieur d'Architecture Saint-Luc de Wallonie de Liège, Belgique

Stages pédagogiques et de recherche à l'Université Technique de Karlsruhe, Allemagne

Articles parus dans des revues d'architecture  
Auteur de projets d'architecture, d'urbanisme et de design



# BUCAREST DANS LE CONTEXTE SUD-EST EUROPÉEN

## FORMES ET CULTURES URBAINES

### **Introduction**

Une ville ancienne ressemblant à un immense village, mélange hétéroclite de styles et de régimes d'hauteurs, avec des jolis bâtiments entourés de bicoques ; des rangées grises et interminables d'immeubles d'appartements entourés de terrains vagues, culminant avec les opérations délirantes de l'époque Ceaușescu ; enfin, l'invasion des échoppes, enseignes et panneaux publicitaires, des façades aveugles en verre-miroir, des ordures et des chiens vagabonds, qui semble caractériser les dix années passées depuis la chute du régime totalitaire : tels sont les clichés (reposant en partie sur une réalité objective) qui définissent aujourd'hui en grande partie l'image de la ville de Bucarest. Pourtant, même ceux qui la détestent reconnaissent les qualités de certains fragments urbains. C'est donc bien un aperçu unitaire de la ville qui manque, un ensemble structuré d'images symboliques comme expression de la « personnalité » de la ville.

A travers le monde, la réalité urbaine d'aujourd'hui, qui tend vers un ensemble dilué et informe d'objets disparates et de réseaux de plus en plus complexes, n'a plus beaucoup en commun avec la ville « traditionnelle » (un terme qui comprend maintenant aussi les métropoles mythiques du dernier siècle). Dans ce monde urbain généralisé, le sentiment d'appartenance à une ville et les représentations de celle-ci s'accrochent surtout aux centre historique : dans ce paradigme du « retour à la ville », on essaye d'assurer la sauvegarde des ensembles urbains anciens, regardés comme lieux de mémoire et de beauté. L'étude de leurs formes est aussi censée (dans un courant de pensée assez utopique) nous réapprendre à bâtir des villes.

A Bucarest, c'est bien ce « cœur » chéri de la ville qui semble difficile à saisir. L'état actuel de la ville, ainsi que les problèmes d'adaptation à une société urbaine d'une population provenant en grande partie du monde

rural ont aussi un rôle à jouer dans une image globalement négative (et qui contribue à la continuation des interventions brutales et à l'absence d'un véritable projet de ville). Mais cette image devrait aussi être analysée dans une perspective historique. La permanence ou la disparition de certains types d'attitudes par rapport au passé, ainsi que l'évolution des manières de vivre et de construire en ville font partie d'une identité urbaine.

Essayer de « comprendre la ville » ne peut donc se résumer à répertorier les caractéristiques des constructions et des espaces anciens ou nouveaux. Il faut prendre en compte l'articulation des formes et des pratiques sociales. Dans ce sens, l'étude présentée ici cherche à déchiffrer et à décrire, de façon fatalement incomplète, quelques éléments essentiels de l'identité urbaine de Bucarest. La période étudiée (du début du XIX<sup>ème</sup> jusqu'à la fin du XX<sup>ème</sup> siècle) est celle des changements fondamentaux de l'époque moderne.

Une grande partie des études spécialisées qui se concentrent sur Bucarest prend en compte surtout, et parfois de façon exclusive, le contexte « national » et l'apport des modèles occidentaux. Si on ne peut pas isoler une capitale des caractéristiques des villes du même pays, on ne saurait non plus ignorer le contexte culturel d'une région, à laquelle l'histoire de la ville est tellement liée. Il m'a semblé donc nécessaire de situer l'évolution de la ville dans le contexte de l'Europe de sud-est. L'essai s'inscrirait ainsi dans une discussion plus générale sur l'existence et les caractéristiques d'une culture urbaine « balkanique ».

### **Le problème des découpages de la recherche. Le concept d'identité urbaine**

Il y a, en dehors de l'urbanisme opérationnel, qui représente un ensemble de techniques et de réglementations concernant l'aménagement et le contrôle du développement des agglomérations<sup>1</sup>, des types de recherche, essayant la construction des théories de l'urbain, et qu'on peut répartir, de manière très grossière, en deux grandes catégories : l'étude des formes matérielles et celle des formes immatérielles de la ville.

La première, portant le nom générique de morphologie urbaine (par analogie avec les éléments de la grammaire et de la biologie), intéressant surtout les architectes, pourrait être défini comme l'étude des régularités

de la forme urbaine physique. Il s'agit d'une réhabilitation de la perspective historique, suite à la réaction contre les problèmes engendrés par l'application des principes de l'urbanisme moderniste<sup>2</sup>. Les parties élémentaires de la ville – le parcellaire, les constructions, les espaces libres, le réseau des rues, ainsi que leur évolution et leurs relations sont analysées et classées, en définissant en conséquence des typologies.

L'étude des « formes immatérielles », c'est-à-dire des formes de la vie urbaine, des communautés et des relations sociales appartient par contre à des catégories spécialisées des sciences humaines classiques : la géographie urbaine, l'histoire, la sociologie et l'anthropologie urbaine.

Si une description globale d'un organisme si complexe que la ville semble bien impossible (sinon à un niveau de généralisation et d'abstraction qui devient peu opérationnel), l'articulation entre ces différents domaines parcellaires pose aussi des problèmes : le phénomène urbain n'est ni une juxtaposition des niveaux et des catégories de la réalité, ni la conséquence des déterminations univoques des éléments.

Par exemple, en ce qui concerne la morphologie urbaine, il y a le risque de la séparation de la structure physique de la réalité sociale, ainsi que l'histoire du cadre urbain par rapport à l'histoire de la société. L'amour et la nostalgie des belles villes anciennes risque de nous faire passer bien vite du type (instrument de connaissance) au modèle (catégorie opérationnelle et normative). Les analyses morphologiques, opposées à l'idéologie de la table rase du Mouvement Moderne, sont irremplaçables en vue de la réhabilitation et des interventions dans les tissus historiques. En même temps, elles ont aidé à l'apparition des courants qui nient en bloc les formes de la modernité. On oppose trop souvent à l'utopie progressiste une utopie conservatrice de l'impossible retour à la « bonne » ville de jadis. D'autre part, il reste encore à définir les instruments d'analyse morphologique pouvant être appliqués aux formes de la métropole et de la conurbation contemporaine.

En ce qui concerne les autres types de recherche, beaucoup moins sensibles à la séduction des « belles formes », le risque apparaît de considérer la configuration physique, l'espace urbain, uniquement comme une localisation ou bien un produit, une projection matérielle des relations sociales, des idéologies ou des données anthropologiques. La forme de la ville, avec son héritage de monuments et d'autres éléments moins visibles, avec ses continuités, superpositions et collisions, reste pourtant la manifestation la plus évidente et permanente de l'urbain. Dans ce

sens, il faudrait la considérer non seulement comme une expression, mais aussi comme un des éléments générateurs de la vie urbaine.

Il peut y avoir un type de démarche complémentaire, dans laquelle j'essaye d'inscrire mon étude, et qui se concentrerait sur *l'articulation* des formes matérielles et immatérielles de la ville. Le concept principal utilisé serait celui d'identité urbaine. Pour mieux le définir, il est nécessaire de circonscrire les termes de forme urbaine et de culture urbaine.

*La forme urbaine* serait, dans le sens le plus commun, l'ensemble structuré des volumes construits et des espaces libres de la ville<sup>3</sup>. On peut la regarder du point de vue synchronique, comme un cadre donné à tel moment, ou diachronique, comme un processus dans des différentes étapes de son évolution. Dans une autre acception du mot forme, on pourrait considérer l'image de la ville (il ne s'agit alors plus d'une structure « objective ») comme la forme perçue de celle-ci.

Nous comprenons par *culture urbaine* un ensemble de comportements et de manifestations, associant un cadre et des modes de vie, des attitudes spécifiques à la ville. Les caractéristiques communes et permanentes associées à la société urbaine (activités économiques diversifiées, surtout dans le domaine tertiaire<sup>4</sup> ; la prédominance des relations secondaires – d'association pour des buts divers, sur des relations primaires, familiales ; l'anonymat, la mobilité, la relative acceptation des différences ; la ville comme cadre de la culture des élites et des institutions et en même temps comme lieu privilégié et foyer des innovations et des ruptures, en opposition avec une culture populaire conservatrice, etc.<sup>5</sup>). La permanence des relations primaires, des formes traditionnelles nuance toutefois la dialectique de l'urbain et du rural ou de la modernité et du conservatisme. L'évolution historique et le contexte géographique et culturel impliquent la présence des discontinuités et des différences essentielles dans le cadre du phénomène. C'est ainsi qu'on peut parler plutôt de cultures et de sous-cultures urbaines<sup>6</sup>.

*L'identité urbaine* suppose certaines caractéristiques de la forme – la particularisation, l'individualité, ainsi que la qualité des espaces et des objets architecturaux. Toutefois, on ne peut la réduire à des qualités physiques (d'où la demande souvent adressée aujourd'hui aux architectes et urbanistes et les efforts désespérés de ceux-ci de créer des œuvres avec une forte identité, voire « spécifiques » ; dans le sens donné par les sciences sociales, on ne peut pas planifier l'identité, on peut juste penser et construire des espaces avec un certain caractère (qui peut reprendre quelques principes d'un certain contexte). A travers l'usage, en

conséquence à travers la perception, les représentations et l'appropriation, ces cadres peuvent coaguler une certaine identité, qui ne peut pas être dissociée des éléments de tout type d'identité sociale : la conviction d'appartenance à un groupe, à une communauté, certains comportements spécifiques etc. Il s'agit donc d'un processus d'usage, de sélection et de transformation, d'agglomération et de synthèse du cadre de vie et de la pratique<sup>7</sup>.

D'ailleurs, comme dans le cas de la culture urbaine, on ne peut pas parler que des identités urbaines, notamment en raison du contexte physique respectif, d'autres conditionnements et des changements dus à l'évolution historique. Il y en a aussi de grandes différences entre l'image que se font les habitants d'un ensemble urbain de leur cadre de vie (rue, quartier, ville), et l'image perçue de l'extérieur. D'autre part, des unités identiques ou appartenant au même ensemble peuvent évoluer et recevoir des valorisations et des images très différentes.

Le concept d'identité urbaine semble correspondre en grande mesure à ce domaine d'articulation dont nous parlions plus tôt ; la forme – celle des modèles et des projets et celle des espaces réalisés, l'image et la pratique représentent les éléments définitoires, se trouvant dans une relation de détermination réciproque.

Mais quels types de recherche pourraient correspondre à ce concept de base ? La solution idéale serait une approche multidisciplinaire, avec des programmes et des objectifs communs, en consensus avec les découpages à faire dans la réalité urbaine. Comme la constitution de ce genre d'équipes accuse encore un certain retard, on peut essayer de définir, à partir des moyens d'analyse architecturales, les découpages représentatifs – *les éléments de l'identité urbaine*, tout en tenant compte de la spécificité des unités analysées, et en utilisant les recherches existantes, issues d'autres domaines de recherche spécialisés.

Il est évident que ces découpages ne sauraient couvrir toute la complexité de la réalité urbaine. Dans le cas de Bucarest, le choix de ces éléments repose d'abord sur des caractéristiques de la ville, issues des observations empiriques ou de recherches scientifiques, et qui sont le plus souvent mentionnées, et presque universellement acceptés : « une ville entre Orient et Occident », « le petit Paris », « l'éclectisme », « la ville des contrastes et sans un ordre apparent », « le grand village pittoresque et la ville des immeubles collectifs », « une ville ou il n'y a point de places », « la ville verte » etc. Ensuite, il faut que chaque découpage, même issu d'une analyse morphologique, puisse être lié à

des pratiques et des représentations de la ville. Enfin, ces éléments semblent posséder un caractère assez général, une certaine continuité et valabilité à travers l'histoire, ainsi qu'une relative indépendance par rapport à l'échelle du bâti et aux styles architecturaux.

Tout d'abord seront mises en question *les caractéristiques de la modernisation*. C'est-à-dire une discussion concernant les idéologies et les modèles architecturaux et urbanistiques, l'image de la ville traditionnelle et les attitudes à son égard, ainsi que l'appropriation et les transformations des « formes modernes » par les communautés et les individus.

J'essaierai ensuite de définir quelle serait *l'unité de pratique urbaine* de base valable pour Bucarest. Tous les découpages administratifs ou morphologiques (ville, quartier, rue, place, îlot etc.) ne se superposent pas nécessairement à des systèmes particuliers de relations sociales. En reprenant la définition de l'unité de pratique comme « un élément repéré par l'analyse morphologique et qui déterminerait un ensemble de pratiques identifiables »<sup>8</sup>, il paraît possible d'avancer l'hypothèse de la *rue comme unité de pratique urbaine*.

Le dernier élément mis en évidence par cette démarche sera la manière de définir les limites (entre l'espace public et l'espace privé, entre l'intérieur et l'extérieur) ; donc, la logique de délimitation, de transition et d'ouverture des espaces, de l'interface située entre les constructions et l'espace de la ville. Il sera discuté dans quelle mesure *la transparence du tissu* était ou reste encore un des éléments de l'identité urbaine de Bucarest.

Dans le cadre de la première catégorie, la ville sera analysée comme un des cas particuliers de développement urbain dans le sud-est de l'Europe à l'époque moderne. Les discussions sur les deux autres éléments d'identité urbaine vont se concentrer sur Bucarest, avec des références ponctuelles au contexte balkanique. La fin de l'étude contient un bref aperçu de quelques évolutions de l'identité urbaine, telles qu'elles sont exprimées par les changements apportés à l'espace urbain et aux bâtiments.

## **L'autre monde urbain. Villes occidentales et villes orientales**

Pour bien comprendre les caractéristiques de la modernisation urbaine dans les Balkans, il est indispensable de s'attarder un peu sur les principales

différences entre les villes traditionnelles de cette zone et le monde urbain occidental.

L'ensemble de théories et de méthodes de recherche dans le domaine de l'urbain a été développée par rapport aux villes de type occidental. Depuis un certain temps, l'attention des chercheurs fut attirée aussi par l'urbain de l'Orient. Les Balkans – cette zone de transition, ambiguë et difficile à définir, n'a pas suscité une attention particulière. D'ailleurs, l'opinion est encore répandue qu'on ne peut difficilement parler d'une culture urbaine dans le sud-est de l'Europe, à quelques notables exceptions près (Constantinople, par exemple), mais seulement d'un caractère semi-rural, obtenant des attributs vraiment urbains seulement à l'issue des deux derniers siècles.

Il est vrai que les premiers modèles urbains européens (les villes de l'Antiquité hellénique) se développèrent dans cette région, et que des traces des bâtiments, du réseau des rues et du parcellaire classique grec et romain sont restées et ont influencé l'évolution de certaines villes. D'autre part, les influences extérieures dans certaines aires géographiques et culturelles ont déterminé, au moins jusqu'à un certain moment, des traits communs avec les villes occidentales. Toutes les particularités rendent, d'ailleurs, très difficile la construction d'un modèle de la ville balkanique.

Si il y a un trait essentiel commun à la fin du Moyen Age, par rapport aux villes de l'ouest de l'Europe, c'est l'absence ou la présence très atrophiee des formes au moins partielles d'autonomie politique et administrative, de l'espace « civique » d'une commune à caractère associatif. Ce trait distinctif, qui trouve sa correspondance dans la forme urbaine, est commun aux villes de l'Orient<sup>9</sup>.

C'est en grande partie valable déjà pour la Constantinople impériale, qui représenta longtemps la Ville par excellence, un modèle ou plutôt un mythe d'une splendeur et de dimensions incomparables. Si on peut parler en grande mesure d'une continuité et d'une évolution du monde urbain antique, les éléments de la « civitas » classique disparaissent à travers l'histoire, se transforment ou deviennent des formes vidées de leur contenu. La ville byzantine restera toujours le siège du pouvoir, d'une administration extrêmement centralisée. Toutes les formes d'organisation professionnelle, les écoles, la législation etc., s'articulaient autour de l'autorité impériale ou de l'Eglise. Cette polarisation s'exprimait dans la présence du noyau central, formé par le palais du dignitaire local (de l'empereur à Constantinople) et par l'église épiscopale. A côté de ce

centre primaire, il y avait des noyaux secondaires, composés par des églises de paroisse et des éléments d'intérêt local (commerce, écoles etc.). A l'exception des espaces majeurs et des fortifications et installations portuaires, on peut difficilement parler d'une planification urbaine. Les règlements minimaux ont déterminé un réseau des rues sans aucune règle géométrique<sup>10</sup>.

La majorité de ces traits se retrouvent exacerbés dans la forme des villes pendant la domination ottomane, comme une expression de la culture urbaine islamique<sup>11</sup>. La ville dépourvue d'autonomie politique et même d'identité légale, ressemble plutôt à un agrégat de communautés ethniques et religieuses se trouvant dans une certaine interdépendance. Les quartiers résidentiels comme ceux à fonction commerciale sont séparés, introvertis et agglomérés autour des édifices religieux. Les institutions et les espaces civiques manquent complètement, la vie publique s'articulant autour des espaces de commerce et des ensembles d'écoles, auberges, bains publics, hôpitaux et asiles coagulés autour des mosquées, églises et synagogues. D'ailleurs celles-ci constituent avec les palais de l'autorité les seuls ensembles ordonnés dans une trame labyrinthique de rues et impasses tortueuses, mal ou pas du tout entretenues et à largeur variable, déterminées par la topographie et les relations fonctionnelles<sup>12</sup>.

Si les villes islamiques avaient en général un caractère très cosmopolite, ce trait allait jusqu'à l'extrême dans les Balkans. Le brassage de populations différentes, spécifique d'ailleurs aux villes dans un Empire, connut ici une intensité tout particulière. Suite à la « paix ottomane », la plupart des villes n'étaient pas pourvues de fortifications (ou celles-ci étaient démantelées). Ce qui explique en grande partie la différence avec l'image si connue des villes occidentales ou du Maghreb, dont l'enfermement eut pour effet une extraordinaire densité des constructions. La ville de l'Empire ottoman se développait généralement d'une façon libre le long des principales voies de circulation, englobant périodiquement villages ou territoires agricoles, ayant pour effet à chaque moment historique le mélange, déconcertant pour un observateur extérieur, de tissus intensément construits et à l'aspect très urbain, et des terrains libres, agricoles ou très faiblement occupés. Cette image d'une agglomération de grands villages est renforcée par l'ouverture relative du tissu (pour des raisons de climat et des modes régionaux de construction), par rapport au caractère introverti, d'une culture des enceintes, des villes arabes<sup>13</sup>, et

aussi par la pauvreté et la nature périssable des matériaux de construction (à l'exception de ceux utilisés pour les bâtiments publics)<sup>14</sup>.

### **Les villes roumaines extracarpatiques**

Ces villes appartiennent en grande mesure à l'aire culturelle concernée, présentant en même temps un certain nombre de traits qui nuancent le modèle général.

Tout d'abord, l'histoire du phénomène urbain est de date assez récente dans cet espace, existant une rupture complète avec le monde urbain antique. On pourrait difficilement parler de bourgs<sup>15</sup> avant la deuxième moitié du XIII<sup>ème</sup> siècle. D'ailleurs, leur évolution, spontanée en première phase, des populations faibles répandue sur des surfaces réduites, la disparition complète du fond construit originaire a contribué à une image profondément enracinée encore aujourd'hui, de villages un peu plus grands ayant en même temps une fonction de marché. D'une autre part, l'évolution historique spécifique des Principautés roumaines et le caractère de leurs relations avec l'Empire ottoman, n'a pas favorisé un phénomène d'islamisation proprement dite, mais plutôt un processus d'influences, de contamination et d'insertion, accentuée dans le XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècle. Les mosquées avec leurs minarets si liées à l'image de la ville ottomane sont pratiquement absentes ici. On peut, d'une autre part, parler d'une persistance, du modèle constantinopolitain décrit plus haut, très éloignée de la splendeur byzantine, due « non à la reprise comme tel de ce modèle, mais comme la conséquence aux structures politiques, économiques et religieuses similaires »<sup>16</sup>.

Le voisinage des états, des civilisations et des cultures urbaines de type occidental (plus précisément, de l'Europe centrale), les liens et les métissages étalés sur une longue période, furent la cause de l'apparition de certains traits, comme la présence dans beaucoup de villes de communautés allemandes et magyares (qui fondèrent des villes, comme ce fut le cas de Câmpulung et de Baia), de certaines formes d'organisation urbaine (le conseil de la ville, les corporations), de systèmes de fortifications, etc.<sup>17</sup> On par conséquent de bons arguments pour l'existence de l'urbain dans cet espace, mais ces traits disparaissent peu à peu ou modifient leur contenu jusqu'au XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècle, quand le terme de référence devient justement la ville orientale et balkanique<sup>18</sup>. D'ailleurs, ces formes d'organisation n'ont jamais réussi à obtenir une

autonomie et une force politique institutionnalisée, et une expression de tels traits dans la forme urbaine, comparable aux bourgs et aux villes – état de l'ouest de l'Europe. Les hôtels de ville et les places qui leur correspondent sont totalement absentes. Les privilèges et les attributions des représentants des habitants étaient limités et découlaient du pouvoir du prince, qui gardait le contrôle de la ville.

Ainsi, à Bucarest les foyers urbains restent la Cour seigneuriale, l'église métropolitaine et les autres innombrables lieux de culte, dont les paroisses se superposent généralement à la structure des quartiers (des *mahala*), qui sont moins strictement séparés et fermées que leurs équivalents balkaniques ; le territoire de la ville est la propriété du prince, éventuellement cédée, vendue ou concessionné aux monastères, plus tard aux particuliers ; les habitations des classes aisées sont répandues de façon presque uniforme sur le territoire de la ville, avec des tendances de regroupement autour de la Cour ou sur certaines artères. A ceci s'ajoutent les caractéristiques génériques des villes balkaniques décrites plus haut, l'échec de toutes les tentatives de limiter le territoire de la ville, et une obsession de l'occupation des terrains (à l'exception du centre-ville) avec des maisons assez petites, isolées dans leurs jardins. D'où l'image si fréquente d'un amas de villages liés et traversés par un dédale de rues dans un état terrible, et dominés par les tours des églises.

### **La ville balkanique moderne. Modèles urbains et le problème de l'identité**

On constate, dès le XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècle, des pénétrations ponctuelles, des influences et des réflexes des modèles occidentaux (de la Renaissance, du Baroque ou des Lumières)<sup>19</sup> dans la zone culturelle de l'Empire ottoman. Mais ce sont des manifestations isolées qui ne se comparent point avec les changements fondamentaux de paradigme du XIX<sup>ème</sup> siècle.

Inutile de reprendre une description de la révolution urbaine de cette période en Occident, de l'explosion de la ville de l'âge industriel et le monde des métropoles. Même s'il en reprend et schématise souvent les modèles spatiaux et d'habitation, l'urbanisme de cette époque n'a plus grande chose à voir avec les opérations d'embellissement des siècles précédents : désormais, des opérations à des échelles incroyables prennent

en compte la ville dans son entier et dans sa relation avec le territoire (circulation et hygiène – les deux termes obsessifs qui reviennent tout le temps, logements, équipements, les monuments, l'esthétique de la ville)<sup>20</sup>. La ville ancienne est radicalement restructurée ou connaît des extensions planifiées avec soin. L'idée de protection du patrimoine urbain (qui dépasse la sauvegarde des monuments isolés) est assez tardive, d'ailleurs. Elle ne s'est vraiment généralisée (et encore) qu'il y a peu de temps, surtout après les destructions de la Deuxième Guerre et la période d'après<sup>21</sup>.

Toutefois, une grande partie des tissus anciens a échappé à cette modernisation implacable, grâce surtout à leur valeur d'usage (souvent occupés par les populations pauvres après l'abandon des gens aisés) et à leur richesse en monuments historiques et d'art, en valeurs symboliques pour les communautés. Gardés comme centres des métropoles nouvelles intégralement planifiées (c'est le cas d'emblématique de Barcelone), ou bien comme villes stagnantes qui ont perdu, dans une première phase, le train de la révolution industrielle (Bruges étant un exemple), ces ensembles continuèrent leur existence, englobés mais clairement différenciés, dans les structures des villes modernes.

Dans les Balkans, l'idéologie de la planification urbaine reçut une série de connotations nouvelles et fut obligée de répondre à des exigences supplémentaires. D'un côté, il y avait un décalage de quelques siècles de développement des villes, même par rapport à l'urbanité occidentale préindustrielle. L'état objectif du cadre urbain justifiait déjà son adaptation radicale aux nouvelles fonctions, aux besoins de circulation, sanitaires, etc. Mais il ne faut pas oublier qu'il s'agissait dans une première étape des villes d'un empire qui était obligé de s'ouvrir, de se reformer et de donner une certaine autonomie à ses provinces, ensuite de l'armature urbaine des nouveaux états nationaux. Dans ce contexte, la modernisation ne fut jamais seulement une réponse à des problèmes économiques ou sociaux, mais aussi une partie fondamentale dans la structuration des nouvelles identités nationales.

Les vieilles villes représentaient l'image d'un passé récent plus que déplaisant. Les transformations radicales dans ces sociétés, les nouveaux modèles politiques et culturels ne s'accommodaient pas d'un fond et d'une image urbaine rappelant la domination étrangère, l'oppression ethnique et religieuse, ou le retard dans le développement social et économique. Le divorce avec l'histoire des derniers siècles devait passer par une restructuration et un renouvellement radical des villes. Les

ensembles urbains nouveaux devraient être ordonnés et fonctionnels, modernes, ils devraient constituer l'expression même de la nation, de la liberté – d'une nouvelle société en général<sup>22</sup>.

On peut constater, même s'il y a souvent des ressemblances formelles des modèles, une situation très différente par rapport aux villes coloniales (par exemple, celles du Maghreb) et leurs relations avec les cultures urbaines locales. La ville coloniale représente un modèle de modernisation imposé par la métropole. Dans ce sens, une comparaison, évidemment très schématique, avec l'attitude concernant la modernité et la ville dans les zones extérieures de l'Empire des Habsbourgs et dans la même période – (des zones voisines et avec certains éléments ethniques communs avec notre aire d'étude), saurait éclaircir un peu plus ces différences. De ce côté, la modernisation fut introduite et parfois imposé par les ethnies dominantes. Pour les autres, l'accès à la modernité s'exprimait aussi par l'accès aux villes, l'intégration dans une certaine culture urbaine, dont le miroitement traditionnel s'enrichissait du mirage du progrès. Tandis que dans l'Empire ottoman, la modernisation se situait d'habitude en opposition avec le groupe dominant. En Turquie même, les réformes (aussi dans le domaine de l'architecture et des opérations urbaines) commencées pour empêcher la désintégration d'un empire moribond, finirent par symboliser la création d'un état national turc moderne, rompant avec le passé récent, pour retrouver l'authenticité d'un passé mythique, « préoriental ».

En dehors de la création d'un nouveau cadre urbain, et l'élimination de l'ancien, les villes de la nouvelle époque devaient aussi ne pas s'accommoder au caractère polyethnique, donc impur, traditionnel. Il ne s'agit pas toujours de mesures drastiques, où proprement volontaires, de déplacer de populations des villes. Mais le rôle ethnique dans la représentation des villes traditionnelles et modernes, n'est pas négligeable dans le cadre des politiques urbaines. La ville presque intégralement grecque, turque, roumaine, etc., représente dans ce sens une invention de l'époque moderne. Ayant une intensité variable, au gré des grands événements ou des périodes plus tranquilles, le phénomène semble trouver une fin assez symptomatique révélée au cours des dernières années en Yougoslavie.

L'idéal d'une ville moderne, ordonnée, bien équipée, saine et belle, a dû être adapté aux situations et aux possibilités existantes. S'il y a un autre trait commun lié à l'évolution urbaine dans la région, c'est bien le manque relatif de moyens économiques et technologiques, et aussi de

l'organisation et de l'implication efficiente de tous les acteurs, ce qui n'a presque jamais permis des opérations à une échelle comparables à celles qui ont donné naissance aux grandes métropoles occidentales du XIX<sup>ème</sup> siècle.

Ce fut dans le cadre des villes nouvelles, ou dans certains cas de restructurations radicales de quelques établissements anciens, qu'on réussit le mieux une planification entièrement coordonnée et homogène. Le modèle le plus proche est celui de la ville coloniale dessinée par des ingénieurs, avec son plan géométrique (proche de ceux des villes romaines, des cités idéales de la Renaissance, des expériences dans les deux Amériques) dû dans la région en grande partie à l'influence russe<sup>23</sup>.

Mais les plus importants efforts se concentrèrent sur les capitales et les grandes villes. Il est évident que la situation spécifique de chaque pays et le modèle culturel général choisi (français, allemand etc.) furent déterminants pour les types de planification. Mais, finalement, les deux grandes catégories d'opérations sur les villes existantes suivent deux voies pragmatiques : celle de l'extension d'un centre ancien de petites dimensions, ou celle de la restructuration d'un cadre existant.

Ainsi, Athènes, une ville de 5000 habitants qui se déploie sur un territoire très restreint au début du XIX<sup>ème</sup> siècle à la suite d'une décadence continue depuis la fin de l'Antiquité, fut choisie comme capitale du nouvel état nation grec. L'extension suit un plan néo-classique adapté à l'environnement méditerranéen, le centre ancien, l'Acropole et les autres zones de la cité antique étant soigneusement préservées et mises en valeur (les monuments restés debout et visibles comme les sites archéologiques). D'ailleurs, la Grèce occupe une place à part dans le cadre de la relation avec le passé de la planification urbaine dans les Balkans : le double effort de contourner un passé récent détesté, et de ressusciter la glorieuse tradition de l'Antiquité et de l'Empire byzantin justifiait d'une part la protection de monuments et de sites, et de l'autre l'application de modèles urbanistiques modernes, d'autant plus que ces derniers se voulaient eux-mêmes issus de la tradition classique.

Pour les villes, qui à la même époque avaient une population beaucoup plus importante et un territoire vaste et discontinu (Istanbul en premier lieu et Salonique, mais aussi Bucarest), s'imposait une politique de restructuration radicale, ou au moins d'adaptation de la forme urbaine. Les difficultés matérielles, financières et sociales, n'ont généralement pas permis des opérations globales, semblables au Paris de Haussmann et de Napoléon III. Il y a eu en conséquence la reprise de principes ou

d'images, mais les interventions furent toujours limitées (percées de boulevards, opérations ponctuelles de constructions de bâtiments importants ou d'ensembles urbains de petites dimensions) et les actions furent complétées par des plans d'urbanisme et surtout par des règlements, destinés à déterminer les modes et les limites des constructions ultérieures. Il s'agit pratiquement de l'offre de l'autorité d'un cadre et de foyers urbains (toujours insuffisants et en permanent changement), et de l'essai de contrôler et de diriger par des lois et des règles l'initiative privée.

En principe, seulement des catastrophes du genre du terrible incendie qui dévasta Salonique en 1917, combinées avec des déplacements de populations (qui « réglèrent » le problème des expropriations massives), permettaient une reconfiguration unitaire et radicale du parcellaire, de la trame des rues, des espaces libres et des équipements<sup>24</sup>. Une exception à la première règle, et à laquelle on trouve difficilement des précédents analogues, reste la gigantesque opération de création de la nouvelle capitale de la Bulgarie indépendante. La vieille ville de Sofia, vidée de la partie turque de la population, fut détruite de façon délibérée et presque complète, à l'exception de quelques tracés viaires, églises et monuments. La reconstruction d'après un plan combinant un réseau rectangulaire et un système radial – concentrique, suivit au pas, en moins de vingt ans, les démolitions. On réalisa une capitale vraiment moderne, tout en rasant presque tous les vestiges matériels de la domination ottomane<sup>25</sup>.

L'évolution urbaine du XX<sup>ème</sup> siècle dans les Balkans continua l'intégration, dans des différentes proportions et variantes, avec des retards plus ou moins significatifs, des théories et des méthodes d'application de l'urbanisme occidental, de la période de coagulation de celui-ci comme discipline scientifique jusqu'au principes de la ville – jardin et du modernisme. Le moment qui marque divergences les plus significatives dans le développement urbain de l'époque moderne est sans doute représenté par l'instauration des régimes communistes dans la plus grande partie de la région, avec leur idéologie faite d'un mélange d'autoritarisme absolu, de collectivisme et d'uniformisation. On en discutera plus en détail à partir de l'exemple roumain, sûrement un des plus extrêmes.

En ce qui concerne la Grèce et la Turquie, restées du « bon côté », il y eut des efforts extraordinaires pour rapprocher la qualité des infrastructures et des équipements du modèle occidental. On peut aussi parler d'un certain changement d'attitude face à la ville traditionnelle, à ses qualités de mémoire vivante et esthétique. En revanche, le décalage entre le développement économique et la législation urbaine, d'une part,

et la volonté de la communauté d'assumer ces règles, de l'autre part, a mené, dans les conditions d'une pression démographique extraordinaire sur les villes, à une explosion urbaine pratiquement échappée à contrôle. Parmi les dérapages se rangent les transgressions individuelles dues au non-respect des permis de construction, comme les innombrables nouveaux ensembles urbains, édifiés par les immigrants eux-mêmes ou par des spéculateurs. Il ne s'agit pas d'une situation singulière dans le développement urbain de l'après-guerre. Mais cette impuissance globale de contrôler et de responsabiliser repose sûrement aussi sur des traditions culturelles que l'introduction de modèles de planification et les changements des derniers siècles n'ont pas encore réussi à transformer : Des traditions des sociétés noncontractuelles, où les lois n'ont pas représenté tant un consensus social, que des interdictions et l'affirmation du pouvoir, par conséquent le point de départ pour des négociations permettant la transgression individuelle<sup>26</sup>.

### **Le cas de Bucarest. La ville des projets jamais terminés Superpositions, collisions, modernité tempérée**

En ce qui concerne l'évolution urbaine des villes roumaines extracarpatiques du début du XIX<sup>ème</sup> siècle jusqu'à l'aube de la deuxième guerre mondiale, on ne constate pas un acharnement particulier à faire table-rase des traces du passé, comme ce fut le cas pour quelques-uns des exemples antérieurs. La situation déjà mentionnée dans le cadre de l'Empire ottoman, reflétée dans la forme urbaine, nuançait l'image de « villes d'occupation ». Si la population rurale afflua vers les villes, changeant rapidement les proportions ethniques et créant parfois des conflits, on ne constate pas vraiment d'évacuations de communautés entières. Mais il n'y eut pas beaucoup d'hésitations ou de réactions adverses à l'égard de la nécessité absolue de la modernisation. Celle-ci était déjà fermement exprimée en ce qui concerne la capitale, dans le cadre du Règlement organique, premier ensemble vraiment opérationnel de lois et de mesures à caractère constitutionnel moderne et réformateur. Tout y est déjà, quoique plutôt sous la forme d'un rêve : la laideur, le désordre et le mauvais fonctionnement de la ville ancienne ; le caractère européen, moderne, utile, sain et beau de la ville à venir<sup>27</sup>. C'est un fait assez significatif que, dans moins de 50 ans, des termes communs faisant partie de l'héritage de la culture urbaine balkanique, comme ceux de

« mahala » (qui signifiait « quartier ») et de « maidan » (espace libre devant un édifice public), gagnèrent déjà le sens péjoratif – de faubourg non civilisé et de terrain vague, qu'ils ont aujourd'hui.

D'une autre part, en Roumanie l'esprit conservateur ne se manifestait jamais de façon significative dans le domaine des théories ou des opérations urbaines. On milita bien, dès la fin du siècle, pour une architecture et un art « nationaux », reprenant le caractère populaire ou médiéval. De même, la ville moderne, « importée », citée de la superficialité et des fausses valeurs, étrangère à l'âme roumaine, est un cliché bien présent et très résistant. En Occident et en Europe centrale il y avait comme contrepoids idéologique à la métropole industrielle envahissante, la commune médiévale, dont la matérialisation belle et cohérente était justement la ville en pierre, préservée et idéalisée<sup>28</sup>. C'était un rôle difficile à tenir par la ville décadente « des phanariotes », gorgée d'étrangers, expression de l'oppression. Ainsi le lieu de la renaissance de cette âme roumaine ne pouvait être, comme on le sait bien, que le village, gardien de toutes les vertus en menacées<sup>29</sup>.

Dans ces conditions, pourquoi alors cette image de contrastes, de désordre stylistique et dimensionnel, de manque apparent de tout contrôle, mais aussi munie d'un certain charme ? Le contraste entre les échelles différentes, entre la modernité inattendue, l'ordre et la richesse de certains objets ou fragments d'une part, et les anachronismes saisissants, la misère, et le désordre d'ensemble, apparaît dans toutes les descriptions de Bucarest. On met d'habitude ce chaos aimable (dans les opinions les plus favorables) et cette juxtaposition d'états extrêmes sur le compte des conditions générales du développement de la civilisation roumaine moderne, sur l'esprit indépendant et l'impuissance à s'organiser des habitants. Tout cela pourrait être vrai dans une certaine mesure, et pourtant le manque de cohérence apparente peut cacher bien plus que la soi-disant inexistence d'un grand projet ou des règles. Pour rester dans le domaine de l'urbain, l'étude va essayer une approche du phénomène, à l'aide de deux concepts avancés : « *la ville des projets jamais terminés* » et de « *la modernité tempérée* ».

Dans une société très centralisée, et s'agissant d'une capitale disproportionnée en dimensions et importance par rapport aux autres villes du pays, il est normal que les efforts furent toujours concentrés sur Bucarest. Une ville si étendue, mais peu homogène, aurait normalement supposé une restructuration presque complète de son territoire. Donc, des immenses difficultés financières et matérielles, et un ensemble d'actions autoritaires

et en même temps efficaces et rentables, pour une opération globale et relativement rapide. Le modèle paradigmatique est le Paris haussmannien<sup>30</sup> (d'ailleurs il n'est pas nécessaire d'insister sur l'importance générale du modèle culturel français en Roumanie). Ce qui n'était évidemment pas envisageable pour un si petit état, bien retardé dans son développement, et pour une municipalité avec une autorité assez réduite et manquant de moyens significatifs.

Il a fallu donc se résoudre dès le début – et c'est bien une des caractéristiques dominantes de l'urbanisme roumain jusqu'à la deuxième guerre mondiale, à une politique qui essayait d'articuler les grands projets de percées, les interventions publiques ponctuelles, et une suite de règlements destinés à contrôler et à stimuler l'initiative privée<sup>31</sup>.

Les opérations commencèrent donc par l'implantation des sièges des grandes institutions, ainsi que d'autres bâtiments importants et des jardins publics dans le tissu anciens, et par la régularisation progressive et l'équipement des vieilles rues. Les périodes de boom économique, à la fin du siècle dernier et dans la période de l'entre-deux-guerres, ont marqué fortement l'image de la ville. A la percée par intermittences de la « grande croisée » de Bucarest et aux quartiers d'habitation individuelle des années '30 correspond cette architecture à dominante « Belle Epoque » ou du modernisme, toutes les deux si symbolique pour la ville. Ce sont d'ailleurs les ensembles de villas ou de maisons bon marché, construits presque d'un coup et implantés d'après les principes de la ville-jardin sur des terrains libres à l'extérieur de la ville, qui représentent les plus cohérentes et unitaires portions de la ville d'avant la deuxième guerre mondiale.

En dehors de ces lotissements, on essaya de contrôler l'occupation des sols, les modes de construire, les alignements, les régimes d'hauteur, etc., par ces règlements déjà mentionnés, qui étaient souvent liés directement aux grands plans généraux de la ville (à voir ceux de 1921 et de 1935). Au lieu d'imposer un cadre autoritaire, on comptait diriger ainsi l'acte de construire, pour obtenir la cohérence, le bon fonctionnement et l'esthétique de l'espace urbain qu'on désirait. Le règlement devrait en principe permettre des changements moins brutaux, la mise en place « en douceur » d'un équilibre entre les intérêts publics et privés. Et tous ces règlements partaient d'une vision globale et du principe du remplacement graduel mais définitif de la vieille ville par un ensemble de structures unitaires et modernes (la modernité de chaque époque). Mais au gré des fluctuations économiques et des changements de plus en plus rapides des idéologies et des modes de construire, aucune de ces

visions ne pourra arriver à sa fin. Tous ces projets jamais terminés se superposent l'un à l'autre, et tous à la fois aux constructions, aux portions de parcellaire et de trame stradale de la ville historique, ou au cadre naturel d'origine.

C'est bien la cause principale de l'image déconcertante, et pourtant tellement riche, de toute rue de la zone centrale. L'église du XVIII<sup>ème</sup> siècle juxtaposée aux petites maisons aux guirlandes et pilastres d'inspiration classique, aux villas « cubistes » ou de style néo-roumain et « florentin », ainsi qu'aux immeubles de rapport des années '30 – avec leurs mitoyens qui n'eurent pas le temps d'être couverts par des bâtiments similaires, dans un ensemble composé de sauts déroutants d'échelle et de style. Si omniprésent qu'il devient presque unitaire, le collage développe des qualités par certains traits communs dont il sera question plus loin ; sûrement aussi par le fait qu'il n'est pas l'effet d'opérations strictement individuelles et non contrôlées, mais du jeu entre une structure ancienne, les mécanismes de la propriété privée et la superpositions pendant plus de cent ans des idéaux de ville.

On peut gloser indéfiniment sur l'existence d'une culture des compromis spécifiquement roumaine ou levantine. Ce qu'on peut toujours observer, c'est ce commerce permanent entre une volonté de modernisation et de création d'une nouvelle identité sans s'embarrasser du passé, et l'impossibilité ou le refus explicite de la radicalité. Ceci est visible dans le caractère des opérations comme dans la majorité des textes séminaux<sup>32</sup>. La glorieuse période de l'entre-deux-guerres, qui vit l'épanouissement d'une culture technique et artistique des élites enfin synchrones avec ce qui se passait à l'extérieur, n'en fait pas exception.

« L'utopisme modéré visant dans le meilleur des cas la modernisation rapide, mais pas la transformation totale du monde »<sup>33</sup>, caractéristique à l'avantgarde roumaine, a trouvé un terrain très fertile dans l'architecture et l'urbanisme d'une société en pleine transformation.

Cette acceptation enthousiaste d'une modernité assagie est accompagnée, il est vrai, d'un esprit accentué d'indépendance et de la difficulté de l'encadrement des individus dans une discipline communautaire. Ce qui fait que les exceptions à la règle, l'expression individuelle, les terribles difficultés d'imposer et maintenir le contrôle, caractérisent l'espace urbain de Bucarest. Même sur les boulevards « haussmanniens » de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle ou ceux dus au modernisme des années '30, on n'a pas réussi à instaurer une unité absolue. Si les

styles architecturaux représentent bien des variantes adaptées, détournées mais reconnaissables du modèle, la variété des immeubles s'éloigne beaucoup de l'original, et même du projet urbain respectif<sup>34</sup>.

On pourrait argumenter qu'il s'agit là des modes d'appropriation de la modernité qui appartiennent à une élite. D'ailleurs les immenses décalages du développement et des comportements à l'intérieur du pays sont indéniables. Mais peut-être qu'il y a des nuances à faire en ce qui concerne ce clivage profond de la société roumaine dont on parle toujours, et ceci dans le sens d'une coupure plutôt entre la ville et le monde rural. Si l'on examine par exemple la maison urbaine populaire d'une période aussi éloignée que le tournant du siècle, cette « maison – wagon » si typique pour Bucarest, on trouve là une expression à un autre niveau de cette modernité tempérée.

La plupart des maisons construites sans l'aide des architectes, évoluées à partir du type rural de la maison isolée dans son jardin, représentent une synthèse, du point de vue de l'occupation de la parcelle, de la spatialité, etc., entre les éléments locaux et les influences de la culture institutionnalisée. L'omniprésence de ces maisons sur le territoire de la ville (propriétés des commerçants, des artisans, des fonctionnaires, voir des travailleurs, donc des gens des métiers urbains), proposant une codification presque sans exception d'éléments morphologiques différenciés de ceux de l'habitation paysanne, conduit à la coagulation d'un type urbain à part entière. Leur décoration « à la française », mélange des éléments classiques dans des compositions bizarres, qui souvent réduisent et concentrent l'équivalent des modénatures d'un petit château de la Renaissance sur la surface d'une façade de maison à rez-de-chaussée. Il s'agit d'ailleurs d'ornements à usage si fréquent, qu'ils étaient pour la plupart produits en série. Si les Cupidons et les guirlandes en plâtre peuvent nous paraître absurdes sinon attendrissants aujourd'hui, il reste que ces maisons exprimaient clairement la volonté d'accéder à certaines formes, aussi incomplètes et perverses qu'elles étaient, de la modernité. Il s'agit ici bien d'un choix libre, d'une contamination, et non pas de formes imposées par l'idéologie et les principes de l'autorité ou d'une élite (comme c'était le cas pour les opérations urbaines et des bâtiments publics ou privés importants). La diffusion des motifs modernes, leur imbrication avec les réflexes traditionnels, se sont poursuivis en même temps que la lente sédimentation d'une communauté urbaine, jusqu'à la fin de la deuxième guerre mondiale<sup>35</sup>.

Le régime totalitaire instauré en Roumanie marqua l'introduction d'un tout autre type de modernité. Le changement d'échelle qui bouleversa l'évolution urbaine n'est évidemment pas l'apanage des modèles socialistes. Mais l'autorité absolue de l'état sur l'acte urbain, l'explosion urbaine due à l'industrialisation forcée, l'utopie d'une planification scientifique parfaite, ainsi que l'essai d'élimination de toute initiative individuelle dans un cadre d'uniformisation et de collectivisme, représentent des traits communs assez spécifiques à ces régimes. D'ailleurs, un des éléments les plus symboliques est le « bloc » d'habitations collectives<sup>36</sup>.

Deux des modèles sont communs à tous les pays de l'Est. En premier lieu, l'urbanisme et l'architecture de l'époque stalinienne, dont les principes esthétiques se rattachent au réalisme socialiste (« le peuple a le droit aux colonnes »)<sup>37</sup>. Paradoxalement, en Roumanie, grâce à leur échelle réduite, aux techniques traditionnelles et aux formules inspirées de l'urbanisme classique<sup>38</sup>, mais aussi en raison de leur esthétique ornementale et populiste, ces ensembles (pourtant construits dans la période la plus noire de l'histoire roumaine) représentent les meilleures insertions de l'après-guerre dans un tissu urbain existant.

L'industrialisation, la standardisation lourde, dans un contexte d'ouverture vers l'Occident dans la période de relative libéralisation d'après la mort de Staline, devaient déterminer l'introduction des formules proches des théories modernistes, mais réinterprétées dans le contexte politique et social de la zone. Les grands quartiers construits à l'extérieur de la ville existante, sous la forme de bâtiments collectifs isolés flottant dans des immenses parcs, datent de cette époque (les années '60). C'est une relation assez ironique entre l'idéologie politique et la pratique architecturale : les types de bâtiments et d'ensembles qui symbolisent encore le régime sont apparus dans une période d'ouverture, comme l'expression de renaissance de la modernité (et de reprise d'une certaine tradition stylistique moderne de l'entre-deux-guerres) et de synchronisation avec le monde libre<sup>39</sup>.

En ce qui concerne l'attitude face au patrimoine urbain, il y a un contraste évident par rapport aux pays d'Europe centrale appartenant au bloc communiste. Dans l'espace des cultures urbaines différentes, tous ces ensembles de logements collectifs restaient en principe en dehors des centres historiques, alors que ceux-ci furent soigneusement reconstruits ou restaurés. Ce ne fut pas le cas des villes roumaines extracarpatiques (on ne prend ici pas en compte les monuments isolés), jusqu'à assez tard

dans les années '70, suite à un changement de mentalité de la part des spécialistes, aboutissant à des recherches rigoureuses et à des études de préservation et de réhabilitation. Jusqu'à cette époque, les villes historiques de cette zone, avec leur image déjà ancienne de villages plus grands, incohérents et vétustes, urbanisés de façon « chaotique », subirent des restructurations radicales. On ignora la valeur de leur parcellaire, de leur trame viaire, et en général de leur échelle gardée en dépit des renouvellements successifs du fond construit, et on détruisit les tissus urbains anciens, en gardant quelques monuments isolés au milieu des ensembles de logements collectifs et des nouveaux « centres civiques ». Le fait qu'il s'agit, au-delà de l'idéologie, d'un ensemble de représentations et de mentalités de longue durée, est démontré par le fait que la plupart des villes historiques de Transylvanie (qui ne sont pas des villes bâties par les Roumains, d'ailleurs) ont généralement survécu à ce sort, les nouveaux quartiers et industries se contentant de cerner étroitement les cités anciennes.

Bucarest, « capitale de la Roumanie socialiste » a une situation plus complexe. Après la phase des grands ensembles extérieurs, les interventions sur le fond ancien de la zone centrale gagnèrent de plus en plus en importance. Les grandes artères de la ville furent « plaquées » (selon le terme de l'époque) dans les années '70 et '80 avec des rangées de grands immeubles d'appartements. L'échelle n'est comparable à aucune des opérations d'avant-guerre, l'uniformité et le manque total d'articulation avec le reste du tissu urbain représentant probablement leur défaut capital.

C'est d'ailleurs le motif principal conduisant à l'image actuelle de Bucarest comme ville d'immeubles collectifs socialistes. Encore une fois un projet total se superposait à la réalité antérieure, qu'il devait, si possible, totalement remplacer ; mais jamais auparavant une structure ne fut imposée aussi brutalement (pas question ici d'équilibre entre le public et le privé). Les collisions spatiales, le « cachetage » de l'ancien tissu accompagnèrent le principe de création d'un espace public homogène. Cela semble toujours ironique que les modèles de ces opérations furent le boulevard urbain et la rue-corridor, réhabilités un peu partout en Europe à cette époque, justement dans le cadre de la réaction contre les théories modernistes et de leur impact destructif sur la ville.

Le centre historique restreint échappa dans un premier temps à ces interventions et fut même l'objet des opérations de classement et de

restauration. Mais cette réévaluation faite par les spécialistes semble avoir eu peu d'influence sur l'image que les habitants devaient avoir par rapport au patrimoine de leur ville. Il y avait une tradition d'avant le socialisme dans ce sens, qu'on a déjà décrite. En plus, les nationalisations des propriétés foncières, ainsi que le changement brusque de la structure ethnique et sociale (une grande partie de ce centre était traditionnellement habité par la communauté juive qui allait émigrer en masse) menèrent à un déclin et vers une image de plus en plus négative de la zone. A ceci s'ajoute une des caractéristiques principales de la nouvelle population urbaine de l'après-guerre : une proportion importante, sinon majoritaire, de gens émigrés, pour la plupart de la campagne, suite à la politique d'industrialisation et d'urbanisation rapide. Toute cette population, casée dans les grands ensembles ou s'implantant graduellement dans la zone centrale, n'eut jamais le temps et le cadre physique et social intermédiaire nécessaires à une acculturation urbaine. L'absence du savoir et de l'exercice des formes de sociabilité spécifiques, contribua en grande partie à rendre difficile la compréhension et l'appropriation de la ville. C'est d'ailleurs encore le cas aujourd'hui. Le manque d'articulation des formes de sociabilité et d'une appropriation de la ville contribua en grande partie à difficulté de perception, de compréhension de la ville existante, et à son absence du point de vue symbolique de la mémoire collective.

Ce degré réduit d'identification, l'absence de la ville (en dehors des monuments) de la mémoire collective, explique dans une certaine mesure, en dehors du caractère répressif et délirant du régime Ceaușescu (qui constituent bien les raisons principales), l'absence d'une plus forte réaction aux terribles transformations imposées dans les dernières années du régime. Pour ces opérations, il n'était question, pour une fois, d'aucune véritable nécessité fonctionnelle, d'aucun but pratique, ce qui fait la différence essentielle par rapport à tous les rêves de ville dont on a parlé jusqu'à présent. Ce fut seulement un projet de destruction totale de la ville et de construction d'une cité personnelle, glorieuse et absolue. Pourtant, le discours accompagnateur resta celui de la modernisation et de la création d'un cadre représentatif et unitaire de la capitale. Un projet issu, au fond, d'une mentalité d'un antimodernisme viscéral, mais qui ne réussit, en dépit des démolitions irréparables, de son échelle et de sa mégalomanie sans précédent, qu'ajouter une autre couche à toutes celles censées à leur tour de remplacer une ville existante.

## La rue comme unité de pratique urbaine

Ce deuxième élément d'identité urbaine, ainsi que *la transparence* qui sera traitée plus tard (d'ailleurs, ce sont des caractéristiques très liées entre elles), est proposé comme un possible moyen d'analyse urbaine rapporté la ville de Bucarest. La pertinence de cette hypothèse de recherche doit nécessairement être vérifiée par des études interdisciplinaires, dans le cadre d'une aire complexe réunissant la morphologie, la sociologie et l'anthropologie urbaine.

Nous allons donc reprendre cette définition de l'unité de pratique urbaine comme « un élément repéré par l'analyse morphologique et qui déterminerait un ensemble de pratiques identifiables »<sup>40</sup>. La différence avec le concept de l'« unité sociale »<sup>41</sup>, appartenant aux sciences humaines, résiderait surtout dans l'accent mis sur les caractéristiques spatiales d'un élément de la forme urbaine, caractéristiques qui permettent ou sont déterminées par des relations sociales spécifiques. On cherche ainsi, dans le cadre des études sur la ville, d'éviter le risque de réduire l'espace à un cadre déterminé ou à une simple projection des relations sociales, et on peut essayer de mettre en évidence justement ces relations entre la forme et la vie urbaine.

Dans l'étude de ces unités, il faut tenir compte de leur place dans un système général : il y a d'un côté plusieurs niveaux d'appartenance, et on ne saurait exclure les relations entre ces niveaux ; de même, les catégories « choisies » ne s'excluent pas mutuellement – il s'agit d'un ensemble complexe d'interactions, qui détermine des découpages ouverts, selon le degré d'intensité des relations, donc des limites ont un degré de relativité.

Ainsi, dans l'ouvrage déjà cité (notes 8 et 43), les auteurs argumentent la pertinence du choix de l'îlot urbain – ensemble de parcelles solidarisées, limités par des voies de circulations publiques, ainsi que les constructions sur ces parcelles, comme unité de pratique de la ville occidentale traditionnelle. Définissant un « dedans » et un « dehors », des « devant » et des « derrière », une structure complexe de relations entre l'espace public et l'espace privé, l'îlot fonctionne ainsi comme une unité intermédiaire fondamentale entre l'unité de base, le bâtiment sur son terrain, et l'échelle du quartier et de la ville. L'étude décrit les avatars de l'îlot traditionnel pendant les grandes transformations de l'époque moderne, jusqu'à sa disparition dans le modèle moderniste des bâtiments d'immeubles collectifs isolés, disposés librement sur un terrain homogène,

ayant perdu leur relations de détermination réciproque et avec l'ordre de la rue.

Pourquoi alors, dans le cas de Bucarest, cette unité intermédiaire serait plutôt représentée par la rue ? On se rappelle la structure des unités introverties agglomérées typique pour la ville orientale. S'il est difficile dans ces conditions de parler d'îlots, il reste que les foyers urbains prennent le même caractère d'enceinte que les maisons. Dans la ville balkanique traditionnelle, se trouvant dans des conditions climatiques différentes, donc plus ouverte, cette coupure entre la voirie et la vie urbaine semble beaucoup moins évidente. En ce qui concerne Bucarest, nous avons déjà parlé du développement urbain le long des principales voies de circulation. C'est un trait qui n'est pas spécifique uniquement à notre objet d'étude, et qui est surtout dû à l'absence des fortifications ou d'autres limites qui obligent à une densification plus homogène du territoire. On a d'ailleurs analysé le rôle des paroisses et des centres du pouvoir comme foyers de développement<sup>42</sup>. Mais c'est vrai aussi que ces noyaux urbains et les espaces libres qu'ils définissent, semblent s'accrocher à ces axes viaires autant que de les engendrer.

Dans la ville des temps modernes, où les modèles adaptés étaient ceux d'une « culture des boulevards », on peut difficilement parler de véritables « places » : les bâtiments publics ou de quelque prestige s'implantent toujours sur les artères importantes, qui articulent les espaces libres, sous la forme de poches ou de cours ouvertes, ou bien comme des croisements de rues amplifiés. La rue comme espace de rencontres et de toutes sortes d'interactions sociales tend à éclipser tous les autres espaces publics ; on sortait « sur la chaussée » et non pas sur une place, les commerces de toutes sortes s'y agglutinaient. On n'arriverait pas à citer toute la littérature qui décrit l'animation et le caractère dynamique des rues de Bucarest. Après les événements d'il y a dix ans, même entre les canyons de béton des boulevards de l'époque socialiste, les commerces commencent à attirer des concentrations considérables.

En passant du niveau général de la ville à celui du tissu urbain, on remarque dans la ville moderne une très faible présence des îlots fermés, délimitant des fonds de parcelles ou des cours intérieures, si spécifiques à l'urbanité occidentale. Si on peut parfois argumenter qu'il s'agit d'un développement qui garde des caractéristiques rurales, reste que ce sont des traits qu'on retrouve, parfois sous des formes atténuées, dans les ensembles modernes, formant des fronts assez continus. On discutera cette qualité de transparence du tissu dans la section suivante. Il s'agit

bien d'une ouverture, presque toujours filtrée, de l'espace privé de la cour par rapport à la rue.

Le centre faible ou inexistant de l'îlot va de pair avec le « retournement » vers la rue. D'ailleurs, des études récentes d'anthropologie urbaine semblent considérer de façon implicite la rue, au moins dans la partie plus ancienne de la ville, comme unité sociale<sup>43</sup>. En dehors des voisinages immédiats (il n'y a que ceux latéraux qui comptent), c'est bien la rue qui définit une échelle d'identification communautaire intermédiaire, un élément de transition entre l'habitation et l'espace général de la ville.

Comme on l'a déjà dit, cette hypothèse reste encore à être vérifiée ; dans beaucoup de cas, il faudrait nuancer ce découpage analytique, et étudier les avatars de cette relation entre la conformation des maisons, la spatialité de la rue et les pratiques ; on ne peut pas considérer la rue en dehors des autres éléments de la forme urbaine. Mais il serait peut-être intéressant de reconsidérer quelques principes des projets urbains et d'architecture, notamment en ce qui concerne les pôles et les axes de développement de l'agglomération, l'implantation des équipements en ville et celle d'objets nouveaux dans les tissus anciens, ainsi que la conformation architecturale des ensembles de logements ou d'autres éléments.

### **La transparence du tissu**

On a souvent décrit la partie ancienne de Bucarest comme une ville « verte » et « ouverte ». Pourtant, les espaces verts publics à l'intérieur de la ville ne sont guère plus nombreux ou plus étendus que dans la plupart des capitales européennes. Cette impression apparaît surtout à cause des ouvertures dans les fronts construits, des retraits de l'alignement de la rue, de la profusion des espaces et des éléments – tampon entre l'intérieur et l'extérieur des bâtiments (cours ouvertes sur la rue, zones d'accès en retrait, vérandas, bow-windows, auvents etc.). C'est un trait caractéristique qui traverse les époques et les styles et en même temps un mode fondamental de définition des limites. Il s'agit des limites entre l'intérieur et l'extérieur, mais aussi entre le public et le privé, donc en très forte liaison avec une manière de concevoir l'intimité, la représentation et les relations avec la ville.

On pourrait employer le terme d'ouverture. Mais celui-ci ne couvre pas tous les aspects du problème, tout ce qui tient de l'ambiguïté, de l'interpénétration et de la transition, de la richesse spatiale d'une oeuvre architecturale ou d'un tissu. Ainsi, les ensembles de logements collectifs (mais pas seulement) issus des théories modernistes, portent le nom générique d'urbanisme « ouvert ». Mais il s'agit bien d'objets isolés, et d'un espace total et amorphe. A cet espace public à peine différencié s'oppose seulement l'espace intérieur des appartements, dichotomie éventuellement tempérée par les balcons et les halls d'accès et de distribution.

Le terme de transparence sera employé ici dans un sens proche de celui introduit par Colin Rowe et Robert Slutzky dans leur essai classique<sup>44</sup>. En partant de quelques réflexions de Gyorgy Kepes<sup>45</sup>, les auteurs font la distinction entre la transparence réelle, ou « littérale » (comme propriété d'une matière de se laisser traverser par la lumière, permettant ainsi de distinguer les objets à travers son épaisseur) et virtuelle, « transposée » (qualité particulière d'un mode d'organisation des formes, permettant la perception simultanée de couches spatiales différentes). La transparence virtuelle serait cette capacité des figures de s'interpénétrer sans s'annuler visuellement. L'analogie est faite par rapport à des objets transparents réels, qui sont perçus comme tels, laissant en même temps la possibilité d'apercevoir d'autres objets. Sauf que, dans ce cas, il s'agirait d'une transparence réciproque. La « fluctuation » des figures perçues comme appartenant simultanément à des systèmes d'ordres différents, imprime un sens ambivalent, une ambiguïté structurelle (mais une ambiguïté contrôlée) à une oeuvre d'art.

Dans le domaine de la peinture, les auteurs attribuent ce mode de composition surtout aux oeuvres cubistes, par rapport aux délimitations strictes, à l'autonomie et à l'intégrité des figures et du fond dans la peinture traditionnelle, par exemple. Mais c'est bien dans le cas de l'architecture, que la différence entre ces deux types de transparence semble plus difficile à être distinguée, conduisant à un plus grand nombre de confusions. En effet, si la transparence réelle des grands pans vitrés, si symboliques dans l'architecture moderne, permet la perception des espaces intérieurs, les différents éléments peuvent garder leur intégrité et leur appartenance monovalente. « L'ouverture » des façades ne peut pas transférer à elle seule cette ambiguïté contrôlée à des espaces intérieurs et extérieurs bien définis, appartenant à des mondes différents. Ce sont, dans l'opinion des auteurs, et dans une analyse limitée au Mouvement Moderne, les

oeuvres de Le Corbusier, avec leur plan libre et leur richesse de superpositions de plusieurs ordres, qui permettent le mieux les lectures multiples des couches d'espaces interpénétrés.

Ce critère d'analyse de l'espace peut évidemment être utilisé aussi en dehors du cadre strict de l'objet architectural moderniste. Bernard Hoesli suggère dans ses commentaires sur l'essai, que la transparence semble caractériser des nombreux ouvrages de l'histoire de l'architecture, permettant une lecture simultanée de plusieurs systèmes d'appartenance et d'agencement. Pour notre découpage qui prend en compte les limites et les rapports entre la construction et l'espace urbain, nous allons retenir en premier lieu ces espaces traditionnellement « transparents » comme les niches et les poches d'espace, les portiques, ainsi que ceux cités au début du chapitre.

Il est vrai que de façon générale, une ville semble se prêter par sa nature même à de telle interprétation. Ses espaces et ses activités superposées, comme un amalgame de diverses formes de développement, mais aussi l'infinie variété des signes et de lectures, suggèrent une analogie avec une transparence virtuelle. Mais pour rendre opérationnel ce concept, il faudrait au moins une démarcation de celui-ci, avant la définition des typologies nécessaires à l'analyse.

D'abord, il faut comprendre que les espaces et les éléments de construction énoncés se retrouvent sous une forme ou une autre dans toute l'histoire de l'architecture et de l'urbanisme. La logique de l'enfermement et de l'ouverture, la variété des transitions entre des mondes différents, les façons de montrer, de cacher ou de suggérer, apparaissent seulement à des degrés différents, selon les cadres spatiaux ou les époques du développement des cultures. Il s'agit donc d'étudier l'intensité et les avatars d'un phénomène, et de se situer (les analyses morphologiques à l'appui), dans la logique du « plutôt ».

Deuxièmement, l'ambiguïté et la multiplicité des lectures suppose toutefois un ensemble de règles de composition, un ordre, qu'il soit défini d'un coup, ou bien qu'il résulte d'une évolution qui a sa part de spontanéité et de lente décantation (comme dans le cas des tissus anciens). Il ne faudrait donc pas confondre la transparence avec le désordre. La plupart des espaces résiduels de la ville, ou le *no man's land* entourant les objets et les territoires épars de l'omniprésente banlieue contemporaine, loin d'enrichir l'expression, rendent difficile, sinon impossible, toute forme de lecture cohérente.

Malheureusement il n'est pas possible, dans l'économie de cet ouvrage, de présenter le matériel iconographique qui constitue le corps principal de cette analyse. Il s'agit du rendu, sur des plans de rues de Bucarest, de différents types et zones de transparence au niveau du tissu urbain à des distinctes époques, ainsi que d'une analyse des « espaces – tampon » des bâtiments. Cette analyse a conduit à la définition des types de transparence, selon une répartition sur trois niveaux du tissu urbain : les différenciations dans le cadre de *l'espace public*, les *interfaces* entre l'espace public et l'espace privé, et enfin, au niveau de l'objet d'architecture, les *éléments et les espaces – tampon* entre l'intérieur et l'extérieur. Ce sont bien sûr des découpages nécessaires à l'analyse ; en réalité, ces composantes s'ajoutent et se superposent, à des divers degrés, pour se fondre finalement dans une image globale.

Un premier niveau serait donc celui des *dilatations, des excroissances, des alvéoles* qui caractérisent l'espace urbain public de Bucarest. Cela va de soi que toutes les largeurs différentes des rues de la ville ancienne ou d'aujourd'hui ne représentent pas nécessairement des zones de transparence. Mais on se rappelle le rôle de la rue dans l'articulation des espaces publics et de tous les foyers de vie urbaine. Qu'il s'agisse des carrefours de rues, des élargissements projetés comme tels, ou des « poches d'espace » accrochés aux grands axes, ces zones en retrait de la circulation principale fonctionnent comme des éléments « de détente » par rapport au dynamisme des voies de circulation. Plutôt que des noyaux d'activité avec une activité et des formes propres et bien définies, reliés par des circulations, ces espaces semblent générés à des endroits particuliers par les axes de la ville.

Il s'agit d'un caractère qui dans la ville traditionnelle déjà, est très différent à la fois des agoras et des forums classiques, des enceintes ou des systèmes de rues couvertes de la ville islamique, ou des places du Moyen Age occidental. A l'époque moderne, les modèles adoptés étaient ceux d'une urbanité des grands axes de circulation, ce qui fait que les élargissements, les places, les esplanades, les grands carrefours et les squares obéissent à la logique décrite plus haut.

Ceci est également vrai pour les ébauches de composition monumentale de l'époque stalinienne. On a déjà parlé de l'espace public général des grands ensembles fonctionnalistes. Même s'il y a des différenciations de l'espace, selon la variété des modules et de leur positionnement ou des influences du voisinage (les rues principales, les parcs, etc.), on peut difficilement parler d'une lecture de systèmes spatiaux

différents. En ce qui concerne les grands boulevards des années '70, une logique de la coupure et de l'uniformité n'autorise pas beaucoup de stratifications de l'espace public ; les rideaux de béton définissent une zone plus claire – l'espace du boulevard, ou des zones ambiguës sont le plus souvent le résultat de l'incertitude du modèle (urbanisme ouvert ou front de bâtiments) et du manque d'articulation avec les immeubles existants, et le derrière – un espace qui n'appartient à personne et ou s'arrête brutalement le tissu ancien. Les opérations délirantes des années '80 poussent à la limite cette logique de la collision et des espaces résiduels.

L'omniprésence des *zones intermédiaires* entre les immeubles et les espaces publics représente un des traits les plus caractéristiques du tissu urbain de Bucarest jusqu'à la deuxième guerre mondiale. C'est le deuxième niveau de manifestation d'une transparence. Il s'agit d'un type d'occupation des parcelles qui est diamétralement opposés à la culture des cours intérieures de la ville arabe ou de celle de l'Antiquité méditerranéenne. Le facteur climatique pourrait être considéré comme déterminant. Mais il reste que l'îlot fermé est un des éléments les plus typiques de la ville occidentale, à ce point qu'il semble toujours associé, de façon explicite ou non, à l'existence d'un caractère urbain. Qu'il s'agisse des maisons individuelles du Moyen Age, des palais de la Renaissance, des « terraces » anglaises, des immeubles de rapport de l'urbanisme haussmannien, ou bien des cours barcelonaises ou de l'Europe centrale, on trouve presque toujours cette logique tripartite de l'extérieur, de la limite formée par les rangées des bâtiments et de l'espace intérieur des fonds de parcelle ou de la cour privée ou semi-privée<sup>46</sup>. Les éventuels espaces aménagés devant ces rangées (« coté rue ») ont presque toujours un caractère de représentation, opposé à l'ambiance beaucoup plus intime des espaces cachés derrière (« coté jardin »).

Alors que la situation typique des maisons de Bucarest, est celle d'un accès à la maison, qui se fait en traversant la cour qui s'ouvre, par des clôtures légères, vers l'espace public. Les traits ruraux (la maison isolée dans son jardin et construite en retrait par rapport à la rue) décelables dans cette culture traditionnelle de l'habitat bucarestois paraissent assez évidents. On peut argumenter que seule une densité assez faible a permis le maintien, quoique avec beaucoup de transformations, de ce mode d'occupation de la parcelle. Mais sans faire des affirmations hasardeuses sur une « originalité » et un « individualisme profond » spécifiques aux

roumains, voir aux peuples des Balkans, on peut émettre l'hypothèse selon laquelle il pourrait s'agir d'un élément d'identité urbaine.

D'une part, l'argument déjà mythique « front fermé égale urbain », « front interrompu égale rural », pourrait agir dans le sens opposé. C'est un fait déjà accepté, d'ailleurs, que le « remplissage » complet des tissus des villes médiévales occidentales, qui donne cette image actuelle de continuité et d'harmonie, est devenu une réalité assez tardivement, quand ces villes avaient déjà accompli l'évolution sociale vers des communes dotées d'institutions propres et munies d'une considérable autonomie<sup>47</sup>. Les fronts continus sont aussi une caractéristique des villages dans beaucoup de régions appartenant à la grande aire culturelle occidentale. Pour ne pas s'éloigner du contexte de l'étude, c'est l'image même des villages saxons de Transylvanie, ou la fermeture des cours par rapport à la rue cache une structure de maisons isolées, sans qu'il s'agisse pour autant de communautés urbaines. Si l'on accepte que la ville représente avant toute une structure complexe d'activités – surtout dans le domaine tertiaire, et des relations sociales spécifiques (voir le début de l'étude), on peut supposer que des modes d'habiter, comme ceux liés aux « maisons – wagon » dont on discutait plus haut, représentent au moins une étape de transition avancée vers une société urbaine.

Il s'agit, d'ailleurs, d'éléments qui se perpétuent dans les bâtiments qui n'ont plus rien de vernaculaire, comme ceux de l'entre-deux-guerres, qu'il s'agisse des villas ou des immeubles à appartements. La cour ouverte vers la rue est bien spécifique dans ces constructions, comme espace intermédiaire dans un parcours graduel vers l'intérieur. Les clôtures des cours continuent d'être légères et surtout symboliques. Pour des maisons avec finalement peu de fenêtres (et qui montrent littéralement peu), ces espaces privés ouverts vers l'espace public servent comme des filtres vers l'extérieur, et semblent protéger et en même temps magnifier l'accès à la demeure.

Dans le cas des bâtiments implantés dans les tissus anciens, on pourrait argumenter ces permanences par les servitudes d'un fond ancien – le parcellaire, les retraits obligatoires par rapport aux voisins, etc., qui imposent souvent un type d'occupation du terrain. Mais il s'agit d'immeubles construits d'après des règlements qui supposaient, comme on l'a déjà décrit, le remplacement de la structure existante par des fronts continus. Pourtant, ces espaces intermédiaires ne disparaissent pas, même dans le cadre de ces nouveaux boulevards des années '30, qui se rapprochent le plus de « l'idéal de ville » moderne. Là, les cours intérieures

ne servent, le plus souvent, qu'à la ventilation des espaces de service, les bâtiments s'ouvrant vers l'espace de la rue. Des « cours d'honneur » jusqu'aux retraits partiels de l'alignement, ces espaces étaient censés apporter de la lumière et de l'air dans les conditions d'une très forte densité du bâti, mais aussi de marquer l'identité de chaque immeuble dans une rangée homogène, expression de l'ordre général de la ville.

Enfin, la troisième typologie concerne les espaces intermédiaires qui font intégralement partie du bâtiment : zones d'accès en retrait partiel, couvertes ou non, auvents, vérandas, loggias et balcons, bow-windows, etc. Cette catégorie comprend aussi les éléments de construction, fonctionnels ou simplement décoratifs (avant-toits, rebords, profils divers, autres ornements) qui servent à souligner l'ambivalence de certains espaces<sup>48</sup> ou à suggérer eux-mêmes des couches d'espace qui donnent de la profondeur à l'enveloppe de la maison. Il s'agit là d'éléments d'architecture universels, qui, loin d'être seulement des moyens pour « agrémenter » une construction, définissent la relation fondamentale entre les deux univers (dedans et dehors) engendrés par l'acte de bâtir. Les espaces ainsi déterminés participent, à des degrés différents, à chacun de ces mondes, et caractérisent en grande partie, au-delà des styles architecturaux, la « manière d'habiter ».

Dans le cas de Bucarest, les excroissances, les entailles et les franges des bâtiments prolongent ou se superposent au deux types de zones de transparence décrites plus haut (d'ailleurs, il est souvent difficile de délimiter visuellement les catégories). Dans le cas de très fortes densités du bâti, on a essayé de compenser par leur profusion la perte des autres types de filtres.

C'est d'ailleurs la situation – type de beaucoup d'ensembles de l'après-guerre. Les unités de la période stalinienne, oscillant entre les enceintes classiques réinterprétées et l'urbanisme ouvert, poursuivent encore, à une autre échelle, cette logique des cours qui s'ouvrent vers l'espace des rues, directement ou par des portes et portiques monumentaux. On suggère ainsi des espaces semi-publics qui disparaissent complètement dans les opérations ultérieures. Dans une logique qui combine le caractère d'espace public des terrains, l'industrialisation lourde et la réduction des catégories des immeubles et des éléments de construction à quelques types, les zones intermédiaires des ensembles d'immeubles collectifs se voient réduites le plus souvent à quelques retraits des alignements, à un marquage des entrées, et à la présence des balcons et des loggias. Encore, dans les conditions d'existence d'un seul vrai commanditaire – l'état,

tous ces éléments sont plutôt dus aux efforts des architectes d'enrichir une structure spatiale rigide, et d'atténuer l'uniformité exaspérante des boulevards et des quartiers.

### **Evolutions identitaires dans la ville socialiste et la « ville de transition »**

Les idéologies et les modèles qui ont transformé la ville de Bucarest pendant ces derniers 50 ans ont été discutés plus haut, ainsi que les avatars du rôle de la rue et de la définition des limites. En ce qui concerne la population de la ville, on a déjà commencé à étudier les stratégies de résistance face à un projet d'uniformisation et de contrôle absolu, ainsi que les mécanismes d'appropriation et d'individualisation d'un cadre imposé (les ensembles d'habitations collectives)<sup>49</sup>. Les événements de décembre '89 ont déclenché la disparition d'une autorité omniprésente et en même temps l'explosion d'une vie urbaine qui semblait presque paralysée. Les transformations spontanées de l'espace furent ainsi accélérées et connurent une intensité et des formes qui n'étaient point imaginables dans la période antérieure.

Ainsi, dans les quartiers de logements collectifs de l'époque socialiste, les changements apportés par les locataires aux appartements conçus comme des unités identiques, cherchent à exprimer leur individualité à l'extérieur par les aménagements des balcons (du « jardin suspendu » à la pièce gagnée par la fermeture de l'espace par des vitrages), pratique étendue à l'immense majorité des immeubles de la ville. Les espaces de passage à caractère neutre des halls et des cages d'escalier, ont subi des transformations qui vont de la dégradation jusqu'à leur métamorphose dans des espaces de représentation et de contacts sociaux. Ce sont des aménagements (photographies, fleurs en pots, etc.) qui paraissent l'œuvre d'un effort commun, ou bien des extensions symboliques sur le palier de l'espace privé de l'appartement.

C'est le cas aussi des espaces extérieurs. Superposés à l'espace public total prévu dans le projet initial, des territoires à fonction particulière sont le signe de l'appropriation de l'espace, souvent dans des manières qu'on aurait pu croire disparues. Ainsi paraissent les « jardins au front des maisons », c'est-à-dire les espaces du voisinage immédiat des immeubles, clôturés, plantés et soigneusement entretenus. Souvent les

zones d'accès sont marquées et amplifiées par des pergolas couvertes de verdure et des haies, qui définissent ainsi des espaces individualisés.

Le commerce provisoire, avec ses étalages et constructions métalliques, est devenu un des symboles les plus représentatifs de la période post-socialiste. N'obéissant à presque aucune autre règle que celle de la rentabilité, les échoppes agglutinées aux carrefours et s'étalant le long des trottoirs, semblent recréer (ou renforcer, dans la ville ancienne) spontanément les rues commerçantes traditionnelles.

Je crois qu'on peut parler dans ces deux cas, en dépit de l'image le plus souvent déplorable, d'une irrépressible vitalité, doublée d'une volonté à retrouver les réflexes d'une vie urbaine véritable. Pourtant, au-delà de l'affirmation des individualités, des inquiétudes peuvent surgir quant à la coagulation d'un véritable espace d'une communauté urbain. Il est vrai qu'on ne pourrait concevoir l'espace public (dans le sens qui dépasse la définition strictement juridique) dans l'absence d'un espace privé fort. Mais les territoires privés ou appropriés de façon implicite ne semblent nullement s'articuler à l'espace de la ville et les sentiments d'identification et de responsabilité s'arrêtent à la limite de ces territoires. De là commence un terrain qui n'est à personne et qui est traité en conséquence. Les amas d'ordures décriés par tout le monde, mais devenus habituels, représentent un exemple dans ce sens. Si l'explosion de la consommation, le manque de moyens financiers et logistiques de la municipalité expliquent dans une certaine mesure cette situation, on ne peut que remarquer tout de même le voisinage immédiat fréquent de ceux-ci avec des cours, des jardins ou d'autres types de zones délimitées, bien entretenues et d'une propreté irréprochable.

Cette tendance de se replier dans son espace personnel et d'ignorer, voire de repousser l'environnement urbain, semble bien caractériser l'habitant actuel de Bucarest. Une des manifestations les plus évidentes est la perte progressive des qualités de transparence décrites plus haut. La fermeture des espaces intermédiaires comme les balcons et les loggias est tellement généralisée, que les raisons du chauffage précaire ou de l'espace « gagné », habituellement invoqués, ne paraissent guère suffisantes.

De même, les grillages et les parapets qui formaient les clôtures symboliques des cours dans la ville ancienne sont remplacés par des hautes murailles, ou reçoivent des doublures et rehaussements en tôle ou en briques. Ce genre de murailles rébarbatives semble d'ailleurs

caractériser la plupart des cours autour des nouvelles maisons, qui sont en plus démunies d'éléments architecturaux assurant une transition moins brutale entre l'intérieur et l'extérieur des bâtiments.

Même des constructions nouvelles ou réaménagées, dont les fonctions supposent normalement une image d'accessibilité et d'ouverture, s'efforcent d'obéir à cette règle d'isolation : des banques et même beaucoup des restaurants et des commerces gardent soigneusement un espace intérieur privilégié à l'abri du reste du monde, par le moyen des panneaux en verre-miroir qui descendent jusqu'au trottoir.

Cette logique des boîtes et des enceintes fermées et d'un espace dégradé et réduit à ses fonctions de circulation et de structuration des réseaux, tend paradoxalement à donner à la ville une image plus « orientale » que dans tout son histoire (dans un certain sens, évidemment). On peut craindre ou, au contraire, accepter avec fatalisme une perte progressive de toute une culture de l'intermédiaire et de l'ouverture. Mais, au-delà d'une forme urbaine qui « s'opacifie », c'est bien le rôle de la ville comme support d'une identité collective qui est mis en cause. Un amas d'opérations individuelles échappées à tout contrôle a pris la place du projet totalitaire global. Il semble qu'on est en train de refaire (à une autre échelle, et avec beaucoup moins de moyens) le type d'évolution qu'ont vécu les pays balkaniques restés de l'autre côté du rideau de fer. Qu'il s'agisse d'une population plus ancienne ou des émigrants de la campagne, la ville est « consommée » grâce aux avantages de toutes sortes qu'offre toute grande agglomération ; mais on a autant du mal à assumer les règles d'une communauté, que de se sentir concerné, s'il ne s'agit d'un intérêt direct et immédiat, par les changements que subit la ville. Un passé oublié ou jamais connu, une centralité difficile à cerner et bouleversée par les destructions et la cité glorieuse de Ceaușescu, un cadre urbain en si mauvais état, contribuent au divorce entre la ville et ses habitants.

Pourtant, quelques anciens réflexes semblent avoir survécu. En dehors de la renaissance de la rue comme espace actif, on remarque l'appétit pour la modernité architecturale. Il est vrai que pour le moment, elle se manifeste le plus souvent sous la forme d'une architecture commerciale (malheureusement implantée souvent en plein centre), et que les façades en verre réfléchissant n'ont pas grande chose en commun avec la transparence des immeubles modernes de l'avant-guerre. Il est vrai aussi que cette modernité s'arrête d'habitude aux commerces et aux espaces de bureaux, tandis que l'architecture « traditionnelle » des magazines

est celle largement préférée pour les habitations. D'autre part, cela semble ironique que les oeuvres de Ceaușescu suscitent maintenant une telle admiration, qu'on semble les prendre pour modèle esthétique, dans un rêve de grandeur et de richesse, et qu'elles sont perçues comme représentatives du génie du peuple, en oubliant pratiquement qui en fut le principal responsable.

Il pourrait ne s'agir, tout de même, que d'une manifestation incontournable de la transition entre un régime totalitaire et une société fondée sur des relations libres et contractuelles. On peut espérer, en relation avec un développement général, l'émergence d'une nouvelle identité de Bucarest. Dans quelle mesure les éléments décrits dans cette étude prendront part à la décantation de cette nouvelle identité, il reste à voir. Il reste aussi à voir si l'espace urbain, tel que nous le connaissons, jouera encore un rôle significatif dans cette nouvelle réalité culturelle.

## NOTES

- 1 Il ne s'agit pas tout à fait d'une science, mais plutôt d'un ensemble de pratiques appartenant à des différents corps de métiers, pratiques qui, en fait, sont aussi anciennes que la ville. Mais l'urbanisme en tant que discipline autonome date du XIX<sup>ème</sup> siècle. Si l'agencement des réseaux viaires, sanitaires, etc., appartient aux sciences exactes, il en va autrement des idées et des actions sur le reste du cadre de vie. Le mythe de l'objectivité et de la rationalité totale, de la capacité de prévoir et d'organiser scientifiquement tous les aspects de la forme et de la vie urbaine, a été depuis longtemps mis en question.
- 2 Pour le caractère utopique des théories urbanistiques du Mouvement moderne, voir l'ouvrage de référence de Françoise Choay, *L'Urbanisme. Utopies et réalités*, Editions du Seuil, Paris, 1968.
- 3 D'après certaines opinions, le terme devrait recouvrir l'intégralité de la structure urbaine, le cadre urbain comme les activités, et les relations entre tous ces éléments. Voir A. M. Sandu, *Structures urbaines*, cours universitaire, Université d'Architecture et d'Urbanisme de Bucarest, 1977, 1998.
- 4 M. Weber, *Die Stadt*, Tübingen, 1925.
- 5 Voir les textes essentiels des représentants de l'École de Chicago – L. Wirth, *Le phénomène urbain comme mode de vie*, et R. E. Park, *La communauté urbaine, un modèle spatial et un ordre moral*, dans *L'École de Chicago*, anthologie réalisée par Y. Grafmeyer et I. Joseph, Le Champ Urbain, Paris, 1979.
- 6 M. Roncayolo, *La ville et ses territoires*, Gallimard, Paris, 1997.
- 7 Sur la relation homogénéité – particularité – caractère – identité – spécifique, voir les études de A. M. Sandu, « Diferențierea spațială și particularizarea spațiului urban » (*Arhitectura*, nr. 4 / 1975), « Din nou despre specific » (*Arhitectura*, nr. 4 / 1977).
- 8 P. Panerai, J. Castex, J.-C. Depaule, *Formes urbaines: De l'îlot à la barre*, Editions Parenthèses, Marseille, 1997.
- 9 Selon la définition très restrictive de Weber de l'urbain traditionnel, une communauté urbaine au vrai sens du mot, aurait du satisfaire, en dehors du caractère industriel et commercial prédominant, les conditions suivantes : les fortifications, le marché, un tribunal propre au moins partiel et des formes de droits propres, des formes d'association particulières, une autonomie au moins partielle et l'autocéphalie. Les villes orientales serait restées à un état analogue à celui des villes de l'Occident avant le développement communal. (voir la note 4). Selon ces critères, on pourrait conclure qu'il ne s'agisse même pas de vraies villes. Ce serait oublier que jusqu'à un certain moment, la civitas classique comme les communes médiévales n'ont représenté qu'une exception notable en rapport avec le reste du monde urbain.

- 10 S. Voiculescu, *L'organisation religieuse – Critère de structuration des établissements urbains roumains*, Bucarest, 1995.
- 11 L. Benevolo, *Histoire de la ville*, Editions Parenthèses, Marseille, 1983.
- 12 A. Yerolympos, *Urban Transformations in the Balkans (1820 - 1920). Aspects of Town Planning and the Remaking of Thessaloniki*, University Studio Press, Thessaloniki, Greece, 1996.
- 13 S. Bianco, *Architektur und Lebensform im islamischen Stadtwesen*, Verlag für Architektur Artemis Zürich, 1979.
- 14 Ce sont des traits très typiques pour les villes des anciennes Principautés roumaines. Mais on retrouve cette image dans la description d'Andrinople / Edirne, la deuxième ville de l'empire, due à E. Reclus, dans *Nouvelle Géographie Universelle*, Paris, Librairie Hachette, 1876, apud A. Yerolympos (voir 11).
- 15 J'ai choisi cette traduction pour le mot « târg », qui à l'origine signifie foire ou marché (un des sens qui a été gardé jusqu'à présent).
- 16 Ibid. 10.
- 17 C. C. Giurescu, *Târguri sau orașe și cetăți moldovenesti din secolul al X-lea până la mijlocul secolului al XVI-lea*, Editura Enciclopedică, București, 1997 ; C. C. Giurescu, *Istoria Bucureștilor*, Editura Sport – Turism, București, 1997 ; E. Greceanu, *Ansamblul urban medieval Pitești*, Muzeul Național de Istorie, colecția Ansambluri arhitecturale istorice, București, 1982.
- 18 T. O. Gheorghiu, « Particularitățile apărării orașelor medievale românești extracarpatice. Elemente de dinamică a morfologiei urbane », *Historia urbana*, tome IV, 1996 / 1 – 2, Editura Academiei Române, București.
- 19 P. Pinon, « Trasformazioni urbane tra il XVIII e il XIX secolo » et M. M. Cerasi, « Città e architettura nel Settecento », dans la revue *Rassegna*, numéro consacré à la ville d'Istanbul, 1990.
- 20 M. Agulhon, F. Choay, M. Crubellier, Y. Lequin, M. Roncayolo, *La ville de l'âge industriel* (tome 4 de *l'Histoire de la France urbaine*, sous la direction de G. Duby), Editions du Seuil, Paris, 1983, 1998.
- 21 F. Choay, *Alegoria Patrimoniului*, Editura Simetria, București, 1998.
- 22 Pour les transformations du XIX<sup>ème</sup> et du début du XX<sup>ème</sup> siècle, voir surtout l'ouvrage présenté dans les notes 11 et 14.
- 23 Voir, pour l'exemple roumain des nouvelles villes danubiennes, C. I. Sfințescu, *Urbanism în general și în România în special*, Tipografia Curții Regale F. Göbl fii S.A., București, 1931.
- 24 A. Yerolympos, notes 11, 14 et 24.
- 25 E. A. Gutkind (e. a.), *International History of City Development, vol. VIII. Urban Development in Eastern Europe: Bulgaria, Romania, and the U.S.S.R.*, The Free Press, New York, Collin – Macmillan Limited, London, 1972.
- 26 Pour les mécanismes de métropolisation et les représentations et l'attitude face à la ville, voir l'article de Stéphane Yerasimos, « Istanbul, métropole inconnue », dans *CEMOTI, Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, nr. 24 / 1997.

- 27 « ... qu'on ouvre parmi les faubourgs (mahalale) des voies larges et mises en ligne (...), montrant une vue belle et satisfaisante (...) et ainsi, après un écoulement de temps, la ville se verra déplacée dans ces faubourgs et le sort de Bucarest ressemblera au sort de toutes les villes d'Europe, où la cité qu'on dit vieille montre la vue la plus laide, tandis que la nouvelle cité montre une beauté tout particulière, un air utile, du contentement et de la santé pour ceux qui y vivent » (notre traduction, d'après *Le Règlement organique*, 1834, apud C. C. Giurescu, voir la note 5).
- 28 Voir l'ouvrage mentionné à la note 23.
- 29 E. Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, Editura științifică, București, 1972 ; L. Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, Humanitas, 1997.
- 30 Voir la note 22.
- 31 On a vu que c'est le cas de beaucoup d'opérations urbaines dans la zone culturelle dont fait partie Bucarest. D'ailleurs, à l'exception des ensembles projetés et construits d'un coup, tout développement urbain moderne planifié se fait par le jeu où entrent dans des proportions diverses un cadre préétabli et la réglementation de l'évolution ultérieure. Le grand projet haussmannien fut officiellement terminé dans les années '20, tandis qu'on poursuit encore le remplissage et l'extension de la grille barcelonnaise. Mais il s'agit d'opérations où l'introduction de l'armature de base se fit assez vite, comme la construction massive et unitaire dans la plus grande partie du territoire. La flexibilité et l'efficacité, encore aujourd'hui, de leur forme urbaine en assure l'évolution sans des changements structurels. Pour l'étude de la législation et ses conséquences sur l'évolution de la ville, voir N. Lascu, *Legislație și dezvoltare urbană. București 1831 – 1952* (thèse de doctorat, Institut d'Architecture « Ion Mincu » de Bucarest), 1997.
- 32 Par exemple, C. Sfințescu, dans *Pentru București. Noi studii urbanistice. Delimitări, Zonificare, Circulație, Estetică* (1932), étude dans l'esprit moderne et fondamentale pour la base scientifique de l'urbanisme roumain de l'entre-deux-guerres : « .. entre ces deux styles urbanistiques modernes extrémistes [il s'agit du 'style individualiste – la ville jardin' et le 'style collectiviste' – les théories de Le Corbusier, éventuellement combiné avec un capitalisme extrême] on peut trouver beaucoup de compromis qui puissent correspondre aux aspirations sociales locales et qui devraient former un style local urbanistique, donnant de la personnalité esthétique urbanistique à la ville dont nous nous occupons. »
- 33 M. Cârnelci, « O expoziție despre avangarda românească », dans le catalogue de l'exposition *București. Anii '20 - '30. Între avangardă și modernism*, Editura Simetria, 1994.
- 34 Ce qui suscita des critiques acerbes de la part des représentants inconditionnels de la pureté et de l'unité des formes modernes. Tel H. Creangă (dans *Anarhia stilurilor și arhitectura viitorului*, de l'ouvrage *Către o arhitectură a Bucureștilor*. Fragment réédité dans le catalogue de l'exposition *1892 – 1992. Centenar Horia Creangă*, București, 1992).

- 35 On n'entrera pas ici dans l'éternelle querelle sur « les formes sans fond ». Si il ne s'agirait que de mouvements de mode, on pourrait s'interroger encore sur la possibilité de reprendre des formes en toute indépendance de leur contenu (surtout quand il s'agit d'un phénomène de masse). Il faut d'ailleurs remarquer dans ce contexte, qu'on arrive à trouver à Bucarest quelques exemples assez amusants de ces maisons sans architectes, parées d'éléments typiques de l'imaginaire du Mouvement Moderne : fausses terrasses, fenêtres rondes du style paquebot, etc. Alors que c'est plus difficile de déceler de reprises semblables d'éléments du style officiel et élitiste parallèle néo-roumain, qui a pourtant comme base l'architecture traditionnelle.
- 36 Ce qui aide à comprendre la rejection viscérale actuelle de l'habitat collectif, dans son ensemble. Celui-ci, pourtant, représente un des éléments fondamentaux de l'urbanité moderne. Mais l'espace public total (l'espace privé étant réduit à celui de l'appartement), l'échelle gigantesque combinée à l'uniformité, la pauvreté matérielle et l'état actuel de ces quartiers expliquent ce phénomène. La part de l'utopie moderniste et celle des régimes socialistes n'est pas toujours facile à déceler.
- 37 A. Aman, *Architecture and Ideology in Eastern Europe during the Stalin Era. An Aspect of Cold War History*, the Architectural History Foundation, New York, the MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1992.
- 38 P. Derer, *Locuirea urbană*, Editura Tehnică, București, 1985.
- 39 Voir A. Ioan, *Modern Architectural Discourse after the Death of Stalin*, New Europe College Yearbook, 1995 – 1996, Humanitas, București.
- 40 P. Panerai, J. Castex, J.-C. Depaule, *Formes urbaines : De l'ilot à la barre*, Editions Parenthèses, Marseille, 1997 (voir la note 8).
- 41 Voir V. Mihăilescu, V. Nicolau, M. Gheorghiu, *Le bloc 311. Résidence et sociabilité dans un immeuble d'appartements sociaux à Bucarest*, Ethnologie française, 1995 – 3, Armand Colin, Paris. Il s'agirait des relations, d'actions et de réactions des membres qui composent ces groupes, liées à un certain lieu. L'unité sociale urbaine étudiée dans ce contexte est justement le « bloc ».
- 42 Voir l'ouvrage cité à 10.
- 43 I. Nicolau, I. Popescu, *O stradă oarecare din București*, Editura Nemira, 1998.
- 44 C. Rowe, R. Slutzky, *Transparence réelle et virtuelle* (nouvelle édition avec des commentaires de B. Hoesli), Les Éditions du Demi-Cercle, Paris, 1992.
- 45 G. Kepes, *The Language of Vision*, Paul Theobald, Chicago, 1944 (op. cit. 47)
- 46 Ce n'est évidemment pas une règle absolue (sauf dans les fantasmes de certains défenseurs ardents du retour à une ville traditionnelle idéale et figée, qui n'a jamais existé. Même en laissant de côté la ville – jardin, et en ne parlant pas de l'immeuble moderniste de logements librement posé sur le terrain, il reste que le pavillon isolé est le deuxième modèle fondamental

d'habitation de l'époque moderne. Mais il s'agit dans ces cas plutôt des modes d'habiter en banlieue, ou en tout cas dans les zones moins centrales et moins denses des villes.

<sup>47</sup> Voir 11.

<sup>48</sup> Sans entrer dans le détail, on peut donner l'exemple des rebords très avancés des fenêtres dans les maisons de l'entre-guerres. Il se poursuivent d'habitude sur presque toute la longueur de la façade, soulignant l'image de fenêtre en bande, si symbolique de la modernité, et unifiant les espaces intérieurs et ceux des balcons, autorisant ainsi des lectures multiples des mêmes éléments.

<sup>49</sup> Voir l'ouvrage cité à 44.

**BIBLIOGRAPHIE**

- M. Agulhon, F. Choay, M. Crubellier, Y. Lequin, M. Roncayolo, *La ville de l'âge industriel* (tome 4 de *l'Histoire de la France urbaine*, sous la direction de G. Duby), Editions du Seuil, Paris, 1983, 1998
- A. Ȃman, *Architecture and Ideology in Eastern Europe during the Stalin Era: An Aspect of Cold War History*, The Architectural History Foundation, New York, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1992
- L. Benevolo, *Histoire de la ville*, Editions Parenthèses, Marseille, 1983
- S. Bianco, *Architektur und Lebensformen im islamischen Stadtwesen*, Verlag für Architektur Artemis Zürich, 1979
- L. Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, Humanitas, 1997
- G. M. Cantacuzino, *Isvoare și popasuri*, Editura Meridiane, 1977
- G. M. Cantacuzino, O. Doicescu, *Orașe și sate românești*, Simetria, V / 1943, București
- M. Cârneli, *O expoziție despre avangarda românească*, în catalogul expoziției "București, anii 1920 – 1940: între avangardă și modernism", Editura Simetria, București, 1994
- M. M. Cerasi, « Citta e architettura nel Settecento », *Rassegna*, numéro consacré à la ville d'Istanbul, 1990
- F. Choay, *Alegoria Patrimoniului*, Editura Simetria, București, 1998
- F. Choay, *La règle et le modèle. Sur la théorie de l'Architecture et de l'Urbanisme*, Editions du Seuil, Paris, 1980
- F. Choay, *L'Urbanisme. Utopies et réalités. Une anthologie*, Editions du Seuil, Paris, 1965
- H. Creangă, « Anarhia stilurilor și arhitectura viitorului », dans *Către o arhitectură a Bucureștilor*, București, 1935, republiée dans le catalogue de l'exposition *Centenar Horia Creangă*, 1992
- G. Curinschi – Vorona (coordonator), D. Cristea, Ș. Popescu – Criveanu, A. M. Sandu, S. Voiculescu, M. Dordea, A. Moiescu, M. Nicolescu (autori), « Studii de delimitare al zonei istorice a orașului București », *Arhitectura*, nr. 6 / 1977
- P. Derer, *Locuirea urbană*, Editura Tehnică, București, 1985
- V. E. Drăgan, *Evoluția ȃesutului urban în zona Lipscani*, Historia Urbana, Editura Academiei Române, Tomul IV, 1996 / 1 – 2
- H. Georgescu, *București, oraș nou?* Simetria, V / 1943, București
- T. O. Gheorghiu, *Particularitățile apărării orașelor medievale românești extracarpatice. Elemente de dinamică a morfologiei urbane*, Historia Urbana, Editura Academiei Române, Tomul IV, 1996 / 1 – 2
- R. M. Gherghel, « Structura și organizarea zonelor rezidențiale », *Arhitectura*, nr. 1 / 1971
- M. Girouard, *Cities and People. A Social and Architectural History*, Yale University Press, New Haven, London, 1985
- C. C. Giurescu, *Istoria Bucureștilor*, Editura Sport – Turism, București, 1979

- C. C. Giurescu, *Tîrguri sau orașe și cetăți moldovenești din secolul al X-lea până la mijlocul secolului al XVI-lea*, Editura Enciclopedică, București, 1997
- E. Greceanu, *Ansamblul urban medieval Pitești*, Muzeul Național de Istorie, colecția Ansambluri arhitecturale istorice, București, 1982
- E. Greceanu, « La structure urbaine médiévale de la ville de Roman », *Revue Roumaine d'Histoire*, București, 1976
- E. A. Gutkind (e. a.), *International History of City Development, vol. VIII. Urban Development in Eastern Europe: Bulgaria, Romania, and the U.S.S.R.*, The Free Press, New York, Collier – Macmillan Limited, London, 1972
- D. Harhoiu, *București, un oraș între Orient și Occident*, Editura Simetria, București, 1997
- C. Hoinărescu, *Locuința sătească din România*, Institutul de Proiectare Prahova, 1989
- A. Ioan, *Modern Architectural Discourse after the Death of Stalin*, New Europe College Yearbook, 1995 – 1996, Humanitas, București, 1999
- A. Ioan, « No trespassing! (locuirea ca arhipleag) », dans *Insula. Despre izolare și limite în spațiul imaginar (colocviu interdisciplinar)*, Colegiul Noua Europă, București, 1999
- G. Ionescu, *Arhitectura pe teritoriul României de-a lungul veacurilor*, Editura Academiei R. S. R., București, 1982
- D. Kuban, *From Byzantium to Istanbul. The Growth of a City*, Istanbul, Economic and Social History Foundation of Turkey, Publications Department, Istanbul, 1996
- N. Lascu, *Legislație și dezvoltare urbană. București 1831 – 1952*, teză de doctorat la Institutul de Arhitectură "Ion Mincu", București, 1997
- Le Corbusier, *Voyage en Orient*, Editions Parenthèses, Marseille, 1987
- E. Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, Editura Științifică, București, 1972
- P. Merlin (édité par), *Morphologie urbaine et parcellaire*, (éditeurs associés: E. d'Alfonso et F/Choay), PUV, Saint-Denis, 1998
- V. Mihăilescu, V. Nicolau, M. Gheorghiu, « Le bloc 311. Résidence et sociabilité dans un immeuble d'appartements sociaux à Bucarest », *Ethnologie française*, 1995 – 3, Armand Colin, Paris
- P. Morand, *Bucarest*, Plon, Paris, 1990
- I. Nicolau, I. Popescu, *O stradă oarecare din București*, Nemira, București, 1999
- C. Nicolescu, *Case, conace și palate vechi românești*, Editura Meridiane, 1979
- P. Panerai, J. Castex, J.-C. Depaule, *Formes urbaines: De l'îlot à la barre*, Editions Parenthèses, Marseille, 1997
- P. Panerai, J.-C. Depaule, M. Demorgeon, *Analyse urbaine*, Editions Parenthèses, Collections Eupalinos, Marseille, 1999
- T. Paquot, « Transparence et architecture », dans *Transparences, Etudes rassemblés et présentés par P. Dubus*, Les Editions de la Passion, Paris, 1999
- R. E. Park, « La communauté urbaine, un modèle spatial et un ordre moral », dans *L'Ecole de Chicago*, anthologie réalisée par Y. Grafmeyer et I. Joseph, Le Champ Urbain, Paris, 1979.

- A. Petruccioli, *Dar-al-Islam*, Mardaga, Liège, 1990
- P. Pinon, « Transformazioni urbane tra il XVIII e il XIX secolo », *Rassegna*, numéro consacré à la ville d'Istanbul, 1990
- M. Roncayolo, *La ville et ses territoires*, Gallimard, Paris, 1997
- M. Roncayolo, T. Paquot (sous la direction de), *Villes et civilisation urbaine, XVIII – XX siècle*, Larousse, collection Textes Essentiels, 1990
- C. Rowe, Fred Koetter, *Collage City*, Supplémentaires, Editions du Centre Pompidou, Paris, 1993
- B. Rowe, R. Slutzky, *Transparence réelle et virtuelle* (avec un commentaire de B. Hoesli), Les Editions du Demi-Cercle, Paris, 1992
- A.M. Sandu, « Unele implicații ale determinării specificului cultural în aprecierea fenomenului de arhitectură și urbanism », *Arhitectura*, nr. 4 / 1976
- A.M. Sandu, « Diferențierea spațială și particularizarea spațiului urban », *Arhitectura*, nr. 4 / 1975)
- A. M. Sandu, « Din nou despre specific », *Arhitectura*, nr. 4 / 1977
- A.M. Sandu, « Un program pentru o metropolă », *Arhitext Design*, 1 / 2000
- A. M. Sandu, *Structuri urbane*, curs universitar, I.A.I.M., 1977, 1998
- C. I. Sfințescu, *Pentru București. Noi studii urbanistice. Delimitare, Zonificare, Circulație, Estetică*, 1932
- C. I. Sfințescu, *Urbanism în general și în România în special*, Tipografia Curții Regale, F. Göbl Fii SA, București, 1931.
- S. Voiculescu, « Organizarea religioasă – criteriu de structurare a așezărilor urbane românești », dans l'étude *Rolul cartierului ca unitate constitutivă a structurii urbane, implicații în programele de restructurare și dezvoltare* (beneficiar: Urbanproiect), București, 1995
- M. Weber, *Die Stadt*, Tübingen, 1925
- L. Wirth, « Le phénomène urbain comme mode de vie », dans *L'Ecole de Chicago*, anthologie réalisée par Y. Grafmeyer et I. Joseph, Le Champ Urbain, Paris, 1979
- S. Yerasimos, « Istanbul ottomana », *Rassegna*, numéro consacré à la ville d'Istanbul, 1990.
- S. Yerasimos, « Istanbul, metropole inconnue », *CEMOTI, Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, nr. 24 / 1997
- A. Yerolympos, *Urban Transformations in the Balkans (1820 – 1920). Aspects of Balkan Town Planning and the Remaking of Thessaloniki*, University Studio Press, Thessaloniki, 1996
- \*\* *Caietul concursului București 2000*, București, 1995
- \*\* *Risiko Stadt? Perspektiven der Urbanität*, Deutscher Architektentag, Hamburg, 1994, Junius Verlag, Hamburg, 1995
- \*\* *Urbanismul în România*, Editura Tehnică, București, 1977
- \*\* *De la polis aux politiques urbaines. Renaissance et mutations de la ville grecque contemporaine*, collections *Villes en Parallèle*, éditée par le Laboratoire de Géographie Urbaine, Université de Paris X – Nanterre, n° 9, février 1986



**Les villes superposées. Image de la zone centrale de Bucarest (auteur : Köllö Miklós)**



**Une rue à Bucarest, en 1841** (Gravure sur bois d'après Ch. Doussault, *Arhivele Bucureștilor*, Nr. 1, 1938)



**Bucarest, Boulevard Regina Elisabeta.** Une perçai de type haussmannien du XIX<sup>ème</sup> siècle, faisant partie de l'axe Est-Ouest, avec des bâtiments « à la française » ; toutefois, aucune maison n'est pareille à une autre, les hauteurs correspondant aux différents règlements. La rue reste aujourd'hui encore l'espace urbain principal. (Auteur : Ștefan Ghenciulescu)



**Rue Romulus.** Maisons-wagon des années 1900, au fond une église du XVIII<sup>ème</sup> siècle ; une transparence créée par l'implantation en profondeur, l'ouverture des cours vers la rue et la profusion des espaces et des éléments – tampon entre l'intérieur et l'extérieur des maisons.  
(Auteur : Ștefan Ghenciulescu)





**1999 : Images devant et derrière un boulevard des années '80.** Les rangées d'immeubles d'appartements cachant un tissu urbain amputé (l'urbanisme totalitaire), le verre-miroir du repli vers l'intérieur, les espaces personnels fermés et l'espace de personne. (Auteur : Ștefan Ghenciulescu)





## SORIN IONIȚĂ

Born in 1966, in Ploiești

Ph.D. candidate, University of Bucharest

Director, Romanian Academic Society (SAR)

Visiting Associate Professor, Department of Political Science, National School of Government (SNSPA), Bucharest

Fulbright Fellow, Georgetown University, Washington DC, Public Policy Institute, 2000-2001

Fellow of the Nuffield College, Oxford University, 2000

Fellow of the Research Support Scheme (RSS), Prague, 1998

Central European University Fellowship for the MA program, 1996-97

Participation in international conferences, workshops and consultancy activities in Bulgaria, Germany, Hungary, Moldova, Poland, Slovakia, UK, USA

Several studies and translations on political science, public policy, local government, local finance

Numerous research projects with the Local Government and Public Service Reform Initiative, Budapest; United Nations Development Programme; Center for the Study of Democracy and the Bertelsman Foundation; World Bank; Metropolitan Research Institute, Budapest



# IN THE SHADOWS THE INFORMAL SECTOR AND THE PARTICIPATION OF UNEMPLOYED PERSONS A CASE STUDY

## 1. The Analytical Approach

The last decade has witnessed an increase in the research on informal economic activity, both in developing countries or transitional economies (De Soto 1989; Johnson, Kaufman et al. 1997) and in industrialized countries (Dangler 1994; Marcelli et al. 1999). Recent work has only partly supported the dominant neoclassical view that the informal economy (IE) offers a solution to unemployment and poverty. As De Soto (1989: 185) put it,

the choice between working formally and informally is not the inevitable result of people's individual traits but, rather, of their rational evaluation of the relative costs and benefits of entering existing legal systems.

Sociologists in the structuralist tradition have however denied that informality is *exogenous* to the labor market, and a by-product of extra-economic state regulations, claiming that it is rather a by-product of firms constantly seeking to restructure production and to lower costs, therefore, *endogenous* to the labor market. Opinions are split concerning the unicity or the duality of the labor market (Borjas 1990; de Freitas 1991; Gordon, Edwards and Reich 1982). The neo-institutionalist approach assumes that informal employment is part of the non-primary labor market, therefore a complement to the formal one. The existence of informal workers is not seen in this approach to have a negative impact on the primary sector, on the contrary, it may benefit formal workers and firms by performing necessary but less desirable tasks at a lower cost and without an official work contract (Marcelli, 1999).

Concerning transitional economies of what was formerly known as the 'second world' we can again distinguish two opposing views. One claims that the official economy does not grow because of the informal

one, emphasizing the negative social capital of mafiotic economic activity and the large-scale tax evasion. This argument is mostly put forward in analyzing the Russian economy. The opposite view says that it is the poor performance of the government that pushes entrepreneurs outside the formal sector, in search of the best combination of taxes and public goods (Johnson, Kaufman and Shleifer, 1997).

In this paper, we understand by informal economy (IE) the economic activity that is not reported to the statistical office, although it should be according to the procedures. In the present study we plan to:

- a) Describe the overall strategies of the unemployed in the Romanian transitional economy, and offer a few predictors for each strategy. In addition, we attempt to:
- b) Test the extent to which IE is an alternative in the labor market.
- c) Provide collateral data for an evaluation of the dimension of IE in Romania, since existing data is, again, contradictory.

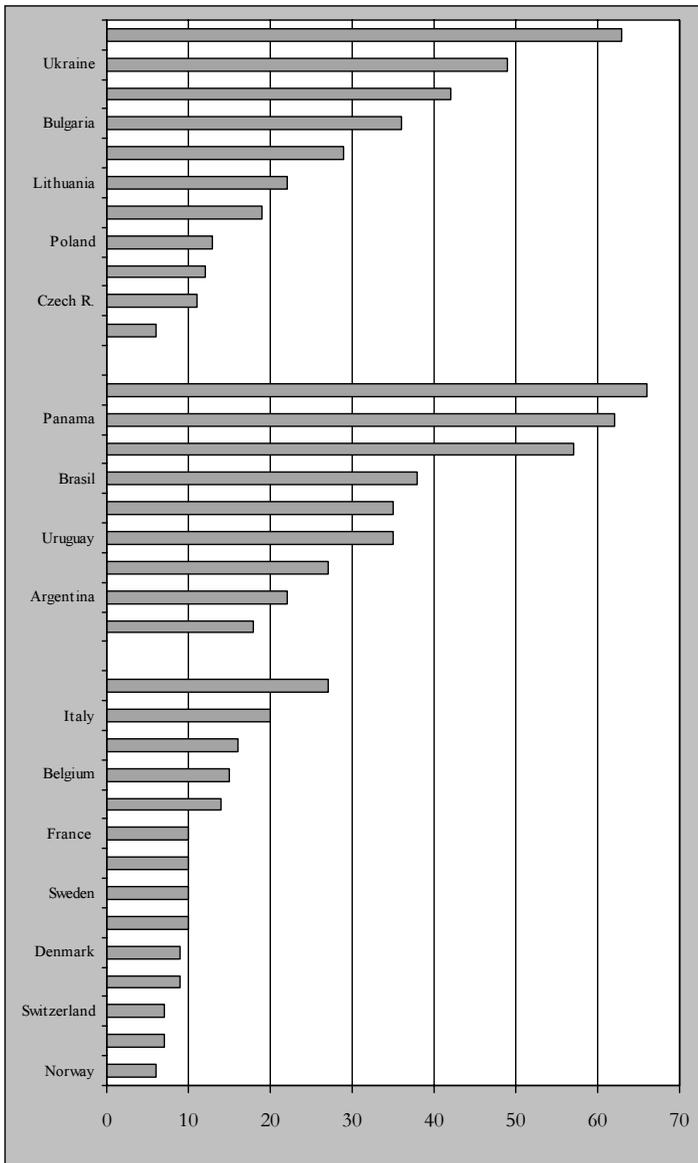
## **2. Measurements of the hidden sector**

Data concerning IE are by definition difficult to obtain. Official statistics in particular capture the phenomenon only with extreme difficulty. In 1996 the Romanian National Commission of Statistics (CNS) argued that figures put forward by the Romanian Information Service (SRI) – which reported IE at about 40 per cent of the GDP) are strongly overvalued, in fact almost the double of the real figures. A report of the US Treasury issued in 1999 to the Romanian press seems to support more the estimation of the SRI than that of CNS. More modest figures, close to the CNS estimation of around 20 per cent, resulted however from the Johnson and Kaufman (1997) comprehensive comparative survey based on electricity consumption comparisons.

The US treasury study is the most recent, and it claims that the IE has simply grown from previous studies of earlier years. On the other hand the method employed by this study, based on monetary aggregates (the ‘cash-demand approach’), is considered least appropriate for transition countries, where macro figures are unreliable, the economic activity highly volatile and a substantial part of the “white” transactions take place in cash. Moreover, the elegant monetary approach has been known for long to produce the highest, most spectacular estimates of the hidden sector,<sup>1</sup> which explains the findings of the American team in our case.

Other methods that are less simple to apply yield more conservative results: the 'Palermo' approach, comparing reported income with the local 'visible' consumption; the labor force approach, which counts people, not money flows; the survey approach (Alessandrini and Dallago, 1989). These methods look at more than one thing at a time and employ many checks based on common sense – hence their apparent imprecision. In exchange, they can offer invaluable insights into the phenomena going on at the micro level. Creative combinations of these methods, adjusted to the particularities of different regions, lead to results which are widely regarded as good approximations of reality, like Loayza's (1996) for Latin America, who pursued a MIMIC (Multiple Indicator-Multiple Causes) assessment. Finally, Kaufman and Kaliberda (1996) estimated the underground economy in post-communist countries, looking at variations in the total electricity consumption. This offers a rough measure of the overall economic activity. It was confirmed empirically that the GDP to electricity consumption elasticity is close to one in the short run. The differences in variation of GDP and power consumed should therefore be attributed to the informal economic activity.

Another possibility is to use the consultancy-type sectorial analysis, based on the expert evaluation. This is less likely to produce precise aggregate figures, but is very good as a starting point, playing the role of a preliminary focus group in the process of designing a comprehensive survey. The sectorial analysis can show us where to look for shadow economic activity and helps ranking the economic sectors according to their affinity for informal transactions. It can also point out regional differences that should be taken into account when the research is designed. For example, in many OECD countries the domestic employment and the drug traffic represent important parts of the gray and black markets, respectively.<sup>2</sup> By contrast, in the post-communist countries there is not so much domestic labor paid for in cash, but there is much more barter going on in the agro-food sector. Also, the black market is less developed in drugs or arms, while it is believed to be more active in the smuggling of highly taxed consumption goods (tobacco, (Johnson, Kaufman and Zoido-Lobaton, 1998) alcohol, coffee, etc.) and, especially in the former Soviet countries, in collecting protection taxes. But both in the developed and developing countries, CEE included, certain industries like constructions or transportation are known to shelter a lot of informal activity.



**Fig. 1.** Size of the informal sector, % of the official GDP: CEE, Latin America, OECD

Fig. 1 presents the dimension of the informal economy in a series of countries, as given in the study of Johnson, Kaufman and Shleifer (1998). Data were adjusted for comparability reasons – but, as the authors themselves suggest, they should still be taken *cum grano salis*, given the differences in the methodology used: in Eastern Europe the estimations are based on the electricity consumption; in Latin America on Loayza's composite index; in the OECD countries on the currency-demand approach. Most probably, the OECD figures are slightly overestimated when compared with the other two.

### 3. Methodology, Sample

In this study, we do not attempt to propose an alternative way of measuring the national IE. This would be far beyond our scope. We are interested in the informal economy only as an alternative 'survival strategy' for the unemployed. But we look nevertheless at the share and implications of the unemployed hidden activity for the national economy.

In drawing our sample of unemployed, we had the following considerations in mind:

1. To capture the difference between the capital, Bucharest, which has the lowest level of unemployment (5.3% at the end of 1999) and some provincial regions strongly affected by the transitional desindustrialization, with a consequential high level of unemployment, without, however, being a region too specifically tied to one industrial sector (such as mining). Neamț is one of the leading counties in the unemployment rate, with 18.5%. In 1999, according to the Romanian Statistics Commission, Piatra Neamț, the capital of the Neamț county, had recorded 10,432 unemployed in total, out of a 124, 859 total population. In Bucharest, on the other hand, we had a pool of 43,078 recorded unemployed out of a total population of 2,013,911. We assumed inhabitants of Bucharest have more opportunities and are able to cope better with unemployment.

2. Our second objective was to be able to compare the resulting data with those coming from polls with national representativity. The sample included 200 unemployed officially recorded as such in Piatra Neamț and 204 unemployed recorded in the six districts of Bucharest. The poll was conducted between 13-20 September 1999 by the Romanian polling institute CURS. We were able to compare the results with CURS data

from the Romanian Barometer of Opinion (BOP) measured by the same institute on the general population of Romania in October 1999.

The sample obtained was surprisingly similar with a national sample in terms of both income and attitudes. Our unemployed has a fare not better but not worse than the average Romanian; peasants and retired obviously earn even less than the unemployed, making the two samples comparable. This relatively good situation of the unemployed is due to the welfare benefits. According to the Romanian law there are two types of welfare benefits for the unemployed: during the first nine months of unemployment the individual receives an aid 'for unemployment and professional readjustment' (ranging from a minimum of 22% to a maximum of 55% of the national gross average income); during the next 18 months he or she will receive a more modest 'support' aid (60% of the value of unemployment aid). The sample was equally divided to include the two categories, and stratified in Bucharest to be representative for the structure of unemployment for the six quite different districts (each of them is a lot larger than the town of Piatra Neamț).

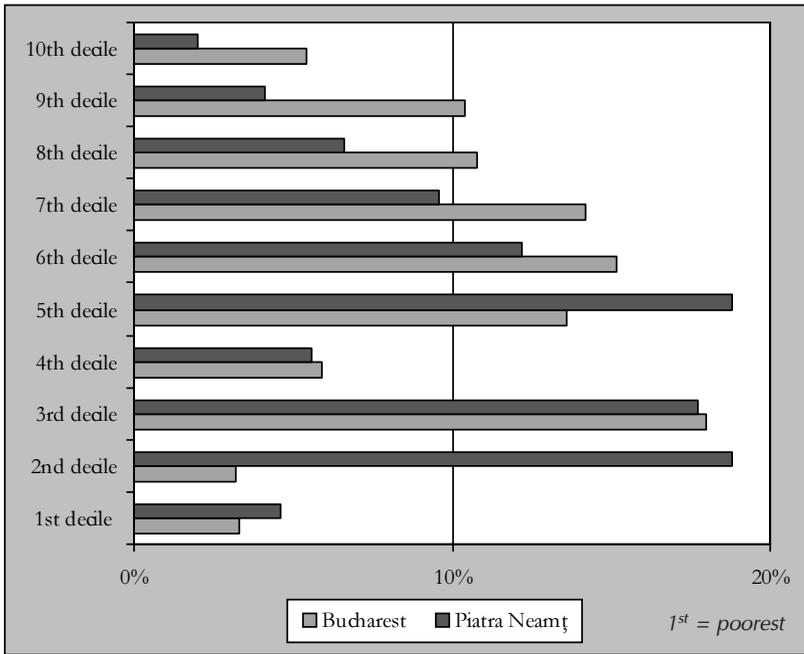
The subjective evaluation of one's life and of the whole country's situation presents no statistical significant differences between our sample and the BOP (see Annex 1). Our unemployed are the typical poor in a poor society; most of them are below the national income average, but so are the people in the BOP sample, as the following table shows.

In order to go beyond the average income and grasp the diversity of our sample's economic situation, we calculated the deciles of unemployed households' incomes on the basis of BOP general population, differentiating between the national and the urban sample. We then calculated the percentage of unemployed households, which fall in each decile.

| Average income            | Bucharest | Piatra Neamț | Cummulated Bucharest-Piatra Neamț | BOP (Urban) | BOP (National) | Official national urban figures |
|---------------------------|-----------|--------------|-----------------------------------|-------------|----------------|---------------------------------|
| Average household income  | 1.9       | 1.5          | 1.7                               | 2.4         | 2              | 1.7                             |
| Average individual income | 0.5       | 0.4          | 0.5                               | 0.7         | 0.6            | 0.5                             |

*Million Lei*

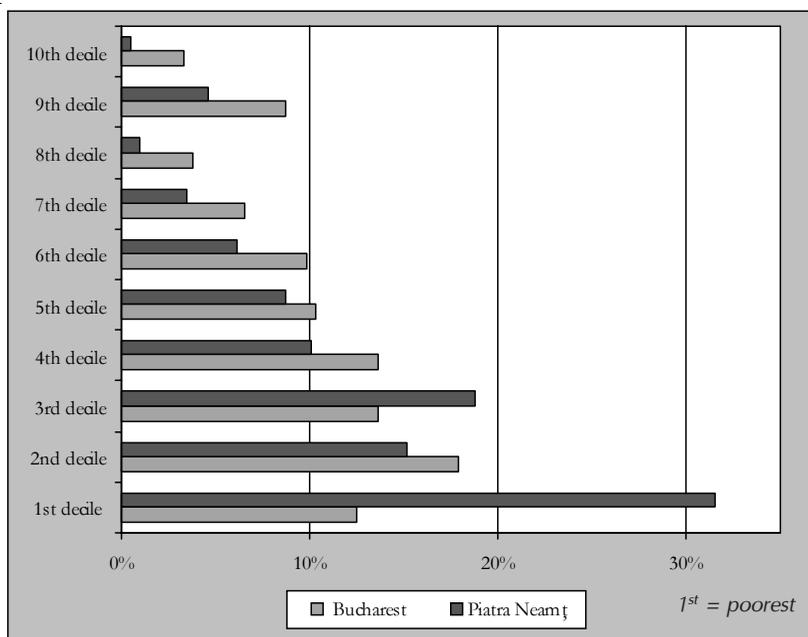
In the first decile, the one comprising the poorest households, our sample has less than 5%, well below the national sample. This supports our observation that the poorest individuals are not drawn from the pool of recorded and assisted unemployed, even if the level of assistance is extremely modest (the figures vary, but for the support aid it is maximum 35 USD). This support is therefore essential from preventing people to fall in the lowest category of poverty.



**Fig. 2.** Percentage of unemployed households compared with the general population national deciles (BOP), %

In the urban environment, the picture changes, however. The number of households in the poorest category is above the national urban level, 12.5% for Bucharest, and 31.5% for Piatra Neamț. Even if they are poorer than the average urbans, there is indirect evidence that urban unemployed are better off than peasants who do not receive any form of state support. This explains the change of picture from the national to the urban level.

The conclusion is supported by the number of home appliances found in the unemployed households. The unemployed have home appliances as often as the average Romanian household, scoring well on color TV-sets, washing machines, and cars. The percentage of cable subscribers is similar to the national one too: 64.4%, impressively high for a population with an average income of about 100 USD/household. The cost of a cable subscription is around 3-4 USD/month, so the figure is telling for the life-style of Romanians. Even the poorest make a substantial contribution from their income for family entertainment.



**Fig. 3.** Unemployed households compared with the general population urban sample deciles (BOP), %

One specificity of the Romanian situation is the large number of people who benefited from the restitution of land after 1989. Before the onset of communism, Romania was characterized by a large number of small landowners (strip farmers). The 1990 provisional government and then

the one elected on May 20, led by Petre Roman, promoted a policy of further fragmentation: land was either returned or redistributed from the former kolhozes to individual owners in very small plots, up to 10 ha in principle, but on the average of only 1 ha. We assumed that ownership of land in the rural area plays an economic role in the survival of urban unemployed, although not a decisive one, 1 ha not being enough even for a childless family to live on.

#### 4. Determinants of Participation in the Informal Economy

A total of 45.5% of our sampled unemployed have some IE activity, of which 28% have had more than two occupations in the unofficial sector. The Piatra Neamț sample is a lot more active than the Bucharest one, as Fig. 4 shows.

We recorded as IE activity the presence of at least one activity, even occasional, which is very likely not to be taxed, such as small trade, day labor, domestic services of all kinds (see Annex 2). Our IE activity is therefore only in a very small percent self-employment and direct tax evasion, but overwhelmingly work without legal contract, on a less-than-permanent basis.

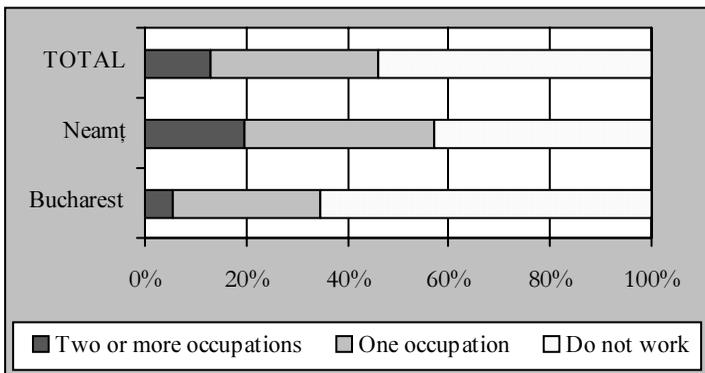


Fig. 4. Participation of unemployed in the informal economy

We assumed that IE work is determined by necessity rather than choice. This implies that more motivated and active subjects with less choice (other resources than own work during the unemployment period), will engage more in IE activity regardless their general opinion on working without a contract. However, they do not achieve anything more than sheer survival. In other words, work in the informal sector in our model does not necessarily drain resources off the formal economy. Due to the small sums earned in this manner, it is clear that the main motivation is to make a living. It is very likely that employers could not afford to offer contracts on such limited amounts of money and work, and unemployed could not survive if the same amount of money would be further reduced by some tax.

Our dependent variable is therefore the subjects' IE activity. The independent variables (predictors) we tested are:

- Social structure items (age, sex, education, number of children per household, number of household members, number of people active per household, residence, ownership of land, household income, nature of income – transient or permanent –, willingness to change occupation);
- Material status MS (constructed by us as factor score from the self-declared income and a cumulative index of home appliances in property);
- Motivation factors (scores on INPUT or DEMAND);<sup>3</sup>
- Occupational background;
- Number of months spent as unemployed;
- Resources for surviving unemployment;
- Behavior: ACTIVES or PASSIVES in looking for a new job<sup>4</sup> (see Annex 3 for personal strategies in finding work).

We tested the independent variables first in bivariate logistic models. Significant variables were then tested in a multiple logistic regression model (see Annex 4). The final model predicts 73% of individual cases, with a  $R^2=0.35$ . In the bivariate analysis, the predictors of work in the informal economy are the following:

a) ACTIVES. Being more active and entrepreneurial in looking for a job increases the chances of working in the informal sector. IE jobs are an obvious alternative to those in the formal economy. Active unemployed

have tried many other possibilities to find a job: if they end up in the informal sector this is because of the lack of any acceptable alternative in the formal economy. Passives have fewer chances to work in IE because they have fewer chances to work in general. The sample was however split over the choice between a contract job with less money (58%) and a better paid job without contract (42%), without this variable becoming a predictor. In the normal life, however, people do not even have the choice, only 16.3% of the unemployed in our sample being offered a job by the Unemployment Office (OFM). People who declare they are willing to change residence in order to find a job have more chances to work in the informal sector.

b) MOTIVATION. Being high on INPUT increases the chances of working in the informal sector. More motivated people will just search more and do any kind of work. High expectations towards the state's role and low expectations towards one's basic life needs (high score on DEMAND) bring about less entrepreneurial behavior in finding work.

c) GENDER. Being a woman decreases the possibility of working in the IE. Many explanations compete here, like the already reported little willingness of private employers to hire women, the more physical nature of occasional jobs, the fact that women are more occupied in the household.

d) WILINGNESS TO CHANGE OCCUPATION; PREVIOUS OCCUPATION AND EXPERIENCE. Individuals willing to change their occupation and learn other skills are more likely to engage in IE in the bivariate analysis. People who worked in industry, constructions, telecommunications and transports, on the other hand, are more likely to work in the informal sector than people with a record of previous employment in education or health. This is due to the fact that education and health is still overwhelmingly in the state sector, so formal or informal private alternatives are not available. On the contrary, the private sector is drawing massively upon constructions and transportations. Another factor is the very special qualification of individuals from the education and health sector, the higher sunk costs in this type of education, which prevents them from finding related work as easy as people with a background in industry or infrastructure building or maintenance.

e) FLEXIBILITY. People who believe experience is essential in finding a workplace are less likely to engage in IE activity. The experience measured in years is an indicator of flexibility rather than of anything else: people who stick to their previous work experience are less mobile so less likely to accept any kind of work. The last two predictors are so strong that they remain significant in the multivariate model.

f) NATURE OF INCOME. People who rely on some fixed income, such as a pension or a wage of some family member in the household, are less likely to work in the IE. This resource seems to give more room for a choice between immediately going towards the informal sector and waiting for some better opportunity. Since in many instances this opportunity is missing from pure economic reasons (absence of demand in the official labor market), people relying on such kind of incomes are simply going to be unemployed for a longer period of time than the rest.

g) OWNERSHIP OF LAND. The unemployed who own land are more likely to engage in some IE activity. The land matters also in the multivariate analysis, although respondents tend to diminish its importance when subjectively stating the importance of their resources. Although respondents tend to minimize the importance of land-based resources for their household when asked directly, it is clear that the resources from the land and the time spent to work it make people turn mostly to part-time jobs in the informal sector rather than full-time jobs in the formal one. The land is not enough to live on, but provides some basis for autonomy.

h) RESIDENCE. Residence in Piatra Neamț, this high on unemployment provincial town, increases significantly the chances of working in the IE, compared to the residence in Bucharest, where work in the formal sector is easier to find. The general profile of the unemployed in Bucharest shows them to be more pessimistic, more pretentious and less active overall. Economic conditions in Bucharest vary greatly from Piatra Neamț. Fewer factories were closed in Bucharest, and the private sector is the most developed in Romania. People who are unemployed and remain so, in Bucharest, are unlikely to have been victims of sudden and massive layoffs as in Piatra Neamț. The reason of their unemployment is more

likely related to personal choice than to structural problems of the regional economy.

i) HISTORY OF UNEMPLOYMENT. The number of months in unemployment is a predictor both in the bivariate and the multivariate analysis. The longer the history on the dole, the greater the chances are that the individual will become engaged in IE. This seems again to indicate that need and not choice is the main drive pushing people to seek work without contract.

Few social structure items are predicting the IE: gender, the occupational background and the nature of income are predictors in the multivariate analysis, while age, education, number of children and material status do not seem to differentiate between those who are involved in IE and those who are not (see Annex 4). Two categories of conclusions can be drawn from here:

### **A. A Model of Individual Choice When There Is No Choice**

Working in the informal sector is in a very small extent a matter of choice. Romanians are not particularly enclined towards working in the shadow economy without a contract, but they experienced that working in the state sector is not a guarantee of survival: in many state enterprises wages are delayed, unpaid or so much reduced that they are not higher than the unemployment benefit. Combining the self-declared willingness to work without contract for a decent pay with the self-reports of engagement in such work is revealing. *The majority of individuals engaged in work without contract actually prefer to work with contract, even for less money, when they are given the choice, while 22% of the total sample indicates a preference for better paid work without a contract but is actually not involved in IE.*

|  | <b>Unemployed not working in the IE</b> | <b>Unemployed, at least one activity in the IE</b> | <b>Total</b>              |
|--|---|--|---------------------------|
| Unemployed that would rather accept a better paid job without an official work contract (count and percent from total) | 87<br>21.8%                             | 81<br>20.3%  | <b>168</b><br><b>42%</b>  |
| Unemployed that would rather choose an official contract job with less money(count and percent from total)             | 129<br>32.3%                            | 103<br>25.8%                                       | <b>232</b><br><b>58%</b>  |
| Total  | 216<br>54%                              | 184<br>46%   | <b>400</b><br><b>100%</b> |

#### Openness towards work without contract and actual involvement

Like in Bucharest, people would rather stay unemployed than engage in IE. In poorer Piatra Neamț, where alternatives are scarce, people engage more in IE but they would work in the formal sector had any choice been offered. For a particular individual the model can predict fairly well if he/she will engage in IE, work in the formal sector if given the opportunity, or stay unemployed. It is clear that work in the public sector is a survival strategy of 'the most fit' for lack of choice alternative rather than an option to increase personal profit. A majority would prefer a work contract, but cross-tabulation of the sector preference with the actual work behavior shows that choice is severely limited. More people would work in the informal sector than those who actually can find work, and the incomes earned are barely enough for survival. Informal sector is actually acting as a second vital source besides the welfare support granted by the state, which allows survival of the households. The Bucharest unemployed have more choice in their economic environment, but they are more likely to stay unemployed, since they do not fit in the general model of the more entrepreneurial unemployed.

All other things being equal, the same type of individual will find work in the formal sector who is now engaged in the informal one – only that, for now, the demand in the formal sector is non-existing. Our model is therefore supporting the neoclassical economic theory models.

## **B. The Types of Unemployment**

The nature of unemployment is quite different in Bucharest and Piatra Neamț, so we can actually distinguish two different types. Differences between Bucharest and Piatra Neamț have statistical significance, although one can find individuals who do not match the general types.

*a) Bucharest unemployment figure is low (5.3%) and a large voluntary component seems to be involved:*

- There is a tight labor market (higher average salaries).
- 1/3 of the unemployment is due to professional rigidity (people do not want to re-train for another job) or lack of interest (not interested in getting a job<sup>5</sup>).
- The Bucharest unemployed are more pessimistic and more difficult to satisfy. This corresponds to the profile of lower subjective welfare in wealthier regions (Ravallion, Lokshin, 1998).
- The unemployed from Bucharest need less to be active, since their families afford to support them frequently via intra-family help in cash.

*b) The unemployment in Piatra Neamț is high (18.5%) and mixed:*

- Lower average salaries are to be found on the employers' market.
- 40% of the unemployment is structural.
- 28% is due to local economic rigidities, the individuals being more dynamic and flexible than the business environment; so this component can be considered recession-induced unemployment.
- The unemployed are, compared to Bucharest, more professionally flexible and entrepreneurial people, willing to re-train and adjust to the demands of the informal sector.
- The unemployed from Neamț have a more positive attitude, being more optimistic with higher subjective well-being, which is consistent with the standard profile in a poorer region (Ravallion, Lokshin, 1998).

- Their immediate needs are more oriented towards investment as opposed to consumption.
- Families provide more often help in food than in cash, probably from village to town, as they were doing on a wider scale before '89. This is consistent with the rural setting of Piatra Neamț, a recent town in which the majority of inhabitants are the first urban generation.

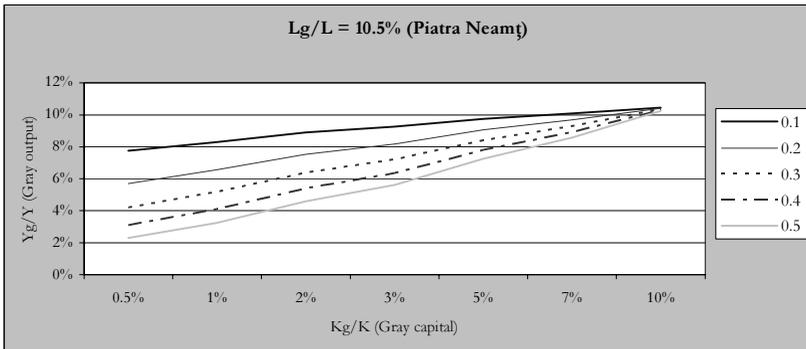
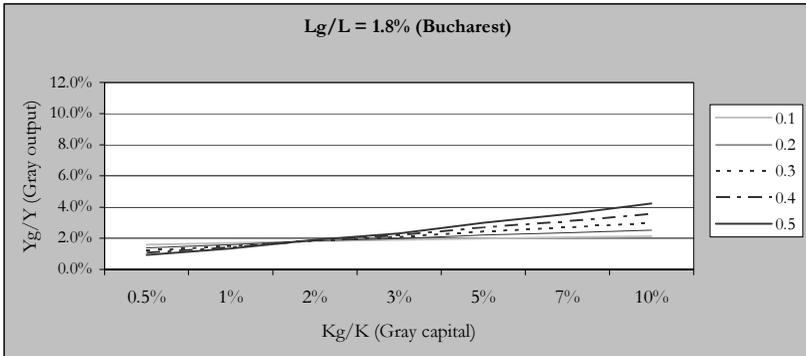
## 5. Evaluation of the Hidden GDP

If we attempt to estimate the additional contribution to the total economic output due to the unemployed individuals' unofficial activity, as a percentage of the officially reported GDP, we have to pursue the analysis in a few successive steps.

1. First, the share of the hidden labor market due to unemployed people ( $Lg/L = Lg/U * U/L$ ) can be inferred from our survey data ( $Ug$ ) and the official unemployment figures available, at the national level and in the two regions ( $U$ ).

|           | <b>Lg/U - Unemployed working in IE, %</b> | <b>U/L - Unemployment rate (1999), %</b> | <b>Lg/L - 'Gray' labor force, %</b> |
|-----------|---|--|-------------------------------------|
| Bucharest | 34  | 5.3                                      | 1.8                                 |
| Neamț     | 57  | 18.5                                     | 10.5                                |
| Total     | 45  | 12.2                                     | 5.5                                 |

As we can see, the real labor force is 5.5 percent larger than that officially recorded if we take into consideration the unemployed who are active in the informal sector. However, there is a wide regional variation in this respect: in Bucharest the figure is only two percent, while in the Neamț county the difference is more than five times as large.



2. Now we have to estimate how much this extra labor force add to the total output, which is a trickier thing to do. We can start with the simple Cobb-Douglass production function:

$$Y = AK^\alpha L^{1-\alpha}$$

where  $Y$  is the total output,  $K$  the available capital and  $L$  the labor employed.  $A$  is a positive constant that measures the degree of technological knowledge and  $0 < \alpha < 1$  the share of the capital income. So the extra output associated with the gray labour, as a share of the total GDP, becomes:

$$Y_g/Y = AK_g^\alpha L_g^{1-\alpha} / AK^\alpha L^{1-\alpha} = (K_g/K)^\alpha (L_g/L)^{1-\alpha}$$

The problem is now to approximate  $\alpha$ . This is mostly guesswork in our context. Nevertheless, there are a few hints we can drop.

- In the developing countries, where most of the production is labor intensive,  $\alpha$  tends to be situated in the lower half of the interval (Ray, 1998).
- Apart from this, it is known that post-communist countries use their stock of capital less efficiently within the category of countries with similar levels of development. Which is all the more true in Romania, due to the high distortions provoked by the investment policies during the '70s and '80s.

All these suggest that in the Romanian economy  $\alpha$  tends to be closer to 0 than 1. Fig. 5 gives an estimate of the hidden GDP created by the unemployed, for values of  $\alpha$  between 0.1 and 0.5, calculated with the formula above.

3. It is perfectly reasonable to assume that the extra labor in the hidden sector is also associated with the participation of an unknown amount of hidden capital (Kg). Even though this capital may be small or of a low quality, it is probably put to use more efficiently than that inherited in the official industrial sector. But the same reasoning applies to the labor productivity: in the hidden sector it is likely to be comparatively higher, in spite of the lower skills and qualifications of the unemployed population. Indeed, they may be even more productive in real terms, if we take into

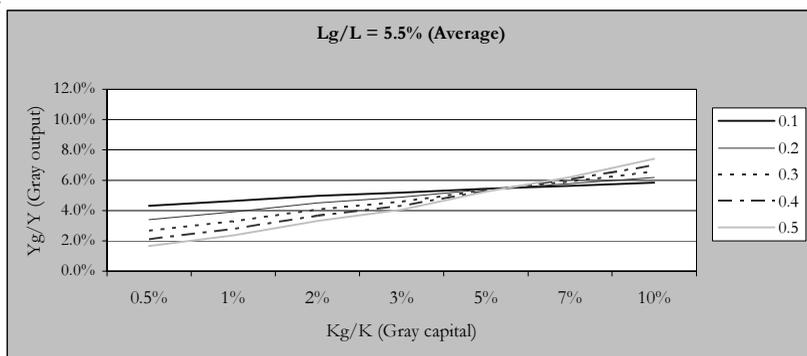


Fig. 5. Hidden GDP variation with the unemployed labor participation, hidden capital and  $\alpha$

consideration that more than a quarter has two or more jobs in the underground. Therefore, the capital inputs in the informal sector add some extra output to the hidden GDP calculated above. Still, the hidden sector being low skilled and labor intensive, it is unlikely that  $Kg/K$  be bigger than  $Lg/L$ . In Fig. 5 we should therefore take into consideration only the variations to the left of the intersection points – i.e.  $Kg/K = 10.5\%$  for Piatra Neamț,  $1.8\%$  for Bucharest and  $5.5\%$  as an average.

4. The curves allow us to estimate that the proportion of the ‘hidden’ GDP due to the activities of the unemployed in the informal economy is somehow smaller than the corresponding proportion in the total labor force, calculated at step 1 – and the difference is bigger when the unemployment is higher (i.e., in Neamț). True, the gray output might be slightly underestimated here in real terms. Unlike the rest of the economy, the informal sector produces only *real* (as opposed to ‘virtual’) GDP, because it is not subsidized, does not subtract value by offering unwanted goods and services, does not deliver to customers who are not solvable and so does not contribute to the arrears problem. While these phenomena are marginal or non-existent in other developed or developing countries, they represent an important source of distortions in the post-communist economies, which we must keep in mind when we analyze aggregate data. But in spite of this underestimation, the share of gray GDP cannot be much higher than the corresponding share of gray labor ( $Lg/L$ ), even with substantial gray capital involved ( $Kg$ ).

In conclusion, our guess is that the unemployed working in the informal sector add to the official GDP around 4–6% on the average, at best. Their contribution is unevenly distributed in territory:

- Up to 2% in Bucharest, where there are fewer people officially registered as unemployed (the percentage may be higher since casual evidence tell us that the capital involved in informal activities here is more significant).
- 6–10% in Neamț, where there is less ‘voluntary’ unemployment and the official GDP/capita is also smaller.<sup>6</sup>

If this is true, it seems that the poorer a county, the higher the amount of the ‘gray’ GDP we must add to the officially calculated GDP. Thus, the informal economic sector, which hires unemployed people, functions like an equalizer across regions in Romania.

We must stress again that our evaluation in this paper concerns only the share of the informal sector due to the unemployed participation (i). The whole informal economy has at least two other significant components: (ii) the black market (criminal activities), and (iii) the unreported activities of the economic agents who do not employ gray labor. We are not able at this point to estimate their size, nor the degree of overlapping among the three. However, looking at the figures calculated above for the first component we have a strong feeling that the total size of the informal sector in Romania would come closer to the conservative figures of Johnson, Kaufman and Shleifer (approximately 20%) than those of the US Treasury team (40%) presented in paragraph 2.

## **6. Policy Recommendations**

### **1. Repression is useless on this segment of the IE.**

Our findings discourage the idea that normal growth is somehow prevented by the existence of a large gray economy. As long as the evidence points out that this gray economy is rather a survival strategy in very poor regions deeply affected by **the** recession, *a repressive policy would bring little benefit. Repressive policies should focus on the other two components (black market, evasion in the formal sector with/without the approval of the Ministry of Finance)*, especially in the poor regions where unemployment is largely non-voluntary. There is little to gain from combating the first (i) segment of IE in these regions, and all the more so since it will shrink naturally as the economic growth picks up. Tax breaks would also be of little help, since most of these jobs are occasional and poorly paid, practiced among individuals and not businesses. A tax break or across-the-board decrease in taxation would not push these people in the formal sector.

### **2. Do not play with the taxation system; address the real problems – bureaucratic overregulation, corruption, the weakness of the legal system.**

Given the temporary character of the jobs on this segment of the labor market, it is unlikely that lower taxation would be a stimulant strong enough for employers to officialize their operations. As Friedman et al. (1999) show, it is not high taxation that keeps these entrepreneurs underground, but precisely the vicious circle of unnecessary

bureaucratization, low tax revenues and poor provision of public goods like clean government, law and order and good infrastructure.

**3. Rules of unemployment benefit should be tightened; a more proactive policy is necessary.**

The unemployed are not the worse of the Romanian society. Welfare benefits are small, but so are the wages in the state sector, which are sometimes even more unreliable, while the pensions for peasants are ridiculously small (some are around 50 cents). The existence of a large number of unemployed displaying a passive pattern of behavior towards finding new work, regardless the sector, points to the idea that the indiscriminate granting of welfare and unemployment benefits leads to some benefit-induced unemployment. Rules should be tightened and the attempts to find work should be given more careful scrutiny, in order to encourage the unemployed to be more active and responsible. More effort should be directed towards encouraging and assisting individuals to become self-employed, a strategy that is rarely pursued.

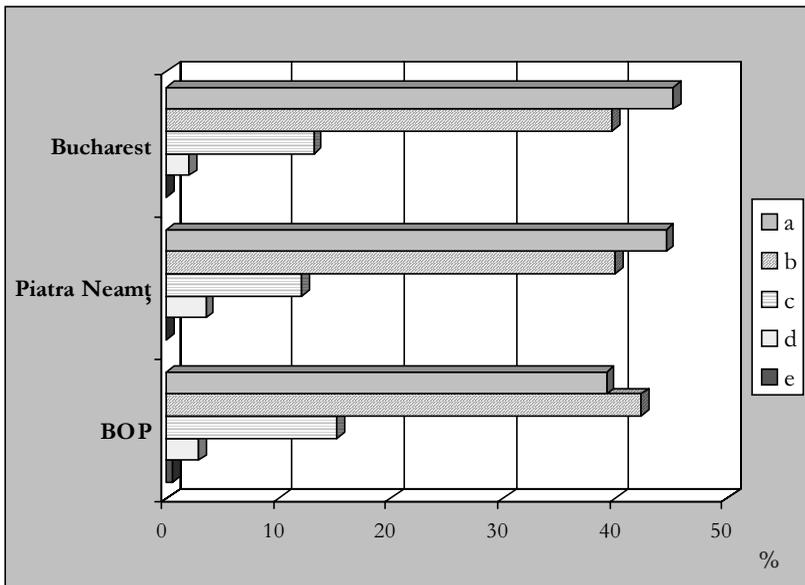
**4. Different regional approaches are needed, corresponding to the different regional conditions.**

A good policy should discriminate between various regions. A “national policy” in this area is neither possible, nor desirable. Acting on creating a tight conditioning of the welfare benefit to a more active individual strategy in finding work would probably reduce the rate of unemployment in Bucharest, by cancelling off its benefit-induced segment. In Piatra Neamț, however, most people are already working hard to find an alternative survival strategy, so that consideration should be given on how to assist people willing to relocate in order to find work. Regional programs of economic development and/or rehabilitation should be put in place.

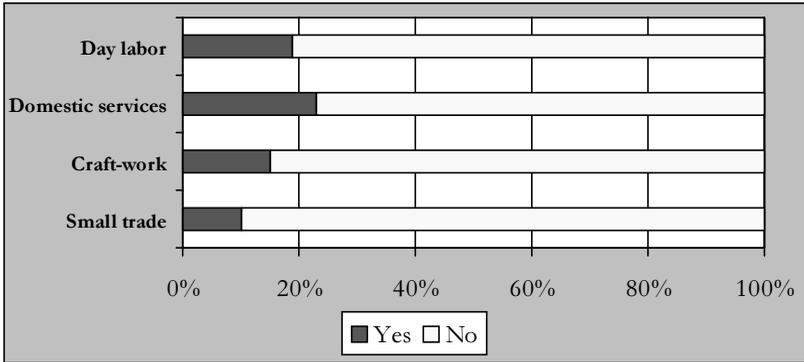
## ANNEX 1

### Subjective perception of the economic status

| How do you evaluate your family income?  | Bucharest % | Piatra Neamt % | BOP % |
|--|-------------|----------------|-------|
| <b>a.</b> It is not enough for living  | 45.2        | 44.5           | 39.2  |
| <b>b.</b> It is barely enough for living   | 39.7        | 40             | 42.3  |
| <b>c.</b> It is enough for a decent living, but we cannot afford more expensive goods                                | 13.1        | 12             | 15.2  |
| <b>d.</b> We can sometimes afford expensive goods, but we have to restrict the spendings for other goods or services | 2           | 3.5            | 2.8   |
| <b>e.</b> No budget constraints  |             |                | 0.5   |

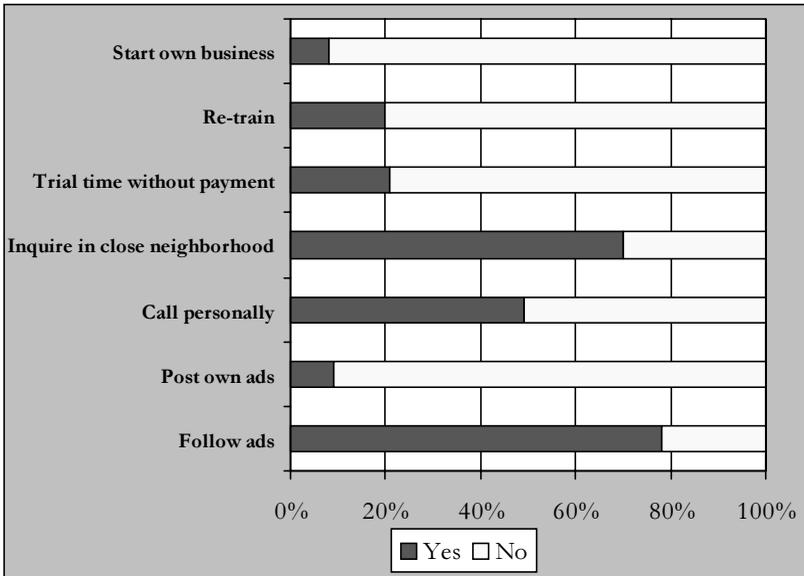


**ANNEX 2**  
Sources of supplementary income to the welfare benefits



Note: the sum of yes answers is more than 45.5% (the percentage of unemployed who work in the informal sector) because some people report more than one occupation.

**ANNEX 3**  
Strategies to fight unemployment



**ANNEX 4**  
**Multivariate Regression Model**  
**Predictors of Work in Informal Sector**

| Variable                               | B       | Sig   | Exp (B) |
|--|---------|-------|---------|
| OWNS LAND                              | .3073   | .6257 | 1.3598  |
| INPUT                                  | .5481   | .0276 | 1.7300  |
| DEMAND                                 | .4336   | .1497 | 1.5428  |
| HISTORY                                | .0537   | .0014 | 1.0552  |
| FEMALE                                 | -.1987  | .0452 | .8198   |
| EDUCATION                              | .3538   | .1588 | 1.4245  |
| BUCHAREST                              | -.7239  | .0056 | .4848   |
| BACGROUND-<br>INDUSTRY                 | .9429   | .0005 | 2.5674  |
| BACKGROUND<br>TRANSPORTATION           | 1.3627  | .0213 | 3.9069  |
| WILLINGNESS<br>TO CHANGE<br>OCCUPATION | .0039   | .1622 | 1.0039  |
| PERSONAL<br>ATTRIBUTES                 | -.0121  | .9183 | .9880   |
| CHANCE                                 | -.1707  | .1963 | .8431   |
| FLEXIBILITY                            | -.1910  | .0487 | .8261   |
| ACTIVE                                 | .8729   | .0008 | 2.3938  |
| FIXED INCOME                           | -1.1044 | .0001 | .3314   |
| Constant                               | .4871   | .6819 |         |

N=400

Nagelkerke - R<sup>2</sup> .350

Overall Correct Percent 73.25%

---

**NOTES**

- 1 One such study concluded that the share of the hidden sector in the US economy in 1979 was almost 30%. Other studies put the figure to 33%. If true – which seems unlikely –, the Romanian figure mentioned above looks rather like an underestimation (Skoka, 1989).
- 2 We use the common distinction between *gray* activities (legal in principle, but unreported and untaxed) and *black* ones (illegal *per se*).
- 3 Input and demand scores were summed up from the following items:
  - ‘An ordinary man can do little to help himself if he becomes unemployed’;
  - ‘People do not need much to live on’;
  - ‘The state would provide work for everyone’;
  - ‘The state should pay support aid for an undetermined period of time’ (DEMAND); ‘Industrious people can find a way to manage if they become unemployed’;
  - ‘You need to earn pretty well to live a decent life nowadays’;
  - ‘People who really look for it do find work in the end’;
  - ‘All that the state should do is provide an initial aid so that people can afterwards manage on their own’ (INPUT).
- 4 People were divided in the two categories of **ACTIVES** and **PASSIVES** using a score on a cumulated index, made of the following variables:
  - Asked for a job at the Unemployed Office;
  - Developed alternative strategies to find work;
  - Tried to find work in another town and abroad.
- 5 In the latter situation these people shouldn’t have been included in statistics in the first place, since they do not fit the basic definition of unemployment: individuals who are willing to work and look actively for a job. What we have here is a clear case of benefit-induced unemployment.
- 6 GDP/capita is not split down on regions in the official statistics, but we can infer at least the direction of the regional disparities looking at proxies such as the average wage, the share of the service sector, etc.

## BIBLIOGRAPHY

- ALESSANDRINI, S. and B. Dallago (eds), 1989. *The Unofficial Economy*, Gaver Publish., US
- BORJAS, G., 1990. *The Impact of Immigrants on the US Economy*. NY, Basic Books
- DALLAGO, B., 1990. *The Irregular Economy: The 'Underground' Economy and the 'Black' Labor Market*, Dartmouth Publishing Comp., Gower House, Aldershot, UK
- DANGLER, J.F., 1994. *Hidden in the Home: The Role of the Waged Homework in the Modern World Economy*. NY, State Univ. of NY Press
- DEFREITAS, G., 1991. *Inequality at Work: Hispanics in the US Labor Force*. NY, Oxford Univ. Press
- FRIEDMAN, E., S. Johnson, D. Kaufmann and P. Zoido-Lobaton, 1999. "Dodging the Grabbing Hand: The Determinants of Unofficial Activity in 69 Countries". *SITE working paper no. 148*, Stockholm Institute of Transition Economics, Sweden
- GORDON, D., R. Edwards and M. Reich, 1982. *Divided Workers: The Historical Transformation of Labor in the US*. NY, Cambridge Univ. Press
- JOHNSON, S., D. Kaufman and A. Shleifer, 1997. *The Unofficial Economy in Transition*. *Brooking Papers on Economic Activity*, Fall, Washington D.C.
- JOHNSON, S., D. Kaufman and P. Zoido-Lobaton, 1998. *Corruption, Public Finances and the Unofficial Economy*. Paper presented at the ECLAC conference in Santiago de Chile. MIT and the World Bank
- JOHNSON, S., J. McMillan and Chr. Woodruff, 1999. *Why Do Firms Hide? Bribes and Unofficial Activity After Communism*. Discussion paper no. 2105, Centre for Economic Policy Research, London, UK
- KAUFMANN, D. and A. Kaliberda, 1996. "Integrating the Unofficial into the Dynamics of Post-Socialist Economies", in B. Kaminsky (ed) *Economic Transition in the Newly Independent States*, M.E. Sharpe Press, Armonk, NY
- LOAYZA, N., 1996. *The Economics of the Informal Sector: A Simple Model and Some Empirical Evidence from Latin America*. *Carnegie-Rochester Conference Series on Public Policy* 45, North-Holland
- MARCELLI, E.A., "Undocumented Latino Immigrant Workers: The LA Experience", in Haines and Rosenblum (eds) *Illegal Immigration in America*, Westport, Conn., Greenwood Press
- RAVALLION, M. and M. Lokshin, 1998. *Subjective Economic Welfare*. Development Research Group working paper, World Bank
- RAY, D., 1998. *Development Economics*. Princeton Univ. Press, NJ
- SKOKA, J., 1989. "A few facts about the hidden economy", in Alessandrini and Dellago (eds) *The Unofficial Economy*, Gaver Publish., USA
- SOTO, H. De, 1989. *The Other Path*. NY: Harper&Row Publ.



## MARIUS LAZĂR

Né en 1959, à Dej

Docteur en Philosophie, Université « Babeş- Bolyai », Cluj-Napoca (1999)

Thèse : *Ethnocentrisme et intégration européenne dans la conscience culturelle roumaine*

Maître de conférences, Faculté de Sociologie, Université « Babeş-Bolyai », Cluj-Napoca

Bourse d'études au Centre d'Études Avancées, Sofia, 2001

### Livre

*Paradoxuri ale modernizării. Elemente pentru o sociologie a elitelor culturale româneşti* (Paradoxes de la modernisation. Éléments pour une sociologie des élites culturelles roumaines), Cluj-Napoca, Ed. Limes, 2002

Participation à des colloques et conférences internationales en Roumanie, Bulgarie, Yougoslavie, Hongrie

Travaux et recherches en sociologie des élites culturelles, sociologie de la littérature, relations inter-ethniques en Transylvanie

Projets en coopération avec North-Western University of Chicago, Department of Slavic Studies (2001) et la Faculté d'Anthropologie de l'Université Lumière II, Lyon (2002)

# LA GENÈSE DE LA « LITTÉRATURE NATIONALE » ET LE CHAMP DE LA TRADUCTION. LE CAS ROUMAIN

## **Les traductions et la littérature « autochtone »**

L'indignation manifestée dans l'article éditorial inaugural de la revue *Dacia literară* (*La Dacie littéraire*) face à la prolifération des traductions durant le siècle passé est déjà bien connue : « Les traductions... ne font pas une littérature » – exclamait Mihail Kogălniceanu. Il promettait ensuite :

Nous poursuivrons autant qu'il nous sera possible cette manie qui tue le goût original, la qualité la plus précieuse d'une littérature. (...) Notre revue recevra le plus rarement possible des traductions d'autres langues ; des compositions originales rempliront presque toutes ses colonnes.

Mais la réalité des pratiques culturelles des Principautés Roumaines et de la Transylvanie pendant le XIX<sup>ème</sup> siècle vient contredire l'affirmation de l'illustre devancier, car nous sommes obligés de constater que les traductions... font une littérature. Plus encore, elles apparaissent maintenant – de même que pendant les siècles antérieurs – comme un geste culturel fondateur : la Bible et les premiers écrits religieux imprimés sont des traductions ; les premiers exercices de langue littéraire opèrent, eux aussi, dans notre culture sur des textes destinés à la traduction. L'acte même de la traduction atteste l'existence d'un espace linguistique et culturel différencié, évolué ou en formation, dans lequel (et pour lequel) il faut traduire.

Loin d'être un symptôme de dégénérescence ou de retard, les traductions sont le véhicule qui, par leur vertu connective, crée un espace et un contenu culturels intérieurs, justement par la révélation de leur extérieur. La traduction même est un acte dont la logique s'étaye sur la communication dans la différence. Elle est une manière d'exprimer la

différence et de la communiquer à la fois, en la rendant accessible, voire familière.

Dans la littérature européenne, elle a pour base la « sécularisation » graduelle de la langue de culture du Moyen Âge (le latin, à l'Ouest, le slavon, à l'Est) au profit des pratiques de communication sociale et culturelle basées sur les langues vernaculaires. Ainsi, les traductions transfèrent verticalement – du latin/slavon vers les langues populaires – un fond culturel véhiculé antérieurement par la tradition d'une *lingua sacra*, tout en assurant la continuité de l'ancienne culture et en offrant en même temps les conditions de transformation de ses significations conformément aux valeurs du monde moderne. La mobilisation culturelle<sup>1</sup> par le mot écrit est une des conséquences de la modernité, ayant des effets dans les stratégies de redistribution de l'influence et du pouvoir à l'intérieur des sociétés, actes pour la réalisation desquels, dans le monde moderne, le mot remplace chaque fois plus la violence. Vice versa, la sécularisation qui accompagne comme effet pervers la traduction – et qu'elle stimule justement par *la divulgation du caractère sacré* de la langue traduite – contribue, elle aussi, à la « démocratisation » (dans le sens de l'évolution de la communication vers le laïque et le profane), à la mise en circulation des significations dont le latin, par exemple, en défendait l'accessibilité pour les masses.

Horizontalement, les traductions compensent la pulvérisation culturelle produite par l'explosion du vernaculaire, en établissant des équivalences entre les produits des langues nationales. A la limite, elles tendent à refaire une universalité perdue sous le concept idéal de « littérature universelle ». Les traductions constituent un liant entre la multitude de particularismes culturels et les véritables fragments d'universalité. En établissant des relations interculturelles – une économie des échanges culturels par la traduction –, elles configurent des réseaux dont la consistance et solidarité découpent des zones culturelles affinées. Ceux qui se traduisent réciproquement le plus, se ressemblent : ils arrivent, progressivement, à développer les mêmes traits, thèmes, solutions ; à reconstruire dans la différence un fragment d'une hypothétique unité originaire ou (voir le cas récent de « l'espace de l'Europe commune ») à la construire d'une manière idéale.

Ainsi, les traductions acquièrent la signification d'un alignement – d'une reconnaissance de la légitimité culturelle de la zone appropriée par l'acte de la traduction – et d'une offre (qui n'est pas nécessairement réciproque) d'auto-inclusion. C'est la réciprocité qui crée des solidarités

trans-linguistiques, mais c'est justement pour cela qu'il est important d'identifier le courant principal dans la masse des œuvres traduites, parce qu'elles indiquent une orbite de gravitation culturelle. Ce n'est point un hasard si les failles qui délimitent les géographies culturelles de la traduction sont auto-inclusives (fait qu'on pourrait exprimer par « dis-moi ce que tu traduis et je te dirai qui est-ce qui tu es ») : elles ont aussi une composante d'auto-situation dans la hiérarchie d'un univers dont l'ordre et la compréhension sont modératrices du point de vue identitaire.

### **Universalisme et protectionnisme**

De sorte que nous ne pouvons pas discuter de la genèse d'un champ culturel spécifique roumain sans nous rapporter au vaste phénomène de la traduction littéraire du siècle passé et sans mentionner l'importance de celui-ci dans l'expression de l'esprit public. Contrairement au blâme de Kogălniceanu, ce sont les traductions qui, jusqu'au moment de la structuration d'un champ de production autochtone, tiennent en fait la place de la littérature nationale. Après ce moment, elles stimulent sa dynamique et l'entretiennent. Mais, en consensus avec l'exhortation protectionniste déjà mentionnée, la tradition historiographique les ignore, plutôt :

... les histoires de la littérature roumaine existantes ne se sont pas trop préoccupées de traductions, elles sont dominées par la conception que le milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle a fait naître et qu'il a poussé à la gloire par les écrits monumentaux de Gervinius, Lanson et de Sanctis : le but de ces œuvres était d'identifier l'essence d'une entité nationale qui se cherchait et se découvrait dans la production littéraire créée par le génie national. Chez nous, G. Calinescu l'a illustré d'une manière inégalable<sup>2</sup>.

Adapté plutôt aux besoins culturels dans le sens large – d'instruction ou de divertissement – du public cultivé ou semi-cultivé des Pays Roumains, le champ de la traduction exprime, au milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle, d'une manière plus adéquate la demande de biens culturels que ne le fait la production nationale, dont les premières initiatives sont dues plus à une impulsion mobilisatrice de nature culturelle qu'aux raisons immanentes et aux motivations habituelles dans un champ de production déjà constitué. Autrement dit, si la demande de traductions est un phénomène qui

commence « d'en bas », <sup>3</sup> déterminé par des nécessités non-censurées de consommation culturelle et de divertissement (souvent culpabilisées par les moralistes de l'époque), « la littérature nationale », avant de devenir une pratique professionnalisée, est un phénomène de construction culturelle consciente, dirigé « d'en haut » et subsumé par une désirabilité contrôlée, qui, au début, engage les producteurs dans une pratique littéraire née du « devoir », et non pas de la vocation ou du talent.

Les traductions devançant la littérature nationale et elles lui offrent la forme, les cadres de référence, les premiers concepts et le premier contenu – tout cela destiné à remplir un vide générateur d'humiliations et d'anxiété :

Depuis vingt ans commence à se faire entendre dans toute la Roumanie le mot littérature ; auparavant, même son sens était inconnu. On commença à écrire, à traduire et à imprimer quelques livres, des écrivains se distinguèrent et, aujourd'hui, on entend partout passer de l'un à l'autre les expressions : la littérature roumaine, notre naissante littérature, l'avance de notre littérature, etc. ; mais qu'est-ce que nous avons de plus en comparaison avec le précédent enregistrement d'écrits qu'on peut voir chez d'autres nations et le précédent enregistrement des proportions contenues dans une bibliothèque entière et complète ? – Où sont nos livres ? Quels sont nos maîtres pour qu'on puisse avoir des disciples ? Les maîtres des Romains furent les Grecs ; les maîtres de l'Europe furent les Grecs et les Romains ; les nôtres peuvent être les Grecs, les Romains, les Italiens, les Français, les Espagnols, les Allemands, les Anglais. – Comprenons-nous leur langue ? Ou les avons-nous fait parler la nôtre<sup>4</sup> ?

La littérature roumaine va se construire donc, en grande partie, par l'occultation de ces origines : en reconnaissant la hiérarchie des genres et la légitimité de la forme, elle substitue les sujets par d'autres puisés dans des sources autochtones – réelles ou inventées, appartenant à des traditions refoulées ou à un « esprit national » postulé, emmagasiné dans des créations folkloriques ou dans « la vie quotidienne du peuple ». Sous cet angle, quoi qu'on dise, le programme de *Dacia literară* est paradigmatique :

Notre histoire – est-t-il écrit dans le programme – a beaucoup de faits historiques, nos beaux pays sont assez grands, nos coutumes sont assez pittoresques et poétiques pour qu'on puisse trouver, nous aussi, des sujets littéraires, sans être obligés à ce propos d'emprunter à d'autres nations<sup>5</sup>.

La relation : production autochtone – traductions est homologue à la relation : interne – externe, car l’acte de la traduction est lié à un discours sur la traduction et sur l’image de l’Autre dans une société. La littérature emprunte l’attitude envers l’étranger, tout en l’exprimant comme attitude envers les littératures « étrangères »<sup>6</sup>. Dans l’idéologie littéraire roumaine, la définition de la traduction comme « naturalisation » d’une *littérature étrangère* ou, au contraire, comme ouverture vers la littérature universelle, dans le sens goethéen, renvoie à deux paradigmes opposés dans leur relation avec les littératures des autres nations.

Le projet de la « Bibliothèque universelle » de I. H. Rădulescu est ainsi plus proche du concept de la littérature universelle et de l’idéologie de Comte du « progrès de la civilisation » en tant que « progrès de l’humanité » :

Il est difficile qu’une nation comprenne plusieurs langues, il est possible qu’on traduise divers auteurs en une langue ; c’est cela même que s’est proposé le soussigné, à l’intention d’offrir à sa nation un début de bibliothèque universelle. Elle réunira les plus remarquables auteurs antiques et modernes, dont les écrits ont contribué à l’accomplissement de la civilisation, à l’éducation de l’esprit et du cœur humain, à la perfection de l’homme. Sans pareilles œuvres il n’y a pas de littérature, il n’y a pas de progrès<sup>7</sup>...

En échange, l’exhortation que Kogălniceanu fait dans la *Dacia literară* reflète le protectionnisme nationaliste<sup>8</sup>, qui voit dans la traduction de la littérature « étrangère » un acte d’usurpation des droits donnés par la condition d’autochtone.

Le désir de l’imitation est devenu chez nous une manie dangereuse, parce qu’il tue en nous l’esprit national – est-il écrit dans le même éditorial de la *Dacia literară*. Cette manie domine surtout la littérature. Presque chaque jour sortent de sous la presse des livres en roumain. Mais, à quoi bon ? S’ils sont seulement des traductions d’autres langues, et, au moins, fussent-elles bonnes. Mais les traductions ne font pas une littérature<sup>9</sup>.

Au fond, Kogălniceanu traçait une des lignes de démarcation de la création littéraire autochtone par la « nationalisation » de la production culturelle et de ses instruments (parmi lesquels apparaît la langue), voulant élargir le principe de l’originalité dans la déclaration de la « patente » littéraire au spécifique indigène. La distinction : créateur – reproducteur est ainsi doublée par la distinction paradigmatique : littérature nationale

– traduction, la volonté de littérature nationale étant en quelque sorte l'équivalent culturel de la volonté politique d'autodétermination. Voilà pourquoi l'initiative de Kogălniceanu d'encourager plutôt les productions littéraires en roumain n'est pas seulement le résultat d'un geste de « protectionnisme culturel », malgré l'analogie suggérée par l'appartenance à un programme libéral qui va consacrer la formule « par nous-même », mais d'une autre chose encore. L'appel fait aux auteurs d'écrire en roumain – même « n'importe quoi, seulement que vous écriviez » (Héliade) – est un acte fondateur, par lequel le champ de la littérature nationale va se constituer, pourtant, par *la substitution*, et non pas par *la sélection* ou la censure des traductions. Traduire signifie retarder l'inauguration d'une série d'œuvres autochtones ou créer par délégation ; ou bien garder la place et la cultiver jusqu'à ce que la fleur attendue pousse de sa propre graine.

Dans cette acception, la culture nationale même est, dans sa forme idéale, celle qui n'a plus besoin d'emprunts, étant autosuffisante ; c'est la culture qui exploite de manière efficace ses ressources intérieures, « le réservoir national de traditions ». Les champs culturel et littéraire vont se charger des fonctions que la littérature traduite remplit seulement sous forme « d'emprunt ».

Aussi la traduction apparaît-elle, du point de vue de la logique de l'édification nationale, comme une activité ambivalente : elle est « littérature en traduction », utile dans sa qualité de substitut de culture nationale, mais aussi « littérature (étrangère) traduite », donc dangereuse, car elle peut mener au « délaissement des mœurs nationales » ou même à leur « pervertissement » et à la complaisance dans la consommation d'autres produits, étrangers à la « véritable nature du peuple ».

*Traduttore-tradittore* c'est le syntagme qui exprime justement cette double situation de la pratique de la traduction par laquelle l'autochtone se voit partiellement « aliéné » suite au contact avec la littérature traduite. La culture nationale naît dans cet espace ambigu, la légitimité qu'elle se construit étant, à son tour, ambiguë. Par exemple, la littérature tend à s'approprier « la littérarité » de toute pratique littéraire – idéal « apatride » de la forme inclus dans le concept de « classiques de la littérature universelle » et, en même temps, dans l'auto-référencialité qui fait le spécifique du discours littéraire. Tout en se rapportant de manière affirmative ou polémique au classicisme grec ou latin, les littératures modernes se construisent leurs propres moments « classiques », modèles de référence obligatoires pour les initiés.

La littérature roumaine aussi va s'inventer ses propres classiques (pour y faire appel ensuite). « Les classiques de la littérature roumaine » vont constituer la réplique autochtone aux classiques grecs et latins ou à ceux « universels » de la littérature ; ils font partie de la stratégie de construction d'une identité culturelle moyennant le découpage et la « territorialisation » d'un segment appartenant à la littérature dans son ensemble. L'appropriation de ce découpage s'avère être, à la fin, sa réduplication, au fond, une « copie » qui veut se substituer à l'original, mais qui ne fait que le reconformer, en contribuant ainsi au procès de mondialisation du prototype originaire. En tant que prototypes, « les classiques nationaux » sont une catégorie construite par « usurpation », par la dénégation partielle des « classiques universels », instance de référence construite elle aussi, mais devenue principe de fondation et de légitimation du champ culturel.

### **Traduction et mentalité littéraire**

Le profil des traductions est ainsi dépendent des disputes sur l'autonomie et la « littérarité » et vice versa : la position et le statut de la traduction dans le champ littéraire – ses degrés d'acceptation et de professionnalisation – projettent leur ombre sur le statut de l'écrivain. Une fois de plus, l'insertion sociale dans le champ culturel prédétermine les options fondamentales. Ainsi, les écrivains préoccupés par leur condition d'agents utiles du changement ou de la « pédagogie » du peuple, pendant le XIX<sup>ème</sup> siècle, ne sont pas écrivains tout court ; s'ils désirent acquérir une reconnaissance officielle, ils doivent, en plus, porter la marque de l'identité nationale (ils deviennent des « écrivains nationaux ») ou ethnique (en qualité d'écrivains *poporani*, terme synonyme dans ce cas à « relatif au paysan » et à « roumain »). Il y a, évidemment, tout au long du siècle passé, un progrès dans l'enracinement de ce canon, exprimé de manière complète surtout aux environs de 1900, avec le triomphe temporaire des courants idéologiques populistes : *sămănătorism* *poporanism*, *țărănism*. A cette époque-là, être « national » est toujours plus un devoir – principe qui souvent se déclare en opposition avec l'individualisme « cosmopolite ».

Aussi la relation avec les canons artistiques est-elle différente : le principe de « la nationalité dans l'art » va imposer des stratégies plutôt de production des représentations de l'éthnicité socialement reconnaissable que d'innovation artistique ; ou, plus exactement,

l'innovation est mise au service de la construction d'un champ représentationnel « authentique » de la substance nationale (voir le cas de Creangă). Le dilemme « imitation » / « création », par lequel est idéologiquement articulé le rapport avec les modèles culturels de l'Étranger, va imposer dans le plan artistique « l'imitation » des modèles « autochtones » et une poétique « traditionaliste » essentiellement opposée à l'avant-garde (« avant-garde » y apparaît dans un sens large), mais légitimée par le refus de la conduite mimétique face aux modèles occidentaux !

C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la réaction d'Eugen Lovinescu pendant l'entre-deux-guerres : la théorie du synchronisme est la modalité théorique la plus adéquate au climat intellectuel roumain, par laquelle la littérature autonome (et non pas tant « moderniste ») demande de nouveau droit de cité. Le modernisme est l'épiphénomène idéologique du principe autonomiste – et c'est seulement ainsi qu'on peut s'expliquer pourquoi une structure psychologiquement et culturellement conservatrice, comme l'est celle lovinescienne, réfractaire aux véritables avant-gardes du début du siècle, adopte un idéal novateur.

L'individualisme esthétique, face au collectivisme populiste, va faire donc un plus visible appel aux ressources qui légitiment la traduction, laquelle vient illustrer plutôt – vers la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle – le sens contemporain du développement de l'art ; les tendances autonomistes vont se corrélérer à celles « synchronistes » et « modernistes » dans leur tentative d'obtenir la reconnaissance sociale de « l'art comme art » (et moins du point de vue du travail de légitimation symbolique, de « l'art pour l'art »).

L'opposition : création autochtone contre traduction transcrite en partie l'opposition du champ de la morale entre « devoir » et « plaisir » – respectivement, effort constructif, travail enrégimenté contre délectation libre et *loisir*. C'est pour cela que l'acte de la traduction est ambivalent : il est en même temps émancipateur et « traître » ; il « instruit » et « pervertit » à la fois. Cet acte produit une mobilisation morale, mais aussi, il occupe la zone des intérêts commerciaux, de consommation.

Au fond, le programme massif de traductions de la période « pré-institutionnelle » de la littérature roumaine rencontre un public en voie d'occidentalisation pour lequel les images et les véhicules de l'euro-péanisme ne sont pas tant les auteurs classiques ou les monuments culturels de l'Occident, que le spectacle mondain offert par la mode ou

par les divertissements de toutes sortes, à partir du jeu de cartes et finissant par le dernier roman « noir » ou vaudeville parisien. Ce programme rencontre aussi un type d'auteur conscient de soi, mais ayant un projet culturel encore imprécis :

... aujourd'hui, nous écrivons tous, nous traduisons, volons, nous emparons et parodions, massacrons les auteurs ; nous parlons d'objets que nous ne connaissons pas, nous traitons d'une matière dont nous n'avons même pas les notions élémentaires, nous nous exerçons aux sciences et aux arts dont nous ne nous sommes jamais occupés ; nous imprimons des livres, nous nous asseyons à la tête de la publicité, nous passons pour des érudits, des littéraires, des artistes, des éclairés, pour des phénomènes extraordinaires de notre époque<sup>10</sup>.

Lors de la présentation, en 1837, de sa version roumaine du roman *Julie ou la nouvelle Héloïse* de Rousseau, Heliade Rădulescu doit justifier *pourquoi, au lieu de faire une adaptation* du texte français, il essaie de respecter le style de l'auteur – tant les adaptations, destinées à protéger la commodité du lecteur des Principautés, étaient habituelles.

Si telle était la pensée de l'auteur quand il a employé un tel style dans un tel écrit, je ne le sais pas ; mais je me suis décidé à le garder ; bien qu'on puisse en faire une traduction libre et utiliser un style convenable à sa matière et compréhensible par les lecteurs, le sentiment qui règne dans ces lettres réveille assez la vigilance pour aiguïser l'esprit d'entendement et de pénétration<sup>11</sup>.

Le projet de culturalisation d'Heliade est évident, de même que les proportions du problème auquel il se confronte.

La préface envoie à quelques dates implicites pour le public visé, qui ne pouvait être que la majorité du public qui assure le succès dans les Principautés : commode et peu instruit, dévorateur de fiction par amusement, affolé de sensations fortes en série, sans intérêt pour l'auteur ; un public qui se laisse conduire par son propre désir d'évasion, et non pas par le désir d'instruction. Par conséquent, les traducteurs donnent au public ce qu'il désire : des versions adaptées, simplifiées, déformées des textes originaux, sans beaucoup d'indications sur le milieu de provenance ou sur l'auteur, sauf si le nom peut soutenir le livre du point de vue commercial (selon le modèle : lisez le roman X, écrit par l'auteur du célèbre livre Y).

Pour les traducteurs ordinaires de l'époque, il importe beaucoup moins ce que fait le livre du lecteur que ce que fait le lecteur du livre. La traduction n'est qu'un moyen de faciliter l'accès au contenu du roman, qui est l'évasion pure, la drogue incitante de la jouissance dans l'imagination – d'où il s'ensuit que le « lest » littéraire doit être jeté pour rattraper le plus vite possible l'action et la fiction tout court. Donc, si les adaptations dominent pendant tout ce temps, c'est que la logique de consommation d'un public non cultivé l'impose : les textes sont transformés et emballés de manière différente selon le goût du commanditaire. Lecteur et traducteur deviennent ensemble les agents d'une façon « pillarde » de traduire, qui traite la littérature comme un objet quelconque d'usage personnel, un objet agréable et rien de plus.

Mais tout aussi bien, on y rencontre exprimée sur le plan culturel l'opposition entre élites et masses – entre des groupes ayant le rôle d'agent dans les réglementations sociales, d'une part et des catégories-patient, qui supportent ces réglementations, d'autre part ; c'est l'opposition entre les intellectuels de l'élite académique (héros qui répandent « les Lumières ») et les masses de lecteurs ou de créateurs qui se prêtent à des occupations « semi-culturelles », moins dignes d'estime selon la conception morose des militants, par exemple, la fréquentation des théâtres ou la lecture des romans mélodramatiques et à sensations. La relation de dominance se reproduit par la réponse aux « commandements » culturels tant par la segmentation du champ culturel en deux pôles – intellectuel et littéraire – comme par la bipartition de la conduite de lecture : celle destinée à l'instruction et celle libre, destinée à la délectation. Ici aussi, la relation entre autochtone et étranger est superposable aux dichotomies culturelles de l'intellectualisme austère et militant national, d'une part et à l'amoral « manque de sérieux » du divertissement, d'autre part : celui-ci devient facilement associable, dans la mentalité morose des chefs spirituels, au perversissement des vertus du peuple par le simple contact avec ces produits de l'étranger.

Le malheur ne serait pas ce que nous exportons trop peu de ce qui est notre, sinon ce que nous importons trop et sans choisir, des littératures étrangères – se prononce indigné, par exemple, Alexandru Vlahuță, à la fin du siècle. Notre théâtre, une grande partie de nos revues, les journaux sans exception mènent, à ce rapport, une vie presque parasitaire. Le torrent de traductions comble, étouffe nos rares productions originales...

Toujours les kiosques et les murs de la capitale sont pleins d'affiches qui annoncent l'apparition d'un nouveau roman 'de grande sensation'. Le titre criant, la réclame, le prix bas des fascicules, un bon service de colportage font, de la vente de cette littérature en série, un négoce, que se disputent les commerçants, d'habitude des Juifs.

Si vous voulez savoir dans quelle mesure cette marchandise est recherchée, vous n'avez qu'à demander aux imprimeurs et aux vendeurs. Il y a plus de vingt mille lecteurs qui suivent, avec une persévérance et une passion peu commune à notre peuple, les fantasmagories de ces romans pleins d'intrigues palpitantes et de crimes d'autant plus affreux, qu'ils sont mystérieux. Les faubourgs meurent de plaisir à lire ces atrocités et la femme du charpentier fait des crises de nerfs par impatience, entre un fascicule et l'autre. Mais ce public ne lirait en aucun cas Eminescu. Il n'est rien que troublé par le contact avec un monde extraordinaire, impossible, qu'il prend pour réel, et les femmes des commerçants finissent par devenir un peu mélancoliques, souvent 'agacées', parce que leurs pauvres maris, hélas ! sont si bêtes et si pêcheurs en comparaison avec les merveilleux héros des romans<sup>12</sup> !

Nous avons dans ce texte de Vlahuță un bréviaire des thèmes principaux du discours culturel protectionniste :

- L'opposition entre la production interne et externe dans la littérature ; entre l'importation et l'exportation. Le protectionnisme économique trouve son correspondant dans le protectionnisme culturel : la littérature se constitue en contraste avec les importations culturelles par douzaine.
- L'opposition entre la littérature commerciale et l'art devient opposition entre la littérature étrangère (vue comme une invasion de sous-produits) et la littérature nationale des élites culturelles. Dans ce cas, c'est le Juif qui est l'agent de la « dénationalisation » : il agit sur les milieux populaires en les corrompant ; il est le véhicule des illusions produites par la littérature facile qui contraste avec les « vrais », « édifiants » messages que le véritable art doit transmettre. Le divertissement est culpabilisé. Il devient, d'un point de vue culturel, immoral et « a-national ».
- L'opposition entre la littérature comme art et la littérature commerciale contient, à son tour, une autre opposition, implicite : artistes et intellectuels versus bourgeois (la classe des commerçants). Les premiers représentent l'esprit national, pendant que les derniers sont cosmopolites. C'est la polarisation d'attitude

qui est à la base de la production sociale, généralisée, de l'ethnocentrisme de la fin du siècle, à côté d'un populisme foncier. La polarisation des champs économique et artistique – sur laquelle se fonde en France, par exemple, l'autonomisation des arts – fonctionne beaucoup moins dans les Principautés Roumaines.

Où est-ce que la littérature autochtone peut intervenir ? Au niveau de la « re-éducation » de la classe moyenne, nous dit-on, en substituant l'objet de consommation importé – au moyen de la traduction – par le produit littéraire roumain.

Notre littérature doit guérir les lecteurs du goût pour les romans pornographiques français, traduits par *Cimpoiul* (*La Cornemuse*) ; pour les romans illustrés présents aux foires (ceux de Macri, Stoenescu et autres, qui se vendent par milliers d'exemplaires) ; elle doit pénétrer dans la couche la plus basse de la société, où les femmes ne connaissent pas le français ou le connaissent trop peu et où il existe le goût pour la lecture<sup>13</sup>.

Ainsi, l'ethnocentrisme qui est à la base de tout ce système de discriminations a son origine dans un sociocentrisme intellocrate ayant la fonction de conserver les positions dominantes des élites culturelles dans les hiérarchies de l'époque. Il n'est pas moins vrai que les pratiques quotidiennes font retourner par la fenêtre ce qui a été jeté par la porte : la réalité culturelle sanctionne le système de classification mentionné seulement dans sa qualité de principe de légitimation, car la transaction et le compromis quotidien avec le côté hédoniste du comportement culturel vont éroder, petit à petit, l'intransigeance des idéaux. Vers la fin du siècle, l'apparition d'un champ littéraire autonome, constitué en grande partie en opposition avec les champs politique et intellectuel, confirme la restructuration à laquelle est soumis le champ culturel dans son ensemble, comme effet de la professionnalisation – culturelle et politique à la fois. Ce fait va réclamer aussi la reformulation des rapports de domination. La littérature pourra recevoir dorénavant droit de cité non pas seulement par son engagement militant, mais aussi grâce à sa littérarité. Et les traductions deviennent, dans l'espace littéraire, de substituts de la littérature nationale, une autre forme du « fait d'écrire », un prolongement des aspirations artistiques.

## Traductions et traducteurs

L'approche empirique est capable d'offrir un plus de clarté dans l'évaluation du profil des traductions pendant le XIX<sup>ème</sup> siècle. Le problème de leur influence sur le public de l'époque et, en même temps, de leur impacte sur la structuration de la mentalité littéraire autochtone n'est pas abordé dans cet ouvrage de manière exhaustive, sinon par la seule mise en valeur des tendances dominantes de l'acte de la traduction. A ce propos nous avons opéré une sélection au niveau du « noyau dur » des options spécifiques au rapport du public roumain à la culture universelle. Ainsi, on va commencer par détecter la série des auteurs les plus traduits (dans les Pays Roumains) du siècle – ceux qui forment le courant principal de la relation avec les littératures occidentales – de même que les attributs les plus généraux de leurs œuvres et on arrivera à révéler quelques préalables qui conditionnent la performance idéologique et littéraire des producteurs de cette période. (De la sorte, une évaluation sommaire du poids des traducteurs dans la masse des producteurs littéraires du XIX<sup>ème</sup> siècle indiquerait une proportion d'environ une moitié : selon les données du *Dictionnaire de la littérature roumaine des origines jusqu'à 1900* (DLR<sup>14</sup>, 329 de sujets identifiés, avec des titres traduits et publiés sur 731 de noms inventoriés).

L'analyse part de l'idée qu'entre les auteurs traduits et les traducteurs il existe une relation donnée par les qualités intrinsèques des œuvres traduites, d'une part, et par le goût et le degré de professionnalisation des traducteurs du champ littéraire, d'autre part. Cette relation est moins saisissable si on s'arrête à des cas isolés, mais elle peut être mise en évidence si l'on fait la liaison entre les caractéristiques intrinsèques des deux populations – d'*auteurs étrangers* traduits et de *traducteurs* – qui se trouvent en corrélation statistique. Du point de vue technique, il s'agit d'étudier une matrice des correspondances entre les attributs individuels des sujets des deux populations. Les points d'incidence significatifs et le cumul des options dans certains nœuds du réseau qui en résulte seront les indices des relations privilégiées. Du point de vue pratique, un auteur étranger arrive à être traduit d'autant plus que ses écrits correspondent à des préférences latentes ou conscientes des traducteurs ou du public qui commande la traduction. A leur tour, les choix des traducteurs, même s'ils sont subjectivement justifiables, acquièrent une signification supplémentaire au moment où ils deviennent récurrents. Ils arrivent donc à exprimer une tendance et une empreinte de sensibilité lesquelles forment

un ensemble de contraintes socioculturelles et d'habitudes qui configure le milieu spécifique d'activité des agents du champ. Détecter tout cela suppose l'examen global de l'éventail d'options de quelques traducteurs qui, de cette façon, nous permettent de deviner non seulement leurs affinités, mais aussi leur classe d'appartenance. L'expérience intérieurement motivée s'avère être une expérience sociale ; l'individu est traversé par un champ de contraintes qui prédéterminent ses options ou, au moins, les influencent, même si ces choix ont une motivation personnelle. Ceux qui choisissent, se choisissent et se classifient – ou, autrement dit, les sujets sociaux s'avèrent être « classeurs classés par leur classement »<sup>15</sup>. Ils expriment leur appartenance à l'ensemble d'options dominantes, ils s'alignent ou se séparent des principes déterminés de hiérarchisation des goûts, ils se rapportent à certaines valeurs et à une littérature de référence.

Les descriptions qui suivent s'appuient sur l'information fournie par « l'Index des auteurs étrangers traduits » annexé au *Dictionnaire...* élaboré par les chercheurs de lassy, qui contient, en plus d'une liste de 625 noms d'auteurs, une liste des traducteurs roumains pour chaque écrivain sélectionné<sup>16</sup>. Le dictionnaire ambitionnait de retenir non pas seulement les traductions publiées, mais aussi celles restées à l'état de manuscrits ou sur lesquelles il y avait des informations convergentes. Si les traductions publiées offrent une image de la présence des œuvres étrangères dans l'espace roumain, les autres, ajoutées aux premières, en donnent une sur les options personnelles concernant la traduction. « l'Index » apparaît ainsi comme une précieuse synthèse de données, à partir desquelles on peut reconstituer avec précision les préférences des traducteurs.

Après avoir consulté tant les articles du *Dictionnaire...* qui correspondent aux traducteurs roumains que d'autres sources complémentaires, on a réalisé une base de données qui analysent le champ de la traduction, en fonction d'une liste minimale de variables pour les auteurs traduits qui contient : le nom de l'auteur, les dates de naissance et de la mort, la littérature à laquelle ils appartiennent (française, anglaise, allemande, etc.), le genre littéraire abordé (1. poésie, 2. prose, 3. roman, 4. théâtre, 5. domaines humanistes variés – philosophie, histoire, essai, etc.), le courant ou le goût littéraire que l'œuvre traduite représente et le nombre de titres de chaque traducteur sélectionnés par genres. La base de données contient aussi un ensemble de variables relatives aux traducteurs et à l'acte de traduction : leur provenance selon

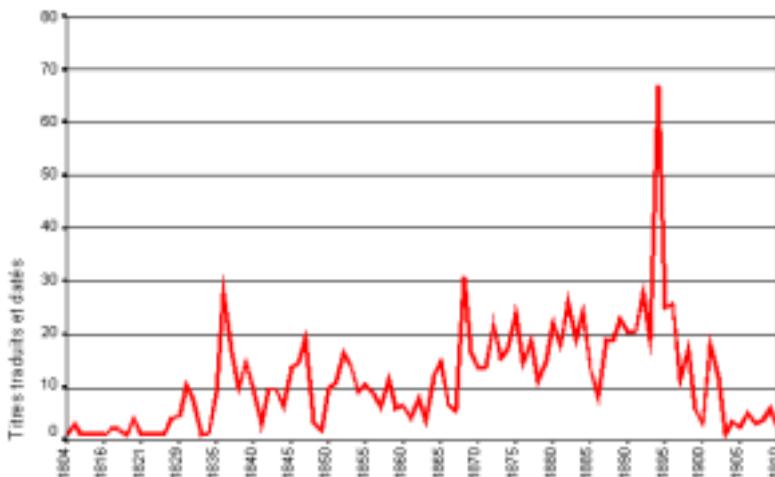
les provinces historiques, la région de leur domicile permanent, respectivement, l'année pendant laquelle la traduction a été effectuée, la forme de publication (journal, livre ou manuscrit, si le texte n'a pas été publié durant sa vie), le lieu de l'édition et le nom de la publication ou de l'imprimerie, le nombre de titres traduits identifiés.

Le critère de sélection utilisé – qui devient ensuite, dans l'analyse, l'unité de repère – est représenté par le nombre d'options des traducteurs roumains pour un auteur étranger. Dans le *Dictionnaire...*, elles se distribuent entre 60 préférences (pour Victor Hugo, qui est, ainsi, l'écrivain le plus traduit du XIX<sup>ème</sup> siècle) et une seule préférence exprimée, pour un nombre de 277 auteurs. (Par « préférence » on y comprend le nombre de traducteurs pour le même nom ; donc, pendant le siècle passé, Hugo a été préféré, quant à la traduction, par 60 personnes différentes !)

Une analyse exhaustive de l'Index aurait inclus, sans doute, beaucoup d'options accidentelles, dont la caducité aurait pu être importante, mais qui tombe en dehors du courant de l'option dominante. L'évaluation des tendances dans les préférences esthétiques générales de l'époque a dû, de cette manière, prendre en considération, pour un auteur traduit, un nombre suffisamment grand d'options exprimées, pour pouvoir l'inclure parmi ceux qui contribuent à modeler le goût du moment. Aussi l'analyse a-t-elle retenu des auteurs nominalisés dans l'Index seulement ceux qui ont réuni au moins 5 (cinq) préférences, à partir de la présomption que, puisqu'un nom attire l'attention d'au moins 5 traducteurs roumains différents, son choix n'est pas accidentel. (Certainement, le chiffre 5 est conventionnel ; la différence de 5 à 4, par exemple – qui réduirait de 6,3% l'écart du total des préférences – a un caractère en quelque sorte arbitraire. Mais, en baissant de 5 à 4 le seuil des préférences, la chance que le choix d'un nom soit aléatoire devient plus grande).

Ainsi, on a retenu dans l'analyse 134 auteurs, qui cumulent 1389 préférences (62,3%) sur un total de 2228 possibles. La fréquence chronologique de l'apparition des titres traduits est représentée dans la Figure 1. La tendance principale y apparaît clairement ascendante, en indiquant un réveil d'ampleur de l'intérêt pour la littérature traduite à partir de la troisième décennie du XIX<sup>ème</sup> siècle. Mais c'est à peine après 1830 qu'on peut parler de la constitution d'un champ de la traduction, à partir des grandes initiatives culturelles de Gheorghe Asachi ou de Ion Heliade Rădulescu – le projet de la « Bibliothèque universelle » de ce dernier marquant le profil de l'époque. La décennie 1831-1840 paraît constituer, par l'effervescence des traductions, une première tentative

de « décollage » du champ littéraire. La seconde période d'intensification de la traduction est la décennie immédiatement consécutive à l'année 1866 (l'année d'abdication du Prince Alexandru Ioan Cuza). Le moment de sommet est représenté, de loin, par la dernière décennie du siècle, avec des productions qui doublent les points de maximum des décennies antérieures.



**Figure 1.** La dynamique annuelle des titres traduits pendant le XIX<sup>ème</sup> siècle (traductions datées et identifiées)

Note : Les difficultés de datation annuelle des traductions – surtout dans le cas des pièces de théâtre notoires, dont la présence n'est pas nécessairement liée à un texte publié – ont imposé une estimation du moment de la traduction sur des périodes plus larges ou, de plus en plus difficilement et non sans lacunes, pour des décennies ou quinquennats.

En tenant compte de la dynamique présentée au-dessus, mais aussi de certaines raisons méthodologiques, les intervalles temporels analysés seront restreints, en général, à trois : 1831-60, 1861-80 et 1881-1900 – et cela tenant compte du poids réduit des titres d'avant 1830 et, en même

temps, du caractère conjoncturel des données enregistrées dans le *Dictionnaire...* après 1900.

Le classement des auteurs les plus traduits peut fournir des informations individualisées sur la côte enregistrée dans chaque époque par un écrivain ou autre (par exemple, pour toute la période, les premiers dix de ceux auxquels s'est arrêtée la majorité des traducteurs sont : Hugo, Schiller, Lamartine, Byron, Dumas, Goethe, Musset, Voltaire, Heine et Molière) et, ainsi, il arrive à compléter les recherches antérieures sur le même thème<sup>17</sup>. Malgré tout cela, *le profil* des œuvres traduites apparaît beaucoup plus important, montrant une certaine dominante des préférences dans chaque époque.

Le Tableau 1 offre une première représentation de la distribution des titres traduits selon les *genres* – avec les catégories d'analyse suivantes : 1. Poésie, 2. Prose, 3. Roman, 4. Théâtre, 5. Humanités (Philosophie, Histoire, exégèse littéraire ou culturelle, etc.) – et selon les *goûts littéraires dominants*. Dans cette dernière catégorie on a classé – d'une manière assez hétérogène, il est vrai, mais efficace du point de vue pratique : 1. Antique (la préférence pour les œuvres des écrivains antiques grecs et latins) ; 2. Classique (œuvres des auteurs devenus classiques, des siècles antérieurs au XIX<sup>ème</sup>, à côté de ceux appartenant au classicisme littéraire proprement dit) ; 3. Comique/vaudeville (la préférence pour la comédie facile et le vaudeville) ; 4. Réalisme/drame (l'intérêt pour la littérature réaliste ou naturaliste, d'observation sociale, pour la tragédie ou le drame) ; 5. Romantique (œuvres des écrivains romantiques) ; 6. Populaire (littérature d'aventures ou « de mystères », mélodrame, vers populaires ou satyriques de succès etc.) ; 7. Symbolisme/Parnassianisme (la littérature « décadente » qui annonce le modernisme du XX<sup>ème</sup> siècle). La classification opérée rend compte aussi du critère des genres « hauts » et « bas » dans la littérature, de la tendance académisante dans l'étalage du goût – à côté de celle populaire et « de succès » – et de l'opposition entre les tendances conservatrices et novatrices.

Ainsi, le tableau met en évidence pour chaque époque un profil des préférences, qui reflète le goût des élites et des écrivains mêmes, ainsi que – dans la mesure où la traduction vise un destinataire divers – du public qui doit la valider. Nous pouvons tirer cette conclusion qu'il s'agit, au fond, des auteurs les plus fréquemment préférés pendant le XIX<sup>ème</sup> siècle.

**TABLEAU 1.** Genres et goûts littéraires pendant le XIX<sup>ème</sup> siècle (totalité des titres).

| Périodes      | Genres littéraires | Goûts dominants |           |                        |                               |           |           |                              | Total | N=   |     |
|---------------|--------------------|-----------------|-----------|------------------------|-------------------------------|-----------|-----------|------------------------------|-------|------|-----|
|               |                    | Antique         | Classique | Comique/<br>Vaudeville | Réalisme/Drame/<br>Naturalism | Romantism | Populaire | Symbolisme/<br>Parnassianism |       |      |     |
| Avant<br>1831 | Poésie             | 33,3%           | 43,3%     |                        |                               |           | 23,3%     |                              | 100%  | 30   |     |
|               | Prose              |                 | 86,7%     | 6,7%                   |                               | 6,7%      |           |                              | 100%  | 15   |     |
|               | Roman              |                 | 88,9%     |                        |                               |           | 11,1%     |                              | 100%  | 9    |     |
|               | Théâtre            |                 | 100%      |                        |                               |           |           |                              | 100%  | 9    |     |
|               | Humanités          | 18,2%           | 72,7%     |                        |                               | 9,1%      |           |                              | 100%  | 11   |     |
|               | Total              | 16,2%           | 68,9%     | 1,4%                   |                               | 12,2%     | 1,4%      |                              | 100%  | 74   |     |
| 1831-60       | Poésie             | 17,6%           | 41,6%     |                        |                               |           | 37,6%     | 3,2%                         | 100%  | 125  |     |
|               | Prose              |                 | 31,3%     | 4,2%                   | 6,3%                          | 22,9%     | 35,4%     |                              | 100%  | 48   |     |
|               | Roman              |                 | 40,4%     |                        | 11,5%                         | 5,8%      | 42,3%     |                              | 100%  | 52   |     |
|               | Théâtre            |                 | 43,2%     | 36,9%                  | 2,7%                          | 9,0%      | 8,1%      |                              | 100%  | 111  |     |
|               | Humanités          | 38,1%           | 57,1%     |                        |                               | 4,8%      |           |                              | 100%  | 21   |     |
|               | Total              | 8,4%            | 41,5%     | 12,0%                  | 3,4%                          | 20,2%     | 14,6%     |                              | 100%  | 357  |     |
| 1861-80       | Poésie             | 18,5%           | 21,7%     |                        |                               |           | 49,7%     | 3,2%                         | 6,9%  | 100% | 189 |
|               | Prose              |                 | 18,5%     |                        | 25,9%                         | 29,6%     | 25,9%     |                              | 100%  | 27   |     |
|               | Roman              |                 | 12,5%     |                        | 12,5%                         |           | 75,0%     |                              | 100%  | 16   |     |
|               | Théâtre            |                 | 14,5%     | 49,7%                  | 5,5%                          | 14,5%     | 15,9%     |                              | 100%  | 145  |     |
|               | Humanités          | 61,5%           | 30,8%     |                        |                               | 7,7%      |           |                              | 100%  | 13   |     |
|               | Total              | 11,0%           | 18,7%     | 18,5%                  | 4,4%                          | 31,8%     | 12,3%     | 3,3%                         | 100%  | 390  |     |
| 1881-900      | Poésie             | 7,2%            | 15,7%     |                        |                               |           | 52,2%     | 4,0%                         | 20,9% | 100% | 249 |
|               | Prose              |                 | 5,2%      |                        | 64,9%                         | 18,6%     | 8,2%      | 3,1%                         | 100%  | 97   |     |
|               | Roman              |                 | 23,1%     |                        | 53,8%                         |           | 23,1%     |                              | 100%  | 13   |     |
|               | Théâtre            |                 | 20,2%     | 38,8%                  | 14,7%                         | 14,0%     | 12,4%     |                              | 100%  | 129  |     |
|               | Humanités          | 25,0%           | 25,0%     |                        |                               | 50,0%     |           |                              | 100%  | 8    |     |
|               | Total              | 4,0%            | 15,1%     | 10,1%                  | 17,9%                         | 34,3%     | 7,5%      | 11,1%                        | 100%  | 496  |     |

Avec un premier examen, on peut observer que les titres des créations poétiques sont les plus nombreux dans toutes les périodes : la poésie est plus facilement publiable dans une revue – ce qui fait que le critère quantitatif, dans son cas, ne soit pas révélateur. Mais le rapport entre prose, roman et théâtre devient significatif : dans la période 1831-1860, le nombre des œuvres dramatiques traduites tend à s’approcher de celui des titres de poésie, preuve d’une inhabituelle effervescence face à l’époque antérieure. Les options prolongent l’inclination vers le théâtre classique de la période qui allait jusqu’au 1830 et vers le nouveau type de divertissement procuré par la comédie et le vaudeville français. Ainsi, le goût pour le théâtre polarise un public éduqué, voulant assimiler culturellement la grande littérature, et un autre, populaire, hétérogène, qui va aux spectacles surtout pour s’amuser, stimulant de la sorte l’industrie

théâtrale. Donc, ce n'est pas un hasard si les gens du métier eux-mêmes s'occupent le plus de traductions – qu'ils font, adaptées au spécifique local, pressés par l'urgence de ce devoir, tout en prêtant attention aux effets produits (souvent grossis) et non pas à la conformité au texte dramatique.

Tout aussi important apparaît l'intérêt pour le roman, qu'on va énormément traduire – Hugo, Dumas, Eugène Sue et autres auteurs de succès. Ici aussi les goûts sont polarisés entre les œuvres classiques et le roman-feuilleton, qui fait vendre les journaux.

Les choix dominants indiquent une prééminence du goût classique, qui couvre 44,3% des titres. Mais, à différence de l'époque qui allait jusqu'à 1830, quand les traductions de la littérature classique couvraient 67,1% et celles des antiques 18,2%, le courant romantique, manifeste surtout dans la poésie, arrive à substituer le classicisme antique ou moderne, qui va se réfugier, avec prédilection, dans les humanités. C'est l'époque du « lamartinisme », véritable modèle pour la création indigène aussi. Les dominantes littéraires du goût non-poétique sont, au contraire, populaires – les histoires macabres, les romans de mystères et les mélodrames, dans la prose et la revue, dans le théâtre – de provenance française dans leur majorité.

L'époque suivante (1861-1880) marque, en échange, une mutation vers le paradigme romantique, qui devient maintenant prépondérant. La prose – trouvée dans un certain recul – et le théâtre ne connaissent pas de déplacements importants dans la structure des préférences. Mais dans la poésie se font sentir les tendances pré-modernistes – symbolistes et parnassiennes – qui vont configurer un nouveau pôle dans l'évolution de la lyrique, poussant les traducteurs à mettre en circulation les modèles novateurs.

1881-1900 est la période pendant laquelle les tendances anciennes se sédimentent et de nouvelles polarisations émergent. Les éléments nouveaux sont liés à l'apparition du naturalisme et aussi au réalisme – dans la prose en général et dans le roman non-français (russe, américain, scandinave), tendance à laquelle correspond, dans la poésie, l'affermissement des recherches symbolistes et post-symbolistes, qui font concurrence au romantisme tombé maintenant dans la zone des goûts conservateurs. Cependant, les traductions poétiques reviennent à des textes antiques ou classiques – « redécouverte » qui, cette fois, doit être en corrélation avec la professionnalisation du champ littéraire. La

littérature devient à cette époque un objet d'étude et, ainsi, ce type de traductions arrive à compléter un ensemble de données sur les littératures classiques plutôt qu'à offrir des textes délectables. Cette tendance s'associe à un procès par lequel les conceptions poétiques s'intellectualisent et se raffinent. En conséquence, la poésie est devenue le principal agent de l'autonomisation du littéraire, par la recherche des exemples et des arguments destinés à individualiser.

Resté dans les mêmes paramètres – de la dépendance d'un public mi-instruit, désireux de rire ou de pleurer aux spectacles – le théâtre connaît pourtant un revirement du classicisme. Le champ de la traduction se présente, dans les dernières décennies, comme un segment d'un champ littéraire déjà spécialisé et structuré.

Par régions, le même type d'analyse relève le rôle que la ville de Bucarest a joué dans ce procès de professionnalisation. Le tableau 2. montre la corrélation entre les catégories de goût et les provinces historiques roumaines importantes. Ainsi, l'analyse met en évidence la structuration tardive – après 1860 seulement – du champ littéraire en Valachie (excepté Bucarest) et le décroissement progressif du poids de la Moldavie dans le domaine de la traduction : si entre 1831-1860 les titres traduits en Moldavie représentaient 33%, dans les dernières décennies ils arrivent à 20,7%, pendant que, vice versa, Bucarest produit entre 1831-1860 à peu près 50,2% et entre 1881-1900 un 60,4%. Cette tendance de diminution qu'on a vu en Moldavie, apparaît aussi dans les provinces du périmètre de l'Empire d'Autriche-Hongrie (la Bukovine, la Transylvanie, le Banat, la Crisana et le Maramures) : de 14% à 10,8%.

**TABLEAU 2.** Goût dominant et province littéraire dans le profil des traductions pendant le XIX<sup>ème</sup> siècle (totalité des titres)

| Périodes   | Région de destination     | Goûts dominants |            |                          |         |           | Total | N = |
|------------|---------------------------|-----------------|------------|--------------------------|---------|-----------|-------|-----|
|            |                           | Classique       | Romantique | Réaliste/<br>Naturaliste | Moderne | Populaire |       |     |
| Avant 1831 | Bucarest                  | 71,4%           | 28,6%      |                          |         |           | 100%  | 14  |
|            | Valachie                  | 84,6%           | 15,4%      |                          |         |           | 100%  | 13  |
|            | Moldavie                  | 88,5%           | 7,7%       |                          |         | 3,8%      | 100%  | 26  |
|            | Empire d'Autriche-Hongrie | 92,9%           |            |                          |         | 7,1%      | 100%  | 14  |
|            | Total                     | 85,1%           | 11,9%      |                          |         | 3,0%      | 100%  | 67  |
| 1831-60    | Bucarest                  | 46,6%           | 21,0%      | 4,0%                     |         | 28,4%     | 100%  | 176 |
|            | Valachie                  | 80,0%           | 10,0%      | 10,0%                    |         |           | 100%  | 10  |
|            | Moldavie                  | 44,7%           | 19,5%      | 2,4%                     |         | 33,3%     | 100%  | 123 |
|            | Empire d'Autriche-Hongrie | 76,3%           | 15,8%      | 2,6%                     |         | 5,3%      | 100%  | 38  |
|            | Total                     | 50,1%           | 19,6%      | 3,5%                     |         | 26,8%     | 100%  | 347 |
| 1861-80    | Bucarest                  | 24,6%           | 30,2%      | 6,5%                     | 2,5%    | 36,2%     | 100%  | 199 |
|            | Valachie                  | 58,1%           | 32,3%      | 3,2%                     |         | 6,5%      | 100%  | 31  |
|            | Moldavie                  | 27,4%           | 34,2%      | ,9%                      | 6,0%    | 31,6%     | 100%  | 117 |
|            | Empire d'Autriche-Hongrie | 38,5%           | 33,3%      | 5,1%                     |         | 23,1%     | 100%  | 39  |
|            | Total                     | 29,5%           | 31,9%      | 4,4%                     | 3,1%    | 31,1%     | 100%  | 386 |
| 1881-900   | Bucarest                  | 15,6%           | 31,9%      | 16,7%                    | 13,5%   | 22,3%     | 100%  | 282 |
|            | Valachie                  | 21,3%           | 36,2%      | 12,8%                    | 17,0%   | 12,8%     | 100%  | 47  |
|            | Moldavie                  | 26,4%           | 44,3%      | 11,3%                    | 6,6%    | 11,3%     | 100%  | 106 |
|            | Empire d'Autriche-Hongrie | 25,6%           | 18,6%      | 41,9%                    | 7,0%    | 7,0%      | 100%  | 43  |
|            | Total                     | 19,5%           | 33,9%      | 17,4%                    | 11,7%   | 17,6%     | 100%  | 478 |

La principale différence régionale survient entre les provinces de l'Empire et celles de l'Ancien Royaume : la Transylvanie et la Bukovine manifestent en permanence une inertie conservatrice et, jusqu'à peu près la fin du siècle, une préférence obsessionnelle pour les classiques latins (et, parmi les modernes, pour les Allemands). Vers la fin du siècle, les traducteurs de l'Empire se sentent attirés plus par le nouveau réalisme européen que par le roman français : il s'agit vraiment d'un changement de sensibilité dans la sens de la modernisation des goûts, mais aussi de la reproduction d'une austérité spécifique surtout à l'esprit transylvain.

A Bucarest et en Moldavie il y a deux tendances opposées, qui vont durer tout le long du siècle : l'une tient du niveau populaire du goût et du plaisir offert par les spectacles de comédie et l'autre des tendances novatrices qui feront voir – il est vrai, vers la fin du siècle – l'apparition des gens de l'avant-garde. La Moldavie a, malgré la diminution de son importance, un profil distinct : à côté de la tentation frivole, on y rencontre une préoccupation pour les classiques qui tient la balance égale et, après 1860, une prééminence constante des options pour les romantiques, qu'on peut mettre en relation avec le climat conservateur de « sentimentalisme moldave » de la fin du siècle.

L'association entre les goûts et les positions sociales des traducteurs, par des séquences temporelles différentes tout au long du siècle clarifie d'autres aspects de la dynamique littéraire :

Les traducteurs d'origine aristocratique, par exemple, n'ont pas de préférences significativement différentes vis-à-vis de celles de l'ensemble du groupe<sup>18</sup>, à l'exception de la période 1841-1860, quand ils montrent, paraît-il, un penchant facilement saisissable pour les auteurs classiques.

Mais les possesseurs de fonctions administratives dans l'État – plus précisément, les *dignitaires*, ayant un poids majeur dans la totalité des options, jusqu'après les années '60 quand elle sera déclassée par les journalistes – ont, entre 1821-1860, des préférences partagées entre la dominante romantique et celle populaire. Dans la période suivante ils vont apparaître comme une catégorie qui, tout en conservant son goût romantique, manifeste aussi une préoccupation pour l'Antiquité et un rejet du goût populaire. Cette nouvelle orientation tend ensuite, entre 1881-1900, à devenir la seule ayant une valeur distinctive, accompagnée toujours par un visible manque de réceptivité face aux courants novateurs. On assiste, de la sorte, vers 1900, à un processus conduisant les traducteurs qui détiennent des dignités officielles à l'académisme.

*Les élites intellectuelles* traduisent constamment des classiques, en repoussant les genres populaires ou ceux « frivoles » de la comédie. Les traductions des classiques grecs et latins – indicateur de l'académisme et de la professionnalisation du champ des humanités – deviennent une préférence marquée seulement après 1860. Associés également, dans la période 1861-1880, à une option plus accentuée pour la littérature romantique, les choix de l'élite intellectuelle montrent en même temps la canonisation du romantisme dans cet intervalle. Durant la période qui précède 1900, les traductions des auteurs antiques restent la seule

préférence distinctive. Les élites intellectuelles, dans leur ensemble, sont les agents qui vont structurer un pôle « intellectualiste » et « scolastique » du goût, anti-vulgaire et anti-frivole, mais à la fois réfractaire aux tentatives de renouvellement. Ainsi, la prédisposition reste conventionnelle et conservatrice.

Dans le voisinage immédiat se situent *les professeurs secondaires*, qui répètent, pratiquement, les options de l'élite intellectuelle, à l'exception des rares cas tenant soit de la tendance plus accentuée de traduire, entre 1841-1860, des antiques (leurs besoins didactiques en constituant un fort stimulent), soit de la réceptivité plus marquée vis-à-vis de la prose réaliste, pendant le dernier tiers du siècle (et on y doit remarquer qu'une grande partie de ces professeurs secondaires sont transylvains).

Au même paradigme didactique s'alignent ensuite *les prêtres et les maîtres d'école*. La note classicisante de leurs préférences (classicisme antique et moderne) reste la même jusque vers la fin du siècle, quand on remarque parmi les maîtres d'école un déplacement vers la zone de la prose réaliste.

En échange, les traducteurs situés dans la zone des *professions libérales* (catégorie où entrent surtout les juristes et les médecins, mais aussi les quelques possesseurs de diplômes d'ingénieurs, qu'on n'a pas pu classer mieux) ont, généralement, des goûts conformistes, dans les cadres de chaque période : en optant pour les antiques, principalement, entre 1821-1840 ; en s'inscrivant dans la lignée du goût moyen, entre 1841-1860 ; en se partageant les préférences entre le classique et le romantique, dans les périodes suivantes, ils forment un segment toujours plus important numériquement et contribuent ainsi à contourner le profil dominant.

Une catégorie ayant des options oscillantes, difficiles à fixer dans des cadres déterminés, est celle de *l'aristocratie moyenne*, alternant entre un penchant pour les auteurs classiques et le mélodrame ou le roman de sensations, dans la période de début, et – déjà moins nombreuse – un goût romantique, après 1860.

Mais les *entrepreneurs* – dans la population analysée, possédant fréquemment des imprimeries – s'alignent avec prépondérance au romantisme, d'une part, et aux tendances novatrices, d'autre part, tout au long du siècle.

*Les artistes* – représentés surtout par des acteurs et des directeurs de troupes de théâtre (Millo, Pascaly, Nottara, etc.) – traduisent abondamment du théâtre, mais en adaptant, par des raisons répertorielles,

sans publier, dans la majorité des cas. La plupart de ces traductions sont des comédies et des vaudevilles de succès, réalisés selon la demande d'un public savourant beaucoup plus ce genre que les genres « sérieux ». Ainsi, le circuit du répertoire théâtral des traductions – non-publiées – a un profil différent de celui des pièces publiées en volume ou dans des revues, qui s'inscrivent, généralement, dans le goût conformiste classicisant. La différence entre la circulation écrite et celle orale des traductions de la dramaturgie relève la distance entre les différents codes de consommation culturelle ; entre la réalité de la consommation et les normes – socialement désirables – de l'éducation et de l'instruction.

Ceux qui ont des positions de *fonctionnaires* ou d'*officiers* sont, généralement, représentatifs pour le niveau populaire des goûts : eux aussi s'orientent vers le comique, le mélodrame, le sensationnel, etc., jusqu'à 1860, quand leurs exigences culturelles les alignent sur goût dominant, classicisant d'abord, romantique ensuite.

On a laissé pour la fin de cette classification la catégorie des *journalistes*, qui joue un rôle à part durant toute la période prise en considération. Leur croissance numérique et leur position dans le circuit de la publication les transforment graduellement en principaux agents de l'évolution du goût. Ils se distinguent toujours par le caractère atypique des options. Leurs choix dans une période seront acceptés par les autres groupes dans la période suivante. Ainsi, à côté des dignitaires, ce sont les journalistes qui, entre 1821-1840, vont imposer les préférences pour le romantisme. Dans la période suivante, 1841-1860, ils s'avèrent préoccupés à attirer un public aussi nombreux que possible, en publiant des feuilletons populaires sans pour autant renoncer à imposer des modèles culturels classicisants. Après 1860, les traducteurs-journalistes vont diriger les nouvelles tendances : le « décadentisme » post-symboliste et le réalisme. Pendant les dernières décennies du siècle (1881-1900) on les voit dans l'avant-garde du goût littéraire, la grande majorité de la poésie symboliste et parnassienne étant traduite par ceux qui occupaient des positions dans les institutions médiatiques du temps. Ainsi, en modelant le goût et en participant effectivement à la production littéraire, les journalistes sont les principaux agents de la professionnalisation du champ littéraire pendant la dernière partie du XIX<sup>ème</sup> siècle. Il n'est pas dépourvu de signification de constater le fait que presque tous les classiques de « l'époque d'or » (les années '70-'90) ont été des journalistes professionnels – Eminescu, Caragiale, Slavici, Macedonski – ou ont pratiqué le journalisme par intermittences – Maiorescu, par exemple.

L'analyse met en évidence quelques axes principaux en fonction desquels viennent s'ordonner tous ces processus de changement. Le premier, agissant au début de la période visée est une dimension de la démocratisation du goût qui implique le relâchement des canons classiques en faveur de l'irruption des genres populaires, vers la moitié du siècle. Sur ce fond de sensibilité, l'apparition du romantisme vient réordonner la hiérarchie des genres à son sommet, tout en substituant graduellement la dominante classicisante. Le deuxième consiste dans la sédimentation et puis, petit à petit, dans l'intellectualisation de l'esprit public. Plus on avance dans la deuxième moitié du siècle, plus on voit se structurer deux types concurrents de goûts : classicisant et novateur. Imposé par les segments intellectuels de la société, assimilant le paradigme romantique mais sur la structure classique, le goût d'orientation académique confère une nouvelle canonisation et un nouveau conformisme qui va s'imposer surtout moyennant les institutions qui assurent la reproduction culturelle, étant situées dans la sphère d'influence des intellectuels – école primaire, lycée, université. Le deuxième type, les tendances novatrices essaient d'acclimater de nouveaux principes et canons, fondamentalement non-conventionnels. Il est produit surtout dans le champ du journalisme culturel et il est motivé par les différences intellectuelles et de statuts qui se sédimentent à l'intérieur du champ, comme réflexe de la réorganisation des relations entre le champ culturel et politique. Pratiquement, les journalistes forment une catégorie dont les chances de contrôle et de domination dans la société sont chaque jour moindres, ainsi que, l'activité culturelle, de même que les modèles qu'elle fait promouvoir sont un mouvement compensatoire.

A la fin, les lignes de ségrégation du champ de la traduction correspondront aux critères de segmentation du public, suivant la faille qui délimite les principales positions attitudeles, à partir de l'acceptation des changements – enthousiaste surtout dans le cas des jeunes lecteurs et des femmes – jusqu'à leur rejet, dû à des raisons conservatrices, exprimé par les moralistes (théologiens ou didactiques) et par les érudits horripilés par les « frivolités ». Partagé entre devoir et plaisir et entre la demande (promettant le succès) du public populaire et la mobilisation nationaliste requise par la norme idéologique du discours culturel, le producteur littéraire interiorise à son tour ce conflit qui va influencer le concept de littérature.

## NOTES

- 1 On rappelle ici l'importance de l'usage que fait Luther de la langue vernaculaire dans la mobilisation des croyants contre l'Eglise Catholique et dans la conversion au protestantisme, par la traduction et l'affichage sur la porte de la Cathédrale de Wittenberg de ses Thèses écrites en allemand. Le geste de Luther et la mise politique et religieuse de la « bataille pour la pensée des gens » déclenchée par la propagande cléricale ont créé ensuite tout un marché vernaculaire : entre 1520 et 1540 vont apparaître en allemand trois fois plus de livres qu'entre 1500 et 1520. « Le capitalisme de presse » qui est à la base des cultures modernes suit de la sorte la courbe de la relance de la production du livre après la saturation du marché des lecteurs du latin. (Voir en ce sens le concept de « capitalisme de presse » et l'analyse classique de la genèse du nationalisme moderne chez Benedict Anderson, dans « Imagined communities », Londres, Verso, 1991).
- 2 Gelu Ionescu, *Orizontul traducerii (L'Horizon de la traduction)*, București, 1981, p. 8.
- 3 Voir ici l'importante analyse que Paul Cornea fait des traductions réalisées au milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle dans les Principautés Roumaines et la relation asymétrique, dans les publications du temps, entre une offre inspirée par des intentions culturelles et pédagogiques, venue de la part de l'*intelligentsia* de l'époque et la demande dominée par la tentation du divertissement facile et de l'évasion, de la part d'un public encore en pleine formation – cf. « Traduceri si traducători în prima jumătate a secolului al XIX-lea », dans *De la Alecsandrescu la Eminescu*, (« Traductions et traducteurs dans la première moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle », dans *De Alecsandrescu à Eminescu*), București, Editura pentru literatură, 1966.
- 4 Ion Heliade Rădulescu, dans *Curierul românesc (Le Courrier roumain)*, l'an 1846, no. 26 de 25 mars et le supplément, apud *Presa literară românească. Articole-program de ziare și reviste (La presse littéraire roumaine. Articles-programmes de journaux et de revues) (1789-1948)*, Edition en deux volumes, notes, bibliographie et indices de I. Hangiu. Avec une introduction de D. Micu. Vol. I (1789-1901), București, Editura pentru Literatură, 1968, p. 22.
- 5 *Dacia literară (La Dacie littéraire)*, l'an I, 1840, p. 1-8, apud *Presa literară românească... (La presse littéraire roumaine...)*, p. 84.
- 6 « Il est certain, par exemple, que l'image de l'étranger conditionne le discours critique qui n'est qu'une des nombreux façons de saisir l'étranger; il faut de plus souligner que le moment quand tel discours est tenu peut être en partie déterminant sur le contenu ou la forme de ce discours : la façon dont sont perçues, à un moment donné, les relations politiques, économiques, diplomatiques, culturelles, etc. entre les différents Etats – relations qu'on appellera internationales, pour simplifier – joue un rôle non négligeable » – note dans son programme d'étude trans-nationale du phénomène de la

- traduction un chercheur de langue française (Yves Chevrel : « La littérature en traduction constitue-t-elle un champ littéraire ? », dans *Le champ littéraire*, études réunies et présentées par P. Citti et M. Détri, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1992, p. 152-153 ).
- 7 *Curierul românesc*, l'an XVII, 1846, no. 26 du 25 mars et supplément, dans *la Presse littéraire...*, p. 22.
- 8 C'est l'interprétation sociologique que Mihai Dinu Gheorghiu donne au nationalisme libéral et à la stratégie de construction culturelle basée sur « l'esprit critique » « de la génération de la *Dacia literară* et, plus tard, de celle de *Viața românească* (*La Vie roumaine*), suivant quelques suggestions d'Ibrăileanu – dans son étude
- Strategia critică a « Vieții românești » (*La Stratégie critique de « La Vie roumaine »*), parue dans *Cultură și societate. Studii privitoare la trecutul românesc* (*Culture et société. Etudes sur le passé roumain*), volume soigné par Al. Zub, București, Editura științifică, 1991 – , dont on peut citer les passages significatifs suivants : « Le processus d'accumulation du capital culturel se développe d'une manière analogue à celui d'accumulation du capital économique. Il s'agit des formes primitives d'accumulation du capital, d'exercitation de la violence symbolique envers une structure sociale considérée non-culturelle (« barbare », « non-civilisée ») par ceux qui apportent « la lumière de la civilisation et du progrès ». (...) « La critique des nouvelles formes », telle qu'elle apparaît dans le langage d'Ibrăileanu et dans l'idéologie de la *Viața românească*, ne représente qu'une prise de position distinctive destinée à mettre en valeur son propre capital, c'est à dire une stratégie protectionniste envers la concurrence du marché européen des biens symboliques. (...) Le criticisme ou le protectionnisme culturel de la *Vie roumaine* apparaît ainsi comme une prise de position défensive des petits producteurs, menacés par les possesseurs du grand capital culturel européen, y compris par leurs représentants de l'intérieur (« l'aristocratie » du groupe de *Junimea*, par exemple). » (p. 336-337) ; voir aussi pour cette interprétation *Scena literaturii* (*La Scène de la littérature*), București, Editura Minerva, 1987.
- 9 *Dacia literară*, ibidem.
- 10 *Curierul românesc*, no. 37, 1847.
- 11 Ion Eliade , la préface à « Julie ou la nouvelle Héloïse... » Réunies et publiées par J. J. Rousseau. București, Tipografia Eliad, 837, tome I.
- 12 Al Vlahuță, « Literatura noastră (« Notre littérature »), dans *Vieța* (*La Vie*), no. 19, le 18 juin 1895, p. 2-3.
- 13 Duiliu Zamfirescu, la lettre du 6/18 juillet 1894, à Titu Maiorescu, dans *Duiliu Zamfirescu și Titu Maiorescu în scrisori* (*Duiliu Zamfirescu et Titu Maiorescu en correspondance*) (1884 –1913), avec une introduction et des notes signées par Emanoil Bucuța, București, Fundația pentru Literatură și Artă (La Fondation pour Littérature et Art), 1937, p. 144.

- <sup>14</sup> București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1979.
- <sup>15</sup> Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Les Editions de Minuit, Paris, 1977.
- <sup>16</sup> Par exemple, pour le premier nom de la liste de l'Index, l'information est structurée de la manière suivante : « ABOUT, Edmond (1828-1885), écrivain français ; NEGRUZZI, Constantin (Costache) ; TEULESCU, Petre. »
- <sup>17</sup> Voir Paul Cornea, op. cit.
- <sup>18</sup> « Significativement différentes » dans le sens statistique, de tendance de grouper les options dans une des classes d'intersection des catégories qui déterminent le goût. Les analyses de ci-dessous tiennent compte des variations de l'indice  $c^2$  (dans le tableau de contingence qui met en relation les positions sociales et les goûts dominants) et non pas nécessairement de la valeur absolue. Les appréciations respectent les écarts des fréquences marginales « théoriques » de la matrice, en fonction de laquelle se particularisent les préférences de chaque catégorie socio-professionnelle.



## GEORGIAN TIBERIU MUSTAȚĂ

Born in 1970, in Iași

Ph.D. student in Physiology, "Gr.T. Popa" University of Medicine and Pharmacy, Iași

Research Scholar, Institute of Pathology, Case Western Reserve University, USA

Assistant Professor, Department of Pathophysiology, University of Medicine and Pharmacy,  
Iași, 1999- 2000

Resident Medical Doctor, 1996-2000

Tutor, Department of Pathophysiology, University of Medicine and Pharmacy,  
Iași, 1996-1999

Participation in international conferences in Romania, Denmark, USA

Contributions to collective volumes on pathophysiology, numerous articles, studies and papers published in Romania and abroad



## THE WORLD AS SEMIOSIS<sup>\*)</sup>

This paper assumes the perspective of biosemiotics – a new and continuously organizing field in the no man's land between theoretical biology and semiotics. The term 'biosemiotics' was used in Russian semiotic literature by Yuri Stepanov as early as 1971, but did not appear in international literature until introduced by the American linguist and semiotician Thomas A. Sebeok in 1986. It can be conceived of in a wide semantic perspective, as to cover a plurality of possible meanings. In a narrow sense, biosemiotics might be understood as semiotics applied to biology. For instance, in 1963 Sebeok suggested the term *zoosemiotics* to account for the study of animal behaviour (ethology). Enlarging the perspective, the Danish biologist Jesper Hoffmeyer considers that, according to the biosemiotic standpoint,

all processes going on in animate nature at whatever level, from the single cell to the ecosystem, should be analysed and conceptualised in terms of their character of being sign-processes.<sup>1</sup>

A concise presentation of his synthetic project reads as follows:

[We] tend to overlook the fact that all plants and animals – all organisms, come to that – live, first and foremost in a world of signification (...). I intend to show how we humans live, like all other animals, plants, protists, fungi, and bacteria within a semiosphere. And that the biosphere must be viewed in the light of the semiosphere rather than the other way around.<sup>2</sup>

Unfortunately, there is no systematic semiotic theory yet to frame the study of sign processes in biology. For building it the area of sign, operation should be delineated first. Two possibilities came into debate. In the first, semiotics is considered to be coincident with life. In the second, signs

---

\*) 1998-99 Fellow. As his paper was not ready to be published in the yearbook of his series, it was introduced into the present issue.

are seen to pervade the whole universe including inanimate world. The adepts of the former insist that life is qualitatively different from physical-chemical world firstly because it is a semiotic phenomenon. The second vision considers that life emerges in a setting, which is already semiotic in its nature.

Biosemiotics is supposed to frame the alternative to the mechanistic/reductionist/positivist paradigm in biology Darwinism represents a synthesis thereof. For both mechanicism and Darwinism, there are no biological laws or principles to supersede the physical and chemical laws. The existence of such laws is rejected because biological phenomena are considered to be completely described by the fundamental laws of physics and chemistry. According to this view, the essence of life is its chemistry. Instead of considering mechanisms as a class of models for organisms, mechanicism conceives the latter as nothing else but very complex tokens of the former. Therefore, the main way to deal with the organisms according to mechanicism is to engineer them. This belief is backed up by the compelling successes of genetics, biochemistry, and molecular biology a stronghold of nowadays science. In the case of Darwinism, the principle of "natural selection" accounts for the evolutionary process and suffices to explain it. Reformulated in the terms of molecular genetics, Darwin's theory became the synthetic theory of evolution, an apparently unbeatable keep. Biosemiotic challenges this view and completes a list of evidences that shook what Stanley Salthe called the Baconian/ Cartesian/ Newtonian/ Comtean science.<sup>3</sup> Thus, the stable image of the world in the Newtonian/ Euclidean paradigm proved long ago to be little more than a particular instance in cosmology. By the time semiotics entered the stage quantum physics had already discarded the myth of the independent observer, and the chaos theory has done the same thing with the illusion of accurate predictability. The emergence of computers and algorithms allowed the simulation of the dynamics of complex systems and of global behaviors. They point to the existence of developmental trajectories that computer simulated evolution is able to rediscover no matter how many times one restart the program and play it again. Because of changes in the scientific paradigm like these, the organicist and developmental perspective in evolution can offer convincing arguments against the dogmas of Neodarwinist orthodoxy. But the promises of biosemiotics as a theory of life exceed the boundaries of biology. It aims to create a unified theory of life, in which *res cogitans* and *res extensa* would no longer be two separated substances, governed

by distinct principles. The biosemiotical approach advocates a deep conceptual remodeling of the traditional Cartesian distinction between two *res*. The philosophical stake of biosemiotics consists in building a bridge between the world of spirit and the world of nature, mind and body, or between *ens rationis* and *ens reale*. Additionally, it would provide the theoretical premise for a praxeology no longer conceived of as domination and efficient manipulation of the ecosystems on behalf of anthropocentric interest, but as fulfillment of the human potential in its lifeworld. This could seal the fate of the distinction between knowledge as accurate representation of nature, determined according to the objective criteria of a rigorous science, and understanding as sign interpretation, where signs are conceived of on the generative model of semiotics.

\*\*\*

The forerunner of biosemiotics is the Estonian born German biologist Jakob von Uexküll (1864-1944). In 1926 baron von Uexküll founded the *Institut für Umweltforschung* at Hamburg University where he studied the *Umwelt* or the subjective perception of the world, particularly of the living organisms.<sup>4</sup> His research program greatly influenced Konrad Lorenz the founder of ethology. Moreover, Uexküll introduced in the study of life phenomena conceptual tools of semiotic relevance. However, he hardly realized this. Uexküll is an “unwitting semiotician”. His contemporary colleagues, skeptical about his biological claims, have dismissed Uexküll’s contributions proclaiming them little more than unscientific expressions of a discredited philosophical current, vitalism. T. Sebeok, along with Thure von Uexküll, an important promoter of his father’s work, have rescued Uexküll from anonymity and oblivion. Uexküll recommended himself as a biologist, yet his studies had a much wider range than biology. He defined it as “the science of the life of plants, animals and human beings”.

Uexküll’s work, *A Stroll through the Worlds of Animals and Men* begins with a seductive description of his research method:

The best time to set out on such adventure is on a sunny day. The place: a flower-strewn meadow, humming with insects, fluttering with butterflies. Here we may glimpse the worlds of the lowly dwellers of the meadow. To do so, we must first blow, in fancy, a soap bubble around each creature to represent its own world, filled with the perceptions it alone knows. When

we ourselves then step into one of these bubbles, the familiar meadow is transformed. Many of its colorful features disappear; others no longer belong together but appear in new relationships. A new world comes into being. Through the bubble, we see the world of the burrowing worm, of the butterfly, or of the field mouse; the world as it appears to the animals themselves, not as it appears to us. This we may call the phenomenal world or the self-world of the animal.<sup>5</sup>

Uexküll uses such examples to clearly contradict those who believe in mechanicism. He finds the description of organisms as mechanisms that use means to be incomplete:

Now we might assume that an animal is nothing but a collection of perceptual and effector tools, connected by an integrating apparatus which, though still a mechanism, is yet fit to carry on the life functions. [...] The proponents of such theories forget that, from the first, they have overlooked the most important thing, the subject which uses the tools, perceives, and functions with their aid.<sup>6</sup>

In all the instances he uses to illustrate his point, Uexküll maintains that an organism is not the simple object to which biologists attempt to reduce it. Beyond *what* an organism is, one needs to wonder *how* it is, namely as a subject. No part of an organism, either complex or simple, should be regarded solely as a mechanism, as the latter implies the presence of an operator:

No single part of the tick's body has the nature of a machine; everywhere operators are at work.<sup>7</sup>

Uexküll's argument is clearly semiotic in nature: an organism transfer not just motion, but stimuli, which involve a perceptive selection on the part of the organism and decision on a course of action. Such operations can only be performed by a subject and are not attributable to objects. Thus any cell that is a part of a subject is in its turn a less sophisticated subject:

[Each] living cell is an engineer who perceives and acts, and has perceptual or receptor signs (*Merkzeichen*) and impulses or effector signs (*Wirkzeichen*). The manifold perceiving and acting of the whole animal may thus be

reduced to the cooperation of all the tiny cells, each of which commands only one receptor sign and effector sign.<sup>8</sup>

Perception and action are two worlds that constitute a single unit the *Umwelt* of the organism, its phenomenal world, or the environment interpreted by the organism that lives in it. By means of anatomical and physiological descriptions, Uexküll puts forth an account of how organisms devise their *Umwelt*. Accordingly, in addition to peripheral receptors and effectors, organisms also have central receptor organs (*Merkorgane*) and central effector organs (*Wirkorgane*), perceptual cues (*Merkmale*) and effector cues (*Wirkmale*), all inter-connected in a functional cycle.

Feelings are representations of the specific receptor signs; they lead to cues or perceptual significations, which constitute the springboard of any action:

All our human sensations, which represent our specific receptor signs, unite into perceptual cues (*Merkmale*), which constitute the attributes of external objects and serve as the real basis of our actions.<sup>9</sup>

The ego-quality is for Uexküll an interpretation, not an object. It represents for instance the unitary manifestation of the cell:

[C]olors are light waves which have become sensations: this means that they are not electrical stimuli, acting on the cells of the cerebral cortex, but the ego qualities of those cells.<sup>10</sup>

At any rate, the unity of representations is the subject, the *how* in an organism that cannot be reduced to a *what*.

In Uexküll's scheme, the acting component or the effector cue corresponds to a type of signification that is different from perceptual signification. The interpreter is passive with respect to the former, whereas the latter represents its initiative, as the interpreter responds to the command of some internal program:

[...] the limbs or other organs activated by the separate muscles imprint upon the external objects their effector cue or functional significance [*Wirkmal*].<sup>11</sup>

Uexküll presents the signifying process as a circular unfolding:

The effector cue or meaning extinguishes the receptor cue or meaning.<sup>12</sup>

The action institutes a new receptor cue, which replaces the former one. Likewise, the interaction between an object and its interpreter takes place as a succession of interactions, as feelings that support the interpretation.

The organism builds its own *Umwelt* by selecting from objects the qualities that correspond to its own structure. Hence, there is a realm beyond the *Umwelt*, in which objects float in indeterminacy. Uexküll calls this phenomenon *Natur*, which is rebuilt by the mind (*Gemut*)<sup>13</sup> through cues or signs that the *Umwelt* provides. The laws that make the unfolding possible are, in fact, the actual laws of nature:

As the activity of the mind is the only aspect of nature immediately known to us, its laws are the only ones, which may rightly be called laws of nature.<sup>14</sup>

Although this equation of law and mind resembles Peirce's Thirdness (described later in the text), Uexküll does not use it for the purposes of an evolutionary narrative. Laws are not laws of development, but only laws of functioning; they organize everything, the world, and the interpreters. Thus, the mind is a stable structure, a given level, and not something to be gradually created by thought:

Our mind (*Gemut*) possesses an inner plan that is revealed only when it is in action. Therefore, the mind must be observed when it is applying itself to the reception and processing of impressions.

Mind in-forms inert matter according to its own structure:

*Gestalt* (form) is never anything else than the product of a plan within indifferent matter - matter which could have taken shape in some other form.<sup>15</sup>

Mind functions in a way similar to how tunes are performed: each *Umwelt* has its own score. In such cosmogonic vision, the study of nature amounts to exposing an already existing system, it reveals the entire symphony. Furthermore, Uexküll does not believe in evolution. Nature for him is the same as it has ever been, a score that allows for melodic combinations:

Imagine that we had a number of living bells, each capable of producing a different tone[ ...] each living bell would respond to each kind of stimulus with its own "ego-quality (Ich-ton) [...] Chimes composed of living bells must possess the capacity to let their tune resound, not only because they are driven by mechanical impulses, but also because they are governed by a melody. In this manner, each ego-quality would induce the next one, in accordance with the prescribed tone-sequence created by the melody.<sup>16</sup>

In *Umwelt* theories, the subject is the passive equivalent of a law that operates trans-individually. Autonomy, then, is merely an illusion: the subject does not act, but is acted upon, just as a key on a piano keyboard does when a score is performed. A predetermined mental structure and principles that have been established beforehand reduce the subjective quality of the interpreter to an epiphenomenon, because they restructure things as if there is no subject proper.

Uexküll put at work body and mind, physiology and cognition, in a meaning generating process. However, after studying his theory neither the link between the body and the subject nor the relation of the latter with the mind (*Gemut*) is clear. Uexküll introduced the subject in the machine but this is not a sound combination. A more comprehensive model able to explain the aforementioned relations is required as long as it is known that the mechanical model has no place for the subject. Moreover, a good model needs to embed *Umwelt* theory into an evolutionary scenario. Biosemiotics aims called to depict it.

\*\*\*

A few clarifying remarks regarding the semiotic theory on which biosemiotics is based are necessary in order to distinguish among the existing approaches. In the following, I discuss two of them, the linguistic, and the semiotic.

According to the linguistic approach, known as semiology and founded by Ferdinand de Saussure, language is the most important system of signs and the paradigm of semiotic structure<sup>17</sup>. The linguistic approach flourished in France in particular because to some extent it continues with the larger trend of structuralism, and is especially influenced by the linguistic theories of Roman Jakobson and L. Hjelmslev, the *Gestalttheorie* and the anthropology of C. Levi-Strauss.<sup>18</sup> The linguistic tradition in semiotics does not represent a major source of inspiration for the

theoreticians of either global semiosis or biosemiotics. In semiology, the operational domain of the signs is coextensive with the sphere of language. This represents a serious restriction. Moreover, a general theory of signs must describe the generative procedures by which semiosis is able to embody signs. The linguistic approach fails to account for this genetic process.

The other major semiotic tradition comes much closer to this goal. It was originally articulated by Peirce and further developed by Morris in the last century. According to this second approach grounded in a general theory of signs, be they conventional or natural, human or non-human, language is just one among the many signifying and communicating biological systems. The encounter between the semiotic approach and biology took hold in the United States thanks to the work of the group led by Thomas Sebeok. Sebeok's research interests included human non-verbal communication, that is kinetics (concerning gestures and mimicry), proxemics (dealing with the way we interact in space), and zoosemiotics (or the study of symbolic behavior in animals).<sup>19</sup> John Deely, one of the representatives of this trend, believes that generating signs, or semiosis is

an absolutely fundamental process of much larger dimensions, including the physical universe itself — through human semiosis — and considering the semiosis of humanity as part of the semiosis occurring in nature.<sup>20</sup>

Pondering over the relationship between this way of understanding semiotics and semiology (or linguistic semiotics), Deely claims “semiotics forms a whole of which semiology is just a part”. He further argues that

of course, the topics and objects of I have labeled here ‘semiology’, which means that the texts and themes of literature and linguistically expressed phenomena generally pertain to the order of the so-called *entia rationis*, in the Latin sense of the word. Yet, in the Latin sense, it has also been proved that this field is affiliated with a larger area and is related to a larger object of study—namely the natural environment, as we perceive it.<sup>21</sup>

In order to understand the biosemiotic project it is necessary to accommodate the semiotic concepts to the biological standpoint. The semiotics of Charles Sanders Peirce provides the major inspiration of biosemiotics. In the rather poorly systematized work of the American philosopher one runs across a notion of the sign and a theory of categories

that may together lay the ground for an evolutionary metaphysics. Peirce maintains that, “[I]ts business is to study the most general features of reality and real objects.”<sup>22</sup> He conceives of the sign as the dynamic structure that always functions as a triad, whereas categories are not just those general concepts through which the interpreter gets to know the world, but rather irreducible properties of being.

\*\*\*

The fundamental idea of Peircean semiotics is that the sign is a dynamic triad. In addition to the signifying/signified dyad, the structure of the sign includes a relational third, the interpretant. This is not the same with the interpreter but refers to aspects of the process of interpretation; its nature is never clearly specified by Peirce:

*A Sign, or Representamen, is a **First** which stands in such a genuine triadic relation to a **Second**, called its *Object*, as to be capable of determining a **Third**, called its *Interpretant*, to assume the same triadic relation to its object in which it stands itself to the same object.*<sup>23</sup>

Semiosis is the recursive process by which signs are generated. This means that every single instance of the tripartite sign may in turn be considered an object, which calls for further signs:

The triadic relation is *genuine*, that is its three members are bound together by it in a way that does not consist in any complexus of dyadic relations. That is the reason the Interpretant, or Third, cannot stand in a mere dyadic relation to the Object, but must stand in such a relation to it as the Representamen itself does. Nor can the triadic relation in which the Third stands be merely similar to that in which the First stands, for this would make the relation of the Third to the First a degenerate Secondness merely. The Third must indeed stand in such a relation, and thus must be capable of determining a Third of its own; but besides that, it must have a second triadic relation in which the Representamen, or rather the relation thereof to its Object, shall be its own (the Third’s) Object, and must be capable of determining a Third to this relation. All this must equally be true of the Third’s Thirds and so on endlessly.<sup>24</sup>

One might legitimately ask what is the role of object in semiosis and where does it stand? It looks like the object opens endlessly in a network of sign-relations, which represent it. It is thereby delocalized because an interpreter never grasps the object itself but only produces a sign of it, a representation. What makes the interest of biosemiotics is exactly the process by which the object is represented. The interpretant turns the relation of the sign with its object into a dynamic in which the sign points to the object and the object recruits more signs. Starting from this dynamic biosemiotics aims to explain evolution as semiosis, i.e. as a process, which obviously has an object.

\*\*\*

Besides the triad of the sign, Peirce also identifies three modes of being as they appear to the mind, namely Firstness, Secondness, and Thirdness.

(...) we can directly observe them in elements of whatever is at any time before the mind in any way. They are the being of **positive qualitative possibility**, the being of **actual fact**, and the being of **law** that will govern facts in the future.<sup>25</sup>

These three categories are seen as irreducible to one another, although each of them entails the other. On Peirce's interpretation, quality would correspond to Firstness, actuality to Secondness, and Law to Thirdness. Peirce further identifies them in different circumstances and phenomena but makes no attempt to a systematic classification thereof. In *The Architecture of Theories*, Peirce explicitly tries to establish the three categories as a ground for a "Cosmogonic Philosophy".<sup>26</sup> Here is one of his most quoted paragraphs on this matter:

The origins of things, considered not as leading to anything, but in itself, contains the idea of First, the end of things that of Second, the process mediating between them that of Third. (...). Chance is First, Law is Second, the tendency to take habits is Third. Mind is First, Matter is Second, Evolution is Third.<sup>27</sup>

It is difficult to understand, for instance, how First and Firstness relate in the above paragraph. Despite that, many authors try to find here the

philosophical root for a semiotic scenario of cosmogony, which might be developed, in a subsequent cosmological one. The concept of Thirdness is particularly attractive. Peirce conceives of law and mind as aspects of Thirdness conceived of as a Janus faced category.

The third category of elements of phenomena consist of what we call laws when we contemplate them from outside only, but when we see both sides of the shield we call thoughts.<sup>28</sup>

For Peirce the junction between these two aspects of Thirdness is unavoidable. He claims that “[Law] is par excellence the thing that wants a reason”.<sup>29</sup> One is only a step away from stating that Law *is* reason. Yet, Peirce does not explicitly take this step. One of his goals is to argue properly for a law of nature. Therefore in the *Architecture of Theories* he launches an attack against the mechanical concept of law, which he deems incorrect on the one hand because it cannot be justified, and on the other hand because mechanical law is incapable to account for evolution. The latter is clear in Peirce’s refutation of Herbert Spencer’s pro-Darwinian theory, which was premised on a mechanical notion of the law:

Mr. Herbert Spencer wishes to explain evolution upon mechanical principles. This is illogical, for four reasons. First, because the principle of evolution requires no extraneous cause, since the *tendency of growth* can be supposed itself to have grown from an infinitesimal germ *accidentally* started. Second, because law ought more than anything else to be supposed a result of evolution. Third, because exact law obviously never can produce heterogeneity out of homogeneity; and arbitrary heterogeneity is the feature of the universe the most characteristic. Fourth, because the law of the conservation of the energy is equivalent to the proposition that all operations governed by mechanical laws are reversible.<sup>30</sup>

Hence, Peirce asks for a law that would be able to surpass the flaws of mechanical law in order to function as a generating principle for evolution. A law such as this would be able to expand and produce through its action all regularities in the universe, the laws of nature, as well as other regularities that do not have the acknowledged rank of a law. However, he considers that such a law should not require another explanation besides mere haphazard. Peirce describes its emergence in a cosmogonic narrative:

This feeling, sporting here and there in *pure arbitrariness*, would have started the germ of a **generalizing tendency**. Its other sportings would be evanescent, but this would have a growing virtue. Thus, the **tendency to habit** would be started; and from this, with the other principles of evolution, all the regularities of the universe have been evolved.<sup>31</sup>

\*\*\*

For Peirce, feeling and matter complement each other in **perception/representation**:

[It] would be a mistake to conceive of the psychical and the physical aspects of matter as two aspects absolutely distinct. Viewing a thing from outside, considering its relations of action and reaction with other things, it appears as matter. Viewing it from inside, looking at its immediate character as a feeling, it appears as consciousness.<sup>32</sup>

To explain why a seemingly purely mechanical system, a living protoplasm, has feelings, Peirce endows matter as it is perceived with a certain degree of "mind" and "feeling".

Physical events are but degraded or undeveloped forms of psychical events<sup>33</sup> (...) what we call matter is not completely dead, but is merely mind hidebound with habits.<sup>34</sup>

Physical events are governed by laws much less versatile than mind. Peirce considers laws of matter just lower rank instances of mind.

This hypothesis might be called materialistic, since it attributes to mind one of the recognized properties of matter, extension, and attributes to all matter a certain excessively low degree of feeling, together with a certain power of taking habits. But it differs from materialism in that, instead of supposing mind to be governed by blind mechanism, it supposes the original law to be recognized law of mind, the law of association, of which the laws of matter are regarded as mere special results.<sup>35</sup>

To recapitulate, Peirce's law of mind is not only a habit in itself but it also manifests as a tendency, which generates habits. Hence, we can infer that Thirdness has produced all the habits, which govern material

world, all the particular laws. Conceived as such it is the kind of law able to account for the evolution of Universe. Moreover, Thirdness acts both within and through the interpreter (being mind law and association law as well). It links inside with outside, subject and object as in a Moebius strip.

\*\*\*

“Natural selection” is the driving force in evolution according to Darwinism. It is usually formulated as “survival of the fittest” and it represents the pressure by which environment acts upon organisms. The best adapted of them survive and reproduce giving birth to new individuals who will continue the lineage. Because the conditions which shape a species or another are considered purely contingent there are minute chances for evolution if restarted to rediscover the same phylogenetic paths and to produce similar forms of life. Species emerge from the specificity and complexity of a given context and there is no driving force described to direct development other than natural selection. As long as evolution is not predetermined, the contexts are not repeatable and species represent nothing but fortunate historical accidents. However, despite its stronghold scientific establishment Darwinism fails to explain convincingly the origin of species. It proposes a single mechanism to account for both macro-and microevolution,<sup>36</sup> which is validated only for the second kind of event.<sup>37</sup> Recently, the advances in computer science gave a boost to a new trend in evolutionary biology, i.e. developmentalism. However, there are biological evidences able to sustain this trend as well. Developmentalism deals with evolution from the standpoint of the dynamic of complex systems. As opposed to Darwinism it points to the existence of robust, i.e. physically stable forms and developmental trajectories, which are very probable to occur during the evolution. These robust forms are dynamic patterns of the architecture of living that probably govern all physical and chemical processes pertaining to life. Biosemiotics tries to tune its concepts with this theory but it doesn’t rely only on physical, mathematical, and computational explanations mainly because there is no place for a subject in developmental theory either.

The biosemiotic alternative to Darwinism is centered by the proposed existence of an “object” that works as an attractor of evolution. One of

the tenets of semiotics is the non-coincidence of sign and object. The object exists but is never present. This absence has to be considered according to its very temporal meaning. In this respect, only the sign is really present. The object is *represented* by the sign, which stands for it. A difficult task for semiotics is to reformulate this sign-object relation in order to apply it to a cosmic scale. Indeed, if the entire evolution unfolds can be seen as semiosis, there should be an object that the evolutionary process represents. If one takes everything in the universe as a sign, then the existence of a reality beyond signs is necessary. I wish to return to Peirce's categories in order to explore the way the semiotic object may be conceived of. He defines Firstness as as "pure qualitative possibility" or as "the mode of being which consists in its subject being positively such as it is regardless of aught else."<sup>38</sup> Peirce chooses his examples from the sphere of sensations and feelings, which he also calls "qualities of feeling"<sup>39</sup>:

The first [category] comprises the qualities of phenomena, such as red, bitter, tedious, hard, heartrending, noble.<sup>40</sup>

On the other hand, even though qualities are defined as sensations, their being is conceived of independently of the mind and the sensations:

It is not anything which is dependent, in its being, upon mind, whether in the form of sense or in that of thought.<sup>41</sup>

So, he illustrates it by saying

[that] the quality of red depends on anybody actually seeing it, so that red things are no longer red in the dark, is a denial of common sense.<sup>42</sup>

It is with respect to this that Peirce presents us with his wider philosophical conception:

[That] quality is dependent upon sense is the great error of the conceptualists. That it is dependent upon the subject in which it is realized is the great error of all the nominalistic schools.<sup>43</sup>

He seems to see the qualities floating in indeterminacy in their determinate form before any interpreter was there to determine them. In a different place, when he describes the ground of understanding Peirce states:

[the] form under which alone anything can be understood is the form of generality, which is the same thing as continuity.<sup>44</sup>

Here generality is to be understood as the equivalent of continuity. Continuity has its own definition:

A true continuum is something whose possibilities of determination no multitude of individuals can exhaust (...).<sup>45</sup>

and

[...] and continuity is the absence of ultimate parts in that which is divisible.<sup>46</sup>

Peirce derived this conception from the study of topology; later in life, he considered his own philosophy based on a doctrine of continuity, which he called *sinechysm*. *Sinechysm* explains why there is no absolute knowledge. There are only points of view, frameworks in the continuum that can be constantly amended, because knowledge is fallible. Peirce does not allow the existence of an ultimate reality of “pure ideas”. He claims that there is a perfect continuity from which reality emerges in accordance with a certain perspective:

The principle of continuity is the idea of fallibilism objectified. For fallibilism is the doctrine that *our knowledge* is never absolute but always swims, as it were, in a continuum of uncertainty and of indeterminacy. Now the doctrine of continuity is that *all things* so swim in continua.<sup>47</sup>

In his short cosmogonic story, Peirce presents a notion of the reality from which the universe allegedly emerges: “It is the germinal nothing, to which the whole universe is involved and foreshadowed. As such, it is absolutely undefined and unlimited possibility - boundless possibility.”<sup>48</sup> This paragraph contains a paradox. Universe is “foreshadowed” in its “absolutely [...] undefined possibility”. “Boundless” and “undefined” suggest complete indetermination, while the idea of “foreshadowed”

implies the opposite. We have two perspective of what the semiotic object may be. On the one hand in itself (in its virtual existence) is determined and depends on no interpreter. On the other hand, for a given interpreter it always floats in indeterminacy. The space of possibilities is unlimited and boundless but also it is not isotropic (the whole universe is foreshadowed in it – it harbors the structure of it).

As we previously suggested, the realm of the object is always *in futuro*, it is virtual, while the sign stands in actuality. Furthermore, the object is by its very nature a potential being which always underscores the bounded actuality of the sign. The terminology suggested by David Bohm<sup>49</sup> might be used to describe the differences between the realm of the sign and the realm of the object. The richness and the fuzziness of the object characterize the *implicate* (or enfolded) order of the virtual domain. In actuality, this order unfolds into the realm of sign, which is *explicit* (or unfolded). By the sign generating activity, semiosis *unfolds* the first order into the second. The term enfolded suggests that the object contains all the possibilities out of which only a replica becomes actual as a sign of it. It is like projecting a multidimensional object in a three dimensional world.

Time should be conceived of as the dimension that separates the existence of sign from the existence of its object. In addition to these two poles semiosis, which is a relation, implies a third. Hence, Thirdness should be considered the process that mediates between the sign and its object. In this respect, the arrow of time points to the *enfolded* order thereby confirming its role of attractor in the semiotic unfolding. Time translates causality. Because in interpreter cannot experience at once and directly the wholeness of the object time (and Thirdness) unfolds it in a sequence of signs. "Causality acts tautologically as time."<sup>50</sup> In line with the semiotical model we present here, time represents a dimension of the interpreter. It both relates and separates the interpreter's potential or implicate order from his actual one. What we called implicate, enfolded, or virtual order is unfolded temporally by and through the interpreters. In order to explain how this process takes place, we must reject the trivial image of time as a one-dimensional guiding string. What we continuously perceive as having one dimension is only the time as it is given in our experience. Time as future existence should account for the complexity of the objects in their enfolded realm.

A first step to understanding Peirce's categories in semiotic context would be to consider them not as disparate but as the constituents of the

interpreter. The three categories might be viewed as distinct but inseparable modes of being: Firstness – as the domain of private experience, the world given in the being of the interpreter (similar to Uexküll 's description of the *Umwelt*); Secondness – as the presence (embodiment) of the interpreter in the world; and Thirdness - as the process (the relational being) which relates the interpreter to the world and the world to the interpreter as well.

This triadic architecture of being might not raise objections when applied to a human interpreter. However, the difficulties become apparent when one attempts to place these categories and the interpreters themselves into a semiotic scenario of evolution. The following question immediately comes to the mind: what is and what is not an interpreter? Is a bacteria for instance, an interpreter proper? Science knows fairly well *what* bacteria are. What it does not know is *how* they are. Actually, since we cannot live their experiences, we hardly know *how* other people are. But we assume. Biosemiotics transfers this kind of assumption over to other living creatures.

Peirce's idea that law and mind are only aspects of Thirdness builds a bridge across two allegedly separate realms. If this is true, where there is law there should also be some sort of a mind. Obviously, law is everywhere. Therefore mind should be present everywhere as well. But what kind of mind exists in lifeless cosmos? Peirce suggests that it would be a "[M]ind hidebound with habits". But, if mind and law are everywhere, and if the three categories are inseparable, then interpreters are also everywhere. And if the realm of semiosis extends beyond life's margins, so do the interpreters.<sup>51</sup> It means that according to this semiotic view an interpreter is not only a human being or the living protoplasm of a cell, but also an ecosystem and even what we generally call a physical system as a creek flowing past the rocks. Hence, a theory concerning organizational levels and semiotic thresholds should be developed in order to distinguish the interpreters according to their rank. Another aspect concerning rank and time must be pointed here. Interpreters are not always operating and interacting at the same level of organization (complexity) but rather some are nested in others. We are nested in a society, animals and plants are nested in ecosystems, our cells are nested in us. In the same way, the time of the interpreters is nested as well. For instance, our time is nested in the astronomical time of the Earth. The time of our cells is nested in ours.

It seems appropriate to resume the discussion of Thirdness by approaching a fundamental but also controversial concept of the evolution theory: the emergence.<sup>52</sup> The controversy over the status of emergence corresponds in philosophical terms to the dispute between realism and nominalism. An organizational level is considered to emerge from the dynamic complexity of an inferior level so that evolution is defined as a hierarchy of levels. The question that arises is: are these organizing levels really existing in nature? The reductionist approach on this matter is based on the refusal to grant existence to the organizing levels. Many physicists, and unfortunately most biologists think that the material foundation of the world is the only thing which counts and that the entire architecture of existence emerges from it. Scientists share the ideal of unifying the laws of physics and hope that when they reach it, the reconstruction of the world will become possible. A study of emergence realized by three biosemioticians advanced the idea that from the standpoint of realistic ontology emergence may be regarded as a unique law of nature. Epistemologically, however, they consider unification of laws an illusion:

If ontologically interpreted, then emergence will characterize the one and only 'creative force' in the whole universe, and if epistemologically interpreted, it will be a name designating a large scope of various and perhaps very different types of processes.<sup>53</sup>

The ontological argument entails that, in a way, the levels of organization exist from the very beginning, if not in actuality, at least potentially. The same researchers mentioned above find in this argument support for a notion of final causality, and hence judge it as "an argument of an uncanny Munchausen flavour". Thus

[the] only solution is that all levels and entities exist potentially from the beginning – and what is more, exerting their potentiality as some kind of "cause" before realized themselves, in short you have a constitution of levels presupposing that the next level already exists.<sup>54</sup>

Peirce was aware that evolution needs a growing principle when he deconstructed Spencer's attempt to legitimate Darwinian thought. Therefore, he devised a law that has the ability to construct laws. A sort of crane, as some evolutionary biologists would say. But how did this

law appear? We don't have the grounds to ascribe such a systematic build-up to mere chance.

As an alternative, we suggest that Thirdness functions as an enfolding/unfolding principle, which enfolds in virtuality (the future order of Thirdness) and unfolds in actuality (the present order of Thirdness). Moreover, what Peirce called "the tendency to take habits" should be understood as Thirdness' intrinsic capacity to generate laws (legisigns). These laws or habits are mere signs whose object is Thirdness itself. In this respect, he regarded Thirdness as "the law of association, of which the laws of matter are regarded as mere special results."<sup>55</sup> As evolution proceeds, new laws emerge. Where do they come from? On the interpretation we suggest, the laws come out from the "implicit body" of Thirdness. This is another way to state that "evolution 'discovers' the most favorable paths of construction"<sup>56</sup> Furthermore, the legisigns (particular instances of laws or habits according to Peirce) establish semiotic relations among them. These relations reflect the "the generalizing tendency" that Peirce considered to be the direction of evolution.

The unfolding semiosis is different from a purely algorithmic process. This is because Thirdness is not understood as a separate causal agent who acts on its own. Nor is it merely another law. In the proposed semiotic understanding, the three categories cannot exist or act separately. They are all linked in the causal circuit by the way each one influence the others. Categories don't act one upon another. They are reflected one into another. This implies that the agents of semiosis are interpreters proper, and not automata. What conceptually differentiates interpreters from automata is the presence of Firstness in their model of being. Moreover, what for an automaton is error and haphazard, for the interpreter is in-built semiotic freedom. I refrain from a discussion of freedom here in order to refer to the problems raised by what Peirce understood by fallibility. The semiotic causal entailment involves all the categories. Semiosis begins when an external agent acts upon the interpreter. It involves an interaction at the level of Secondness, and a series of processes (Thirdness) through which this interaction translates at the level of Firstness. In Uexküll's model, the sign at the level of Firstness is a perceptual cue (Merkmal) or a receptor sign. To illustrate this idea, he chooses the example of a human interpreter:

All our human sensations, which represent our specific receptor signs, unite into perceptual cues (Merkmale) [...] and serve as the real basis of our actions.<sup>57</sup>

These receptor signs are not regarded as simple epiphenomena of cognitive processes but as the very ground for action. A second branch of semiosis generates effector signs:

[...] the limbs or other organs activated by the separate muscles imprint upon the external objects their effector cue or functional significance [Wirkmal].<sup>58</sup>

In this case, the semiotic triad is launched from the standpoint of Firstness, is mediated by Thirdness, and gets externalized at the level of Secondness as an effector sign.

Let us take the case of the interpreter embedded in his *Umwelt*. There are two realms in which the interpreter exists: in the enfolded realm he exists as a potential, while in the unfolded realm he actualizes the potential. Obviously, these two realms or levels are temporally disjoined. As the interpreter advances in time, he both represents and consumes his potential. Meanwhile, he interacts horizontally with other interpreters at the level of Secondness. The interaction between the interpreter and his surroundings can be modeled by using a semiotic triad: a semantic field which communicates itself to the interpreter in its Firstness, a symbolic reality which reconstitutes this field as the interpreter's *Umwelt* and a pragmatic attitude by which advancing in its surroundings (the semantic field) the interpreter recomposes it as the *Umwelt*. In a biological context, the so-called semantic field is unfolded in the objects constituting the ecological niche of an organism. As it advances in its environment, the organism leaves its mark on objects, *informs* them. Through their response, the objects in turn *inform* the organism that initially acted on them. The *Umwelt*, as the symbolic reality of an interpreter, participates in any initiative of the latter. The effect of the action of the interpreter returns to him a reaction of environment, which remodels the symbolic reality thus further structuring the *Umwelt*. The evolutionary character of semiosis is triggered by the fact that the organism and its surroundings can shape each other. Semiosis does not function just as the initiative of an interpreter upon another interpreter, which the former mechanically

launches against the latter. Nor does it take the form of the reception of an action in the quality of a feeling, at the level of Firstness. If this is what all comes down to, growth would be impossible: all actions remain just actions, and all feelings remain feelings in an eternally present time. Interactive interpreters co-evolve through their interpretive acts, structuring themselves beyond mechanical interactions and feelings.

In between receptive and effector semiosis, Uexküll places an aggregate of a priori given schemata. However, a semiotic solution requests a different elaboration. Semiosis is at home especially here. The triad of categories we considered to pertain to an interpreter can be used as a model in cognitive science. Here is how the cognitive psychologist Ray Jackendoff reformulates it:

The upshot is that psychology now has not two domains to worry about, the brain and the mind, but three: the brain, the computational mind, and the phenomenological mind. Consequently, Descartes' formulation of the mind-body problem is split into two separate issues. The "phenomenological mind-body problem" [...] is, How can a brain have experiences? The "computational mind-body problem" is, how can a brain accomplish reasoning? In addition, we have the mind-mind problem, namely, what is the relationship between computational states and experience?<sup>59</sup>

In accordance with the Peircean vocabulary, the phenomenological aspect is identified with Firstness: neither mind, nor brain. The study of the relationships between the three mentioned aspects is stated here as three dyads, not as a genuine triad.

The phenomenalist mind, also known as Qualia, is

an unfamiliar term for something that could not be more familiar to each of us: *the way things seem to us*.<sup>60</sup>

This is how the cognitive philosopher Daniel Dennet illustrates it:

Look at a glass of milk at sunset; the way it looks to you – the particular, personal, subjective visual quality of the glass of milk is the quale of your visual experience at the moment. The way milk taste to you is another, gustatory quale, and how it sounds to you as you swallow is an auditory quale.<sup>61</sup>

Dennet tells *how* Qualia is but he insisted to say that there is no *what* Qualia is made of:

You enter the brain through the eye, march up the optic nerve, round and round the cortex, looking behind every neuron, and then before you know it, you emerge into the daylight on the spike of a motor nerve impulse, scratching your head and wondering where the self is.<sup>62</sup>

Jackendoff believes that

conscious awareness is caused by/ supported by/ projected from information and processes of the computational mind.<sup>63</sup>

Actually, Dennett has refuted a possible semiotic stance from a strictly materialistic standpoint, by dismissing Qualia on the ground that they cannot be identified in any objective mode of being of the mind. The relevance of this kind of interpretation can be rediscovered in the debates on artificial intelligence, concerning the question whether an artificial intelligent do experience Qualia. The hypothesis is that computers might experience Qualia because it most probably arises from the complexity of the processes inside the machine in the same way it comes out from the cortical processes.

Let us review the main points of our semiotic model. Semiosis as sign generating activity is a universal interpreter-operated process. An interpreter is the three-tiered being that lives at the intersection of two realities, the implicate and the explicit. Operating and being operated by Thirdness, he advances both in the world and along its own time. The interpreters are the actors that bring what is potential to actuality in a semiotic unfolding. They are "attracted" in their own virtuality. However, the way towards their own potential passes through the interaction with other interpreters. The inward and the outward way that relate the interpreter to the world is its own Thirdness. According to the semiotic screenplay, Thirdness covers a paradox. It is both the enfolded and the one that unfolds, but in different temporal orders. This category shares the nature of time. Time and Thirdness act tautologically. However, if time irreversibly flows into one direction, Thirdness permanently moves in and out of itself. In an out of time order, probably remaning always the

same, within the temporal frame unfolding itself in signs of increasing generality.

Trying to end this paper, we are aware that the attempt to explain the origins of semiosis is nothing but semiosis. Our approach is born out of its own matter much in the same way as the workings of Thirdness.

## NOTES

- 1 In *Encyclopedia of Semiotics*. P. Bouissac (editor.), Oxford University Press, 1994, pp. 82-5.
- 2 Jesper Hoffmeyer, *Signs of Meaning in the Universe*, Indiana University Press, 1996, pp. vi-vii.
- 3 Stanley Salthe, *Development and Evolution - Complexity and Change in Biology*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1993, p. 1.
- 4 Jacob von Uexküll, "A Stroll through the Worlds of Animals and Men" in *Semiotica*, Special Issue, 89-4, 1992, p. 279.
- 5 Idem, p. 319.
- 6 Ibidem, p. 319-20.
- 7 Ibidem., p. 322.
- 8 Ibidem, p. 322-3.
- 9 Ibidem, p. 323.
- 10 Jacob von Uexküll, "The Theory of Meaning" in *Semiotica*, 42/1, 1982 [1940], p. 45. Apud Jesper Hoffmeyer, *Signs of Meaning in the Universe*, Indiana University Press, 1996, p. 55.
- 11 Jacob von Uexküll, "A Stroll through the Worlds of Animals and Men" in *Semiotica*, Special Issue, 89-4, 1992, p. 323.
- 12 Ibidem, p. 324.
- 13 Thure von Uexküll interprets the meaning of *Gemut* in his father's work in *Semiotica*, Special Issue, 89-4, 1992, p. 311: "Uexküll understands by *Gemut* the synthetic function of apperception which combines the signs to form larger entities. It constructs the surrounding-world of the living being in its spatial and chronological organization and fills it with objects made up of organizing signs and content signs, and which are linked together by schemata."
- 14 Jacob von Uexküll, "Theoretische Biologie", Rpt. of Second edition of 1928, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973. Apud "Introduction: The Sign Theory of Jacob von Uexküll" in *Semiotica*, Special Issue, 89-4, 1992, p. 281.
- 15 Ibidem, pp. 282-3.
- 16 Jacob von Uexküll, "The Theory of Meaning", *Semiotica* 42/1, 1982 [1940], p. 45 apud Jesper Hoffmeyer, *Signs of Meaning in the Universe*, Indiana University Press, 1996, p. 55.
- 17 Oswald Ducrot, Jean-Marie Schaeffer, *Noul dicționar enciclopedic al științelor limbajului (The new encyclopedic dictionary of the sciences of the language)*, Babel Publishing House, Bucharest, 1996, p. 141.
- 18 Idem, p. 145.
- 19 Ibidem, p. 144.
- 20 John Deely, *Bazele semioticii (The Basis of Semiotics)*, translation altered, All Publishing House, Bucharest, 1997, p. 5.
- 21 Idem., p. 6.

- 22 Charles Sanders Peirce, "The Approach to Metaphysics" in, *Philosophical Writings of Peirce*, Justus Buchler (editor), Dover Publications, New York, 1955, p. 314.
- 23 Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, 2.227-9.
- 24 Idem.
- 25 Charles Sanders Peirce, "The Principles of Phenomenology" in *Philosophical Writings of Peirce*, Justus Buchler (editor), Dover Publications, New York, 1955, p. 75.
- 26 Andrei Marga, *Reconstrucția pragmatică a filosofiei (Pragmatic reconstruction of philosophy)*, Polirom Publishing House, Iasi, 1998, p. 168.
- 27 Charles Sanders Peirce, "The Architecture of Theories" in *Philosophical Writings of Peirce*, Justus Buchler (editor), Dover Publications, New York, 1955, p. 323.
- 28 Charles Sanders Peirce, "The Principles of Phenomenology" in *Philosophical Writings of Peirce*, Justus Buchler (editor), Dover Publications, New York, 1955, p. 78 .
- 29 Charles Sanders Peirce, "The Architecture of Theories" in *Philosophical Writings of Peirce*, Justus Buchler (editor), Dover Publications, New York, 1955, p. 318.
- 30 Idem, pp. 318-319.
- 31 Ibidem, p. 323.
- 32 Charles Sanders Peirce, "The Law of Mind" in *Philosophical Writings of Peirce*, Justus Buchler (editor), Dover Publications, New York, 1955, p. 353.
- 33 Ibidem, p. 353.
- 34 Ibidem, p. 350.
- 35 Ibidem, p. 353.
- 36 Microspeciation involves changes within a species which results in different varieties of that species. Macroevolution is used to refer to any evolutionary change at or above the level of species. It means the splitting of a species into two or the change of a species over time into another (anagenesis, not nowadays generally used). Any changes that occur at higher levels, such as the evolution of new families, phyla or genera, is also therefore macroevolution, but the term is not restricted to the origin of those higher taxa.
- 37 In a genetic framework diversity is produced by random genetic alteration (due to recombination by mating or to mutation) which are kept or discarded (along with the individuals) according to their impact upon survival.
- 38 Charles Sanders Peirce, "The Principles of Phenomenology" in *Philosophical Writings of Peirce*, Justus Buchler (editor), Dover Publications, New York, 1955, p. 76.
- 39 Idem, p. 80.
- 40 Ibidem, p. 77.
- 41 Ibidem, pp. 84-5.

42 Ibidem, p. 85.

43 Ibidem, p. 84.

44 Charles Sanders Peirce, "Synechism, Fallibilism, and Evolution" in *Philosophical Writings of Peirce*, Justus Buchler (editor), Dover Publications, New York, 1955, p. 355.

45 Idem, p. 355.

46 Ibidem, p. 355.

47 Ibidem, p. 356.

48 Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, 6.217.

49 David Bohm, *Wholeness and the implicate order*, Routledge & Kegan Paul, London and Boston, 1980.

50 Andre Scrima, *Timpul rugului aprins (Time of the Burning Bush)*, Humanitas Publishing House, Bucharest, 2000, p. 92.

51 It seems exaggerated, indeed, for the agents of an entire reign, i.e. the mineral reign, to be considered interpreters proper. Many biosemioticians share the idea that semiosis is not operational in the inanimate world. For them physical and chemical laws suffice to explain what is generally considered a pure physical/ chemical world. According to the biosemiotical mainstream, a semiotic threshold seems to separate life from the lifeless universe. The biosphere and the semiosphere coincide. The origins of semiosis can be traced back to the origins of life. However, this belief cannot be convincingly sustained in the biological debate. Many times semiotics challenges terminology only to leave the old conceptual structure intact. Physico-chemical reductionism continues to dominate the interpretation of biological phenomena. Unfortunately, no matter how tired of reductionism theoretical biologists are, the need for a radical semiotical approach is still faced with reserve. Running against the dogmas of neodarwinian evolutionism is risky. However, biosemiotics takes the risk anyway for it has no choice but either to be ridiculed by the scientific establishment as an outdated way of thinking, or to succumb to its inner fallacies.

52 The phenomenon, caused by multiple interactions among various agents, and leading to a global behavior irreducible to simple interactions and qualities of the ensemble, which in their turn are irreducible to the qualities of the agents, is known as emergence.

53 Claus Emmeche, Simo Koppe, Frederik Stjernfelt, "Towards An Ontology Of Levels" in *Journal for General Philosophy of Science*, 28, 1997, pp. 83-119.

54 Idem, pp. 83-119.

55 Charles Sanders Peirce, "Synechism, Fallibilism, and Evolution" in *Philosophical Writings of Peirce*, Justus Buchler (editor), Dover Publications, New York, 1955, p. 353.

56 The new insights into the science of complexity unveil the existence of some principles which evolution is prone to rediscover time and again. No matter how many times one "rewinds the tape of evolution", certain forms will always emerge.

- 57 Jacob von Uexküll, "A Stroll Through the Worlds of Animals and Men" in  
*Semiotica*, Special Issue, 89-4, 1992, p. 323.
- 58 Idem, p. 323.
- 59 Ray Jackendoff, *Consciousness and the Computational Mind*, MIT Press,  
Cambridge, Mass apud Francisco J. Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch,  
*The Embodied Mind*, MIT Press, Cambridge, MA, 1991 p. 52.
- 60 Daniel C. Dennett, "Quining Qualia", in A. Marcel and E. Bisiach, (Editors),  
*Consciousness in Modern Science*, Oxford University Press, 1988.
- 61 Idem.
- 62 Daniel C. Dennett, "Elbow Room apud Francisco J. Varela, Evan Thompson,  
Eleanor Rosch, *The Embodied Mind*, MIT Press, Cambridge, MA, USA.  
1991, pp. 50-1.
- 63 Idem, p. 53.





## TOADER NICOARĂ

Né à Măgurele, Dép. Bistrița-Năsăud, en 1956

Doctorat en Histoire, Cotutelle Université « Babeș-Bolyai », Cluj-Napoca –  
INALCO, Paris

Thèse : *La Transylvanie à l'époque moderne (1683-1800). Société rurale et mentalités collectives*

Maître de conférences à la Faculté d'Histoire et Philosophie de l'Université  
« Babeș-Bolyai », Cluj-Napoca

Doyen de la Faculté d'Histoire et Philosophie de l'Université « Babeș-Bolyai »,  
Cluj-Napoca

### Livres :

*Introducere în istoria mentalităților colective*, Cluj-Napoca, PUC, 1997

*Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală și mentalități colective*, Cluj-Napoca, Dacia, 2001

Nombreux articles publiés dans des revues d'histoire



## LE MYTHE DU « BON EMPEREUR » DANS LA SENSIBILITÉ COLLECTIVE DES ROUMAINS DE TRANSYLVANIE

L'une des hypostases les plus durables qui ont alimenté l'imaginaire traditionnel et moderne est celle visant le caractère sacré du pouvoir et, par association, le caractère sacré de la personne qui l'exerce, qui prend la forme d'une structure désignée par le syntagme *le mythe du bon roi* ou *le mythe du bon empereur*.

La sacralisation de la personne royale ou impériale a représenté une structure mentale très consistante et durable. Le charisme qui accompagne et conditionne de nos jours encore le succès d'un personnage politique ou d'un chef de parti, comme l'auréole qui a entouré un roi médiéval ou un personnage « sauveur » et providentiel (qui s'avérait finalement n'être qu'un banal dictateur) répondent en fait au même besoin ressenti par des segments importants de l'opinion collective. Des attentes messianiques salvatrices traversent toujours les espérances terrestres et alimentent les espoirs collectifs des communautés humaines pendant toute époque historique. A l'époque moderne, suite à « l'invention » des Etats modernes et au processus de centralisation des Etats, l'autorité politique s'est concrétisée dans une hypostase spécifique: *le roi soleil* ou *le bon empereur* ne représentent que deux hypostases d'une même constellation que le mythe a pris à l'époque moderne. Ce phénomène répond aujourd'hui au même besoin profond d'attente messianique, toute aussi présente qu'auparavant, sinon plus encore.

Dans la genèse de cette structure mentale un conglomérat d'images s'organise selon un processus identique dans toutes les mythologies politiques modernes. A côté d'un halo arbitraire, sans logique, composé d'associations irrationnelles venues des mythes archaïques et n'ayant que l'apparence de rationalité, se juxtapose une vision rationalisée construisant, dans la logique, le mythe, en lui donnant en plus, une présomption de garantie « scientifique ». Le mythe ainsi créé devient crédible même aux yeux des individus les plus « raisonnables » et

exigeants. Finalement les despotes éclairés du XVIII<sup>e</sup> siècle – hypostase presque parfaite du mythe du bon empereur – ont tous joui, sans exception, de l'endos « scientifique » des savants les plus autorisés du siècle: les philosophes des Lumières ; de même, rien de plus « scientifique » que les éléments constitutifs des deux mythologies politiques qui ont ravagé notre siècle : le communisme et le fascisme<sup>1</sup>.

Avant d'essayer de reconstituer les mécanismes et les facteurs déterminants qui contribuent à l'articulation d'une architecture de ce mythe politique moderne, et à sa manifestation dans le cas particulier des Roumains de Transylvanie pendant le XVIII<sup>e</sup> siècle, il faut donner quelques repères d'ordre théorique et conceptuel, destinés à faciliter la compréhension et la recomposition de cette structure imaginaire, qui est d'ailleurs assez difficile à éclaircir.

### **Sacralisation du pouvoir dans les sociétés traditionnelles**

Max Weber soulignait que l'une des formes de domination ayant contribué à la reconnaissance et au renforcement de l'autorité et du prestige de ceux qui détenaient le pouvoir est le charisme, qualité extraordinaire (à ses origines déterminées de manière magique, tant chez les prophètes sages, thérapeutes et juristes, que chez les chefs des peuples de chasseurs et chez les héros guerriers) d'un personnage doué de forces ou d'un caractère surnaturel ou surhumain, ou, au moins, hors du commun, inaccessible aux gens ordinaires. Une telle qualité a pour conséquence la « reconnaissance » et « l'élection » de la personne en cause comme chef.

Evidemment, il est moins important de savoir quel est le caractère de cette qualité et comment on peut la considérer au niveau objectif, ce qui compte est de connaître l'opinion de ceux qui sont dominés du point de vue charismatique, à savoir les « adeptes ».

Dans sa forme authentique, la domination charismatique a un caractère extraordinaire et se présente comme une relation sociale strictement personnelle, liée à la valeur charismatique des qualités et à leur confirmation (reconnaissance). Elle n'a pas un caractère éphémère, mais prend au fur et à mesure le caractère d'une relation durable : elle est à la base de la création d'une « communauté » de camarades, de fidélité, de guerriers ou de disciples, d'un groupe de parti ou d'un groupement politique. Dans le temps, la domination charismatique modifie son

caractère, devient une routine, traditionnelle ou légale suite à différentes circonstances : 1. Soit que les disciples ont l'intérêt de la maintenir et la rendre permanente, afin de garder la cohésion de la communauté. 2. Il y a aussi un intérêt plus fort, celui des adeptes, de la clientèle, des disciples, des gens de confiance du parti, de continuer cette relation, qui leur offre une existence durable et convenable, ou un sentiment de sécurité.

Ces intérêts deviennent actuels dans le cas de la disparition de la personne charismatique, soulevant le problème de la succession. La manière de résoudre ce problème est déterminante pour la nature de l'ensemble des relations sociales.

Il y a au moins les solutions suivantes : a) la découverte d'un nouvel individu charismatique ; b) la révélation, par oracle, tirage au sort, jugement de Dieu ou par d'autres techniques de sélection, qui offrent une nouvelle légitimité, dérivée de la technique choisie ; c) la désignation du successeur par celui qui détenait jusqu'ici le charisme et sa reconnaissance par la communauté ; d) la désignation du successeur par la direction administrative et sa reconnaissance par la communauté (contrairement à ce que l'on pourrait croire, il ne s'agit pas d'une élection, comme scrutin, mais plutôt d'une acceptation unanime, par des acclamations) ; e) la conception selon laquelle le charisme est l'apanage du sang, donc d'une famille en particulier, il est présent chez les parents les plus proches : il s'agit d'un **charisme héréditaire**. C'est là que se situe le droit d'aînesse, qui allait faire carrière en Occident médiéval, tout comme au Japon, sous la forme des monarchies héréditaires; f) enfin, la conception selon laquelle le charisme est une qualité transmissible par rituel d'un porteur à l'autre, elle peut être transmise (à ses origines de manière magique). La foi dans la légitimité ne concerne plus nécessairement la personne, mais surtout les qualités acquises par un acte de rituel. (L'exemple le plus important est le charisme du prêtre, transmis ou sanctionné par onction, consécration ou union des mains ; la sacralisation du roi, transmise par onction à l'huile sacrée et par couronnement. Il faut souligner que dans ce cas l'on fait une séparation entre les capacités charismatiques de la fonction et les qualités de la personne du prêtre.)

En général le religieux, le sacré a eu un rôle primordial comme facteur de confirmation politique et sociale dans les sociétés traditionnelles. Le fondement sacré du pouvoir politique est devenu un lieu commun de la sociologie politique contemporaine<sup>2</sup>. Ce qui nous intéresse est l'élucidation des efforts qui s'établissent et des mécanismes qui gouvernent la relation

entre le pouvoir et le sacré, dans la perspective de l'élucidation des structures mythiques du mythe politique du bon roi, du personnage providentiel, tellement présents et invoqués dans la sensibilité européenne des deux-trois derniers siècles.

Le mythe de la royauté protectrice ou du personnage sauveur évoque un ensemble d'images, prises en bloc, par intuition et en dehors d'une analyse claire et systématique, d'un nombre de sentiments où se retrouvent les tendances les plus fortes et confuses d'une communauté historique. La personne impériale ou royale est la clé de voûte du système politique traditionnel. Etant supérieur par son essence aux autres humains, le monarque est considéré comme un personnage surnaturel. C'est le cas des rois de la France et de l'Angleterre, comme guérisseurs de scrofule<sup>3</sup>, ou des Habsbourgs réputés guérisseurs de goitre dans les Etats héréditaires<sup>4</sup>. Il exerce un culte ou un rituel qui est soutenu par un symbolisme sacré. Le cérémonial n'est pas quelque chose de gratuit, mais il met en valeur les qualités d'exception de la personne royale/impériale, et l'étiquette – dans la plupart des cas sinon dans tous -, une étiquette très exacte, attentive aux moindres détails, qui adapte les actes banals, quotidiens, de la personne royale à un symbolisme qui leur confère une valeur mystique et accroît leur grandeur et leur prestige aux yeux des sujets.

L'un des éléments fondamentaux du mythe, la cérémonie de la sacralisation – l'onction à l'huile sacrée – contribue à la construction du mythe, le roi pénétrant dans le domaine du sacré. L'union sacrée entre le monarque et son peuple découle de cette fonction sacerdotale du roi comme vicaire de Jésus Christ, de représentant de Dieu sur la Terre. D'autres critères contribuent aussi à la formation et à la cristallisation du mythe monarchique (royal ou impérial), qui se manifestent dans les sociétés traditionnelles au niveau de l'imaginaire collectif, créant des liaisons affectives (quasi)religieuses. Les préceptes de la religion chrétienne sont ceux qui conduisent la conscience du roi, dont le devoir est de protéger les faibles, les opprimés. Il est le juge suprême qui rend, ou au nom duquel est rendue la justice. *Pater patriae*, il veille sur ses sujets avec lesquels il forme une grande famille. Sa présence efface les troubles et suggère à tous ses sujets un sentiment de sécurité et de confort. Son charisme est tellement fort qu'il est toujours comparé (et cette comparaison n'est aucunement gratuite) aux héros de l'Antiquité païenne (présentés en tenue d'empereurs romains, sous les traits des héros légendaires Hercule, Apollon, Alexandre, Caesar) ou aux saints

médiévaux (les héros spirituels du christianisme), ce qui ajoute une auréole supplémentaire à la gloire de la personne royale ; sa lignée est « élue » et ses vertus et qualités font de lui un thaumaturge, un guérisseur miraculeux. De tels attributs de facture païenne ou chrétienne sont essentiels pour la cristallisation, au niveau de l'imaginaire collectif, de certaines structures mythiques, car elles font du roi ou de l'empereur un être exceptionnel qui dépasse les normes humaines traditionnelles. Véritable dieu vivant, il est capable de modifier le cours des événements terrestres, de chasser les ennemis ou de nourrir le peuple. C'est de là qu'émane l'essence même du mythe royal ou impérial<sup>5</sup>.

L'onction à l'huile sacrée et la communion mystique entre le roi et son peuple constituent le support du mythe sur lequel la royauté appuie son autorité. L'enjeu est de créer un royaume puissant où la morale chrétienne s'impose dans tous les domaines selon l'idée fondamentale que le but de la vie est la sauvegarde des sujets, par l'harmonisation des actes humains aux exigences de cette morale. Le droit divin, la volonté de Dieu ou le vicariat de Jésus-Christ mettent le roi ou l'empereur en rapport direct avec Dieu et au-dessus des êtres humains. Le monarque assure la cohésion de la nation, « les services publics » dépendent de sa seule autorité, les offices et les commissaires royaux/impériaux ne se manifestant que par l'autorité royale inspirée par la volonté de Dieu. Le monarque offre à ses sujets une civilisation qui est fondée sur l'auto-rotation des préceptes chrétiens et utilise les vertus de chaque communauté ethnique, sociale ou nationale. Il en résulte une confiance totale dans les décisions du monarque et la quête d'une vénération idolâtre de sa personne. Nous pouvons soutenir le fait que la civilisation européenne traditionnelle se soit développée avec une certaine efficacité autour de ce mythe, dans lequel nous retrouvons des tendances confuses et parfois contradictoires. La construction d'une telle société avait besoin que le mythe, entretenu par un ensemble d'images, développe et sublime les caractéristiques majeures de chaque peuple : la passion pour le miraculeux, le sens du sacré, la vénération du chef, etc. Les légendes et les représentations symboliques, l'imagerie populaire et les manifestations idolâtres mettent en lumière une continuité historique, politique, philosophique et culturelle. Le mythe apparaît comme un édifice où rien ne semble laissé au hasard. Chaque élément qui le compose a un rôle particulier. Le symbolisme complet qui s'y dégage, l'auréole de mysticisme qui l'entoure, dont les sources doivent être cherchées dans la pensée métaphysique, constituent des domaines inconnus et sont souvent

négligés dans la restitution entière du mythe. Il s'appuie sur les croyances et se nourrit de manière émotionnelle empirique. Les rois et les théoriciens de l'ancien régime, tout comme les théoriciens du despotisme éclairé, n'ont eu d'autres buts que d'enraciner, dans la pensée et dans la sensibilité des sujets, la supériorité, la grandeur et la nécessité d'une monarchie puissante.

Le mythe monarchique pourrait être représenté sous la forme d'un édifice dont les matériaux sont la mentalité de cette société, l'armature et l'architecture en étant le rituel et la doctrine. La complexité de ses origines, ainsi que ses racines se plongent dans l'Antiquité pour y ajouter cette auréole de mystère qui traverse toutes les grandes constructions de la raison et de la sensibilité humaines. L'Antiquité païenne a donné au monarque le caractère ou l'a identifié à ses héros, tandis que le christianisme lui confère les attributs de la sainteté, le considérant le vicaire de Jésus-Christ dans le monde humain, attributs qui lui permettent de faire des « miracles », tout comme l'image de *pater patriae* symbolise la liaison entre le passé et les nouveaux buts de la civilisation moderne.

### **Hypostases de la sacralisation du pouvoir**

L'Antiquité a connu des personnages politiques ayant une auréole de sacralité. Leur fonction tient à un principe supérieur et divin de nature surnaturelle, afin de conférer une autorité plus grande à la personne qui détient le pouvoir et qui acquiert de la sorte une légitimité mystique incontestable. Même si le degré de « sacralisation » varie profondément en fonction du temps et de l'espace, l'idée centrale en demeure constante: le pouvoir divin accordé au personnage souverain lui confère pouvoir et protection supérieure. Dieu et ses élus sont de la sorte unis par des forces supérieures, mystérieuses et surnaturelles.

Dans l'espace méditerranéen et européen, l'exemple le plus ancien en est celui de l'Égypte, où le pharaon est considéré dieu ou fils de dieu. Il est sacralisé à Héliopolis et acquiert des pouvoirs qui le transforment en grand prêtre. Le pharaon devient dieu sur la terre. Sa fonction sacerdotale lui octroie la possibilité d'officier le rituel sacré. Par l'intermédiaire des livres juifs, l'influence de l'Égypte se transmet à la civilisation européenne. Alexandre est devenu fils du dieu avant d'être sacralisé comme un pharaon. Il a directement influencé le monde romain.

Une autre racine du mythe, qui marquera profondément le monde européen, se trouve chez les rois des Juifs. Les rois deviennent les continuateurs de la volonté divine exprimée dans la Bible. Cependant dans l'espace européen le mythe a ses propres traditions. Dans les cités grecques la royauté est d'origine divine, or une naissance divine donne droit au sceptre. La conception sacerdotale du monarque fait que le roi soit d'abord « chef religieux », grand prêtre, *pontifex maximus*. Il peut de la sorte communiquer avec la divinité au nom de tous, il peut obtenir sa faveur ou conjurer sa colère.

Dans le monde romain l'idée a emprunté beaucoup d'éléments et de caractéristiques à la pensée hellénistique. Octave a pris le 16 janvier 27 avant Jésus-Christ le nom d'Auguste (réservé aux dieux et aux choses sacrées), ce qui évoque la supériorité mystique des êtres qui détiennent le pouvoir suprême. Sa personne a concentré par la suite des fonctions qui avaient un caractère sacré: *pater patriae*, *pontifex maximus*, etc. Nous assistons dès lors à une valorisation sacralisante de la personne du souverain, qui a été à la base du culte impérial divinisé. Cette institution est entourée d'un prestige de nature divine, et, consciemment ou non, les monarchies européennes modernes renverront en imaginaire à ce prestige. Un véritable culte de la personne impériale prend naissance, un nouveau seuil est dépassé avec des personnages tels Caligula et Néron, qui ont fait de leur personne une figure surnaturelle, construisant de la sorte une conception théologique du pouvoir. Nous arrivons ensuite à la représentation apollinienne et solaire de l'institution impériale qui a touché à son apogée à l'époque d'Aurélien. Au temps de Dioclétien et de Maximien la doctrine du droit divin prend corps et le culte impérial est intégré, du point de vue juridique, aux institutions politiques. Dioclétien devient *dominus et deus*.

Par la conversion de Constantin au christianisme le culte de la personne impériale disparaissait, sans pour autant engendrer la disparition de l'auréole sacrée de celui qui détenait le pouvoir suprême. Byzance a représenté l'un des relais par lesquels les monarchies modernes ont assumé cette conception concernant le caractère divin de l'autorité monarchique. C'est de Byzance qu'est arrivée l'idée de la monarchie universelle. Un Dieu dans les cieux et un empereur (*basileus*) sur la terre. Si l'empire est voulu par Dieu, celui qui le gouverne est « l'élu » de la providence divine et donc sacré. Le titre de *basileus* porté par les empereurs de Byzance implique une dimension mystique aussi, et la personne qui le porte acquiert une nature sur-terrestre. L'empire représente la victoire de Jésus contre le

mal, et le *basileus* est son vicaire sur la terre. Il est un corps mystique, différent de l'Eglise, d'où le pouvoir absolu et universel de l'empereur. Suite à la chute de Byzance sous les Turcs, les éléments du culte impérial ont été récupérés par la chrétienté orientale (la Russie).

En Occident, cette pensée est accompagnée d'influences celtes et germaniques, qui vont entretenir et fortifier une mentalité issue de conceptions politiques mystiques, ce qui a permis aux nouvelles monarchies chrétiennes d'imposer leur autorité pendant le premier millénaire de l'ère chrétienne.

L'idée impériale a été revalorisée par Charlemagne, insérant avant tout une vision religieuse sur l'ordre du monde. Par Othon et les Othoniens le titre de *Imperator romanorum* a été récupéré, le pouvoir impérial et la personne du monarque conservant leur caractère sacré (d'où la dispute pour l'investiture de plus tard). Les empereurs ottoniens ont redécouvert et assumé les attributs sacrés des basilés byzantins (le costume d'appareil, le globe terrestre – symbole du pouvoir impérial, etc.) Tout cela sera ensuite repris et assumé directement par les Habsbourg.

Plus que l'on pourrait croire, l'idée impériale est pénétrée du symbolisme religieux<sup>6</sup>. Le livre de Marc Bloch sur les *Rois Thaumaturges* démontre le caractère religieux et magique à la fois de la royauté médiévale française et anglaise, et ce phénomène n'est pas singulier, il est valable dans le cas qui nous intéresse aussi : celui des Habsbourg. Il s'agit d'une structure mentale durable, présente sur un espace très large, dans laquelle le roi retrouve le pouvoir détenu autrefois par le magicien et le sorcier<sup>7</sup>. Le pouvoir guérisseur des rois renvoie aux survivances des traits magiques de la royauté<sup>8</sup>. La constante la plus importante concerne la relation entre le pouvoir monarchique et la volonté divine. Même si cette association se manifeste sous différentes formes (le roi conçu comme l'image du dieu, fils du dieu, remplaçant du dieu), l'origine du pouvoir demeure divine. Les cérémonies religieuses qui accompagnaient toujours les successions politiques font que Dieu participe aux élections des humains. La religion et le pouvoir se retrouvent de la sorte liés par de multiples relais et de manière compliquée, qui échappent parfois à une logique formelle.

Les monarchies européennes, médiévales et modernes, ont hérité de cet ensemble de croyances qui conduisent à l'assimilation du monarque à Dieu ou à son représentant sur la terre. La monarchie s'associe à l'Eglise et place sa légitimité dans l'onction divine. Par cet acte la fonction

royale devient sacerdotale (les rois protestants sont aussi les chefs des Eglises nationales). L'idée de monarque tout-puissant, qui détient le pouvoir de Dieu, se développe jusqu'à ses dernières limites dans l'absolutisme de droit divin, qui va marquer le développement des Etats modernes européens. Ceux-ci se préoccupent de façon explicite du renforcement et de la diffusion du mythe monarchique. Les légendes et les mythes antiques sont maintenant organisés et adaptés aux exigences modernes. Le roi devient à la fois un héros païen et un saint chrétien. La lignée royale est considérée sainte, « élue » et prédestinée, mise en évidence par des signes particuliers. L'union au peuple sous la protection divine réalise ce qu'on appelle « *le mystère de la monarchie* », théorie politique qui focalise des éléments de nature surnaturelle et qui atteint la perfection pendant le XVIII<sup>e</sup> siècle. La vision sur le temps de cette époque – en dépit des progrès enregistrés par une pensée rationnelle, cartésienne – ne remet pas en question ces constructions. La mentalité collective qui mêle la magie aux croyances religieuses dominant de loin les esprits. Or, c'est justement cette mentalité mystique qui a soutenu et amplifié le développement du mythe monarchique<sup>9</sup>.

### **Le sacré dans les sociétés sécularisées**

Avant l'époque moderne, le rôle du facteur religieux dans la confirmation du pouvoir politique n'a jamais été remis en question. Mais dans le monde moderne les choses ne sont pas aussi simples. Les sociologues et les historiens des religions et de la sensibilité religieuse se sont demandés, et continuent à le faire, ce que le sacré devient dans les sociétés sécularisées ou en voie de sécularisation. Deux types fondamentaux d'attitudes ont été confirmés: d'une part, une attitude iconoclaste, qui exprime un point de vue rationaliste et désacralisant, dont les adeptes sont les héritiers actuels de la philosophie des Lumières, du marxisme ou les adeptes radicaux de la théologie sécularisante. Pour les adeptes de cette orientation les métamorphoses modernes du sacré (les mythes) sont des « vestiges », *des « survivances »* de certains comportements archaïques, propres à l'homme religieux, mais qui allaient disparaître devant le processus de la sécularisation et de la rationalisation. Conformément à cette attitude, le sacré n'est qu'un moment d'irrationnel de notre histoire, « un reste du tribalisme », un éloignement de la nature humaine authentique, condamné à disparaître.

L'autre attitude considère que l'homme est religieux par sa nature et que les hiérophanies de notre temps ne sont aucunement des vestiges archaïques en voie de disparition, mais des expressions particulières d'un mode d'être dans le monde, le mode religieux. Toute situation humaine est une source du sacré dans la mesure où toute expérience humaine parvient à l'expression de ses limites, de la fin et de la mort et il lui est impossible de ne pas chercher des forces surhumaines qui lui permettent de dépasser ces limites. Les temps modernes ont connu, dans le monde européen, l'émergence du phénomène de sécularisation et de désacralisation, un recul du sacré, au moins sous ses formes traditionnelles<sup>10</sup>. La frontière entre le sacré et le profane devient plus raréfiée, plus imprécise. Le sacré subit un processus de ré-investissement dans d'autres sphères des activités humaines. Au lieu de disparaître, le sacré subit une extension universelle ; il y a tendance à attribuer un sens sacré à toutes sortes de composantes : technique, argent, révolution, race, classe, etc., tout est sacralisé<sup>11</sup>. Mais au-delà de divers aspects qu'impliquent ces considérations – et sur lesquels nous n'avons pas l'intention de nous arrêter – ce qui demeure essentiel est le fait que les éléments visés (le magique, le religieux) traversent les sociétés modernes tout comme ils ont traversé les sociétés archaïques et traditionnelles. Le sacré et la catégorie du sacré peuvent être plus ou moins refusés, mais ils ne peuvent pas disparaître.

L'élimination et la disparition apparente du sacré dans les sociétés modernes et contemporaines ont conduit uniquement à la transfiguration des formes traditionnelles de sacralité, à leur métamorphose, mais nullement à leur disparition. Le recul (relatif) des religions traditionnelles a cédé la place à ce que les sociologues et les politologues appellent « religions séculaires » ou « religions politiques ». Il s'agit là, en quelque sorte d'un travesti, d'une métamorphose du sacré, qui prend des formes et des images différentes par rapport à celles qui sont traditionnelles, mais ont la même essence. En fait les gens qui participent au sacré moderne, à ses mythes et rituels, ceux qui vivent intensément une religion « séculaire » n'ont aucunement la conscience qu'il s'agit d'un mythe, d'un rite ou d'une nouvelle forme de religiosité. Les hommes des temps modernes ont tendance à orienter une partie de leurs aspirations et de leur passion religieuse vers le politique, et cette tendance conduit à la translation des idéologies en mythologies et un certain nombre de leaders politiques ou de dictateurs sont investis avec des attributs héroïques et divins. L'histoire politique moderne et contemporaine fournit toute une

série de personnages charismatiques dans une typologie diverse, du prince éclairé au « duc », au « führer », au « grand timonier » ou « au génie des Carpates »<sup>12</sup>.

La sécularisation des sociétés européennes et, corrélativement, de la conscience moderne, implique une dégradation du sacré traditionnel, sans pour autant signifier un effacement total et définitif de celui-ci, mais simplement des déplacements et des métamorphoses. Ce phénomène est visible dans presque tous les domaines, la sphère du politique en étant cependant l'endroit privilégié de manifestation. Sphère du danger, la politique a eu, sous l'influence de différents facteurs historiques et culturels, tendance à se substituer à la religion comme instance suprême. Des transferts ont été opérés par conséquent de la sphère du religieux vers la sphère du politique, de sorte que certains mouvements politiques des deux derniers siècles ont pu être considérés « religions politiques ». Entre les deux domaines il y a des similitudes. D'une part, les expressions traditionnelles de l'expérience religieuse se retrouvent dans les religions politiques, les structures mythiques traditionnelles sont présentes dans le discours idéologique, même si celui-ci a un langage formalisé et conceptualisé selon celui de la philosophie et de la science. S'y ajoutent la continuité dans ces mouvements des composantes ritualisées, plus ou moins analogues au rituel traditionnel, la persistance des formes de sociabilité de type communautaire comme dans les communautés religieuses, plutôt que l'adhésion à un parti politique. Il faut mentionner aussi que la plupart des fonctions remplies par les religions traditionnelles ont été assumées par les nouvelles « religions politiques ». Cependant en dépit de ces similitudes, les religions politiques ne sont pas des religions dans le sens phénoménologique du terme, vu le fait qu'elles donnent des réponses mauvaises, ou ne répondent point aux questions auxquelles les religions traditionnelles apportent des explications : le problème du monde d'au-delà, la mort, la vie après la mort, etc. La transcendance visée par les « religions politiques » est une fausse transcendance car « l'au-delà » qu'elles ont identifié dans le futur reste cantonné dans le temps historique. C'est là une double altération : celle de l'essence du religieux, car ces religions ne s'ouvrent pas vers l'au-delà et le salut qu'elles proposent n'est pas individuel, mais collectif (de race, de classe) ; il s'agit ensuite d'une altération du politique, car celui-ci vise ou devrait viser la protection des êtres humains maintenant et ici et non dans un avenir mal défini et confus.

Comment expliquer ces transfigurations, ces substitutions progressives de la religion à la politique et vice-versa ? La politique, tout comme la religion, représente des essences, des activités qui se proposent d'offrir un sentiment sécurisant, individuel et collectif, toutes les deux répondent à des attentes qui se traduisent par un grand besoin de confort et de sécurité. Or, à l'époque moderne et contemporaine la politique tend à devenir une instance suprême qui décide de tout, qui comprend tout, usurpant de la sorte des fonctions et des rôles qui dans les sociétés traditionnelles appartenaient au domaine religieux. L'homme séculaire, déchristianisé ou en voie de déchristianisation à l'époque moderne et contemporaine satisfasse à ces nécessités de sécurité. Or, de ce point de vue la religion traditionnelle a proposé une vision cohérente. La dilution graduelle des anciennes croyances<sup>13</sup>, le besoin d'une nouvelle vision sur le monde n'ont pas conduit à une rupture par rapport à l'ancienne vision. La nouvelle conception du monde récupère des structures mentales et des éléments anciens, qu'elle combine et ré-investit en une nouvelle architecture à significations nouvelles ou renouvelées, en apparence scientifiques et même plus raccordées du point de vue logique et rationnelle. Mais tout comme dans le monde matériel, où l'on construit de nouvelles structures à partir d'anciens éléments et matériaux, dans le domaine de l'esprit on réalise de nouvelles constructions à l'aide d'anciens éléments de pensée et de structures mentales et imaginaires, capables de répondre à des fonctions et des attentes nouvelles ou partiellement renouvelées. En dépit de ce processus, complexe et contradictoire, la confusion entre le politique et le religieux n'est ni totale ni définitive. La politique « ruine » en quelque sorte la religion, sans cependant réussir à la remplacer. Dans les métamorphoses modernes du sacré, les « religions politiques » représentent une forme privilégiée où les expressions traditionnelles des religions, telles le mythe, le rituel, les convictions et les croyances, sont plus facilement décelables, car elles assument de façon adéquate la fonction de légitimer l'ordre politique et social<sup>14</sup>.

Dans les Etats modernes certaines conditions et situations spécifiques ont favorisé et stimulé cette fusion entre le pouvoir et la sacralité : la formation de l'Etat moderne et de la nation, la personnalisation du pouvoir dans le cadre de l'Etat, l'irruption des masses dans l'histoire, etc. Les époques de crise ont ensuite engendré le phénomène de personnalisation du pouvoir, celui-ci s'identifiant à la personne ou aux groupes de personnes qui l'exercent. L'existence d'un *fuhrer prinzip* suppose à l'arrière plan un genre de communion de type plutôt émotionnel que rationnel entre la

communauté et le dirigeant. C'est ce qui a créé le mythe du « sauveur », du dirigeant providentiel, l'incarnation mythique des capacités du peuple ou de la communauté en cause, qui ne pouvait être qu'infaillible, sans faute et hors toute discussion. Dans les sociétés où la structure sociale traditionnelle a été fortement bouleversée par la modernisation trop accélérée, ou bien dans les sociétés se trouvant en crise d'identité, le phénomène de sacralisation du pouvoir a conduit à la prolifération des personnages providentiels<sup>15</sup>.

### **Les Origines historiques de la maison des Habsbourg**

Les origines historiques de la maison des Habsbourg sont tout aussi incertaines que celles des autres maisons royales ou impériales. Cependant les historiens sont d'accord que le premier ancêtre identifiable est un certain Gontran le Riche, duc de l'Alsace Inférieure, qui a perdu son fief en 952, étant accusé de trahison par l'empereur Otto I<sup>er</sup> le Grand. Le domaine qui donne le nom de cette maison est Habichtsburg, situé dans le royaume de Bourgogne, qui échappe à l'autorité d'Otto. Le fils de Gontran le Riche, Lancelin ou Landolt, est installé à Aargau, en Suisse alémanique. L'une des figures les plus marquantes de cette première génération est Werner, évêque de Strasbourg. En 1090, l'un de ses petits-fils, Otton, prend pour la première fois le titre de comte de Habsbourg ; ses domaines s'étendent en Alsace, Brisgau, Suisse alémanique. C'est l'époque où les comtes de Habsbourg gravitent autour de la famille impériale des Hofenstaufen, élargissant leurs domaines par des donations, mariages et héritages des branches collatérales qui s'éteignent sans laisser des successeurs en lignée masculine.

Celui qui allait orienter le destin de cette famille vers une carrière spectaculaire est le comte Rodolphe IV, qui en 1273 deviendra le roi de l'Allemagne et des Romains (ce dernier titre étant plutôt symbolique, mais d'une grande importance à l'époque et par la suite). Il est le fondateur d'un destin d'exception, toute l'histoire future le prenant comme point de référence. L'avènement de Rodolphe au trône de l'Allemagne venait après une vacance d'un quart de siècle et a été considéré par ses contemporains comme un signe providentiel. Le roi de l'Allemagne, comme successeur des empereurs romains, ne pouvait accéder à cette dignité impériale qu'après avoir été solennellement couronné à Rome par le souverain pontife. Rodolphe ne le sera pas, à cause des combats

entre les guelfes et les gibelins, l'ancienne dispute pour l'investiture entre la papauté et l'empire. En fait, le titre de roi des Romains et roi de l'Allemagne est la titularisation officielle qui leur conférait la couronne du Saint Empire Romain de nation Germanique.

### **Les Habsbourg, ducs d'Autriche et Styrie**

L'Autriche et la Styrie, tout comme les autres possessions qui correspondent à l'Autriche actuelle, appartenaient à l'Empire et étaient le fief de la famille ducale de Babenberg. Par la mort du dernier descendant masculin en 1246, dans un combat avec les Hongrois, l'Autriche et la Styrie sont récupérées sous un titre incertain par Ottokar II de Bohême. Suite aux confrontations entre Rodolphe et Ottokar, ce dernier trouve sa mort lors du combat de Dunkrut (1278) et Rodolphe, en qualité de roi d'Allemagne allait s'inféoder les deux duchés d'Autriche et de Styrie pour ses fils, Albert et Rodolphe. Ainsi, en 1282 l'Autriche entre dans le patrimoine des Habsbourg, qui allaient y régner comme ducs héréditaires jusqu'en 1918. Peu de temps après, ils sont considérés déjà comme « seigneurs naturels ». Rodolphe a laissé à son fils Albert la couronne de l'Empire, mais, après la mort de ce dernier, en 1308, elle allait entrer pour un siècle et demie dans la possession de la famille de Luxembourg. Les Habsbourg accèdent de nouveau à la couronne de l'empire romain-germanique avec Albert V de Habsbourg (1438-1439), suite au mariage de celui-ci à l'unique héritière de Sigismond IV de Luxembourg, qui meurt sans laisser de descendants en lignée masculine. Par une politique habile, Albert deviendra aussi roi de Hongrie, roi des Romains et roi de Bohême. Cependant le personnage d'exception, qui peut être considéré le deuxième fondateur du destin européen de cette dynastie, est Frédéric III (1440-1493), qui devient le roi des Romains avec la bénédiction discrète du pape Eugène IV. Ayant de bonnes relations avec le Saint Siège, Frédéric vient en Italie et sera couronné à Rome, dans la cathédrale St. Pierre, en tant que roi des Romains, avec sa femme Eléonore, infante de Portugal en 1452. Il a été d'ailleurs le premier et le dernier des Habsbourg, le dernier couronnement romain d'un empereur du Saint Empire à Rome par le pape (le soi-disant Romerzug = descente de la Cour à Rome).

Frédéric est d'ailleurs un personnage d'exception dans cette famille. Il a été un homme bizarre, qui n'a enthousiasmé aucun historien. C'était

un personnage flegmatique, falot, pas du tout guerrier, mais plein de ténacité et de patience. Il est convaincu de la supériorité de sa famille par rapport aux autres dynasties chrétiennes, ainsi que du destin exceptionnel que Dieu lui a voué. Dans la qualité de modeste duc de Styrie, il est celui qui a adopté la devise latine bien connue **AEIOU** (**A**ustria **E**st **I**mperare **O**rbi **U**niverso = l'Autriche allait régner dans tout le monde). Il n'a pas été un prince guerrier, mais a eu un long règne, dépassant tous ses adversaires. Par le mariage de ses fils, il a fait la meilleure politique. Qstfelm a récupéré, suite à son mariage à Marie de Bourgogne, le duché de Bourgogne et les Pays Bas. Il a porté au succès la formule célèbre, qui allait devenir une recette de famille : « *Bella gerendo allii, Tu felix Austria, nube* » (A d'autres les guerres, Toi, heureuse Autriche, ne veille qu'aux mariages). Par son initiative, la maison ducale d'Autriche devient archiducal, pour la différencier des autres familles ducales d'Europe. C'est pendant son règne que sera élaborée l'idéologie impériale qui fera accroître sa gloire, les humanistes italiens Enea Silvio Piccolomini ou le cardinal Nicolaus Cusanus n'hésitant pas à le comparer à César, Auguste ou Alexandre Macédoine, préparant la monarchie universelle. Il a préparé le destin impérial de Maximilien Ier (1459/1493-1519) et la monarchie universelle de Charles Quint. Sous le règne de ce dernier, le pouvoir des Habsbourg touche à l'apogée : les pays héréditaires, la Bourgogne, les Pays Bas, l'Espagne, le Nouveau Monde, une bonne partie d'Italie. C'est un empire où le soleil ne se couchait jamais ! Après l'abdication de Charles, l'héritage se divise. Philippe II hérite des provinces espagnoles, ayant un destin national, tandis que Ferdinand V, le frère de Charles Quint, recevra les possessions danubiennes et la couronne impériale. Il faut remarquer en ce sens le traité entre Ferdinand et Jean Zapolya, le dernier roi de Hongrie, signé à Oradea en 1538, par lequel la couronne du Saint Etienne et les territoires orientaux du royaume (la Slovaquie et la Croatie) reviennent aux Habsbourg.

Le siècle suivant est très bouleversé, par l'expérience de la Réforme, l'organisation de la Contre-réforme, la guerre de 30 ans (1618-1705), les luttes avec les Turcs, intervalle où, malgré toutes les difficultés, les Habsbourg réussissent à garder la couronne impériale et à accroître leur patrimoine et leur prestige.

Celui qui allait relancer la politique de reconquête sur la vallée du Danube, délivrant la Hongrie de la domination ottomane et s'installant en Transylvanie, sera Léopold Ier (1658-1705) ; il allait inaugurer une

période d'expansion et de gloire jusqu'à l'époque de la Révolution française. C'est l'époque du Baroque et des Lumières, illustrée par des monarques d'exception, tels Charles VI, Marie Thérèse, Joseph II, Léopold II, l'époque la plus glorieuse pour cette dynastie. S'ensuivent au XIX<sup>e</sup> siècle des monarques conservateurs, tel François I<sup>er</sup> (1792-1835), qui renonce à la qualité d'« empereur romain » et se proclame empereur de l'Autriche (1804-1806), ou Ferdinand le Bon (qui en réalité a été incapable de régner et a abdiqué pendant les événements révolutionnaires de 1848), succédé par le règne extrêmement long et plein de malheurs et d'échecs de François Josèphe I<sup>er</sup> (1848-1916), les défaites de Sadova, le dualisme austro-hongrois, le drame de Mayerling, l'attentat contre l'impératrice Elisabeth, l'attentat de Sarajevo contre le héritier du trône, Franz Ferdinand (1914), le déclenchement de la guerre, les défaites et l'abdication de Charles I<sup>er</sup> (le 12 novembre 1918) et la dissolution de la monarchie.

Tout comme nous pouvons le constater, nous avons affaire à une dynastie européenne qui ne s'est manifestement identifiée à aucun des peuples qu'elle avait assujettis. Les Habsbourg ont pratiqué un cosmopolitisme bien tempéré. Ils ont été à la fois une dynastie catholique, animée par l'esprit de la Contreréforme, considérant que leur salut, ainsi que celui de leurs sujets, ne peut se réaliser que dans les cadres de la vraie religion, à savoir le catholicisme. C'est de là que découle la politique de la Contreréforme dans l'espace germanique et la non identification à l'esprit germanique, d'une part, ainsi que la relance de la croisade tardive sur la vallée du Danube et la récupération de l'Europe centrale-orientale et en partie balkanique, à l'espace et à la civilisation centrale-européenne.

## **Les Origines mythiques de la maison des Habsbourg**

La mode de l'identification à une origine ou à des ancêtres mythiques représente une caractéristique du climat mental qui s'impose suite à la nouvelle sensibilité de type Renaissance. Le mythe des ancêtres illustres répond à un besoin profond au niveau de l'imaginaire de la Renaissance et de l'imaginaire moderne.

Tous les peuples européens ont construit des origines et des généalogies illustres à partir des origines bibliques ou païennes<sup>16</sup>. Comme il était normal, la maison des Habsbourg a été préoccupée de ses propres origines dès le commencement. Le début du XIV<sup>e</sup> siècle a accrédité la légende

selon laquelle les Habsbourg étaient les descendants d'une famille patricienne romaine, les Collona, qui provenait à son tour de la gent de Julia, par l'intermédiaire des comtes de Tusculum, étant de la sorte les descendants directs de Julius Caesar. Pendant le siècle suivant une autre opinion s'est fait jour, selon laquelle les Habsbourg descendaient de la famille de Panleoni et, par l'intermédiaire des comtes d'Aventin, de la gent d'Anicii. Parallèlement, à la même époque apparaît la croyance à l'origine franque de la maison d'Autriche. Ceux-ci seraient descendus directement des Mérovingiens, remontant en lignée généalogique à une période précédant les Carolingiens. A la moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, dans l'opinion collective, nous retrouvons une théorie élaborée à partir de 1669 par l'érudit français Jérôme Vignier, selon laquelle les Habsbourg descendaient des ducs de l'Alsace, voire d'Etichon, qui régnaient au début du Moyen Age en Suèbe et en Alsace. Cette « maison d'Alsace » remonte à Archimoald, majordome du palais de Clovis II au VII<sup>e</sup> siècle. Dans le château familial de Luxembourg, réhabilité par l'empereur François I<sup>er</sup>, Etichon était l'aïeul le plus ancien, l'ancêtre mythique qui conduit toute la procession des ancêtres<sup>17</sup>. A la demande de Charles VI, dernier descendant direct en lignée masculine de la maison des Habsbourg, le moine érudit, du monastère de Sankt-Blasien, Herrgott Marquart (1694-1762), a rédigé une grande histoire généalogique de la maison d'Autriche, une construction imaginaire qui a joui d'un grand intérêt dans les milieux conservateurs tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, jusqu'à la dissolution de l'empire. Même si pendant la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, sous l'influence de l'esprit rationaliste de l'époque de Joseph II, les érudits ont démontré certaines de ces filiations, ces généalogies imaginaires sont restées dans le discours officiel de la dynastie et ont eu une forte adhérence dans la sensibilité collective des sujets.

Ces généalogies imaginaires, les plus anciennes et les plus illustres, avaient pour rôle de forger un discours politique légitimatif, qui soutint, d'une part, le caractère illustre de la dynastie, ainsi que les prétentions impériales à la couronne du « saint empire romain de nation germanique », le rôle apostolique et messianique, libérateur, des empereurs de la maison des Habsbourg. Vue sous cet angle, la liaison généalogique avec Julius Caesar venait motiver du point de vue politique la prétention des Habsbourg au trône de l'empire germanique au moment où ils étaient mis à l'écart par la maison de Luxembourg. La lignée des comtes d'Aventin « démontrait » le caractère « sacré », élu, de cette dynastie, compte tenu du fait qu'elle comptait parmi ses prédécesseurs des personnalités telles

le pape Grégoire le Grand (590-604), devenu ensuite saint, ainsi que St. Benoît, fondateur de l'ordre bénédictin. L'origine franque donnait, ensuite, à la maison des Habsbourg la possibilité de fixer ses origines mythiques aux Troyens. L'adepte de cette théorie a été l'empereur Maximilien I<sup>er</sup>, dans l'idée que cela lui permettait d'apparaître comme successeur légitime des royaumes mérovingien et carolingien, donc de la Gaule et de l'Allemagne. L'expansion occidentale et les prétentions des Habsbourg à l'héritage bourguignon étaient de la sorte directement justifiée. Tout comme la théorie sur la descendance des ducs d'Alsace était très utile dans un climat politique où l'archiduchesse Marie-Thérèse, héritière féminine de Charles VI, avait épousé François-Etienne, duc de Lorraine (Lotharingie). La nouvelle dynastie des Habsbourg-Lorraine n'était que la re-crédation de l'ancienne « maison d'Alsace, fondée par Etichon », et masquait très habilement l'illégitimité de Marie-Thérèse au trône de l'empire<sup>18</sup>.

Chacune de ces filiations imaginait et cristallisait un discours politique qui, bien que déficitaire du point de vue d'une logique formelle, qui est la nôtre, mais qui n'était pas celle du temps, répondait précisément aux prétentions de légitimité. La filiation de Julius Caesar justifiait la qualité d'empereur de l'empire *romain-germanique*, la descendance de Pierleoni justifiait la qualité de *sacralité*, de famille « élue », tandis que les origines franques conduisaient aux Troyens, ce qui comblait un double besoin de renommée et d'ancienneté et expliquait l'alliance matrimoniale à la maison de Lorraine au moment où, à cause de l'interruption de la lignée masculine après Charles VI, François Etienne de Lorraine vient suppléer la descendance directe.

Les deux premières filiations accentuaient l'idée de romanité, donc l'universalité d'une forme politique de civilisation validée justement par le caractère universel et pérenne tandis que les origines franques justifiaient l'autre qualité, d'empereur de l'Allemagne et de peuples germaniques. Dans sa logique intérieure, cette construction validait parfaitement une réalité politique et satisfaisait la légitimité de la dynastie. Comme nous le savons, l'imaginaire des temps modernes s'est alimenté copieusement de celui de l'Antiquité. Il faut admettre qu'il y a au début des temps modernes un mythe-histoire, qui représente une catégorie générale de la pensée sociale et politique. Elle forme une variante laïque de la mythologie religieuse médiévale, mais intègre aussi une certaine conception de l'histoire, qui n'est pas irréversible, mais circulaire en ce qui concerne le temps et le devenir. Ce mythe-histoire

inclut des éléments appartenant à des domaines distincts du réel, tels la politique, l'économie, la religion, l'art, l'histoire. Ce sont des champs de la connaissance et de la pratique humaine devenus autonomes de nos jours, mais qui formaient un tout grâce à l'action de l'Etat qui se constituait à travers eux.

L'Etat moderne en voie de formation – ayant une spécificité à part, telle celle des Habsbourg – a fait naître sa propre mythologie. L'un des éléments de base en a toujours été l'idée de *imperium romanorum*, composante qui lui permettra de renforcer son pouvoir, offrant à ses actions de la cohérence, de la stabilité et du sens. L'autonomie de ce modèle de l'empire romain justifie l'autonomie de la politique qu'il a menée. Ces Etats ne cherchent pas le consensus ou l'approbation de la nation ; il s'agit tout simplement de récupérer l'héritage légitime de l'empire, qui leur revenait de droit. Le monarque *caesar l'auguste* était le successeur d'Auguste et par cela le mythe s'associait le présent de l'histoire. L'ensemble social – en particulier l'ensemble social roumain de Transylvanie qui nous intéresse dans cette étude – est aussi traversé par le mythe-histoire ; si les empereurs de Vienne étaient perçus comme *augustes et caesars*, ce fait impliquait qu'une partie au moins de leurs sujets se considèrent « romains », or dans le cas des Roumains l'on pouvait évoquer une ascendance romaine à même d'être démontrée. L'Antiquité était de la sorte ressuscitée par des signes et symboles qui confirmaient cette continuité. Aux qualités d'augustes et de caesars des Habsbourg correspondait dans la sensibilité roumaine la qualité de *romulzi*, de *parvi Romuli nepos*, et des devises telle « *Virtus Romana Rediviva* » répondaient parfaitement à ces exigences de l'imaginaire<sup>19</sup>. La rencontre entre le monarque et ses sujets roumains a lieu à ce niveau de l'imaginaire. Chaque partie reconnaît dans l'autre les éléments de la « romanité » qu'elles invoquent toutes les deux et qui les réunit, leur offrant la légitimité.

L'autre critère essentiel réside dans la « sacralité » et le caractère « élu » de la maison de Habsbourg. Les éléments qui conviennent à la logique du temps y sont de nouveau invoqués afin de prouver cette qualité. En ce qui concerne la qualité de maison « élue », il y a, au niveau de la mentalité collective, la conviction que les véritables rois et empereurs se reconnaissent par des signes physiques particuliers, qui rendent visible le stigmate de la royauté, le « signe » qu'ils ont été élus par une autorité transcendante.

La plupart des membres de la famille de Habsbourg étaient convaincus du caractère « élu » de leur maison, par conséquent ils la considéraient

supérieure aux autres maisons souveraines. En ce sens, leurs relations avec le Saint Siègè ont été constantes, même si elles n'avaient pas été toujours les meilleures. Cependant la dynastie est restée catholique et la piété hors du commun de l'ancêtre Rodolphe (« *pietas austriaca* ») a représenté un trait spécifique de la maison d'Autriche jusqu'à la fin de la monarchie. Sur ce dernier l'on dit qu'il serait descendu du cheval et l'aurait offert à un moine qui portait l'extrême-onction à un moribond. La considération particulière que les Habsbourg nourrissaient pour l'eucharistie allait faire carrière à l'époque de la Contreréforme, car il représentait un signe distinctif entre le catholicisme et les confessions réformées. Cette tradition s'est conservée et s'est fortifiée dans le temps, le dernier empereur, François Josèphe, réitérant à Prater, en 1852, avant de descendre de la calèche, le geste ancestral.

La vénération pour l'eucharistie, pour la sainte Croix, le culte particulier de célébrer le Corpus Christi, par des processions avec la participation de tous les membres de la famille impériale, le culte de la Vierge, qui a été déclarée *Magna Mater Austriae* et generalisim des troupes des Habsbourg pendant les luttes avec les Turcs, se sont constitués en éléments de cette *pietas austriaca* à l'époque du Baroque et de la Contreréforme – représentant les éléments d'un culte devenu très populaire et à la fois au service de la réforme tridentine.

Bien que les relations de la dynastie avec le Saint Siègè fussent différentes d'une époque à l'autre, les Habsbourg sont restés des catholiques fervents, s'ils n'ont pas été les adeptes des Lumières ou même les admirateurs de la pensée libérale (François Etienne de Lorraine, son fils Josèphe II ou Léopold II). Ferdinand II, Ferdinand III et Léopold I<sup>er</sup> ont été attachés au catholicisme combattant de la Contreréforme. Principalement Léopold I<sup>er</sup>, qui avait été destiné à une carrière ecclésiastique, a déclaré même au début de son règne qu'il ferait de son mieux pour ne pas permettre au culte luthérien de se manifester dans les pays héréditaires. Léopold se sentait personnellement responsable pour la perte des âmes de ses sujets. Il était convaincu de ce qu'il n'y avait pas de salut hors le catholicisme. A côté de la tradition fondatrice, qui a été récupérée à l'époque du Baroque, l'époque avait elle-même une prédisposition profonde au faste spectaculaire des pèlerinages. Des endroits tels que Altotig ou Mariazel en Styrie, ou Mariapocz en Hongrie, pour ne plus parler du monastère Nicula en Transylvanie, sont devenus les endroits privilégiés d'un long pèlerinage. A côté du culte de la Vierge, de l'Eucharistie, de la pratique fervente de la confession, un autre culte

se développe, celui du St. Josèphe, exalté par la Ste. Thérèse d'Avila et répandu dans les possessions des Habsbourg par le jésuite Dominic de Jésus Maria. A partir de 1675, le St. Josèphe devient le patron de la maison archiducal ; d'autres cultes qui se répandent sont celui du St. Wenceslav, en Tchéquie, Moravie et Bohême et, après 1700, le culte du St. Jean Nepomuc qui, d'un saint tchèque, vénéré au niveau local, parvient à une notoriété européenne.

Un autre geste fondateur met la dynastie dès le début sous le signe de la croix et de la vraie église. La tradition a retenu le fait que lors de l'avènement au trône de l'Allemagne de Rodolphe, il devait rendre l'investiture aux pairs du royaume, mais le sceptre royal avait disparu. Rodolphe a trouvé un crucifix sur le mur de la salle, qu'il prend et dit : « Voilà le signe de notre salut, qu'il soit donc notre sceptre ». Ainsi, le premier geste de gouvernement a eu lieu sous le signe de la croix. Ce geste a été par la suite associé à d'autres visions. Pendant la cérémonie de couronnement, un nuage en forme de croix a plané au-dessus de la chapelle Aix-la-Chapelle. Les contemporains ont associé ce signe à la volonté du nouveau souverain de partir en croisade ou de descendre vers l'Italie pour se faire couronner empereur et rétablir l'autorité monarchique sur l'Italie. On en a déduit que la dynastie s'est placée dès le début sous le signe de la croix victorieuse (*Hic signo vincit*), qui était l'héritage légitime de Constantin le Grand, le premier empereur chrétien. En ce qui concerne ce dernier fait, il y avait une croyance très répandue, selon laquelle les princes de la maison de Habsbourg auraient dès leur naissance une croix miraculeuse marquée sur la peau du dos. Les sources de l'époque démontrent que cette croyance était très répandue : « J'ai entendu parler pendant mon enfance, disaient les gens du peuple – d'après Camerarius -, c'était une chose que tout le monde connaissait, mais je n'ai rien trouvé en écrit qui le prouve, que les comtes de Habsbourg sortaient du ventre de leur mère avec une croix jaune comme l'or sur le dos, c'est-à-dire avec du poil roux sous forme de croix, ce qui ne me semble pas incroyable ».

Directement liée à ce fait, une autre caractéristique des Habsbourg a été leur « disposition héréditaire à la miséricorde » ou une « clémence autrichienne innée ». Cette qualité apparaît comme un leitmotiv, qui sera toujours réitéré dans le préambule de toutes les proclamations, patentes, édits, lettres et documents. C'est un fait avec lequel tous les historiens sont d'accord, à savoir que les seules personnes punies lors des soulèvements populaires ont été, à quelques exceptions près (la guerre

hussite, la révolte de Fr. Rakóczi II), les chefs des révoltes, tandis que les participants, même ceux ayant commis de crimes abominables, ont été « généralement pardonnés ». La clémence est une qualité qui allait devenir proverbiale et qui entrera dans le patrimoine de la famille, étant acceptée comme telle tant par les sujets que par les adversaires.

Les princes de la famille de Habsbourg étaient reconnus d'après leur menton spécifique, mais notamment d'après le fait que l'on croyait qu'ils avaient, depuis leur naissance, une croix miraculeuse sur la peau du dos. Le fait qu'une telle croyance était très répandue est démontré par les sources de l'époque: « J'en ai entendu parler pendant mon enfance, les hommes du peuple le disaient – affirme Camerarius – c'était quelque chose que tout le monde connaissait, mais je n'ai trouvé nul mot écrit là-dessus, voire que les comtes de Habsbourg viennent du ventre de leur mère avec une croix jaune comme l'or sur le dos, c'est-à-dire du poil roux en forme de croix, ce qui ne me semble pas impossible »<sup>20</sup>. La noblesse était ensuite lisible sur le visage du monarque qui ne pouvait pas être confondu, même lorsque Joseph II voyageait incognito sous le nom de comte de Falkenstein.

### **Le discours aulique et ses voies de diffusion**

Ce sont les éléments préexistants d'un discours élaboré par les sphères auliques et qui devaient être diffusés parmi les sujets par différents moyens. Ce qui nous intéresse est le segment temporel compris entre la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, époque marquée par la sensibilité particulière du baroque et, à la fin de cet intervalle et au niveau élitiste, par l'esprit rationaliste des Lumières. Cette époque, qui a connu les règnes des empereurs François I<sup>er</sup>, Léopold I<sup>er</sup>, Joseph I<sup>er</sup> et Charles VI est celle d'un baroque flamboyant, caractérisé par une imagerie et un symbolisme imaginaire, qui traduisent les idées de grandeur et d'expansion de la maison impériale dans l'espace du moyen Danube<sup>21</sup>. L'époque de Marie-Thérèse représente une période originale sous certains aspects, alors que sous d'autres elle fait la transition vers les Lumières. Sous le règne de Joseph II il y a une modernisation et une rationalisation du discours politique, qui devient plus « logique » et plus « raisonnable », mais uniquement du point de vue formel. Sous une forme rationnelle, les mêmes bases qui configurent le mythe politique du « monarque éclairé » sont véhiculés en arrière-plan. Les éléments qui portent le message partent

du milieu aulique et de la classe politique et sont centrés autour de la personne impériale par des scénarios baroques compliqués et confus. Le rôle de ce discours est de mettre en évidence la personne du monarque afin de lui conférer l'auréole de grandeur et de renforcer son autorité politique devant ses sujets. La cohésion de l'Etat est de la sorte réalisée autour du monarque, au-delà des réalités ethniques et confessionnelles tellement différentes. L'Etat est structuré sur deux idées: le caractère universel de la monarchie et la sacralité de la personne impériale.

### **Promotion de la personne impériale – qualités individuelles**

Une maison impériale avec un tel destin devrait, à notre avis, avoir parmi ses représentants au moins quelques-uns avec des qualités guerrières. Or, à notre grande surprise, elle ne compte pas de grands stratèges ou commandants d'armées. Parmi ses plus importants généralissimes on peut mentionner Walenstein, don Juan d'Autriche, Eugène de Savoie ou Charles de Lorraine. Cependant il n'est pas moins vrai que les représentants de cette dynastie ont excellé en d'autres domaines. Ils ont prouvé surtout des préoccupations pour des activités intellectuelles, ésotériques ou artistiques. Ainsi, Ferdinand III était amateur de philosophie, alchimie et musique. Il est le premier des Habsbourg à laisser une œuvre importante en qualité de compositeur de musique savante. Cependant celui qui a réalisé des performances en ce sens a été Léopold I<sup>er</sup>, qui ne se séparait jamais de son épinette, afin de noter toute idée musicale qui lui passait par la tête. Ce qui comptait pour lui était la composition d'un ballet ou une répétition, plutôt que l'accueil des ambassadeurs ou des conseillers d'Etat. Il disait souvent que s'il n'avait pas été « César », il aurait préféré devenir chef d'orchestre. Il a laissé une quantité impressionnante de compositions musicales – musique sacrée et profane –, inédites pour la plupart. Les musicologues de nos jours sont tous d'accord qu'il a eu un grand talent. Son fils, Charles VI, aimait la musique et dépensait 200.000 florins par an avec son orchestre de 63 instrumentistes et le chœur de 28 personnes. Le chef d'orchestre recevait un honoraire de 3.100 florins par an, donc beaucoup plus qu'un conseiller aulique. Il jouait du clavecin. Sa fille, Marie Thérèse, a bénéficié d'une bonne éducation musicale et a créé avant 1740 plusieurs pièces musicales. Elle était douée aussi pour le dessin et la danse, avait du style pour s'exprimer en écrit et une bonne culture historique. Elle a inauguré à la Cour viennoise la préférence pour

la langue française au détriment de l'italien, qui y avait dominé jusqu'à ce moment. Les Habsbourg les plus célèbres, tels Josèphe II, Léopold II, avaient aussi du talent pour la musique et Ferdinand I<sup>er</sup>, qui était épileptique, avait des qualités de musicien et des préoccupations pour la botanique, jouissant d'une grande popularité parmi les Viennois.

Par conséquent, la Cour viennoise sera, à partir de l'époque de la Renaissance et jusqu'à la fin de la monarchie, l'endroit le plus fréquenté par les artistes, musiciens, compositeurs, sculpteurs, peintres, graveurs, savants et charlatans, qui tous étaient au service de l'empereur. La Vienne baroque et romantique de 1665 à 1848 a été une ville de fête, où les entrées triomphales, concerts, carnivals, représentations théâtrales, bals, réceptions, courses, chasses des périodes fastes alternaient avec les pèlerinages et les manifestations pieuses des périodes de peste ou de guerre. Nous donnons un seul exemple en ce sens : pour le mariage de Léopold I<sup>er</sup> avec l'infante Margot Thérèse on a mis en scène à Vienne l'opéra Pomo d'Oro par l'italien Cesti, une représentation fastueuse qui égalait les grandes mises en scène du Versailles contemporain.

Cependant la présence de la personne du monarque est principalement représentation. Ses sujets perçoivent des images de la personne impériale qui se superposent et se confondent avec l'image du pouvoir. L'empereur « pose », présente des « hypostases » de son activité. La « promotion » de l'image de Sa Majesté se réalise par différents moyens.

### **Gestes essentiels – contacts avec ses sujets**

D'abord de façon directe, par les audiences accordées, par les apparitions aux bals de la cour, par les visites rendues à ses sujets et par les voyages entrepris dans les pays de la monarchie.

Pour un public restreint, le prince apparaît aux bals de la cour, occasion de mettre en valeur ses qualités de danseur ou sa virtuosité d'instrumentiste. Les grandes fêtes religieuses et les processions représentent d'autres occasions de mettre en évidence l'image du monarque.

Celles-ci sont diffusées par les moyens les plus différents : les images et le mot, une littérature didactico-morale rédigée dans les langues vulgaires. « Nous comprenons par le mot empereur celui qui règne comme un chef du peuple et n'est soumis à personne, donc il gouverne tout

seul ». Le monarque est un véritable *pater patriae* qui protège ses sujets comme un père de famille. « Dès que le pouvoir impérial a été donné à quelqu'un, celui-ci doit être considéré comme un père par ses sujets, tandis que le peuple doit être considéré comme son serviteur, car tout comme les serviteurs sont soumis au maître de la maison, le peuple est soumis à l'empereur ». « Le pouvoir impérial est illimité, la volonté et la personne de l'empereur sont au-dessus de tout pouvoir et de toute limite humaine... le pouvoir impérial est très grand, c'est-à-dire il peut faire tout ce qu'il considère bon pour le pays et pour le peuple, et il ne doit se justifier devant personne et devant aucune loi et il n'est soumis à aucune sanction humaine ». L'autorité absolue de la personne impériale, issue de la volonté de Dieu, est de la sorte légitimée. « Ceux qui gouvernent ne sont soumis à aucun pouvoir humain mais uniquement à Dieu »<sup>22</sup>. L'origine divine du pouvoir est prouvée par des arguments puisés dans les livres sacrés. « Si nous analysons en profondeur les débuts de l'empire, nous apprendrons qu'il vient de Dieu, le Sage, ce qui se voit dans la Sainte Ecriture où l'on mentionne parmi les allégories, chap. 8 que 'Les empereurs gouvernent par Moi, ceux qui sont puissants rendent la justice par Moi, les seigneurs gagnent le pouvoir par Moi et toujours par Moi les maîtres dominant la terre'. Et l'Apôtre Paul aux Romains, chap. 13 écrit: 'Il n'y a pas de pouvoir sans Dieu' »<sup>23</sup>. Mais les arguments en sont puisés chez les philosophes qui jouissent de l'autorité la plus grande. « Car selon l'affirmation de Platon, l'empereur est, en ce qui concerne le politique, un Dieu humain ».<sup>24</sup> Le devoir des sujets est par conséquent celui d'honorer et d'obéir à l'empereur comme ils le feraient à Dieu. « Nous avons le devoir d'honorer et de craindre ceux qui gouvernent sur la terre et qui remplacent Dieu sur la terre et administrent le bonheur ». Les empereurs ont droit à « la soumission et au respect les plus grands ». Le premier et le plus grand devoir des sujets est « d'honorer les empereurs et de parler respectueusement d'eux ». Celui qui n'obéit pas et ne se soumet pas aux lois et aux ordres impériaux contreviennent autant aux lois de l'empereur qu'à celles de Dieu: « On voit que celui qui n'honore pas l'empereur et ne lui obéit pas, à lui et à ses hauts fonctionnaires qu'il a nommés, commet un grand péché, car il ignore Dieu, celui qui a créé l'empire »<sup>25</sup>.

Ainsi, la soumission et l'obéissance des sujets à l'empereur sont dues à celui-ci dans sa qualité de père de la patrie ; un patriotisme dynastique apparaît de la sorte, basé sur la liaison indissoluble entre la personne impériale et ses sujets, pareille à celle existant entre le père et les autres membres d'une famille. « Un second devoir du brave homme – l'idéal du

citoyen à construire – qui habite dans une communauté humaine est d’aimer les empereurs comme des protecteurs et des parents de la patrie, vouloir leur bien, et non seulement les aimer et vouloir leur bien, mais leur obéir et les servir avec amour, amour qui doit s’accompagner de la peur filiale: car les empereurs sont les parents de tous ». Le citoyen ou le sujet est ainsi invité à montrer son amour et son attachement envers l’empereur, en sacrifiant sa vie et celle de ses fils pour « la santé et le bonheur de l’empereur ». « De sorte que, le bon citoyen, c’est-à-dire l’homme qui habite parmi les hommes, doit avoir grand soin du salut et du bien de l’empereur et tourner ses besoins et ses pensées vers celui-ci, et ne rien laisser de côté de ceux qui sont pour la paix et pour le bonheur de l’empereur et pour l’honneur et la gloire de celui-ci, pour l’empereur ils doivent sacrifier leurs fortunes, leur honneur, leurs enfants et doivent considérer que le geste le plus beau et le plus juste est de le défendre au prix de leur vie même ». Par un sophisme qui se plie parfaitement à la logique du temps et à celle des destinataires d’un tel discours, la personne de l’empereur devient amalgamée et se substitue « à la patrie et à la nation ». « Car vu que le salut de la patrie se trouve dans la personne de l’empereur, celui qui aime son pays et sa nation fera à tout prix ce que je viens de dire, à l’empereur, à la patrie et à sa nation »<sup>26</sup>.

Ce sont les instruments de base sur lesquels sont structurées les idées d’un discours aulique ayant pour centre la personne de l’empereur, avec ses attributs de sacralité, autour duquel allait s’organiser un patriotisme dynastique, cultivé par les Habsbourg, pour tous les peuples qui forment le grand empire danubien. Il sera par la suite propagé et vulgarisé par les moyens les plus divers au niveau de la sensibilité des sujets. La présence de la personne du monarque signifie d’abord représentation. Les sujets perçoivent des images de la personne impériale qui se superposent et se confondent à l’image du pouvoir. L’empereur « pose », présente des « hypostases » de son activité. La « promotion » de l’image de l’empereur est réalisée par les moyens les plus divers. Directement, par les audiences accordées aux sujets, par ses apparitions lors des bals de la cour, par des visites rendues aux sujets et par les voyages entrepris par la cour ou par le monarque dans les pays de la monarchie. Les audiences impériales, l’accueil des sujets avec leurs pétitions et suppliques à Kontrollorgan, les entrées impériales pompeuses mettent en évidence la magnificence et la majesté de la personne de l’empereur, sa préoccupation pour la vie de ses sujets. Les proches ont l’occasion de voir la personne du monarque aux fêtes de la cour, lors des entrées triomphales occasionnées par les

victoires contre les Turcs, lors des chasses royales ou des réceptions offertes aux ambassadeurs des pays étrangers, etc. A toutes ces occasions, la personne de l'empereur apparaît en tenue majestueuse, au milieu de la cour, représentant le personnage le plus brillant, le plus fort, celui qui est le centre de l'attention de tous.

### **Le pouvoir de l'image et de la musique**

Tous les moyens artistiques et toute l'imagerie baroque est mise au service de la promotion de l'image du prince. La magnificence et la monumentalité du baroque contribuent à la promotion du mythe impérial : architecture, peinture, portraits, arts mineurs, etc. L'empereur entretient une cour d'artistes (musiciens, peintres, sculpteurs, architectes, graveurs, etc.) qui figent et promeuvent, par leurs œuvres, l'image de la personne impériale. Le Baroque inaugure un programme architectural sans précédent d'une monarchie qui est devenue pendant un siècle l'un des plus grands ensembles politiques. Tous les genres y sont représentés : églises somptueuses, palais des grandes familles aristocratiques, ensemble impérial Hofburg. Dans la bibliothèque de la cour réalisée par l'architecte Fischer von Erlach, l'empereur Charles VI est présenté comme un *Hercules musarum* (un Hercule des musées). Le manège d'hiver est intégré à Hofburg ; c'est ici que sont organisées les grandes fêtes équestres. Outre Hofburg, toute une série de constructions qui apparaissent font de Vienne une brillante capitale impériale. Le palais de Schonbrunn, qui rivalise avec le Versailles contemporain, ou le palais de Belvedere du prince Eugène de Savoie.

Une armée de peintres et sculpteurs contribuent par leurs œuvres à la gloire impériale. Le Transylvain Johann Michael Rotmayr, l'Italien Martin Altamonte, Daniel Gran, Franz Anton Maulbertsch. La statue de Joseph II en tenue d'empereur romain, ou les deux copies de la colonne de Trajan qui gardent Karlskirche nous renvoient une fois de plus aux origines romaines de cette dynastie.

La musique a été, comme nous l'avons montré, l'un des arts les plus aimés dans le milieu impérial viennois. Depuis la tradition musicale italienne dominante au XVII<sup>e</sup> siècle, illustrée par des noms célèbres, tels Salieri, Bellini, Donizetti, Rossini, Cherubini, à Gluk, Mozart, Bethoven, jusqu'à la Vienne de Joseph Haydn, Schubert, ou à la Vienne des valseuses tellement connues et aimées par les aristocrates et le peuple à la fois.

Devant le danger français de Napoléon, la population viennoise se mobilise. Joseph Haydn compose la musique de l'hymne impérial, devenu l'hymne commun de tous les peuples de la monarchie, sur un texte de Léopold Haschka, « Gott ! Erhalte Franz der kaiser ! – « Que Dieu ait pitié de l'empereur François ».

Toutes les villes de l'empire sont ornées de statues et de bustes des empereurs (voir la statue de Charles VI à Alba Iulia, ainsi que le nom de Alba Carolina donnée à cette ville d'après le nom du monarque), et les portraits en médaillon de la personne impériale sont les supports privilégiés pour montrer la grâce et pour récompenser la fidélité et les divers services rendus à la dynastie. Les enseignes du pouvoir et l'emblème de la maison impériale se trouvent partout, depuis les entrées des villes, les marquages des frontières, sur les monnaies et les plaquettes, jusqu'à l'illustration des livres. La sensibilité du baroque s'est trouvée sous le signe des *Métamorphoses* d'Ovide. Or, tout ce complexe d'images, qui viennent de l'héritage de l'Antiquité, bénéficie maintenant d'une adhérence particulière dans la sensibilité collective. Le choc affectif déclenche des sentiments d'attachement et d'affection de la part des sujets, des gens de la cour ou des citoyens ordinaires, qui ne proviennent pas nécessairement de formes, couleurs ou mots, mais viennent du fait que ces éléments sont évocateurs par rapport à l'imaginaire social de l'époque, voire au stock affectif préexistant, aux attentes des différents niveaux du corps social.

Dans les allégories picturales du baroque les monarques prennent la figure de divers dieux païens, antiques, endroits communs d'une rhétorique par laquelle se traduit la mythologie politique ; mais elles sont plus que de simples artifices du langage ; elles « métamorphosent » leurs qualités politiques, artistiques ou poétiques. Aux qualités d'« Augusti » et de « caesari » s'ajoutent tout un symbolisme chrétienne, le globe terrestre avec la croix et le qualificatif de « majesté sacratissime ». Etant catholiques par excellence, les Habsbourg deviendront rois « apostoliques » suite à la succession au trône du royaume apostolique de la Hongrie, champions du catholicisme et de la croisade tardive, ceux qui ont chassé les Turcs, grands ennemis du christianisme, ceux qui ont « restauré » et « promu » le catholicisme dans les territoires qu'ils avaient arrachés aux mains des musulmans. A remarquer que le salut des âmes des sujets a représenté l'un des devoirs principaux des souverains Habsbourg jusqu'à Marie-Thérèse<sup>27</sup>.

A notre logique cartésienne ce mélange de symboles sacrés et païens pourrait sembler contradictoire et assez bizarre, mais dans la logique de l'imaginaire l'on peut très bien admettre le jumelage des contraires. Tout comme les études psychanalytiques le démontrent, la logique de l'imaginaire peut facilement admettre la non-contradiction de certaines propositions contradictoires<sup>28</sup>.

Pour un public restreint, le prince apparaît aux bals de la cour, occasion qui met en valeur sa qualité de danseur ou sa virtuosité à jouer de certains instruments. Les grandes fêtes religieuses et les processions représentent d'autres occasions de mettre en évidence l'image du monarque. Les audiences offertes à la cour impériale, où le monarque écoute les doléances de ses sujets, constituent un moyen privilégié d'émouvoir la sensibilité collective. A partir de Marie-Thérèse, la cour viennoise abandonnera les règles extrêmement strictes de l'étiquette espagnole, s'ouvrant aux sujets. L'accueil de ceux-ci dans l'espace sacro saint du pouvoir, dans une ambiance architecturale et picturale impressionnantes, les tenues somptueuses des hommes de la cour, étaient en mesure de marquer profondément la sensibilité des sujets modestes qui venaient à la cour pour résoudre leurs problèmes.

Cependant, les images que les sujets se font de l'autorité impériale ne sont pas uniquement « le reflet des choses » politiques, mais plutôt la manière dont elles sont transfigurées, fantasmées en images subjectives par chacun des sujets ou par des catégories plus larges. En général les catégories défavorisées ont perçu l'image du monarque comme un espoir, comme un protecteur d'où l'on attendait une amélioration de leur propre condition.

A partir de la moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, le pré-joséphisme et le joséphisme amènent une « rationalisation » du discours mythique. Même si les éléments de la rhétorique baroque ne disparaissent pas définitivement, elles constituent plutôt l'arrière-plan de la scène sur laquelle est brodé le nouveau discours. Les anciens symboles antiques et chrétiens s'estompent et le discours mythique assume d'autres bases. Joseph II devient l'empereur démophile, préoccupé du bonheur de ses sujets en qualité de « premier serviteur de l'Etat ». La lutte contre les superstitions et le mysticisme, devenue politique d'Etat et programme de gouvernement ne permet plus à l'autorité impériale d'évoquer avec la même force un discours mythique. Non, l'empereur n'est pas un dieu ! S'il l'était, il serait capable de résoudre tous les problèmes de ses sujets. Mais il ne peut pas éliminer la peste, chasser les sauterelles, éradiquer la

famine et la pauvreté des maisons de ses sujets. Le monarque est un homme, mais un homme de métier, qui gouverne l'Etat moderne au nom de la raison, étant aidé par des conseillers, philosophes et fonctionnaires et l'oeuvre du gouvernement à comme but « le bonheur » de ses sujets. « Tout pour le peuple, mais rien par le peuple ». La personne de l'empereur semble vouloir se libérer du nimbe de mysticisme et de sacralité. Il exerce un métier, celui de gouverner, et son seul but est de faire régner la raison sur la terre. Une nouvelle mythologie moderne voit le jour, qui relie des formules et des symboles baroques avec ceux porteurs de la raison et de la modernité<sup>29</sup>.

### **La Transylvanie prémoderne. Un régime des Etats et des Ordres. Les Constitutions transylvaines**

Voïvodat autonome dans le cadre du royaume de Hongrie, la Transylvanie occupe une place importante dans ce royaume et le voïvode était l'un des grands dignitaires du royaume à côté du palatin et du ban de Croatie. La société transylvaine a été à cette époque une société très colorée du point de vue ethnique, confessionnel et culturel, ce qui donne une note spécifique à l'espace transylvain. C'est une dot historique qu'elle a héritée des siècles du Moyen Age. Du point de vue des structures administratives, nous avons affaire à toute une série de particularités, issues d'une ancienne tradition médiévale, dont la mention peut offrir un cadre institutionnel qui allait cristalliser des mentalités et des sensibilités spécifiques. La structure institutionnelle de la Transylvanie conserve une diversité institutionnelle, qui se superpose à une diversité ethnique-linguistique et ethnique-confessionnelle qui donnent une note spécifique à une civilisation. Tout comme nous pouvons le constater, nous avons affaire à la veille de la modernité à un mélange de traditions et particularités médiévales, fort ancrées dans des libertés et des privilèges spécifiques, cristallisés au long des siècles, qui allaient conférer la couleur spécifique à ce temps d'éveil et de recherche d'une identité moderne, ethnique-nationale. La réalité complexe de cet espace peut offrir l'image d'un *melting pot* de populations et de traditions ethniques-linguistiques et historiques différentes, avec des origines et des dialectes différents, avec les confessions traditionnelles de l'Occident et de l'Orient, auxquelles s'ajoutent les variantes issues de la Réforme et de la Contreréforme. L'espace transylvain se révèle de ce point de vue comme

un territoire tentant pour l'historien, mais tout aussi difficile, sinon impossible à approcher dans son ensemble.

Le système des Etats et des Ordres commence à se manifester dès l'époque du voïvodat, mais il allait devenir définitif au XVI<sup>e</sup> siècle. L'ancienne « union fraternelle » (*fraterna unio*) ou *universitas* créée en septembre 1437 à Capâlna entre les nobles, les Saxons et les Szeklers (Nobiles, Siculi et Saxones) allait figurer dans les décisions de la Diète de Sighisoara de 1506 sous le nom de *tres nationes, Nobiles videlicet, Siculi et Saxones*, nom qui sera maintenu dans les documents de la Diète. D'autres Diètes ultérieures de Cluj et Turda allaient consacrer ce système sous le syntagme de *domini regnicolae trium nationum Transilvaniae*. C'était une terminologie de facture humaniste. La présence du général Castaldo en Transylvanie – au nom des Habsbourg – impose un nouveau concept pour désigner les Etats, à savoir *Status et Ordines* (états et ordres). Les documents de la Diète de 1557 parlent de *domini regnicolae omnes status et ordines Hungariae et trium nationum Transsilvaniae*. Ces trois nations allaient s'identifier aux états, détenant le pouvoir politique dans le cadre de l'Etat. L'accentuation du contenu politique des trois nations approfondit la séparation entre leurs catégories sociales, entre les membres ordinaires et les catégories supérieures. Les nations politiques ont leur propre évolution ethnique-territoriale, conférant l'originalité du système transylvain.

La nation des nobles a compris au début la totalité des nobles du pays, sans différence d'ethnie, la seule condition de l'obtenir étant le service militaire. Au fur et à mesure, les familles annoblis non hongroises se sont converties au catholicisme ou se sont magyarisées, mais longtemps la noblesse de Hongrie et de Transylvanie a gardé une diversité ethnique et confessionnelle. Le terme de *nobilis hungarus* des textes signifie noble hongrois ou noble du royaume de Hongrie. Cette notion allait au fur et à mesure acquérir un sens ethnique à mesure de la transformation de la nation nobiliaire en nation moderne hongroise. Cette évolution en sens ethnique a été favorisée par le caractère prépondérant hongrois de la noblesse transylvaine, de la majorité dans la vie politique et surtout de l'influence de la réforme qui a soutenu le développement des langues maternelles en église et culture. Par conséquent, *natio nobilium* devient *nemes nemzet*, se transforme en *natio hungarica, magyar natio, magyar nemzet*.

Chez les Saxons et les Szeklers, la notion de nation saxonne ou szeklere a eu dès le début un sens ethnique à cause du fait qu'ils vivaient

sur un territoire bien délimité (*fundus regius, konigsboden*, terre royale pour les Saxons et *tera siculorum*, le Pays des Szeklers pour les Szeklers).

Ces trois nations étaient les seules constitutives d'Etat (*regnicolarum*), les seules représentées dans la Diète, l'organe représentatif qui a permis l'élaboration de lois qui fortifient cette situation. Les autres ethnies vivant en Transylvanie, tels les Roumains, les Juifs, les Arméniens, les Gitans, les Grecs, etc. n'étaient pas reconnues comme nations *regnicolarum* – constitutives d'Etat – mais uniquement tolérées à déployer des activités économiques.

La Réforme en Transylvanie. Les idées de Luther, Calvin se sont répandues et ont progressé en Transylvanie et au Partium. Les Saxons ont adopté le luthéranisme et les Hongrois le calvinisme et l'antitrinitarisme, variante plus radicale propagée par Francisc David. Une minorité hongroise est restée catholique et chez les Szeklers la réforme n'a pas eu de succès. La Diète de Transylvanie a légalisé le luthéranisme en 1557, le calvinisme en 1564 et l'antitrinitarisme en 1571. A côté du catholicisme ils ont formé les quatre religions reçues, c'est-à-dire admises pour se manifester légalement. Les trois nations privilégiées, la noblesse (hongroise pour la plupart), les Saxons et les Szeklers ont constitué le système constitutionnel de la Transylvanie, avec trois nations privilégiées et quatre religions reçues. Ce système allait être consolidé par les lois votées par la Diète et codifiées au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle (*Aprobatae Constitutiones et Compilatae Constitutiones*).

Du point de vue juridique-institutionnel, ces quatre communautés bénéficiaient d'un statut radicalement différent : les Hongrois, les Saxons et les Szeklers avaient la qualité d'états privilégiés, bien que du point de vue quantitatif ils représentassent des minorités démographiques, tandis que les Roumains répandus partout étaient exclus en tant que communauté ethnique et confessionnelle de droits politiques, représentant, si nous pouvons l'affirmer, une « majorité marginalisée ».

Les « Constitutions » de la principauté élaborées pendant les siècles précédents (*Codex Tripartitus* de Etienne Werboczi, *Aprobatae Constitutiones, Compilatae Constitutiones*), ratifiant l'organisation de l'époque médiévale, ont été reconnues par les Habsbourg par le diplôme léopoldien du 4 décembre 1691. Ces constitutions excluaient les Roumains, comme entité ethnique, de la vie politique et des autres bénéfices qu'elles invoquaient pour les autres « fils de la patrie ».

« Bien que la nation des Valaques ne soit acceptée dans ce pays ni entre les états ni entre les religions reçues, elle est tolérée pour l'utilité du pays... »<sup>30</sup>

« Quoique la nation roumaine ne soit pas comptée entre les états (ordres, nations reçues du point de vue politique) et sa religion ne soit non plus admise entre les religions reconnues par la loi (receptae), elle est cependant tolérée au bénéfice du pays. »<sup>31</sup>

« La nation valaque a été admise dans ce pays pour le bien public. »<sup>32</sup>

Une telle condition juridique qui les excluait des droits et des libertés politiques faisait des Roumains une communauté d'état inférieure, les transformait pratiquement en une « majorité marginale » qui, bien que contribuant au développement de la principauté, n'avait aucun droit dans les forums publics, locaux ou centraux du pays.

L'explication en est assez simple dans l'opinion des autres nations. Les nations privilégiées (du point de vue politique) craignaient le grand nombre des Roumains et les conséquences qui pourraient en découler dans l'éventualité d'une égalité de droits. De nombreux témoignages le prouvent. Ainsi, la contatation que les états et les Ordres transylvains ont faite en 1744 comme réponse à la demande de l'impératrice Marie Thérèse d'immatriculer les Roumains gréco-catholiques parmi les états – car, suite à l'union à l'Eglise de Rome ils faisaient partie du « status catholique » – atteste d'un lieu commun dans la mentalité collective des états : « Ceux-ci (les Roumains), bien qu'habitants depuis les temps anciens dans la principauté, leur nature et leurs facultés physiques et psychiques, leur état bas et d'autres circonstances les rendent tout à fait incapables de droits et de privilèges. Ils sont errants et inconstants... renient l'union... et peuvent devenir un désastre pour la monarchie... C'est justement pour cela que les rois et les princes du pays n'ont pas partagé les privilèges avec les Valaques, mais les ont considérés comme uniquement tolérés »<sup>33</sup>.

Ce fait deviendra une constante dans la mentalité saxonne et hongroise, fières, l'une et l'autre de leurs privilèges séculaires. Cette conviction devient un axiome politique qui sera rigoureusement soutenu par les représentants de ces nations.

« Le peuple valaque a été traité en Transylvanie comme un peuple voué dès son origine à la servitude, tant sur le *fundus regius*, que sur la terre des nobles... Son nombre par rapport aux autres peuples de la Transylvanie... a indiqué à la patrie depuis toujours – conformément aux lois – cette sagesse, pour le maintenir dans un état d'abaissement et de

domination, pour qu'il ne parvienne pas à connaître ses propres avantages et sa force. C'est dans ce sens que les lois du pays, ainsi que les autres institutions ont été créées »<sup>34</sup>.

A ces incompatibilités de statut politique s'ajoutent d'autres, nombreuses et significatives : différences linguistiques, religieuses, différences dans les moeurs et les modes de vie. En effet, les Saxons revendiquaient une vocation urbaine-citadine, les Roumains prédominaient dans le monde rural, les Hongrois et les Szeklers développaient un orgueil nobiliaire exacerbé, fiers de leurs privilèges. Les Saxons, minoritaires du point de vue démographique, mais organisés dans des communautés fermées, peu ou aucunement perméables, fiers de leurs privilèges, allaient manifester une psychologie de cité assiégée, justement à cause de la remise en question de ces privilèges après l'arrivée des Habsbourg.

### **Les Roumains dans la sensibilité collective des états et des ordres transylvains**

Espace pluri-ethnique et pluri-confessionnel, la Transylvanie a été, à l'époque de la première modernité, le lieu où se sont conservées et coagulées les identités nationales lors d'un dialogue continu et selon une alchimie dont les déterminations sont difficiles à déchiffrer. Chacune des ethnies, vivant à l'intérieur de cet espace, a construit et formé, dans son imaginaire, ses propres identités et images de soi, en rapport et surtout aussi, en opposition avec les autres. Chacune, en effet, a forgé son identité avec des valeurs positives, tandis que les traits négatifs des mêmes valeurs ont été attribués aux autres. Dans la réalité transylvaine l'image de l'alterité a donc joué un rôle important dans le développement de l'identité<sup>35</sup>.

Devant une réalité ethnico-confessionnelle complexe et contradictoire, déroutante et troublante, l'historiographie traditionnelle est restée longtemps dans une perspective ethnocentrique, commode d'ailleurs, où chacun essayait de faire, avec plus ou moins de talent, un discours parallèle, en fait une plaidoirie *pro domo sua*.

C'est ce qui fait que l'historien, qui veut pénétrer en profondeur des phénomènes historiques de cet espace de la fin du XVII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècles se heurte à de nombreuses difficultés. Les épisodes dramatiques et les

confrontations violentes entre les communautés ethnico-confessionnelles ont représenté une réalité quasi-quotidienne et la violence dans le monde rural a été une composante de base de la mentalité de cette civilisation<sup>36</sup>.

La restitution des images réciproques que les communautés ont construites et alimentées chacune sur l'autre – constructions subjectives qui appartiennent au domaine de l'imaginaire – peut offrir une voie de compréhension de cette réalité. Une telle analyse doit restituer autant les mécanismes qui président à la construction de ces images, que les éléments du réel qui les ont nourries, les espoirs et les illusions, l'orgueil et l'infatuation, les peurs et les angoisses relatifs autant à leurs propres conditions et origines, qu'à celles des autres.

L'image de « l'ennemi séculaire », au sein de chacune des communautés, s'est cristallisée non seulement suite aux épisodes dramatiques, mais surtout à la manière dont ces épisodes ont été assumés au niveau de la sensibilité et de l'imaginaire, parvenant ensuite à alimenter leurs propres inquiétudes et incertitudes. L'image des Roumains dans l'imaginaire collectif hongrois, szekler ou saxon est révélateur, de ce point de vue, pour la manière de la perception d'autrui. Comme nous le savons, ces entités ethnico-nationales et ethnico-confessionnelles – les Hongrois, les Szeklers, les Saxons et les Roumains – se sont trouvées en contact direct, habitant ensemble cet espace dans des zones bien déterminées : les Roumains et les Hongrois dans les comitats nobiliaires de la Transylvanie, en Partium, les Roumains et les Szeklers dans les districts szeklers (*sedes sicularum*), les Roumains et les Saxons sur la terre royale (*fundus regius, konigsboden*). Ainsi, en l'occurrence ces communautés ont été contraintes de cohabiter ensemble. Mais, au-delà de l'espace commun, une multitude d'autres éléments de nature objective et subjective ont grevé les rapports existant entre elles, à *fortiori* les images qu'elles se sont faites des autres.

Du point de vue juridico-institutionnel les quatre communautés bénéficiaient d'un statut tout à fait différent : les Hongrois, les Saxons et les Szeklers avaient la qualité d'états privilégiés, bien que du point de vue quantitatif chacune représentât une minorité démographique, alors que les Roumains, répandus partout, étaient exclus en tant que communauté ethnique des droits politiques, et représentaient, si nous pouvons le dire ainsi, une « majorité marginale ».

Toute société, ainsi que l'image que les individus et les groupes se font sur elle, s'influencent de manière réciproque. Conformément à un

mentalité traditionnelle il y avait toute une série de liaisons entre la nature et la culture, entre l'ordre des choses et celui des hommes. Mais, au-delà d'une interprétation qui tenterait de justifier de façon cynique certains privilèges, une telle vision sur le monde plaçait la société humaine et sa hiérarchie dans un ordre plus vaste, qui était l'ordre de tout l'univers. Les structures sociales sont de la sorte expliquées par analogie avec les réalités naturelles, explication qui satisfaisait les exigences de l'esprit et offrait du point de vue de la sensibilité collective un sentiment sécurisant. Evidemment, cette justification s'inscrit dans l'ordre de la pensée mythique, plutôt analogique que rationnelle, pensée qui, en dépit des progrès enregistrés par la raison et par la connaissance, dominait de loin les esprits, même pendant des époques plus proches de la nôtre. Dans une telle vision du monde, les mythes, eux-mêmes, sont explicatifs des hiérarchies sociales, ce qui est très perceptible dans la pensée et la sensibilité des gens des siècles passés<sup>37</sup>.

### **Les Roumains dans la sensibilité nobiliaire hongroise**

Comme nous le savons tous, la nation hongroise moderne s'est constituée par la récupération dans une proportion considérable, des valeurs nobiliaires de la nation. Or la nation médiévale traditionnelle a représenté une construction mythique qui a assimilé et combiné dans une logique qui contredit notre logique formelle, mais qui répond parfaitement à la logique du mythe, à la logique de l'imaginaire, quelques structures mythologiques par excellence: le mythe de la race, le mythe de la conquête et le mythe de la couronne sacrée.

Le mot race n'est pas pris ici dans l'acception donnée par les sociologues de nos jours, mais plutôt dans le sens de parent, de famille, dans le sens le plus large du terme. Selon cette idée de race, les qualités nobles ou paysannes constituent des données immuables, qui se perpétuent par hérédité au sein des mêmes familles, de sorte que les enfants des nobles auraient une capacité innée de satisfaire aux exigences des hautes fonctions ou des occupations honorables, tandis que les enfants de ceux qui ne sont pas nobles, quelles que soient leurs aptitudes, seraient voués par leur basse origine à une position subalterne, subordonnée, à laquelle ils ne pouvaient pas échapper. Une telle idée justifiait de façon convaincante la supériorité des premiers, ainsi que l'infériorité des seconds. Or, de ce point de vue, l'origine « hune » ou « scythique », ou

toutes les deux, invoquées par les Hongrois, répondaient à cette exigence d'une généalogie illustre, comme une condition obligatoire de l'imaginaire moderne, tout comme les vertus guerrières des ancêtres assumées et transmises aux successeurs mettaient les bases du mythe de la conquête de la patrie. Le mythe des origines illustres – de l'ancienne noblesse guerrière d'Attila ou d'Arpad – a occupé une place importante dans l'imaginaire de la nation hongroise. Cette origine a alimenté le sentiment de fierté exaltée de toute la noblesse et l'aristocratie hongroises et a été étendue à l'époque moderne à toute la nation hongroise. Ainsi, l'idée que l'aristocratie hongroise était la descendante des tribus d'Arpad, alors que les serfs, ceux hongrois y compris, seraient les successeurs des populations non hongroises trouvés dans la patrie conquise, fut accréditée de bonne heure<sup>38</sup>. De nombreux témoignages soulignent ce trait de caractère tellement visible et caractéristique pour la nation hongroise. Voyageant en Transylvanie dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, le géologue autrichien Hacquet surprend ce sentiment de fierté exaltée, combinée avec un sentiment de mépris à l'égard des autres habitants de la Transylvanie : « Oh, peuple scythique, quand abandonneras-tu ta sévérité fière ? Peut-être jamais - répond l'auteur - ou bien des siècles passeront jusqu'à ce que tu deviennes, en général, plus civilisé... ». <sup>39</sup> A ce mythe de la race élue, de la race des seigneurs, s'associe, à titre complémentaire, le mythe d'une nature bienveillante, mise au service de la volonté divine, qui a soin d'ordonner les races et les groupements sociaux dans un ensemble qui s'harmonise et qui offre des modèles de comportements.

Cependant l'élément qui couvre le mieux la notion de race est le mythe de la conquête. Pour la noblesse hongroise et pour les Szeklers de Transylvanie et de Hongrie, leur descendance directe des conquérants d'Attila, ou du moins des chefs des sept tribus qui avaient accompagné Arpad en Pannonie était un axiome. Ce fait justifiait le mieux la prééminence de la nation hongroise sur les autres nations, ainsi que sur les paysans serfs descendants des habitants vaincus ou même arrivés et établis plus tard sur ce territoire, par la bienveillance des « conquérants » ou des « maîtres. » Ce recours à l'histoire n'est pas autre chose qu'un renvoi au mythe de la nature; si un événement historique, situé d'ailleurs dans un passé légendaire, illo tempore, doit intervenir, c'est parce que ce fait a démontré une fois pour toujours la supériorité naturelle des Hongrois et des Szeklers « conquérants », légitimant de façon définitive la supériorité de leurs successeurs tout aussi nobles.

Une telle conception sur leurs propres origines et sur l'ordre naturel des choses a présidé à la création des <constitutions> transylvaines, à l'aube de l'époque moderne (*Tripartitum, Aprobatae, Compillatae Constitutiones*) où au premier plan se situait la nation nobiliaire hongroise, en vertu de ses origines nobles et conquérantes. Les Szeklers étaient associés aussi, en vertu des mêmes qualités « guerrières », qui renvoyaient aux Scythes de l'Antiquité, dont les vertus guerrières étaient présentées dans les écrits de l'Antiquité et de la Renaissance. Ces éléments ont alimenté au cours des siècles le patrimoine imaginaire des deux nations guerrières. Devant les désordres qu'elle amenait avec elle, qui ont été provoqués par une liberté humaine trop grande (allusion aux réformes de Joseph II qui, dans la vision nobiliaire ont provoqué la révolte de Horea), cette conception mythique du monde devait maintenir l'ordre et la cohésion, donner cohérence à une société<sup>40</sup>. « Si nous ne connaissons pas les sources de base, originales, des contrats de la nation hongroise et de sa religion, nous ne nous étonnerions pas de ce soulèvement terrible (la révolte de 1874), mais lorsqu'on nous a promis de connaître que nos aïeux hongrois ont gagné avec leur sang précieux cette patrie et l'ont gardée avec leur sang aussi, et que sa religion a été fondée toujours sur des rochers forts, et que la défense, tant de sa constitution, que la protection de la religion, ont été réglées par le pouvoir royal, par des serments qui ne se déferont pas... »<sup>41</sup>. Le mythe de la couronne sacrée a été ajouté à cette conception mythique sur la nation afin de répondre à une double exigence - celle de la discontinuité de la dynastie au trône du royaume et celle de la diminution de la noblesse des guerriers d'Arpad. La couronne du premier roi chrétien du royaume, Etienne (devenu ensuite le Saint Etienne, patron du royaume de Hongrie – autre dimension mythique), le véritable fondateur du royaume apostolique de la Hongrie, a été investie d'une dimension symbolique, au-dessus des personnes qui la portaient temporairement, représentant de façon tout aussi symbolique le corps mystique de la nation, dont tous les membres nobles faisaient partie. Par ce subterfuge, qui s'inscrit dans la logique-même du mythe, la noblesse ayant d'autres origines que celle hongroise (croate, slovaque, roumaine, cumane, szekler) était assimilée aussi à la nation nobiliaire qui allait se transformer en nation moderne hongroise<sup>42</sup>.

Or, dans une telle vision aristocratique et nobiliaire qui récupérait les anciens mythes, où les valeurs guerrières et les qualités subséquentes à celles-ci étaient valorisées, quelle pourrait être l'image des Roumains, comment pourraient-ils être vus par les Hongrois, quelle était leur image

dans la sensibilité hongroise de Transylvanie? Comme nous le savons, les relations entre les deux peuples ont été violentes dès leurs premiers contacts, et marquées d'épisodes dramatiques qui allaient contribuer à l'approfondissement du clivage existant entre eux. Etant une race de maîtres conquérants, les Hongrois et les Szeklers ont manifesté du mépris à l'égard des « Valaques » vaincus et réduits pour la plupart à la condition servile, à une condition « d'admis » et de « tolérés », se trouvant assujettis, au bon gré du prince et des ordres. L'image des Hongrois sur les Roumains a été grevée de forts clichés et stéréotypes provenus des temps médiévaux et récupérés ou même redimensionnés par la sensibilité moderne<sup>43</sup>. Ceux-ci se sont nourris à leur tour d'une réalité dure, intégrée de façon subjective dans l'imaginaire. Tout différenciait les Roumains des Hongrois excepté le territoire qu'ils se sont disputés et sur lequel ils ont été obligés fatalement de cohabiter; origines différentes, différences sociales, religieuses, culturelles, ainsi que la transposition dans l'imaginaire des expériences violentes et dramatiques qui avaient marqué cette cohabitation difficile<sup>44</sup>.

Quelques moments forts, sanglants et cruels ont été récupérés par la mémoire collective d'une façon subjective, sources de différents préjugés. Un de ces moments est le premier contact entre les deux peuples, celui de la conquête de la nouvelle patrie par les tribus hongroises. Dans la version du chroniqueur Anonymus il y a une image-cliché, destinée à faire une carrière spectaculaire au long des siècles, s'enrichissant de connotations et de nuances, toujours avec des valeurs négatives. Anonymus appelle les Roumains « les gens les plus pauvres du monde ». La condition politique de vaincus assujettis, réduits à la condition de paysans, leur confession orthodoxe « schismatique », leurs occupations traditionnelles d'agriculteurs et de bergers ont fait que les Roumains furent méprisés par la noblesse hongroise conquérante. Les révoltes paysannes de 1437 et 1514 ont approfondi l'abîme existant entre les Roumains et les Hongrois. C'est après 1437 que les trois « nation » nobles (les Hongrois, les Szeklers et les Saxons) ont conclu l'union sacrée des trois nation – *unio trium nationum* – qui excluait pratiquement les Roumains de la vie politique de la principauté de Transylvanie. Les paysans qui s'étaient soulevés (roumains et hongrois) ont été identifiés par la suite aux « Valaques », terme qui commença peu à peu à acquérir une connotation péjorative. Cependant le moment qui a catalysé ces images négatives a été, à la frontière entre le Moyen Age et les Temps Modernes, le moment de « Michel le Brave, le prince de la Valachie », et la conquête de la Transylvanie qu'il réalisa en 1599-1601. L'occupation du trône princier

de la Transylvanie par le « Valaque » et le « tyran » Michel voïvode a amplifié les images négatives, ainsi que les descriptions péjoratives par lesquelles les Hongrois imaginaient les Roumains. Le moment 1599-1601 a radicalisé les opinions et les sentiments réciproques des deux peuples. Dans son ouvrage *Analecta lapidum* datant de 1593, le chroniqueur Stefan Samoskozi parlait des Roumains comme des descendants des colons amenés en Dacie par l'empereur romain Trajan, pour les présenter ensuite, après le moment Michel il les présente comme des « paresseux par leur nature, scélérats, brigands, qui mènent leur vie pauvre par des vols, brigandages et pillages »<sup>45</sup>. La conquête de la Transylvanie par le voïvode roumain a donné aux Roumains de Transylvanie l'occasion de manifester leur véritable esprit, selon l'opinion du même auteur. « Entendant du combat malheureux (la bataille de Selimbar du 28 octobre 1599), la nation roumaine vivant dans chacun des villages et des hameaux de la Transylvanie a conspiré partout et s'est jointe à ceux qui venaient d'arriver (de la Valachie) et, tant ensemble que séparément, ils ont pillé tout au long du pays. Car encouragés par le fait d'avoir maintenant un prince de leur ethnie... ils contrôlaient les chemins et tuaient partout... Maintenant étant stimulés dans leur perfidie par le prince valaque ils sont devenus plus impertinents encore à cause de la guerre qu'ils venaient de faire, ils ont espéré ne pas être punis et arrêtés; ils ont attaqué maintenant avec plus de cruauté qu'avant, quand le pays était calme... ils étaient condamnés par les punitions les plus graves. Partout les potences, les bûchers, les haches, les crochets, les cordes et tous les endroits d'exécutions étaient pleins de Valaques »<sup>46</sup>. L'on voit donc que le moment Michel le Brave, avec ses violences et ses confrontations dramatiques entre les deux nations, a laissé des traces profondes au niveau de la sensibilité hongroise à l'égard des Roumains. Le souvenir du voïvode assassiné à Turda a persisté dans la mémoire collective des Hongrois associée aux sentiments de haine et de mépris à l'égard de toute « la plèbe rustique valaque »<sup>47</sup>. Les législations transylvaines réalisées à la moitié du XVIIe siècle allaient consacrer *de jure* l'exclusion des Roumains de la vie publique de la principauté. Parallèlement, la vision négative hongroise sur les Roumains s'accentua. Parmi les nombreux exemples, voici les pensées du prince transylvain Michel Appafi concernant ses sujets roumains: « L'expérience quotidienne – écrit-il dans une lettre adressée aux habitants de Sibiu – confirme le fait que les Valaques sont une nation très prolifique, et que les Hongrois et les Saxons diminuent de jour en jour. Les Valaques vont anéantir ces Hongrois ensemble avec

leur Eglise... il n'est permis à aucun Hongrois de Sacadate de vendre du terrain à un Valaque et que celui-ci l'achète »<sup>48</sup>.

L'installation des Habsbourg en Transylvanie et la modification des rapports de force a fait que le sentiment de cité assiégée au niveau de la sensibilité nobiliaire hongroise devînt plus aigu. Effrayés de la prépondérance numérique des Roumains et de la possibilité de modification des rapports de force, les états ont milité pour la conservation et la garantie de leurs anciens privilèges. Cependant les tentatives d'attraction des Roumains vers l'union à l'Eglise catholique et ensuite les progrès enregistrés par l'union religieuse, ont accru le sentiment d'insécurité des états, engendrant une réaction extrêmement dure surtout de la part de la noblesse hongroise. Ainsi, un mémoire datant du 14 juillet 1699, adressé par les états transylvains à l'empereur Léopold Ier disait, en ce qui concerne l'éventuelle union des Roumains à l'Eglise romaine : « les Valaques ne sont qu'un peuple sans aucune religion (?), pénétré uniquement de superstitions, un peuple barbare, prêt en tout moment à faire du mal ». En guise de conclusions, ce rapport disait de l'union des Roumains à l'Eglise romaine que « ces innovations ne peuvent nullement être bénéfiques ni pour le trône ni pour le pays ».<sup>49</sup> Pour un historien hongrois comme Michel Cserei, qui écrivait sa chronique dans les mêmes circonstances, les Roumains étaient « cette nation misérable et étrangère que le pays a tolérée dans l'intérêt public et a partagé avec elle la liberté des anciens états de la Transylvanie; et que Dieu nous préserve que cette chose ne donne des fruits pires encore »<sup>50</sup>. Les « pires fruits » que craignaient les états de la principauté et notamment la noblesse était l'enregistrement des Roumains comme une quatrième nation politique de la Transylvanie. Or un tel fait était inconcevable pour la noblesse transylvaine. Ainsi, dans une protestation contre l'union religieuse des Roumains rédigée par le comte Nicolas Bethlen – un des représentants les plus importants de la noblesse hongroise de Transylvanie – celui-ci écrivait: « Dieu nous préserve que cette nation barbare et prolifique ose une fois son temps arrivé, éloigner les autres nations »<sup>51</sup>. Un sentiment de menace prit peu à peu forme dans l'imaginaire nobiliaire, à l'égard des Roumains, qui étaient prépondérants du point de vue démographique et commençaient à s'éveiller à la conscience de leur propre identité et à réclamer leurs droits. Les uniates surtout, par leur évêque Inochentie Micu-Klein, devenu membre de la Diète provinciale, ont demandé la mise en oeuvre de ce qu'on leur avait promis par les diplômes de l'union. La réaction de la noblesse fut toute aussi dure qu'auparavant, en

proportion directe avec le sentiment d'insécurité engendré par la possibilité de perdre leurs privilèges. Le gouverneur de la Transylvanie rédigea un mémoire de réponse à la demande de l'évêque dans lequel il faisait un réquisitoire très dur à l'adresse des Roumains, marqué par les mêmes clichés et stéréotypes. La sincérité de l'union y était remise en cause et niée. Il ne reconnaissait même pas le fait que les Roumains eussent une religion. Ils « tâtonnent lamentablement dans l'ignorance la plus grossière, dans le profond schisme et dans leurs nombreuses superstitions et sortilèges auxquels croient la plupart de leurs prêtres. Ils haïssent les catholiques et la religion catholique et, si on leur ouvre le chemin, ils deviendront nos persécuteurs les plus grands ». Les Roumains ne peuvent pas être considérés et ne sont pas une nation, car ils sont « une foule grossière, d'état servile, ils sont errants, fuyards inconstants, semi ou en totalité barbares, enclins à tous les maux et à toutes les infamies. Une foule ordinaire et misérable qu'il ne faut pas appelée nation; ils n'ont aucun magnat entre eux, leurs nobles sont peu nombreux et inférieurs, incapables de s'acquitter de quelque fonction que ce soit ». De nouveau, la même vision nobiliaire qui ne considérait que les nobles comme les éléments constitutifs de la nation. Mais à ces véritables « tares génétiques » s'ajoutent, selon eux, une totale ingratitude et une mauvaise volonté à l'égard du monarque. « Ils ne sont pas fidèles à l'empereur, car lors de la <révolution> des kourouts, tous les Valaques ont braqué les armes contre l'empereur (comme si le prince Fr. Rakoczi II et les autres capitaines de la révolte étaient roumains !). « Pendant le soulèvement il n'y a eu de méchanceté ou de cruauté que les Valaques n'eussent commises surtout contre ceux qui étaient fidèles à l'empereur. Les kourouts valaques ont pillé, détruit, dépouillé surtout les cours et les maisons des magnats et des nobles. Dans certains endroits ils se sont rués sur leurs maisons et dépendances, avec une furie plus que barbare, en emportant le bétail, incendiant les granges, détruisant tout ce qu'ils pouvaient toucher ». Les Roumains ne seraient qu'un ramassis de brigands qui n'ont rien de saint: « En temps de paix ils perturbent la paix et le calme, autant publics que privés, barrent les grandes routes à l'abri des bois et des montagnes, commettent des vols abominables, dépouillent les patriotes, les soldats, les marchands, les pauvres et les riches à la fois, les blessent, les tuent, sont les ennemis les plus terribles de toute la société humaine. A part cela ils se soustraient aux corvées qu'ils sont obligés de faire, font souvent irruption chez leurs maîtres pendant le jour ou la nuit, en silence, les dépouillent de leurs biens, de leur vie, incendient leurs maisons, cours,

greniers ». « Ils ne sont pas trop utiles à la trésorerie royale non plus. Ils sont moins chargés des corvées publiques que les autres nations, en raison du fait que les seigneurs terriens sont obligés d'avancer une grande partie des taxes. Ils changent souvent de place, s'enfuient sans payer la dîme. S'ils étaient convaincus de pouvoir vivre mieux dans les pays roumains voisins, ils laisseraient bientôt le pays désert ».

La conclusion en est une fois de plus irrévocable: « C'est une ethnie et une nation qui ne craint ni Dieu, ni les gens que si elle est maintenue tout le temps dans la discipline la plus grande ». Il en résulte que «...cette ethnie qui habite mélangée et éparpillée parmi les autres nations, ne possédant aucun lopin de terre qui lui appartienne de droit, ne peut être considérée comme une nation »<sup>52</sup>.

L'avènement de l'impératrice Marie Thérèse offre aux Roumains de nouvelles occasions de promouvoir leurs intérêts à la cour, ce qui provoquera des réactions viscérales à l'égard des Roumains. Les propositions royales d'enregistrement des Roumains uniates entre les états provoquent des invectives qui reprennent les anciens lieux communs et préjugés concernant les Roumains, cette fois-ci beaucoup amplifiés: « les Valaques sont des fuyards, sont voleurs et brigands, sont paresseux »<sup>53</sup>. Les Valaques sont une nation de paysans et de serfs, une nation inculte, barbare, en proie aux superstitions et aux vices, encline à tous les maux. Il est vrai qu'ils sont nombreux - répliquent les états à l'argument démographique de l'évêque Klein - mais il y en a beaucoup qui sont scélérats. Leurs prêtres sont tout aussi incultes. Leur noblesse est inférieure, sans magnats, sans propriété. Ils ne possèdent pas de gens cultivés qui puissent aspirer aux fonctions et à la représentation dans la vie publique. L'union (religieuse) sur laquelle ils basent leurs aspirations n'est qu'un prétexte pour se soustraire à leurs obligations, à la servitude »<sup>54</sup>.

Le baron Stefan Daniel de Vargyas fait un réquisitoire dur à l'adresse des Roumains et de leurs aspirations politiques – de bénéficier de droits égaux avec les nations reçues – , récapitulant sous une forme synthétique les anciens clichés, lieux communs et préjugés nobiliaires concernant les Roumains, leurs « qualités et talents ». Ce mémoire est une icône vivante de la vision nobiliaire sur le système « constitutionnel » de la principauté et sur les hiérarchies politiques et sociales, telles qu'elles étaient perçues par la noblesse hongroise de Transylvanie. « Le système de la principauté de Transylvanie est formé depuis les temps anciens de trois nations et (leurs quatre) religions reçues, et c'est dans leur union que réside le bonheur et le développement du pays. Il y a cependant des

citoyens impertinents et récalcitrants qui, ne tenant pas compte du bonheur de la société et de ses lois fondamentales, veulent introduire cette plèbe valaque abjecte (*illam abiectamque plebem valahicam*) comme la quatrième nation reçue, s'efforçant de briser l'union, d'y introduire de force une nation étrangère ». Les Roumains n'ont pas de classe nobiliaire, étant de la sorte voués à être toujours assujettis aux états. « Les Valaques, mise à part un certain nombre de boyards qu'ils ont dans le district de Fagaras et de quelques nobles, avec plus d'une tenure à Chioar, ont été acceptés autrefois par les états et Ordres pour fonder des habitats, devant être en partie sujets héréditaires à leurs seigneurs terriens, en partie serfs sans tenure et métèques. C'est de là que découle la décision des Aprobate qui les déclarent tolérés dans ce pays uniquement *usque ad beneplacitum principis et regnicolanum dumtaxat ou usque dum bono publico utiles sunt...* Si la plèbe ne cessait pas de prétendre de façon irréfléchie au droit de citoyenneté et à l'état de nation reçue, elle mériterait d'être punie pour troubler l'ordre public des trois nations »<sup>55</sup>. L'auteur de ce mémoire se montre très inquiet de l'augmentation outre mesure du nombre des Roumains, « de cette plèbe métèque qui a inondé toute la Transylvanie ». La mentalité des Hongrois, tout comme celle des Saxons est terrifiée par l'ascendant démographique des Roumains qui pourraient disloquer les autres nations du pays (*Mira utique est plebis huius fecunditas*). Cette terreur acquiert l'intensité d'un cri d'alarme, imposant des mesures fermes pour le redressement de la situation. « Si elle n'est pas entravée en temps utile – continuait le mémoire – , si ses forces augmentent il est à craindre que de cette foule d'étrangers ne surgisse, comme du cheval troyen d'antan, l'irruption qui mène à l'anéantissement des nations reçues et ancestrales et finalement de tout le peuple de la Transylvanie ». La sincérité des Roumains par rapport à l'union religieuse est de la sorte contestée et les superstitions et les croyances inutiles, ainsi que l'absence de la culture la plus élémentaire, sont de nouveau invoquées. « L'union n'est que simulée, pour que les prêtres en profitent. Le peuple est aveugle et erre dans l'obscurité de son ancienne foi < dans cette aveugle et totale superstition>, qui dans leur langue se manifeste par les paroles : <Asa am pomenit>. La petite Transylvanie, tellement exposée si elle n'était pas protégée par la couronne des monts Carpates comme d'une fortification naturelle, serait engloutie par ses voisins, frères d'ethnie et de foi des Valaques transylvains. La Transylvanie a connu souvent cette expérience, les exemples du passé le prouvent. Les princes valaques, dont certains ont eu confiance dans le nombre des Valaques

transylvains et se sont laissé pousser par le zèle de la religion et de l'identité ethnique ont provoqué de nombreux soucis aux princes de la Transylvanie, qui ont du mener contre eux des guerres terribles ». L'on invoque Petru Rares prince de Moldavie, et surtout Michel le Brave, « l'homme hypocrite et parjure » qui s'est efforcé « d'éloigner les Hongrois avec ses Serbes et ses Valaques schismatiques ». Après un tel exposé de raisons, la conclusion qui s'impose ne peut être qu'une: « Favoriser, enrichir de bénéfices cette nation ayant un destin tellement ordinaire et misérable, une nature tellement changeante et inconstante, tout à fait barbare, renversant les lois de la patrie et les diplômes fondamentaux et royaux et par là, anéantissant l'union des trois nations brillantes liées entre elles et reçues en Transylvanie depuis toujours, et démolissant tout le bien public, donner à ces étrangers et sujets des privilèges et du pouvoir, serait tout à fait contraire à l'amour chrétien, à la parenté de sang et au besoin de la liaison d'ethnie, et, finalement, à la croyance témoignée sous serment »<sup>56</sup>.

D'ailleurs la peur de l'ascendant démographique et culturel des Roumains est devenue une véritable obsession de la noblesse transylvaine. Le comte Gyorgy Rettegy l'avoue dans ses mémoires: « Je reconnais que j'ai peur, car si quelqu'un leur fait comprendre cela, ils pourraient facilement nous détruire, car en Transylvanie il y a légèrement dix fois plus de Roumains que de Hongrois ». La peur provoquée par le fait que, suite à l'union, les Roumains commencent à former une élite intellectuelle, dans les écoles de Blaj, assurant de la sorte leur accès futur aux fonctions publiques, troublait de plus en plus le calme de la nation hongroise nobiliaire. « Tout le fruit de l'union sera celui-ci - notait Rettegy par la suite - car pour devenir catholiques on leur avait permis de se faire construire des écoles; ils ont déjà construit un gymnase à Blaj où il y avait 500 écoliers qui pouvaient étudier le roumain, le hongrois, l'allemand, le latin, qui, s'il avait duré, on aurait pu voir, monsieur réformé, qui serait parvenu à promouvoir ? »<sup>57</sup> Pour le reste, les Roumains sont, pour Rettegy aussi, « paresseux, méchants, scélérats et cependant ils veulent être libres... Il ne faut pas avoir pitié d'eux, car cette nation valaque est affreusement malicieuse »<sup>58</sup>.

Les réformes inaugurées par l'empereur Joseph II ont consterné la nation hongroise de la Transylvanie<sup>59</sup>. Elle commença à déplorer les temps de gloire de la patrie hongroise à l'époque de Marie Thérèse, mais « par l'enterrement de cette glorieuse reine a été enterrée aussi la gloire de la patrie hongroise, sa magnificence, sa sécurité, sa sainteté et sa morale, son ordre et ses lois, les artères de ses contrats civils ont été

coupées et les bourgeons de sa beauté se sont fanés ». Avec le règne de son fils, Joseph II, « ont commencé tous les désordres et les illégalités et avec cela l'immoralité aussi. » Tout se dégrade irrémédiablement aux yeux de cet auteur transylvain – Homorodszentpeteri Szeke Josef – : « La place de la timidité et de la honte a été prise par le courage exagéré, par les penchants mauvais, par la débauche en ce qui concerne les habits et la conduite, la façon de manger et de boire, par la variété empoisonneuse des discussions, et, ce qui dépasse toute limite, est l'amitié et l'amour hypocrite... les nations affilent en cachette l'arme maudite du coeur chacun contre l'autre »<sup>60</sup>. Cependant l'événement le plus dramatique qui a ébranlé la sensibilité des Hongrois transylvains et qui allait la traumatiser pour une longue période a été la révolte des Roumains de 1784. Dirigée contre la noblesse en particulier et contre les Hongrois en général, cette révolte a provoqué, par les violences sans précédent et par les désordres graves qu'elle a engendrés, une véritable rupture dans la sensibilité nationale hongroise. Les excès et les vandalismes révolutionnaires ont exacerbé les relations déjà tendues existant entre les deux communautés ethnico-nationales<sup>61</sup>. Suite à ce moment dramatique l'image des Roumains allaient se teinter dans les nuances les plus sombres. La noblesse des comitats gagnés par la révolte a lancé les invectives les plus dures à l'adresse des Roumains. De nombreux mémoires écrits soit au nom personnel, soit au nom des congrégations nobiliaires, présentent les tableaux les plus terribles et les images les plus outrées à l'adresse de « la plèbe valaque » ou de « la nation valaque » dans son ensemble. Ces mémoires esquissent un portrait robot, qui ne correspond guère à la réalité, mais qui n'est que le portrait robot de tout un peuple criminel, d'un peuple qui n'a aucune chance devant l'histoire et la civilisation. Sous l'impulsion de la haine et de l'intolérance déterminées par les violences révolutionnaires, aucun mot n'est trop dur lorsqu'il s'agit des Roumains. La noblesse avance l'idée de leur basse origine afin de pouvoir, ensuite, soutenir le penchant naturel des Roumains vers les infamies et les violences. « La nation des Valaques, mélange entre les colons romains et les anciens habitants de la Dacie est, par sa nature, encline aux vols, aux pillages, aux crimes. Nourrie d'infamies, elle ne peut pas être corrigée par emprisonnement et punitions, elle ne peut être effrayée que par la condamnation à mort » - disait le mémoire de la noblesse de comitat de Hunedoara adressé au commissaire impérial, le comte Anton Iankovics<sup>62</sup>. Le caractère pervers des Roumains, leur penchant « naturel » vers le mal sont dus, selon la même conception, à

leur basse origine. « Les mauvaises habitudes innées de la plèbe valaque », « le caractère national de la plèbe valaque » - disait un mémoire de toute la noblesse transylvaine adressé au même commissaire impérial – « semblent venir du fait qu'ils sont les descendants, selon les historiens, des ordures des Romains ». <sup>63</sup> Les invectives les plus dures ne suffisent pas pour présenter le caractère pervers, criminel des Roumains. « Ils sont corrompus, sans éducation, sans culture, sans écoles, sans éducation religieuse ». Les mêmes ignominies à l'adresse des Roumains sont reprises, parfois avec des expressions identiques. « La plèbe valaque n'a aucune morale, ni la conscience de ce qui est droit et équitable. Elle a une éducation perverse, les principes religieux ne sont connus ni par la plèbe ni même par les prêtres qui, s'ils savent écrire et lire et connaissent les voix considèrent que c'est suffisant pour le clergé.

Les Valaques pensent que l'infamie la plus grande est de ne pas jeuner, et non de tuer un homme. Ils ne se sont pas liés par le serment imposé par le magistrat, ils pensent avoir le droit de le violer sans en avoir peur. Ils ne craignent pas d'être punis après la mort pour les infamies qu'ils commettent dans cette vie et ils pensent que leurs prêtres sont capables de les sauver de l'Enfer ». Tout est ré-interprété dans ce mémoire de la noblesse de Hunedoara datant du 24 décembre 1784, adressé au commissaire impérial. « Ils ne respectent pas leurs fêtes innombrables par piété, mais pour se soustraire au travail. Imbibés par des principes moraux tellement pervers, ce n'est que lorsqu'il craignent la punition qu'ils ne font pas de mal » <sup>64</sup>. Vaincus et transformés en serfs, ils sont voués à cette condition par leur origine. « Depuis que nos ancêtres sont venus de la Scythie et ont conquis ce pays – affirmait le mémoire des magnats de Transylvanie rédigé à Cluj – ils ont assujetti les Roumains et les ont transformés en serfs, comme un peuple de moeurs sauvages, les ont forcés à une discipline sévère et les ont maîtrisés toujours en paix ». Responsables, pour les violences et les désordres récents, sont les réformes impériales mises en oeuvre à partir de 1761, « qui ont fait naître dans les coeurs de ces Valaques enclins, par leur nature même, au soulèvement, à la désobéissance et à l'opposition », ce qui a mené à la révolte <sup>65</sup>. Ayant de telles caractéristiques, étant implacablement condamnés par la nature, les Roumains n'ont aucune chance de se civiliser, de pouvoir devenir égaux en droits avec les autres nations « nobles » de la Transylvanie.

La grande aristocratie hongroise surtout – magnats et barons – condamnait définitivement « la plèbe valaque ». Ainsi, le comte Gy.

Banffy, vice-chancelier de la chambre aulique hongro-transylvaine de Vienne, adressa le 5 janvier 1785 un mémoire à ce forum où il notait: « Ce peuple est inconstant, bon uniquement à faire du mal, mais paresseux pour le bien, il ne parviendra jamais à ce que nous pensons... Le sang, les penchants de ce peuple ne sont pas bons, il est sauvage, enclin au mal, à la révolte, il est ivrogne, paresseux et aime la vie facile, ce qui le mène à l'infamie ». Aucune des bienfaisances de la civilisation ne compte pour ce peuple, condamné définitivement et irrévocablement par sa nature-même : « l'instruction, l'éducation ne lui font pas de bien, tout au contraire, elles lui font plus de mal encore, l'amènent à l'orgueil, vers lequel il est d'ailleurs enclin ». Dans la vision de ce même magnat, l'ingratitude par rapport aux bienfaisances impériales est un autre trait de caractère des Roumains. « Les bienfaisances avec lesquelles la cour l'a amadoué, les cadeaux royaux miséricordieux n'ont pas porté leurs fruits et ne le feront jamais tant que le Valaque sera Valaque, il ne deviendra meilleur. Ses pensées, les penchants de son âme et ses faits infâmes jusqu'à présent, par lesquels il dépasse en méchanceté les païens-mêmes... »<sup>66</sup>.

L'idée de la prédestination par la nature vers des faits immoraux et irréflechis, avec un comportement qui défie les normes de civilité les plus élémentaires, apparaît comme un leitmotiv dans toutes les opinions concernant les Roumains. « La nation valaque – disait le mémoire de la noblesse du comitat d'Alba rédigé à Sard lors de l'assemblée du comitat du 30 décembre 1784 – envieuse de la noblesse, avide de nouveautés, encline au vol et au pillage, assoiffée de sang par sa nature, née pour oser et faire tout le mal, a été depuis les siècles précédents déjà entravée par de nombreuses lois, et tant qu'elle a été dirigée selon les rigueurs de la loi, tout a été en sécurité et en paix ».<sup>67</sup> D'autres mémoires de la noblesse des comitats reprennent jusqu'à saturation les mêmes clichés : « la plèbe valaque furibonde », « la nature – même de la nation roumaine, assoiffée de sang et de renouveau », les Roumains sont caractérisés comme *atrocissima natio*, etc.

La noblesse du comitat de Cluj réunie lors de l'assemblée générale du comitat des 16-17 décembre 1784 donna des instructions à une délégation qui devait présenter au comte Iankovics les points de vue de cette congrégation. Pour eux il n'y avait pas de doute que la révolte sanglante eut eu pour cause « le penchant inné de la plèbe valaque paresseuse, accoutumée à vivre dans la révolte et les troubles, encline aux cruautés et aux barbaries les plus grandes. Le penchant des Valaques

vers les infamies et les cruautés, pour eux il n’y a plus d’espoir de correction »<sup>68</sup>.

C’est pourquoi, la révolte des paysans roumains de Transylvanie a éclaté – dans la mentalité nobiliaire – à cause de l’ingratitude du peuple roumain à l’égard des seigneurs terriens, « de la haine nationale et religieuse des Valaques contre tous les Hongrois et toutes les religions différentes de la religion grecque non uniate » – comme soutient le mémoire de la noblesse du comitat de Hunedoara présenté au comte Iankovics le 24 décembre 1784. Les images déterminées par le moment dramatique de la révolte allaient se superposer sur les anciens clichés, marquant de façon durable la sensibilité collective des Hongrois de Transylvanie par rapport aux Roumains.

Le correspondant au plan politique de la révolte a été le mouvement d’émancipation des Roumains provoqué par l’annulation des réformes de Joseph II, concrétisé dans les mémoires et suppliques de la nation adressés au nouvel empereur Léopold II. Les demandes de la nation - qui mettent en évidence la maturité de la conscience des Roumains, au niveau de leur élite, en ce qui concerne les commandements sociaux – ont provoqué des réactions violentes et une cohorte d’invectives à l’adresse des Roumains et de la nation roumaine dans son ensemble. Répondant point par point aux postulats inscrits par les représentants de la nation, la noblesse noircit de nouveau l’image des Roumains. Leur origine illustre est minimisée ou définitivement contestée : « Il n’y a que très peu de Valaques qui soient les descendants des Romains (ceux de Hunedoara), les autres sont les successeurs des métèques et des fuyards arrivés en Transylvanie des pays voisins »<sup>69</sup>; leurs aptitudes pour la civilisation sont contestées aussi : « le peuple valaque est le plus ignorant d’Europe »; il n’a pas de noblesse, « ils sont tous incultes et c’est pourquoi de nombreux Valaques doivent être punis pour vols et meurtres ». Leurs prêtres ne sont pas éduqués, « ils sont incultes aussi et falsifient même les préceptes religieux » et « à cause des principes religieux falsifiés, ils ont dégénéré dans les superstitions les plus mauvaises ». Leur religion, au lieu de les civiliser les pervertit : « il arrive que, au moment où toute religion de l’Europe tend au renforcement des mœurs de ses fidèles, la religion des Valaques soit la seule qui, étant tellement pervertie, corrompt les mœurs... »<sup>70</sup>. C’est pourquoi les Roumains n’ont droit à aucun des privilèges des nations nobles de la Transylvanie. De telles idées allaient ensuite être vulgarisées au niveau de la sensibilité hongroise et imprégner les mentalités.

Mais, tout comme nous pouvons le remarquer, il s'agit de deux communautés radicalement incompatibles, ayant hérité d'une mentalité égocentrique, entre lesquelles tout lien semblait être définitivement rompu pour longtemps ; chaque communauté se retira derrière le mur de préjugés concernant l'autre, demeura attachée à ses propres valeurs qui excluaient les valeurs de l'autre. En ce qui concerne cette mentalité nobiliaire, qui a été assumée et extrapolée au niveau de toute la sensibilité nationale hongroise, existe une totale et apparemment définitive incompréhension concernant les Roumains, qui a déformé la vision de l'autre et qui a gouverné longtemps les rapports entre les deux communautés.

### **Les Roumains dans la sensibilité des Saxons**

Dans le cas des Saxons, l'autre communauté constitutive de la Transylvanie, nous pouvons rencontrer les mêmes préjugés concernant les Roumains et la façon de les percevoir au niveau de la sensibilité collective. Les mêmes incompatibilités de nature ethnique, de langue, d'origine, de statut politique, social et culturel allaient mettre leur empreinte sur la manière de percevoir les autres, en l'occurrence les Roumains. Comme les recherches d'imagologie le prouvent, les images sur les Roumains sont le résultat autant des contacts directs et de l'observation, que des préjugés de toutes sortes. Elles sont, cependant, aussi le résultat de l'alimentation de la sensibilité et de l'imaginaire avec ces préjugés et présuppositions, par des sédimentations et stratifications qui s'opèrent lentement, par l'intériorisation et le subjectivisme de certaines expériences objectives d'une cohabitation dramatique.

L'un des éléments qui reviennent comme une obsession dans l'esquisse d'un portrait robot des Roumains dans la sensibilité saxonne est celui d'un peuple marginal, qui se place en dehors du régime des états de la société tripartite transylvaine. Ce cliché n'est pas une création du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il vient des siècles précédents, mais deviendra, grâce à certains stimuli, un lieu commun dans la mentalité des Saxons. Ainsi, dans son ouvrage *Das Alt und Neue Teutche Dacia*, écrit en 1666, l'érudit saxon Johan Troester remarquait en ce qui concerne les Roumains : « Ce peuple est si peu respecté dans son pays, qu'il n'est pas compté entre les états du pays, n'a aucune ville, château ou maison qui lui appartiennent, mais, soit il erre de ci de là à travers la chaîne de montagnes qui entoure le

pays, soit il réussit à se construire des chaumières dans les villages et les marques des Hongrois et des Allemands, grâce à la pitié de ceux-ci, et en qualité de sujets de ceux-ci... en Transylvanie... ils ne jouissent d'aucun privilège, mais ils sont tous bergers et serfs »<sup>71</sup>.

Un siècle et demi plus tard, le baron Samuel Brukenthal, gouverneur de la Transylvanie, informait en 1772 la Cour viennoise sur les états de faits de la grande principauté, ne faisant que reprendre ces lieux communs, clichés et stéréotypes qui imprégnaient la mentalité saxonne par rapport à la condition des Roumains. « Les comitats forment presque deux parties du pays, leurs habitants, paysans serfs, sont pour la plupart des Valaques, peu de Hongrois et moins encore de Saxons... Les Valaques ne forment pas une nation dans le sens légal, mais uniquement *plebs*, bas peuple. En ce qui concerne les lois ils ne sont que tolérés et sont exclus des droits et des privilèges des autres nations. Ils ne forment pas d'état séparé, ni de district séparé, mais sont éparpillés parmi les autres nations et districts. Ainsi, ils habitent une partie dans des villages séparés, une partie avec les autres, et ils n'ont pas de coutumes nationales, mais vivent selon les coutumes et les lois des nations au milieu desquelles ils se trouvent, c'est pourquoi ils ont un penchant naturel à confondre les vertus avec les péchés et cela les différencie des autres habitants de la Transylvanie »<sup>72</sup>.

L'une des images clichés qui deviendra un leitmotiv dans tous les écrits et histoires des chroniqueurs et des érudits saxons de Transylvanie concernant les Roumains est celle de paysans serfs ou de bergers. Au XVI<sup>e</sup> siècle déjà, l'humaniste saxon Christian Sechaeus offrait, dans son ouvrage *Ruinae Pannonicae*, réimprimé d'ailleurs par Carl Josef Eder en 1797, dans l'atmosphère engendrée par les disputes du *Supplex*, l'image dure du Roumain berger disgracieux et hirsute, digne de mépris.

« Turmele-și paște pe câmpuri valahul nemernic,/Barbar, ce plin de cruzime viața-și trăiește sălbatic,/Inveșmântat în sarici din piele de capră flocoasă,/Deosebit de poporul din jur și prin trai și prin lege,/Fără să-i pese de crivăț și nici de-a iernilor geruri,/El se hrănește cu lapte și cas, cu mălaie făcute,/ Dintr-o făină de mei, ce e coaptă în spuza fierbinte,/Iara cu crudă slănină, foalele-i place să-și umfle »<sup>73</sup>.

L'image des Roumains incultes et « sauvages » allait subsister à l'arrière plan de la psychologie collective saxonne, même dans les cas où la narration sur les Roumains acquiert des accents bucoliques. Ainsi, dans les notes de Johann Troester, les Roumains sont présentés dans la même qualité de bergers solitaires, joueurs de flûtes : « Les Valaques

s'occupent surtout de l'élevage du bétail et de l'agriculture, mais ils ont le plus vif plaisir à garder les moutons qui broutent, avec lesquels ils montent en été dans les montagnes fraîches; ils se prélassent dans l'herbe fertile comme de véritables Tytirs; pendant que les moutons lippus et les agneaux potelés broutent et grimpent sur les rochers, le Corydor valaque chante de sa flute longue d'une coudée et demie une complainte pour sa cousine ou sa bergère, de sorte que le dieu Pan même et tous ses diabolins de la forêt pourraient difficilement l'égaliser »<sup>74</sup>. La qualité de berger est tout le temps soulignée par les observateurs saxons, déterminant toujours des remarques malicieuses. Dans une esquisse caractérologique sur les nations de la Transylvanie, publiée en 1791, Michael Lebrecht écrivait sur les Roumains les lignes suivantes : « La plupart (des Roumains) perd son temps avec les moutons, une autre erre à travers le pays avec ses chariots. Très peu d'entre eux cultivent bien les champs et les vignes, et il arrive rarement qu'il cultivent plus que ce dont ils ont besoin pour leur nourriture misérable, pour les vêtements et pour les dîmes ». En ce qui concerne les qualités d'artisans et le talent, le même Lebrecht n'accorde aucune chance aux Roumains : « ... dans le district de Talmaci, quelques milliers s'occupent de la tannerie, mais ils ne sont que bousilleurs et donnent des rebuts. De toutes ces activités respirent l'indolence et l'indifférence »<sup>75</sup>.

L'un des aspects inquiétants, qui préoccupe beaucoup la population saxonne est le nombre accablant du point de vue démographique des Roumains. Un avis datant de 1701 de la Diète de la Transylvanie remarquait concernant les Roumains qu'ils sont une « ...nation barbare et prolifique... »<sup>76</sup> Toutes les sources remarquent le grand nombre d'enfants des familles roumaines. Si certains auteurs mettent ce fait au compte des mariages précoces des Roumains (Lebrecht), d'autres constatent que la cause en serait... la consommation excessive de polenta.<sup>77</sup> (!!!) L'obsession de cette prolifération des Roumains renvoie dans l'arrière-plan des mentalités collectives à une imminente prépondérance démographique et trahit une croissance en intensité du sentiment d'inquiétude et de peur. En 1705, suite à l'entrée des Roumains aux Pays de Bârsa dans les « compagnies libres » qui luttaient contre les « kourouts », le prélat de Brasov, Marcus Fronius, notait, concernant les Roumains : « Dans la situation où ces descendants des Romains vont s'emparer de nouveau de leurs armes délabrées et vont se rendre compte de leur forces, il est à craindre qu'ils n'aspirent, secouant leur joug, à la domination de la Transylvanie »<sup>78</sup>. Ce sentiment d'inquiétude et d'angoisse devient

pressante pour les Saxons à l'aube des visites de l'empereur Joseph II en Transylvanie, dans le cadre de l'atmosphère engendrée par les débats concernant l'octroi de concivilité aux Roumains vivant sur le fundus regius. « Les seigneurs du pays, ceux qui se trouvent à la tête des nations, des cercles et des districts, la noblesse, les magistrats et le clergé de toutes les religions attendent avec peur et espoir une nouvelle réglementation de la constitution du pays, sa reconnaissance non modifiée, la limitation ou la perte de leurs privilèges, du servage et du pouvoir, selon l'idée que le monarque s'est faite d'eux et pour le bien de la province. Le serf et surtout la plèbe valaque espèrent en totalité à un changement positif de leur sort, le premier à une réduction de la corvée, le second à l'octroi de droits égaux avec les autres habitants du pays et à l'abolition du servage héréditaire »<sup>79</sup>.

Le décret impérial du 22 mars 1781, qui octroyait le droit de concivilité aux Roumains vivant sur le fundus regius et les considérait « citoyens de la patrie » allait transformer l'inquiétude et la peur des Saxons en certitude menaçante : « Il n'est pas dans mon intention de juger selon les lois humaines et celles de la patrie cette décision royale. Mais les temps qui vont venir allaient prouver à nos successeurs si le danger qui inquiète les autres nations de la Transylvanie, à cause de ce fait, allait se réaliser. C'est ce qui fait que le peuple valaque devienne plus impertinent, plus arrogant et qu'il manifeste sa désobéissance envers ses seigneurs terriens et, sur le fundus regius, son intention de prendre la place des Saxons »<sup>80</sup>. Les sentiments de la nation saxonne deviennent désespérés face à la perte des privilèges. « Je désire maintenant de tout mon cœur ne plus vivre » – notait Hannenheim, conseiller du gubernium, tandis que Johann von Hermann considérait une telle mesure comme « la plus importante et la plus inquiétante qui fut arrivée du trône depuis les 500 ans que nous vivons sur notre fundus regius libre »<sup>81</sup>. La communauté saxonne considérait que « son mode de vie n'était compatible ni avec mode de penser et de vivre de la noblesse hongroise, ni avec les mœurs du peuple valaque, tenu jusqu'à présent loin des villes et de l'union des états politiques » et il se voyait « d'un coup jeter dans le même pot avec les deux autres »<sup>82</sup>. Une cohabitation avec « l'espèce humaine valaque qui n'a jamais appartenu aux trois états, qui s'y est fait glisser au fur et à mesure et n'a jamais montré de compréhension pour l'éducation morale » semble inconcevable et inacceptable aux yeux des Saxons. La peur d'une invasion des Roumains dans les villes saxonnes est fortement ressentie au niveau de la sensibilité collective. Dans une telle éventualité,

« Medias deviendra une ville arménienne, Sibiu une ville arménienne et roumaine et ... Brasov deviendra une ville valaque »<sup>83</sup>. Cependant à côté des réalités politiques et sociales résultant de l'inquiétude et de la peur devant la dilution ou même la perte d'un statut juridique et politique privilégié, qui avait offert pendant des siècles la prospérité matérielle et un sentiment sécurisant, les images saxonnes sur les Roumains présentent les hypostases le plus diverses. Presque toutes les « histoires » érudites et savantes, ainsi que les notations occasionnelles sur les Roumains ne laissent pas de côté le problème des origines. Ce fait n'est aucunement surprenant, vu que le mythe des origines a représenté un élément essentiel qui, à côté de la langue, a contribué de façon particulière à l'esquisse de l'image de soi, à la construction de l'image moderne de la nation. Or, une origine illustre est toujours invoquée par toutes les collectivités ethniques qui s'éveillent à la conscience de soi à l'aube de la modernité<sup>84</sup>. Ainsi, les Saxons allaient alléguer une descendance illustre dans les Gètes-Goths de l'Antiquité (sur la base d'une confusion sémantique voulue ou accidentelle entre les Gothes et les Gètes), et allaient faire de l'origine dace l'une des raisons de leur orgueil « national »<sup>85</sup>, alors que les Hongrois et les Szeklers allaient alimenter leur orgueil avec une ascendance hunoscythique incertaine mais illustre<sup>86</sup>.

De ce point de vue la nation roumaine, s'éveillant à la conscience de soi, trouvera dans cet élément fondamental de l'imaginaire de la nation l'un des seuls éléments incontestables : l'illustre origine romaine ! La thèse de l'origine latine des Roumains a été, même pendant les siècles précédents, véhiculée, constamment par les érudits et les historiens saxons de Transylvanie<sup>87</sup>. Georg Soterius écrivait, en 1714, en ce qui concerne l'origine romaine des Roumains : « Ils sont ces populations européennes qui habitent non seulement la Valachie et la Moldavie, mais qui peuvent être rencontrées dans presque toutes les localités de la Transylvanie, où elles forment mêmes des communautés villageoises entières, et elles s'étendent même au-delà du Danube... Ils s'appellent Roumains ou Romains, d'où l'opinion qu'ils descendraient des Romains, ce qui n'est que partiellement vrai, car les colonies romaines se sont mélangées aux peuples Scythes et daces, après l'époque d'Aurélien, et c'est de ce mélange que proviennent nos Roumains, par conséquent leur langue aussi est moitié latine, moitié slave »<sup>88</sup>.

A l'origine romaine s'associent parfois les anciennes qualités et vertus des ancêtres illustres. Ainsi, le rapport Clary de 1772 relatait « l'opinion commune » selon laquelle « le Valaque aurait des qualités remarquables,

surtout en ce qui concerne son esprit vif et sa fermeté, comme une sorte d'héritage de sa descendance romaine »<sup>89</sup>.

Cependant, dans l'atmosphère tendue et pleine d'inquiétude engendrée par le problème de la concivilité et ensuite par les débats du Supplex, même cet élément tellement important du patrimoine imaginaire des Roumains, allait être remis en question : l'origine romaine et la latinité de la langue. En 1791, l'érudit Michael Lebrecht mettra en doute dans son esquisse caractérologique, un opuscule publié à Vienne, justement ces éléments fondamentaux d'une image de soi confortable. « Les Valaques autochtones – notait Lebrecht – s'appellent eux-mêmes Rumani. Ce nom, ainsi que leur langue à moitié romaine (latine) et quelques autres éléments ont déjà été très attirants pour les considérer comme des restants des colons qui, sous Trajan ont pénétré en Dacie ». Après des arguments et des démonstrations savants, la conclusion de l'érudit saxon apparaît claire et tranchante: « ...ils se sont donc attribué ce nom de façon abusive, Romains. Bien qu'ils aient une langue à moitié latine, apprise de leurs compagnons de cohabitation, à laquelle s'ajoutent quelques autres coutumes apprises toujours d'eux, il est plus que probable qu'il s'agisse d'une erreur, non l'unique dans l'histoire des peuples. »<sup>90</sup> Ainsi, à mesure que les Roumains découvraient leur origine illustre et essayaient de l'invoquer en faveur d'une condition socio-politique décente, ces éléments étaient contestés<sup>91</sup>.

A partir de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, suite à la participation massive des Roumains aux guerres de la maison de Habsbourg avec la Prusse et après l'organisation des régiments roumains de gardes-frontières, on commença à reconnaître les qualités militaires des Roumains, qui renvoyaient, en imaginaire, aux mêmes vertus militaires de leurs ancêtres romains. « Ceux qui deviennent soldats, comme par exemple les Valaques, sont courageux et généreux » (Thoman, 1773), et « une fois habitués à l'ordre militaire et à la discipline, ils sont des gens comme il faut, braves et généreux. Ils se distinguent par leur mépris à l'égard de la mort, ce qui les transforme en bons soldats »<sup>92</sup>. Un voyageur allemand, Johann Lehman, remarquait en 1782 le développement des villages des gardes-frontières, le programme des écoles, l'assimilation de l'allemand par les élèves roumains. Il constatait aussi leur qualité de bons soldats, mais ajoutait que leur bravoure servait parfois à venger les offenses<sup>93</sup>. Cependant les Saxons de Transylvanie ont valorisé tout autrement ces qualités. Le même Lebrecht concédait que « en général, ils ont été considérés comme étant de bons soldats, bien qu'à proprement parler ils

ne soient que de bons bagarreurs. Leur courage n'est qu'une furie idiote, mais quand le danger augmente, leur courage s'évanouit. Il est vrai, ils ont suffisamment de ruse et sont bons pour les embuscades, mais ils ne peuvent que très difficilement être habitués à l'ordre et au règlement. Il est impossible à imaginer combien il a été difficile d'amener les troupes des gardes-frontières à un certain degré de discipline »<sup>94</sup>. En ce qui concerne les Roumains du peuple, leur image dans la sensibilité saxonne est grevée des mêmes préjugés et clichés. Voyageant en Transylvanie, l'érudit Carl Josef Eder, l'auteur des annotations malicieuses à l'adresse du *Supplex Libellus* de 1791, voyait les Roumains comme « de mauvais fermiers, enclins au vol et méchants ». Il les considère comme « des gens dignes de compassion, dépourvus de toute instruction, enveloppés d'une affreuse inculture et méprisés par tout le monde »<sup>95</sup>.

L'image qui reste dominante au niveau de la sensibilité saxonne est en général négative. Sous la plume de certains érudits saxons tels Carl Josef Eder ou Michael Lebrecht, cette image acquiert des accents et des dimensions psycho-gnomiques. Dans l'esquisse caractérologique sur les nations de la Transylvanie, Lebrecht remarquait de véritables tares génétiques concernant les Roumains : « Le Valaque continue d'être une espèce humaine très caractéristique pour les montagnes où il habite par prédilection, terriblement négligé par la nature hostile. Mis à part sa figure d'homme, la plupart d'entre eux ont à peine quelque chose d'humain, et même dans ces cas ils sont déformés et défigurés par le goitre et par d'autres anomalies de la nature »<sup>96</sup>. Anticipant de plus d'un siècle les investigations « scientifiques » (?) de Lombroso, Lebrecht fait aux Roumains un portrait irrévocable. « Toute leur allure trahit le penchant vers les excès. Leur front petit, prématurément ridé, les cheveux bruns, non peignés, tombant sur les yeux et coupés sur la nuque, les sourcils gros et épais, les petits yeux qui épient, les joues creuses, inondées de barbe et de moustaches, leur corps de petite taille et osseux, sont en totale consonance avec leur esprit non cultivé »<sup>97</sup>. Or Lebrecht n'est pas dans ce sens une voix singulière<sup>98</sup>. Dans l'atmosphère de retrait des réformes josphistes et tendue à cause du mouvement du *Supplex*, l'élite saxonne s'efforcera de démontrer à l'aide d'arguments « scientifiques » les qualités de cette nation, présentées généralement de façon négative, afin de la rendre indigne de la grâce impériale et de la chance d'égalité en droits avec les autres nations de la Transylvanie. L'heure de la révolution française n'était pas encore arrivée dans cet espace de l'Europe Centrale !

## Les Roumains dans la sensibilité des cercles viennois

Toute autre est la situation en ce qui concerne la vision par les cercles auliques viennois sur les réalités transylvaines et sur les Roumains. Lors de leur installation en Transylvanie (1686-1691), les Habsbourg ont « découvert » les Roumains comme l'une des ethnies les plus nombreuses qui peuplaient cette province, mais qui ne faisaient pas partie des états et ordres du pays. Les cercles auliques viennois allaient très vite réaliser l'importance et les avantages potentiels immenses que cette situation pouvait apporter à l'empire. Cette foule immense pouvait offrir la main d'œuvre pour la mise en valeur des ressources du pays, des revenus importants pour les finances impériales, ainsi que des âmes « schismatiques » à sauver, par conversion à la foi catholique dont les empereurs de Vienne étaient les champions. De nombreux émissaires allaient en faire le constat sur le terrain. Le père jésuite Andreas Freyberger allait constater en 1702 que les Roumains « sont répandus dans toute la Transylvanie, entre les Szeklers et sur les terres royales et dans les districts des Szeklers. Il n'y a pas de village, de ville, de périphérie où les Roumains ne soient présents. C'est un peuple de paysans et de bergers qui diffère des autres citoyens de la Transylvanie par leurs vêtements poilus en laine de mouton, ils sont nombreux, dépassent 200.000 personnes »<sup>99</sup>.

Dans les nombreuses descriptions du pays réalisées par des officiers supérieurs ou par des émissaires arrivés en mission de prospection – Francesco Grisellini, le naturaliste Hacquet -, ainsi que par les fonctionnaires de l'administration aulique, une autre image s'esquisse en ce qui concerne les Roumains, différente de celle des nations reçues de Transylvanie. La première constatation qui s'impose vise la prépondérance démographique des Roumains. Ainsi, les rapports des conseillers du gubernium remarquaient le fait que les Roumains « constituent plus de la moitié du total des habitants de la Transylvanie, 677.000 » (Thomann en 1775 et 1781)<sup>100</sup>. Mais, bien qu'ils ne forment qu'un état de sujets, « le peuple valaque n'habite pas dans certains districts, mais est répandu partout, mélangé dans toutes les localités avec les autres nations de la Transylvanie »<sup>101</sup>. A son tour, Grisellini remarquait la même situation au Banat. « De toutes les ethnies qui travaillent au Banat, les Valaques sont les plus nombreux. Etant les descendants du fameux peuple qui maniait à la fois la charrue et le sabre, ils ont déchu à présent dans une barbarie profonde... sont primitifs et ignorants, pleins de défauts physiques et moraux... Une chose est sûre. Ce peuple ne se

donne jamais le nom de 'valaque'. Ces gens s'appellent *rumuj* ou *rumagnesch*, c'est-à-dire *romuli* ou *romani* et prouvent suffisamment par leur langue qu'ils sont d'origine romaine »<sup>102</sup>. Leur condition sociale et politique inférieure et marginalisée saute aux yeux des observateurs. « Cette nation négligée et opprimée possède les terres les plus infertiles de tout le pays... Ils sont exilés par les autres nations de la principauté sur les terres les plus désertes et les plus abandonnées, mais ils en sont dépouillés dès qu'ils réussissent à les fertiliser avec la sueur de leur front et à y cultiver du maïs. Tout village saxon ou hongrois peut s'emparer de ces terres, même si elles appartiennent aux Roumains... !! celui-ci est obligé de déménager avec sa famille et aller dans des endroits où il n'y a que des rochers, où même quitter son pays ». Leur condition marginale est mise en évidence par tous les moyens. « Si un village roumain est situé dans le voisinage d'un village saxon ou hongrois, le Valaque n'a pas le droit de s'approcher des villages de ces deux nations privilégiées, mais il doit s'arrêter comme une ordure, à une portée de fusil, à la clôture de broussailles qui entoure les villages saxons et hongrois. Personne ne se lie d'amitié avec le Valaque et il est voué au travail le plus dur et le plus humiliant. Il n'entend aucune parole douce de personne et il n'a jamais de jours fériés »<sup>103</sup>.

Dans le rapport Clary, réalisé en 1772 dans le but d'informer et préparer la visite de l'empereur Joseph II en Transylvanie nous remarquons la même situation: « Les bras de Valaques entretiennent les rues et les chemins, ils apportent aux habitants les produits d'usage des montagnes les plus éloignées, ils cultivent la plupart des champs et des vignes, ils sont la principale cause de la communication, d'eux arrivent dans les maisons du maître du pays la partie la plus grande des contributions, des mêmes mains nous recevons la plupart des moyens de subsistance, par l'élevage et le pacage... avec leurs moyens se font des transports considérables de sel et ce peuple est celui qui fouille les montagnes et les précipices afin de découvrir dans les profondeurs de la terre des minerais précieux pour le bien de l'Etat et du prince... »<sup>104</sup>.

L'ardeur au travail des Roumains et l'oppression des corvées les plus difficiles qu'ils doivent subir constituent les éléments fondamentaux qui résultent de toutes les descriptions. En ce qui concerne les Roumains du Banat, Grisellini remarquait qu'ils sont « la seule nation qui fait toutes sortes de travaux. Ils participent au bêchage des canaux, pour les bâtiments impériaux-royaux »<sup>105</sup>. Les Roumains peuvent être rencontrés partout, à tous les travaux, « ils sont bons partout et partout ils peuvent

gagner quelque chose ». « Car le fait qu'ils ne sont pas dépourvus d'habileté est prouvé pleinement par leurs maisons et outils, qui sont tous faits de leurs propres mains »<sup>106</sup>. Christoph Seipp remarquait aussi l'ardeur et le penchant au travail des Roumains banatois. « Comment serait le Banat s'il n'était pas habité par des Roumains? Toute la terre est labourée et tous les champs sont pleins de fruits. Peuvent-ils pousser d'eux-mêmes ? Sont-ils produits par le petit nombre d'Allemands et par le nombre plus petit encore de Hongrois ? »<sup>107</sup>

Comme façon de vivre et de s'habiller, les Roumains diffèrent des autres habitants du pays. « Certains portent sur leur tête une sorte de chapeau rugueux, long et poilu, d'autres un chapeau rond qui laisse voir de longs cheveux... d'autres portent une sorte de chapeau rond bleu pareil aux chapeaux hollandais, d'autres enfin portent un chapeau pointu, semblable à celui des derviches de Pera. En été ils ne portent d'habitude qu'une chemise, qu'ils entourent d'une ficelle, d'où pend à gauche un morceau de drap, qu'ils appellent capuchon, avec lequel ils couvrent leur tête lorsqu'il pleut »<sup>108</sup>.

Quant à l'aspect physique des Roumains du Banat, Grisellini remarquait que « Les Roumains du Banat sont forts et bien faits, ils ont le plus souvent un aspect agréable et masculin. Ils portent de longs cheveux, avec raie au dessus du front. Aux tempes leurs cheveux sont si longs que parfois ils dépassent un peu le menton. Dans certains endroits ils nouent les extrémités de leurs cheveux, ce qui constitue un signe de beauté. Tous ont des moustaches, mais ils rasent leur barbe jusqu'à l'âge de 50 ans. Après, ils commencent à porter de longues barbes. En revanche l'autre sexe n'est, pour la plupart, ni beau, ni bien fait, à quelques exceptions près, où la nature s'est montrée plus généreuse. Il y a rarement parmi les Valaques des bossus et des infirmes; il n'y a presque pas de gens marqués par la variole et encore moins d'aveugles à cause d'une maladie. La façon d'élever leurs enfants leur épargne à ceux-ci toute infirmité de ce genre »<sup>109</sup>.

L'une des « qualités » exposées de façon négative consiste dans le penchant presque naturelle des Roumains vers la boisson et vers les excès de toutes sortes. *La Description du pays* de 1775 notait que « les Valaques vivent selon leurs sens et penchants, ils sont enclins à boire, sont frivoles, vindicatifs, tentés par l'émigration. Ils aiment s'abandonner à la paresse et sont négligents ? »<sup>110</sup> En ce qui concerne le même penchant vers la boisson, Francesco Grisellini, qui a connu de près les Roumains du Banat, remarquait presque les mêmes choses: « Ils boivent du vin, de la bière et

de l'eau-de-vie jusqu'à l'excès... Si les Valaques ne buvaient autant de boissons fortes, l'éloge de la frugalité ne pourrait pas leur être contesté... »<sup>111</sup>. Un autre voyageur allemand de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle les perçoit comme « ...débauchés, ivrognes, vindicatifs et frivoles, joyeux de passer d'un endroit à l'autre, paresseux au travail des champs, sales à dégoutter »<sup>112</sup>. En ce qui concerne la prédisposition des Roumains à boire, les témoignages en sont nombreux et en quelque sorte convergents, s'organisant en un cliché durable, qui sera difficile à disloquer. « La bouteille de vin à la main, le paysan valaque prend part aux exploits de Caesar et de Trajan », notait avec une ironie malicieuse Schwantner dans son livre sur les Roumains<sup>113</sup>.

Vu ces circonstances, les femmes roumaines gagnent en appréciations, leurs qualités physiques et morales sont reconnues. Les voyageurs, de l'espace allemand surtout, soulignaient la beauté et l'ardeur au travail des Roumaines. En 1656-1657, le voyageur danois Hildebrand remarquait en ce qui concerne les Roumaines de Bihor: « Les Roumaines filent et tissent des vêtements pour toute leur famille. Les Roumaines tordent en marchant, la quenouille à la ceinture et filent avec le fuseau »<sup>114</sup>. « Les femmes roumaines sont aimables, belles et laborieuses », constatant Johann Lehman, en 1782. Mais parmi ces remarques bienveillantes ce qui saute aux yeux est leur condition de totale subordination, soumises au bon gré de leurs maris, « la seule qui travaille et entretient la maison, élève les enfants, travaille au champ, tandis que l'homme est paresseux et ivrogne »<sup>115</sup>. Par rapport à leurs maris, les femmes roumaines avaient donc, aux yeux des étrangers, plus de qualités, ce qui leur conférait une certaine dose de considération. « Plus les hommes roumains perdent par rapport aux autres, plus les femmes gagnent par rapport à celles de leur âge des autres endroits. Les Roumaines sont modestes en tout, aimables, ont une bonne conduite et sont très laborieuses ».<sup>116</sup>

Cependant l'état matériel précaire, ainsi que sa condition sociale font du Roumain un être humain digne de compassion : « Une maison pauvre, protégeant peu contre le froid, des vêtements tout aussi pauvres, une femme épuisée par le besoin, des enfants privés de nourriture, des champs déserts, des resserres vides, du bétail épuisé, tout cela constitue un tableau accablant et n'offre aucun espoir de changement, une vie horrible ». <sup>117</sup> Un tel état de faits provient « des oppressions subies depuis toujours »<sup>118</sup>.

Tout en reconnaissant la dureté de cette nation et la dégradation des mœurs qui ont déterminé certains observateurs à les considérer comme

« une déjection de la nature humaine », le naturaliste Hacquet ne peut s'abstenir de ne pas remarquer « chez eux des traits qui auraient brillé même chez l'homme le plus civilisé. Comme la haine et l'oppression ont changé cette nation de la monarchie, autrefois tellement brillante et grande ! Quelle que soit la situation, la nation valaque a, en ce qui concerne le nombre et le droit de vivre dans ce pays, ses propres mérites »<sup>119</sup>.

Dans les images offertes par les cercles auliques ou par leurs représentants dans la grande principauté il y a également des éléments positifs ou du moins neutres à l'égard des Roumains. Dans le cas des Banatois, Grisellini évoquait même des qualités sociales et des valeurs morales particulières. « Je ne peux pas cacher à votre excellence les vertus sociales de cette nation. La première en est sans doute l'hospitalité à l'égard des voyageurs et des étrangers, au moment où ceux-ci se voient obligés de chercher auberge dans leurs maisons pauvres. Ils offrent à leur hôte tout ce qu'ils ont de mieux. Même s'ils n'ont qu'un simple pain, les Valaques le partagent volontiers avec leur hôte, le traite avec l'amitié la plus grande et lui offre la meilleure place pour dormir dans leur maison »<sup>120</sup>. Au milieu du siècle, suite à la création des régiments de gardes-frontières, l'on commença à reconnaître les qualités militaires des Roumains. Voyageant en Transylvanie et au Banat, l'empereur « romain » Joseph II sera enchanté de rencontrer dans les Carpates les descendants des anciens Romains (*parva romuli nepos*), remarquant l'esprit vif et la sagacité de leurs raisonnements, ainsi que leur penchant vers différents métiers et leur condition politique et sociale précaire. Joseph II nota aussi les qualités de militaires, appréciant les gardes-frontières de Hateg, les « résultats assez bons », les programmes scolaires des zones de frontière où « les écoliers apprennent à lire et à écrire en allemand, et certains d'entre eux en ont profité beaucoup »<sup>121</sup>.

À Reghin l'empereur constata que les Saxons de cette zone considéraient les Roumains comme des esclaves qui devaient faire seuls presque tous les travaux publics. Sur les terres des comitats nobiliaires l'empereur allait « vivre » la réalité dure à laquelle se confrontaient quelques-uns de ces sujets, ce qui le fit s'exclamer : « Ces pauvres sujets valaques qui sont incontestablement les plus anciens et les plus nombreux habitants de la Transylvanie sont extrêmement opprimés, soit par les Saxons, soit par les Hongrois et ils sont accablés d'injustices. Leur vie est à plaindre et il est étonnant qu'il y en ait encore autant et qu'ils ne se soient pas tous enfuis »<sup>122</sup>. La compréhension de la complexité de cet

état de choses existant en Transylvanie s'esquisse peu à peu dans l'image de l'auguste voyageur. « Je ne conteste pas que, en ce qui concerne la culture, surtout l'ardeur au travail, le Valaque soit un mauvais fermier et qu'il ne cultive pas bien ses terres, mais comment pourrait-il en être autrement s'il n'est pas sûr de sa propriété et si tous les jours, presque toutes les heures même il est contraint à travailler, selon le bon gré de son maître, comment peut-il alors se préoccuper dans de telles circonstances de sa terre et manifester de l'ardeur au travail »<sup>123</sup>. Écoutant leurs plaintes et prenant leurs pétitions, communiquant avec eux, l'empereur put en déduire que « cette nation est d'ailleurs perspicace et que son inconstance provient uniquement de son malheur... »<sup>124</sup>. L'empereur se fit sur place une image claire sur certaines choses existant dans la grande principauté, tirant la conclusion que: « Les Valaques pensent très bien, leurs maîtres hongrois et les fonctionnaires saxons, non »<sup>125</sup>.

Ainsi que les recherches récentes d'imagologie le prouvent, les images hongroises, saxonnes et autrichiennes sur les Roumains sont le résultat des contacts directs, d'une cohabitation difficile, marquée d'épisodes de violence, ainsi que des préjugés de toutes sortes. Les raisonnements concernant autrui mettent en évidence surtout les différences. Les représentations que ces communautés se font l'une de l'autre ont un caractère profondément négatif. Dans le présent cas, ainsi que nous avons pu l'analyser, il y a une prépondérance des images négatives que les communautés habitant sur le même espace se font l'une de l'autre, alors que les communautés plus éloignées, où les contacts sont plus sporadiques et indirects et où il n'y a pas d'intérêts immédiats et directs, les images tendent à devenir neutres ou dans le meilleur des cas positives.

Les images sont ensuite fortement personnalisées, car l'éphémère, le dérisoire, le singulier est considéré comme essentiel et généralisé. Les conflits entre les communautés et les relations tendues engendrées par différentes causes vont alimenter et colorer de façon négative les représentations et les perceptions réciproques. Même les observations à caractère et à prétention de neutralité, ainsi que celles prétendues « scientifiques » ne réussissent pas à se détacher des préjugés propres à l'espace culturel d'où les auteurs proviennent.

Comme toute réalité historique, la réalité transylvaine est perçue et restituée par des clichés et stéréotypes qui se nourrissent et s'interconditionnent réciproquement. Paradoxalement, ils deviennent plus révélateurs surtout pour les communautés qui les ont émises et trahissent

surtout les angoisses qui dominent l'imaginaire de celles-ci, constituant un baromètre de leur santé mentale. Alors que les images hongroises et saxonnes sont grevées de préjugés d'état difficile à disloquer, les représentants des cercles viennois animés de pragmatisme remarquent des « qualités » pouvant servir dans l'intérêt aulique, tandis que le monde à prétentions savantes voyait dans le « Valaque » une hypostase européenne du « bon sauvage », tellement présente dans la sensibilité et les préoccupations de l'époque.

### **L'horizon d'attente où se propage le mythe**

La propagation du mythe n'est évidemment pas possible si au niveau de la sensibilité collective il n'existe pas un climat mental adéquat, un climat d'attente, un immense espoir. Or, l'attente messianique a toujours été l'une des composantes d'une mentalité traditionnelle tout au long de l'ère chrétienne<sup>126</sup>. Les têtes couronnées ont répondu de bonne heure à cette espérance des masses. Les bienfaisances d'un prince, son devoir de protéger et de rendre justice à ses sujets satisfont au besoin de sécurité ressenti par les masses dans un univers plein de privations et de menaces de toutes sortes. Et cette mission protectrice ne prend pas fin par la mort du souverain. Au-delà de sa tombe, par le souvenir de ses grands exploits, par la force de ses enseignements, les souverains continuent à servir de guides à leurs peuples. Leur influence posthume peut être plus directe encore, même par le fait que le souverain disparu devient saint intercesseur qui, par les mérites gagnés et par ses prières favorisent et appuient la réalisation des projets de son peuple. Chaque nation conserve de la sorte dans son patrimoine des saints indigènes, des rois vénérables, des héros nationaux qui veillent sur leur destin et qu'ils invoquent lors des moments de crise et de désespoir. Le passé des peuples et des dynasties se trouve étroitement lié à cet héritage fabuleux, conglomérat d'échafaudage légendaire, d'érudition humaniste, de traditions orales païennes et de merveilles chrétiennes. Etant sensible aux attentes populaires, l'Eglise a proclamé la sanctification de nombreux rois ou princes. Dans les situations de crise ou de malheur extrême, les peuples et les communautés ethniques opprimés ou violentés par l'histoire manifestent une conviction secrète qui leur permet d'espérer, contre toute évidence, un meilleur avenir ou une consolation future, invisible mais sûrement destinée à se réaliser un jour, dans cent ans, mais tout aussi

bien... demain. Les catastrophes politiques et les répressions les plus dures ne réussissent pas à asservir l'imagination d'une communauté. Les peuples assujettis et violentés s'obstinent à espérer, même s'ils n'aperçoivent à l'horizon aucun argument rationnel et aucune ouverture. Les cas classiques de cette attente messianique politique obstinée sont taxés de messianisme<sup>127</sup>.

L'attente d'un roi libérateur et sauveur, d'un prince justicier a été une constante au niveau de la sensibilité populaire opprimée et se moule sur les attentes millénaristes et messianiques ; cependant au-delà de la personne de celui qu'on attend, nous avons affaire à l'incarnation d'une structure mythique protéiforme et stable, hypostase politique de l'éternel retour. L'attente d'un prince libérateur apparaît d'abord consolatrice et nostalgique, ensuite forte et insurrectionnelle, durable et subversive. Le climat mental d'attente messianique implique l'attente d'un Messie qui reste caché, car au-delà de la figure qu'il prend dans l'arrière-plan mythique apparaît toujours la figure du « sauveur », être humain ou idéal, qui renforce toujours la croyance obstinée dans une délivrance de la misère et des vexations du moment<sup>128</sup>.

Pour les anciens Etats monarchiques et dans certains cas particuliers, l'une des formes les plus simples et les plus constantes d'attente politique est l'espoir et la confiance dans la personne du prince héritier. Par rapport au vieux souverain dont le prestige s'est éteint ou s'est érodé tout au long d'un règne prolongé et plein de difficultés, le jeune prince héritier qui attend aux pieds du trône devient l'incarnation des capacités et des espoirs messianiques. De telles situations ont été nombreuses dans le cas de la Transylvanie à l'époque des Habsbourg, lorsqu'un pareil climat d'attente plein d'espoirs s'est manifesté avant l'avènement de Joseph II, de l'archiduc François-Joseph en 1848, ainsi que de l'archiduc François-Ferdinand, assassiné à Sarajevo. Des espoirs et des attentes ont existé autour de la personne de chacun de ceux-ci, liés à des réformes salutaires ou à un espoir plus général et évidemment confus. Grâce à son âge jeune et plein de vigueur, le prince héritier constitue la promesse de jours meilleurs. On attendait de lui de chasser les anciens ministres et conseillers corrompus et vénaux, de supprimer les impôts impopulaires et d'amener la paix et le calme dans la vie des sujets, d'inaugurer un renouvellement. Les recherches de psychologie sociale et celles dédiées aux mécanismes qui gouvernent les sensibilités collectives démontrent le fait que l'opinion collective, les masses populaires sont avides de transcendance. Les déceptions engendrées par une existence banale et

terne, pleine de frustrations et de besoins font, à un moment donné, que le peuple ne soit plus satisfait d'une légalité ordinaire, mais désire faire appel à un personnage éclairé, à un homme providentiel envoyé et inspiré par la providence divine. Un tel besoin populaire a peu affaire avec la raison et avec la logique la plus élémentaire. Il s'agit d'un sentiment confus d'attente, aveugle et irrationnel, qui renaît toujours, qui est en quelque sorte consubstantiel à l'humanité, car il a en vue un meilleur avenir et une justice parfaite, qui doit exister, ne fût-ce que de manière confuse, cachée dans quelque avenir vague ou mal défini.

L'attente du sauveur, sous ses différentes formes, est une croyance toujours présente au début de l'époque moderne. Ainsi, l'empereur Charles VI a espéré en vain la naissance d'un héritier masculin qui continuât la lignée dynastique des Habsbourg. Et le fait que l'héritier tellement attendu a tardé à paraître n'a pas diminué cette croyance. Bien au contraire! La naissance de celui qui allait devenir Joseph II a été investie de plus d'espoirs. Il a été regardé comme un sauveur. Et cette attente explique en partie l'investissement mythologique autour de la personne de Joseph II. Il détient a priori toutes les qualités (réelles ou imaginaires) du prince sauveur, envoyé par la providence.

Elus par les astres, prédestinés, marqués (physiquement) par des signes de la providence, les princes ont aussi la qualité de guérisseurs. C'est un héritage que les têtes couronnées ont reçu directement de Jésus – dont ils sont les vicaires – et des Rois mages. Les princes de la famille des Habsbourg étaient, tout comme les rois de la France et de l'Angleterre, des guérisseurs de scrofule, mais avaient comme attribut spécial, dans les possessions héréditaires, celui de guérisseurs de goitre. Cette croyance est très répandue en Haute-Alsace – où les Habsbourg étaient les seigneurs locaux et où la plupart des habitants souffraient de goitre. L'on croyait que le malade pouvait guérir si le prince le touchait ou lui donnait à boire<sup>129</sup>.

### **Hypostases du mythe au niveau de la sensibilité roumaine de Transylvanie**

La mythologie impériale se cristallise assez rapidement en Transylvanie, presque en même temps que l'installation de la domination des Habsbourg dans l'espace du moyen Danube. D'abord parce que le discours (ou la propagande) des Habsbourg, après 1683 (le siège de

Vienne), est un discours de reconquête, incorporant les idées de la croisade tardive et de la récupération pour la chrétienté des territoires contrôlés par les Turcs. Afin d'attirer autour d'eux les peuples chrétiens (orthodoxes, calvinistes, catholiques), les Habsbourg allaient développer cette thèse selon lequel ils se présentaient comme les champions de la chrétienté, libérateurs et sauveurs des peuples opprimés par les Turcs. Si, dans le cas des communautés non catholiques de la Hongrie ce discours n'a pas d'adhérence particulière et se heurte même à l'opposition et à l'hostilité, en Transylvanie cette conception répond parfaitement, dès les premières années de leur installation dans cette région, à une attente quasi millénariste des Roumains, d'émancipation et de délivrance, non nécessairement de la domination turque, mais plutôt de la condition de « tolérés » et « admis », du règne « du bon plaisir des nations reçues et des princes calvinistes ». Ainsi, le mémoire que les habitants de la ville de Brasov ont présenté à la cour de Vienne en 1738, rappelle l'épisode de l'installation des Habsbourg à Brasov et les preuves de loyalisme montrées dès le début envers cette dynastie. « Quand nous eûmes l'opportunité heureuse de nous trouver sous le sceptre et sous la grâce du glorieux sceptre d'un empereur chrétien... nous nous décidâmes d'aller de notre plein gré à la rencontre de l'armée impériale. Nous nous rassemblâmes donc avec nos femmes et enfants et avec notre clergé, portant la croix et la Sainte Ecriture, et en chants de psaumes, et avec de grandes manifestations de joie, nous nous sommes tous soumis, humblement, à l'ordre impérial, de sorte que la forteresse de Brasov a dû s'y soumettre aussi, sans opposer trop de résistance. Cette soumission sincère et généreuse plut tellement au général commandant de ce moment, qu'il fit beaucoup de bien à notre commune et montra beaucoup de générosité à notre église, du Saint Nicolas. Suite à ce fait nous avons réussi à obtenir l'institution sous les auspices de sa Majesté Romaine Impériale, le Grand Léopold, d'une commission... qui nous a accordé, sur l'ordre impérial, un Privilège en 8 points en vertu duquel nous pouvons vivre tranquillement avec les citoyens de Brasov dans nos maisons et sur nos terres... nous pouvons labourer et développer notre colonie à notre gré et nous pouvons continuer le commerce et nos affaires sous la protection de l'empereur »<sup>130</sup>.

Au niveau de l'élite roumaine, aussi bien clercs que laïcs, les perceptions semblent être nuancées, fait qui se traduit par différents gestes qui viennent à la rencontre de la politique autrichienne, dont l'acceptation de l'union à l'Eglise de Rome est le fait le plus significatif. Dans la

mémoire collective de la nation roumaine en voie de cristallisation et de coagulation, ce sont les gestes significatifs des premiers empereurs habsbourgs qui resteront gravés. Dans sa « Cronica », Gheorghe Sincai notait, en 1683, ceci : « Merveilleuses sont les choses de notre Dieu, dont le nom soit loué ; car à partir de cette année a commencé le bonheur qui allait ensuite se déverser sur la nation opprimée des Roumains »<sup>131</sup>. Tout comme dans une poésie dédiée à l'archiduc Joseph, palatin de la Hongrie, les mêmes Habsbourg apparaissent comme libérateurs de la domination des musulmans. Par eux « ... nous savons qu'ils se sont délivrés/des Turcs et se sont reposés/Le Pays de la Transylvanie/Et celui de la Hongrie »<sup>132</sup>.

La preuve de cette attente et des espoirs nourris par les Roumains est représentée par certains gestes, tels la sortie, au moins de l'élite, à la rencontre de l'initiative de l'empereur Léopold et du cardinal Kollonich concernant « le peuple valaque » de la Transylvanie ; les premiers diplômés léopoldiens en faveur des Roumains et leur union religieuse à l'Eglise catholique mettent en évidence cette attente. L'union à l'Eglise romaine ne peut être imaginée uniquement comme résultat d'un calcul de l'élite religieuse, avec des objectifs clairement définis; elle met en évidence plutôt un espoir confus, mais présent, une attente libératrice; le confirme le fait que ce n'est qu'après trois décennies, à l'époque de Inochentie Micu, qu'un programme politique assez cohérent sera élaboré et organisé. Les actes des premiers empereurs habsbourgs sont restés profondément gravés dans la mémoire collective de l'élite roumaine. Les vers de Gheorghe Sincai faisant partie de la même ode sont significatifs dans ce sens : « ...că eu așa am aflat/De nașul Radu crestat/Care așa ne-a învățat/Ca Leopold cel dintâi/Ne-au mântuit mai întâi/Prin Josif, Carl și Maria/Ni s-au întărit domnia »<sup>133</sup>. A son tour, l'évêque Ioan Bob notait, dans une circulaire adressée à tout le clergé, rappelant les actes de bienveillance des Habsbourg à l'égard des Roumains : « Que le haut empereur Léopold Ier soit loué, car, ayant pitié de notre état ecclésiastique... il a daigné, comme un père, doter ce nouvel évêché de Fagaras avec des biens dans le district de Fagaras et la varmeghia du Solnoc Intérieur, avec le domaine de Gherla. Ensuite, son successeur, le Haut empereur Charles, constatant qu'il serait utile à l'Evêque d'avoir une résidence et une dot, réfléchissant sagement que le prélat seul ne peut pas gérer un évêché aussi grand et un peuple aussi nombreux sans être aidé, a décidé que la dot donnée par l'empereur Léopold fût changé contre le domaine de Blaj... »<sup>134</sup>.

Par son long règne, ainsi que par ses importantes initiatives politiques, sociales et religieuses concernant les Roumains, l'impératrice Marie-Thérèse a eu un fort impact sur la sensibilité collective roumaine. L'impératrice a été celle qui a supprimé de la cour viennoise les règles sévères de l'étiquette espagnole, inaugurant la coutume des audiences ouvertes accordées à ses sujets de toute la monarchie<sup>135</sup>. Par sa politique sociale, par la tendance d'introduire l'urbarium, de régler les relations entre les serfs et les seigneurs terriens, ainsi que les abus de ces derniers, l'impératrice a gagné le qualificatif de « protectrice du pauvre serf contre les oppressions injustes », ainsi que la sympathie et la confiance des masses paysannes de toute la monarchie. Les délégations des Roumains de Transylvanie à Vienne, pour obtenir la grâce impériale et résoudre leurs problèmes personnels ou les différends locaux, ont été nombreuses dans cette période<sup>136</sup>. L'image de l'impératrice, comme « mère protectrice » (*mater patriae*) se superpose dans l'imagination collective à l'image de la Vierge. Les démarches de l'impératrice en faveur des Roumains, sa tentative de 1743-1744 de faire accepter les Roumains uniates dans les états par les propositions qu'elle a faites dans ce sens, ses interventions dans d'autres cas particuliers afin d'accorder à certaines communautés le droit de faire construire des églises, les diverses donations ou les autres gestes qu'elle avait faits ont été perçus, par les Roumains, comme des actes de grâce pour le bonheur de ses sujets roumains. Les chroniques roumaines de Schei rappellent ses actes de grâce en faveur des habitants roumains du Pays de Bârsa : « Cette haute et miséricordieuse Impératrice et reine, pendant les 40 ans de son règne a été miséricordieuse envers ses sujets, ainsi qu'elle l'a été envers cette ville de Bolgarseg et envers tout le pays de Bârsa. Car en 1756 lorsque Dieu nous a punis de nos péchés et nous a envoyé le fléau de la peste, cette forteresse et cette ville, ainsi que tout le pays de Bârsa ont été fermés jusqu'en 1757. Cette miséricordieuse Reine et Impératrice a daigné pardonner toute la contribution (la dîme) pour deux ans à tout le pays de Bârsa, voire la somme de 160.000 (de florins allemands) »<sup>137</sup>. Etant maltraités par le magistrat de la ville de Bistrita, les Roumains du district portant le même nom adressent de nombreuses suppliques à l'impératrice. Dans un tel mémoire, datant de 1757, l'impératrice était appelée « très gracieuse mère », « très gracieuse madame ». L'impératrice était considérée comme *ultima ratio* dans la dispute avec les Saxons de Bistrita qui voulaient considérer les Roumains comme serfs de la ville. « Nous venons humblement – disaient les Roumains dans ce mémoire – devant le tribunal

suprême de votre Majesté et nous vous prions à genoux et vous implorons de nous délivrer, avec votre miséricorde et justice innées, de toutes ces chicanes des Saxons, qui veulent nous dépouiller de nos terres ancestrales ; analysant d'un oeil bienveillant de mère et connaissant bien notre état d'hommes libres, veuillez nous protéger avec le sceptre de votre majesté et nous délivrer des tentatives insolentes des Saxons... pour que nous demeurions... prêts à servir en tout moment votre Majesté ». Ce mémoire est signé par « A votre Majesté, humbles, toujours fidèles et sujets, habitants des 23 villages du pays de Bârsa, Transylvanie »<sup>138</sup>. Il est évident que par de tels gestes les Roumains devenaient conscients d'avoir un protecteur, qui n'était autre que l'impératrice-même, et ses actes de bienveillance allaient être colportés au niveau des catégories sociales les plus larges. Le message selon lequel l'impératrice était très bienveillante envers les Roumains allait être reçu comme tel dans la sensibilité collective (voir la circulaire de l'évêque P.P. Aron adressée aux Roumains pour s'enrôler dans les régiments).

La création des régiments roumains de gardes-frontières a eu un fort impact. Les allusions discrètes des officiers autrichiens à l'adresse de l'origine latine des Roumains, la reprise des enseignes et des symboles roumains (*Virtus Romana Rediviva*, les aigles impériaux, etc.), la dénomination de « romulizi » qu'on leur donnait, (*parva romuli nepos*), afin de flatter l'orgueil et de reconnaître les qualités guerrières des Roumains, dignes d'illustrer leur descendance ont été des faits qui conféraient un titre de noblesse à toute la nation roumaine. Leur condition de militaires, de « graniter »/gardes-frontières/ »<sup>139</sup> deviendra dans l'imaginaire social des Roumains synonyme de la condition noble, alimentant les rêves et les espoirs d'émancipation des catégories serviles. Les zones de frontière allaient bénéficier de façon particulière de la grâce impériale. Ainsi, en 1755 l'impératrice confirme à une délégation roumaine de Nasaud dirigée par le père Dumitru, prêtre de l'église de Nasaud, venue au nom des communes roumaines de la vallée de Somesul Mare, leur condition d'hommes libres, mise en cause par le magistrat de la ville de Bistrita lors d'un procès séculaire<sup>140</sup>. Quelques années plus tard, voire en 1766, les villages se trouvant dans la zone du régiment de Nasaud allaient être régularisés et normalisés; les maisons seront descendues des collines, les habitants allaient recevoir des montagnes pour le pacage et des bois en usage commun. Les chemins seront munis de pierres et d'indicateurs pour l'orientation des directions et pour le marquage des distances. En 1768 le régiment II de frontière de Nasaud

reçoit en signe de grande gratitude le portrait en médaillon de l'impératrice Marie-Thérèse<sup>141</sup>. De telles manifestations peuvent être rencontrées de l'autre côté de la frontière aussi, voire au Banat. Dans le village de Slatina, l'endroit où son époux a été sauvé par Petru Vancea contre la menace d'un groupe turc, l'impératrice a donné une somme d'argent pour la construction d'une église. « L'impératrice Marie-Thérèse apprenant que, Slatina de Florei, où le grand duc, l'empereur François I<sup>er</sup> a été sauvé des Turcs par Petru Vancea, est un village catholique, a donné l'ordre et y a fait construire une église sur la place où l'empereur s'était assis sur une pierre. Après la première inspection, cette église a reçu: *Largitate vidua a confinis Mariae Theresiae restructa. Facit Slatina. 1771.* Réhabilitant et élargissant l'église, une belle tour y a été construite, à la place d'une chapelle fut construite une église paroissiale »<sup>142</sup>. Or, de telles générosités reconnaissantes, mais qui seront multipliés et répétés de plus en plus souvent, acquièrent dans la sensibilité collective une signification beaucoup plus profonde que celle d'un simple fait divers, banal et insignifiant. D'ailleurs les sentiments de gratitude des Roumains seront prouvés par la participation des régiments roumains et par leur comportement courageux dans les guerres contre les Prussiens et contre les Turcs. Les vers naïfs de Nicolae Stoica de Hateg, participant aux guerres contre les Prussiens à côté de nombreux de ses compatriotes, sont significatifs dans ce sens<sup>143</sup>.

Le mythe de l'impératrice protectrice est ensuite alimenté par différentes créations, tels des écoles, églises, orphelinats, quarantaines, autres fondations charitables, plusieurs d'entre elles en faveur exclusive des Roumains. Les élites roumaines laïques et ecclésiastiques allaient multiplier et diriger cette image au niveau du monde rural. Constatant les bienfaits faites à l'Eglise roumaine uniate, l'évêque Petru Pavel Aron remarquait que « notre très haute impératrice... à l'exemple de ses parents miséricordieux... a daigné nous faire la grande joie de nous faire construire des écoles ». Il fallait donc que les Roumains, comme de véritables fils, « faisant preuve d'une obéissance filiale, nous avons le devoir tous, et chacun selon sa possibilité, de faire des efforts pour améliorer notre état »<sup>144</sup>. L'évêque Bob soulignait à son tour, en ce qui concerne l'attitude de l'impératrice à l'égard des Roumains : « Connaissant tout cela très bien, et comme une véritable Mère spirituelle, la Haute impératrice Marie-Thérèse, constatant que pour le bien spirituel du peuple... ces fondations de Blaj sont insuffisantes, a fondé 11 étudiants devant se tenir dans la cité impériale de Vienne »<sup>145</sup>. De telles réalisations

et beaucoup d'autres ont eu un fort impact sur la mentalité paysanne. Les mesures sociales par lesquelles l'impératrice a essayé de régler les rapports entre les serfs et les seigneurs terriens ont eu un écho positif dans la sensibilité paysanne : c'étaient des preuves de magnanimité et de grâce impériale qui ont fortifié l'attachement et la confiance des sujets roumains. Et ils ne restent pas sans effet. Tout au contraire ! Ainsi, dans un rapport adressé au concile aulique, Paul Haller, le « comes » suprême du comitat d'Alba, constatait que « les Roumains ont commencé à manifester des ressentiments et de la colère contre la noblesse du comitat et de la dévotion à l'égard de l'impératrice »<sup>146</sup>.

Il y a ensuite les actes de clémence ou de gratitude à l'égard de certains sujets roumains. L'on connaît le cas du prêtre Ioan Piurariu Molnar, révolté contre l'union religieuse. Arrêté et conduit à Vienne il est perdu pour sa famille sans laisser de traces. Ce n'est que plus tard que sa famille reçut des lettres lui apprenant que le prêtre était à Vienne, vivant. La lettre de réponse de sa femme, Patrisia, laisse voir ses sentiments de gratitude à l'égard de la personne de l'impératrice: « Lorsque j'ai vu la lettre et que j'ai tout compris, j'ai remercié d'abord Dieu et sa Majesté pour le cadeau et la miséricorde que sa Majesté a faits, et nous nous sommes réjouis, nous nous sommes mis à genoux et, tenant nos enfants dans nos bras, l'un du côté droit et l'autre du côté gauche, nous avons prié Dieu avec des larmes dans nos yeux de donner à sa Majesté une longue vie heureuse, bien que je ne sois pas digne de remercier sa haute Majesté de cette miséricorde qu'elle nous a faite, me mettant à genoux j'embrasse les vénérables habits et les pieds de sa haute Majesté, espérant que, tout comme le bon Dieu a le pouvoir de pardonner les péchés de l'homme, sa haute Majesté pardonne aussi vos fautes, ayant pitié, avec sa miséricorde impériale bien connue, de vos enfants, à qui vous manquez beaucoup, qui sont restés comme des pigeonneaux accablés de douleur, en attendant chaque jour l'arrivée de leur père et la joie de l'embrasser »<sup>147</sup>.

La disparition de l'impératrice, survenue le 29 octobre 1780, sera ressentie par ses sujets roumains de Transylvanie comme une grande perte. Dans une lettre circulaire adressée à ses fidèles le 3 décembre 1780, l'évêque Grigore Maior leur demande de prier pour le rétablissement de l'impératrice, rappelant aux Roumains « les cadeaux et les miséricordes » qu'elle leur avait faits : « Elle a été pour nous une vraie impératrice, mais surtout une vraie mère... tant qu'elle a régné elle a lutté pour que tout le monde vive en paix... Elle a fait construire de

belles églises, dans tous les pays, des écoles, des collèges extraordinaires, des orphelinats où sont élevés les garçons et les filles pauvres et où ils apprennent toute sorte de métiers. Elle nous a offert tout ce que vous pouvez voir à Blaj et ailleurs dans le pays; elle a fait construire pour les Roumains dans la forteresse de Beciu un collège merveilleux et une église, plus belle que celle de Blaj; à Sibiu elle nous a fait cadeau éternel d'un terrain où soient construites l'église et l'école. Ne parlons plus des vêtements sacerdotaux merveilleux, des calices en or et des autres cadeaux qu'elle a offerts aux églises saintes de Dieu ». Même maintenant, lorsqu'elle est à l'article de la mort, l'impératrice, comme une mère aimante, « s'est souvenu de notre nation et des besoins de nos pauvres, de sorte qu'elle a écrit de son lit de souffrance, de sa sainte main, exprimant à l'article de la mort, qu'après l'enterrement 500 florins allemands de la trésorerie impériale soient offerts aux pauvres de cet endroit »<sup>148</sup>. Les Roumains de Scheii Brasovului l'évoquent avec gratitude, gardant d'elle de pieux souvenirs : « Tout le monde peut constater que, tant que cette impératrice et Reine miséricordieuse a régné, elle a montré beaucoup de pitié à l'égard de ses sujets... Et le Bon Dieu saura ce qui va arriver ensuite, car après que Dieu eût reçu chez Lui cette miséricordieuse impératrice et Reine, son fils l'empereur Joseph a pris sa place, à qui nous prions Dieu de donner une longue vie heureuse et qu'il ait pitié de ses sujets, tout comme l'a fait sa mère, que nous prions Dieu de reposer son âme dans son Empire céleste »<sup>149</sup>. La mort de l'impératrice a touché profondément la sensibilité roumaine de Transylvanie. Des messes de profundis de l'auguste défunte ont été officiees partout, dans toute la monarchie. A Brasov, sur l'initiative du capitaine Ilie Birt de Schei, une des notabilités des Roumains qui avait été élevé au rang de capitaine grâce à la bravoure qu'il avait prouvée dans les guerres contre les Turcs et qui a été décoré par l'impératrice, les Roumains orthodoxes organisent une cérémonie impressionnante. « Le 16 janvier 1781, le capitaine Ilie voyant que les églises des papistes et des luthériens avaient organisé les obsèques pour l'impératrice défunte Marie-Thérèse, il dit au prêtre Stefan et aux curateurs de l'église que cette église devait aussi organiser une cérémonie de funérailles pour l'impératrice défunte, ce qui s'est fait le même jour, et ce prêtre Stefan étant digne de célébrer le service divin avec une grande cérémonie et pompe. Les obsèques ont été organisées avec la participation de sept prêtres habillés tous de chapes noires, le visage de l'impératrice étant peint sur un epitafium, debout au milieu de l'église. Ensuite, le père Stefan, a fait une pieuse sermonne, car il y a eu

de nombreux officiers et seigneurs qui ont assisté à cette cérémonie de funérailles, qui a été digne d'être vue... et maintenant chacun peut penser qu'on a fait ce qu'il convenait, car cette ville de Bolgarseg est aussi soumise à l'Empire et car cette impératrice défunte Marie-Thérèse a été pour nous comme une mère miséricordieuse, que nous prions Dieu d'accueillir dans le Royaume des Cieux »<sup>150</sup>.

A cette occasion un auteur roumain anonyme a publié à Sibiu *Ode pentru pomenjrija Mutheri cea dia pururia a Augustei Mariei Theresiei*, (Sibiu, imprimé chez Martin Hochmeister, 1781, le 3 avril). Un autre roumain, Gheorghe Sincai, a écrit, au décès de l'impératrice, une ode qui, sous la forme d'un dialogue entre deux Roumains de Transylvanie, Bucur et Lazar, déplore la mort « *de la Mère du pays* » et rappelle une fois de plus la gratitude et les gestes de l'impératrice à l'égard des Roumains:

Lazăr: « ...și izvor de bunătate/Maica țării au murit./Bucur: Maica noastră, cea mai bună/Maica țării au murit?/Maica care totdeauna/Pe izvoare le-au grijit?/Lazăr: Maica cea mai milostivă/Maica paza oilor/Care s-au pus împotriva/Nevoii supușilor;/Bucur et Lazăr: Plângeți, plângeți cu suspinuri/Lacrimi cu dureri vărsați/Toți, toți, tineri și batrâni/Prunci, voinici și barbați/Fluieri, seceri și cimpoaie/Ale păcurarilor/Glas de jale dați povoiu/Fiți de lacrimi tuturor/Lazăr: Turma cea neadăpată/A oilor cum va trăi?/Prăsite și lăstate/Ea-n nevoie va pieri... »<sup>151</sup> La douleur et la tristesse des deux bergers (qui symbolisent de manière allégorique, dans la convention littéraire, la roumanité de la Transylvanie) ne sont apaisées que par l'espoir qui point à l'horizon. Le fils de l'impératrice, Joseph l'Auguste. Il semble la personne prédestinée à continuer l'œuvre de sa mère et à veiller sur la destinée de la nation roumaine, les Roumains investissent en lui tous leurs espoirs d'avenir. L'ode continuait : « Bucur: Bă fârtate! Nu mai plânge/Nu te teme, s-au aflat/Alt izvor, născut din sânge/Maicii, Iosif împărat./Bucur et Lazăr: Dulce Iosif împărate/Țării a râmlenilor/După maică, fii tu Tatăl/Cel mai bun supușilor.../Cu o viață-ndelungată/Dacă s-ar blagoslovi/Craiul Iosif; și oi data/Norocoase tot ar fi! »<sup>152</sup>

Nous pouvons de la sorte constater que, à partir de Marie-Thérèse, la mythologie impériale a fortement imprégné, par différents vecteurs, la sensibilité collective roumaine, à cette époque d'apogée du baroque qui a trouvé les canaux les plus inattendus pour pénétrer dans les recoins profonds et dans l'intimité de l'âme roumaine.

\*

Le mythe politique « du bon empereur » s'inscrit dans une typologie qui renvoie à la mythologie de l'homme providentiel, mais qui répond à la fois aux attentes messianiques existant dans la sensibilité collective des sujets<sup>153</sup>. En ce qui concerne le mythe impérial, nous pouvons y déchiffrer d'abord une source messianique. Toute littérature messianique et millénariste contient l'idée « de l'empereur des derniers jours », soit dans la personne de Jésus-Christ, soit comme remplaçant et prédécesseur de Celui-ci. Or, l'auréole de « sauveur attendu » se formera autour de la personne de Joseph II, même avant sa naissance. Resté sans successeur en lignée masculine, l'empereur Charles VI de Habsbourg a imposé au trône de ses Etats héréditaires sa fille Marie-Thérèse, mariée à François-Etienne de Lorraine (Lotharingia), qui sera ensuite élu empereur de l'empire romain-allemand, tout en conservant le titre et la couronne impériale dans la famille. Cependant en dépit de la reconnaissance de Marie-Thérèse comme héritière, par la Sanction Pragmatique, cette succession a été remise en cause par la Prusse, ce qui coûtera aux Habsbourg une longue guerre (1740-1748) et de nombreuses difficultés. C'est ce qui a fait qu'un héritier masculin fût attendu pour combler ce déficit de légitimité. Marie-Thérèse a accouché de trois filles. Elisabeth, née en 1737, mourra au printemps de l'année 1740, la troisième, Marie-Caroline, née en janvier 1740 mourra en juin 1741. La seule qui resta en vie fut Marie-Anne, la seconde née. Le désespoir et l'attente étaient grands. Charles VI mourra en 1740, avant la naissance de son successeur. La nouvelle souveraine était enceinte lors de son avènement. La dynastie était pour la seconde fois en danger. Etant une femme pieuse et une bonne catholique, la souveraine a adressé des prières ferventes à Saint Joseph, protecteur des femmes enceintes (tout comme l'avait fait son grand-père, l'empereur Joseph Ier qui était resté sans successeurs masculins suite à ses deux mariages). L'enfant né le 13 mars 1741 était un garçon et recevra le nom de Joseph; c'était le second qui avait ce nom sur le trône des Habsbourg<sup>154</sup>.

La venue au monde de cet héritier tellement attendu, du sauveur, a été salué par une liesse sans égal par ses sujets. La ville de Vienne a été animée de lumières et la joie a envahi tous les esprits. Les maisons des aristocrates, tout comme celles des artisans étaient ornées de branches, d'inscriptions et de proverbes, qui saluaient la naissance du prince et lui souhaitaient un destin brillant. Ainsi, dans la maison d'un commerçant d'oiseaux il y avait cinq alouettes (le blason de l'Autriche) qui s'envolaient à la rencontre de l'aigle impérial allemand et en dessous nous pouvons

lire ces mots: « Eveille-toi Autriche ! Thérèse fait ce que l'empire peut ! ». La maison d'un couturier était décorée d'une partie indispensable des habits masculins, avec l'inscription: « Maintenant les ennemis peuvent deviner/Car l'Autriche porte des pantalons ! »<sup>155</sup> A la résidence de Johann Cristoph Manner de Freuleiten, ministre des finances de l'Autriche Inférieure, l'on pouvait voir un tableau représentant la déesse de la fortune tenant le prince dans ses bras, regardant vers un camp militaire. L'inscription était la suivante : « La Fortune apparaît déjà chez nous/Elle n'est pas absente du champ de bataille non plus/Ensuite en Silésie/Les choses se passeront autrement ». Aucune maison de la ville n'était dépourvue d'ornements et de vers significatifs. A la maison de Wagner, quatre fenêtres étaient ornées d'images allégoriques. Sur la première il y avait la déesse de la fortune avec la roue de la chance et en dessous il était marqué : « La roue de la chance qui tourne d'habitude/Ne bouge pas maintenant à cause du prince ». Sur la deuxième était représentée l'élévation d'Elias avec l'inscription : « Elias ne va pas en vain dans les cieus/Car il offre pour la consolation de l'Autriche le prince ». Près du palais de Herbertstein fortement éclairé il y avait le prince en costume de héros romain, et en dessous l'on pouvait lire : « Jetez la viande/Apportez l'agneau/Vive la mère du prince ! » Dans la place des Juifs, on pouvait lire à côté des images représentatives : « Partout dans cette place des Juifs,/Tout chrétien se réjouit,/De la naissance d'un prince/Qui est le trésor le plus grand » à côté des souhaits en français : « Que vive notre jeune Prince et son auguste Mère,/Dieu fasse Empereur son très illustre Père ! »<sup>156</sup> Le même désir apparaissait dans les vers suivants : « Deux couronnes depuis sa naissance (Hongrie et Bohème). »

La troisième arrive de Frankfurt (la couronne de l'empire romain-allemand) et en dessous d'une image, représentant des soldats, il était marqué : « Laissez-nous nous soûler/ Pour nous battre ensuite pour le prince ». Le palais du prince Joseph-Frédéric de Sachsen-Mildburghausen était orné d'allégories baroques, avec des inscriptions en latin et en allemand : « Pour mon fils j'ai besoin d'armes/Cet enfant mènera des guerres, assujettira des peuples, leur donnera des lois et des coutumes, leur fera construire des villes ! Sa mère lui montrera la voie »<sup>157</sup>.

Etant éduqué par le baron Bartenstein pour « exercer » le métier de prince et d'empereur, le jeune Joseph allait s'initier dans les domaines de la politique, du droit, de l'histoire, manifestant, dès sa jeunesse un intérêt particulier pour la réformation des institutions de l'Etat. En 1745, à l'âge de quatre ans, Joseph devient roi des Romains, en 1765, suite à la

mort soudaine de son père, François-Etienne de Lorraine, il est couronné empereur du Saint Empire Romain-Allemand (le 18 août 1765) et devient co-régent des possessions héréditaires de la maison de Habsbourg, ainsi que commandant suprême des troupes. Etant l'un des représentants importants du despotisme éclairé, Joseph II a « révolutionné » la pensée politique de son temps. Dans sa conception, le rôle de la politique est de faire le bonheur de ses sujets. Le monarque doit exercer un pouvoir absolu, sa volonté doit être loi. Il doit connaître les besoins de son peuple, afin de travailler pour le bien-être et le bonheur de celui-ci, si c'est le cas même contre sa volonté. Il n'a pas sympathisé avec la grande noblesse et l'a dit publiquement, mais a nourri une sympathie sincère et rare envers le peuple ordinaire, envers les masses de paysans de toute la monarchie. Voilà une sorte de manifeste de sa politique, exprimée dans un mémoire de 1765, lors de la reprise de la co-régence : « La politique n'a qu'une base, qui est le peuple, car le peuple donne les soldats et le peuple paie la dîme. C'est pourquoi la mission de l'Etat, voire du prince, est de protéger le peuple contre les classes privilégiées. Pour ne pas écorcher 200 paysans à cause d'un seigneur fainéant ! Les privilèges et les droits spéciaux des Ordres et des états ne constituent qu'un obstacle pour la réalisation de la volonté de l'Etat, manifestée par la personne du prince, aussi devons-nous les supprimer »<sup>158</sup>.

Ses démarches politiques inspirées par la philosophie politique des Lumières ont déterminé au niveau de l'imaginaire collectif le rédimensionnement de l'auréole légendaire qui avait accompagné sa personne depuis sa naissance. L'une de ses idées de gouvernement a été le contact direct avec ses sujets et il a fait de son mieux pour la mettre en oeuvre. Son contemporain et adversaire, Frédéric II de Prusse, a dit que Joseph a dirigé son empire de sa diligence. Il est certain qu'aucun empereur avant lui n'avait autant voyagé, au sein de son empire, n'avait pris de contact direct avec autant de ses sujets, afin de connaître leurs besoins et leurs plaintes. De son temps, l'accueil des paysans en audience – qui existait déjà du temps de sa mère – a pris les proportions d'un phénomène de masse. A Kontrollorgan, l'empereur recevait, dans la présence et avec toute la pompe de la cour impériale, tous ceux qui avaient une demande ou une réclamation à présenter. Conformément aux instructions devenues publiques, l'empereur « avait les portes largement ouvertes tous les jours, à toutes les heures, soit pour écouter les plaintes, soit pour éclaircir les doutes »<sup>159</sup>.

Les voyages ont joué un rôle essentiel pour la connaissance des réalités de l'empire, ainsi que pour la redéfinition de l'aura mythique créée autour de sa personne. Dès la période de sa jeunesse, le prince a voyagé incognito sous le nom de comte de Falkenstein, à Paris, en Italie, etc. Il est entré en contact pour la première fois avec les réalités transylvaines en 1766, lors d'un voyage entrepris en Hongrie, quand il traversât le Banat jusqu'à Orsova. Cela lui permit d'accumuler une riche expérience, ainsi qu'une grande amertume à cause des injustices que les paysans devaient subir de la part des nobles et de l'administration, la plupart des fois au nom de l'empereur<sup>160</sup>. En 1768, il a entrepris un long voyage en Bohême et en Moravie et, l'année suivante, en Lombardie, ensuite en Prusse. A son retour, traversant de nouveau la Moravie, il s'est arrêté sur le domaine du prince de Lichtenstein à Passowitz, où l'empereur a pris les mancherons de la charrue, labourant un lopin de terre, à la grande surprise des paysans qui travaillaient les champs. Ce geste, singulier et hors du commun pour ce temps, a profondément touché l'imagination et la sensibilité paysannes. Personne n'avait jamais vu ou conçu un fait semblable de la part d'une tête couronnée. Par contagion mentale, cette attitude exceptionnelle allait être colportée et amplifiée, renforçant l'auréole mystique du monarque. D'autres gestes, à valeur de symbole, allaient ré-dimensionner et consolider son auréole mystique. Le 18 mai 1770, alors qu'il visitait la ville de Debrecen, il a reçu, de la part du surintendant calviniste Samuil Szilagy, les doléances des protestants. Il s'est séparé du surintendant en prononçant les paroles suivantes: « Vous avez de nombreuses doléances, mais je ne peux pas pour l'instant y remédier. Le temps arrivera à le faire, car vous être opprimés à tort. Supportez encore un peu, vous serez bientôt apaisés ». De telles promesses alimentaient l'attente quasi-messianique et les espoirs des opprimés de toute la monarchie. L'Edit de tolérance (1781) a résolu le problème des persécutions religieuses, ce qui déterminera le même surintendant à affirmer à la fin de sa vie: « je meurs joyeux car sa Majesté a réalisé ce qu'elle nous a promis ». Dans les mémoires du même personnage, la personne de l'empereur est présentée par des métaphores et des symboles qui renvoient en imaginaire aux valeurs antiques: « le soleil qui se lève », etc. Même une partie de la noblesse, malgré le fait que l'empereur s'en fut exprimé à plusieurs reprises contre elle, a reconnu qu'il était un personnage d'exception, qu'on devait traiter avec respect et avec une grande admiration, avec de la vénération même. Lors de l'installation du comte Janos Teleki dans la fonction de comes suprême du comitat de Ugocea, le 15 décembre 1782, le baron

Laurence Orczy allait s'exclamer publiquement que celui qui vit sous le règne d'un tel souverain, dont la grandeur et la sagesse éclipsent les empereurs anciens, et que certains comparent au sage Solomon et la plupart appellent celui qui aime les êtres humains, doit se considérer heureux.<sup>161</sup> Ses sujets du Brabant l'appelaient Joseph le Bon et les habitants du Luxembourg et d'Alsace lui portaient une vénération illimitée<sup>162</sup>. Il était vénéré et adulé en Bohème et Moravie aussi<sup>163</sup>.

En 1773, à l'âge de 32 ans, Joseph II entreprend son premier voyage au Banat et en Transylvanie. Ses notes de voyages montrent l'intérêt constant et l'attention, la méticulosité avec lesquels il a abordé même les problèmes les plus menus et apparemment insignifiants<sup>164</sup>. Dans les instructions qu'il envoie aux comitats, aux districts, aux fonctionnaires et aux autorités politiques et religieuses il interdit l'organisation des cérémonies ou de discours d'accueil, ainsi que toutes autres manifestations officielles (sonner les cloches, feux de salves, etc.). Le monarque et sa suite allaient loger uniquement dans des auberges, dans des maisons paysannes, dans des maisons du fisc ou dans des maisons paroissiales et dans des cas exceptionnels seulement, dans les châteaux ou des résidences des nobles et d'officiers. Ces instructions soulignaient que l'empereur n'accepterait ni de loger chez aucun seigneur terrien, ni d'être accompagné par l'un d'eux pendant son voyage. Chaque militaire ou civil avait la liberté de présenter à l'empereur ses plaintes et doléances, mais écrites et signées par eux-mêmes. « Je n'interdis à personne de faire connaître la vérité, mais à son propre nom ». Le prince voulait inspecter l'état de « tous les pays, des villages de frontière, situés à droite ou à gauche du chemin, ou d'autres endroits importants, principalement ces localités où il y a des litiges entre l'administration militaire et celle provinciale ». Les chevaux nécessaires au voyage provenaient des paysans habitant les localités situées près de l'endroit de son passage, « pour ne pas obliger le paysan à s'absenter trop longtemps de chez lui ». Pour un cheval qu'il mettait à la disposition de l'empereur, le paysan recevait un florin en or<sup>165</sup>. Le refus des honneurs de coutume à de telles occasions signifient apparemment une désacralisation et une démythification de la personne impériale. Cependant, c'est justement ce refus d'honneurs et l'intérêt manifesté pour le monde paysan et pour ses nombreux ennuis qui allaient amplifier, aux yeux des foules, son auréole charismatique et son autorité.

Le 6 mai 1773 l'empereur quitta Vienne, le 9 mai il arriva à Arad. De là, il suivit le trajet par le Banat de Timis. Par les Portes de Fer de

Transylvanie, l'empereur est entré au Pays de Hateg. La suite impériale était formée du général adjudant Nostritz, général Siskovicz, feld maréchal Pelegrini, tout le convoi étant formé de 12 fiacres, pour lesquels il avait besoin de 72 chevaux<sup>166</sup>. Le 23 mai l'empereur était à Hateg, d'où il allait passer par Hunedoara, Orastie, Alba Iulia. De là il partit le 26 mai à Zlatna et y revint. D'Alba Iulia il se rendit à Sibiu, en passant par Sebes et Miercurea, où il arriva le 29 mai. L'empereur resta ici un jour. Il suivit ensuite un trajet par Rupea, Dumbraveni, Medias, Porumbac. Le 3 juin à Porumbac il visita la zone de frontière : Talmaciu, Turnu Rosu, Porcesti. Le 4 juin il passa par Vistea, Fagaras, Sercaia, Sinca, Ladeni, Codlea, Tohan, Bran, jusqu'à la frontière avec la Valachie. Il revint à Râsnov et à Brasov, où il resta un jour. Il inspecta ensuite la frontière sur la vallée du Timis, les cols de Buzau, Oituz. Dans la région sicule il inspecta les cols de Ghimes, traversa la vallée de Gurghiu, arriva à Praid, Sânt Micaus, Reghin; Le 19 juin il était à Bistrita, ensuite il longea la vallée de Bârgau et arriva à Rodna, à la frontière avec la Moldavie. Il traversa la région du régiment II de garde-frontières de Nasaud et, en passant par Dej, Lapus, Gherla, il arriva le 25 juin à Cluj, où il resta un jour, comme d'habitude, revint à Sibiu, en passant par Turda et Sebes, où il arriva le 28 juin. A Sibiu l'empereur resta 12 jours, logeant à l'auberge qui portera à partir de ce moment le nom de *Chez l'Empereur des Romains*. Le 11 juillet il se rendit par Medias à Târgu Mures et de là à Reghin, Nasaud, Telciu, Romuli, Sacel et Borsa en Maramures et passa ensuite, par Rozavlea, Sighet, Hust, en Galitie<sup>167</sup>.

La présence de la personne impériale au milieu de ses sujets de Banat et de Transylvanie a été perçue par ceux-ci comme un fait extra-ordinaire, hors du commun, qui allait profondément marquer la mentalité collective. Michel Conrad de Heydendorf - le compagnon de l'empereur par le *scaun* de Medias – écrivit, dans ses mémoires : « Le moment est arrivé, enfin, cette année (1773) d'avoir le bonheur d'accueillir le monarque. Tout le pays était en mouvement pour cet événement rare, auquel il ne savait même pas comment faire face, car il n'y avait aucun citoyen de notre patrie qui eût l'opportunité de voir son souverain chez nous, car aucun souverain de la maison autrichienne n'avait jamais été chez nous, plus encore, depuis le roi Vladislav II, à l'exception du roi Ioan (Zapolya), la Transylvanie n'avait pas eu de roi hongrois, ni de tête couronnée »<sup>168</sup>.

L'un des buts de son voyage était l'inspection des troupes et de la frontière. « Pendant son voyage, sa Majesté a passé en revue tous les endroits, les troupes, pendant leur service, et sa Majesté a fait de même

avec les gardes-frontières de la vallée de Hateg, du comitat de Hunedoara et du district de Sibiu à Orlat ». Les foules affluaient de partout pour voir le visage et « la personne sacrée de sa Majesté Auguste », ou pour lui adresser des pétitions et des plaintes de toutes sortes. Lors de l'exercice de Holdvilag (Hoghilag) des bataillons de grenadiers de Bilow et de Pelegrini, « des milliers de curieux s'étaient rassemblés, de différents âges et métiers... cette foule immense formait deux lignes droites, jusqu'au fossé qui vient de la forêt et qui est couvert d'herbe et au-dessus duquel passe un petit pont ». Le passage majestueux de la personne impériale a profondément ému la foule : « Le monarque est passé par le milieu, entre ces deux lignes droites de spectateurs, par le meilleur des temps, debout dans son fiacre, comme dans un char de triomphe, portant un chapeau noir sans bordure et sans plumes sur sa tête et étant vêtu d'une veste verte de drap, avec de petites distinctions rouges... Il a salué le peuple des deux lignes, très gracieusement, offrant une image majestueuse de la façon où le Grand Juge allait un jour venir ». L'allusion de l'auteur de ces lignes trahit la même attente messianique, le parallélisme et la superposition de cette attente dans la sensibilité collective. La tenue majestueuse, certains gestes de bienveillance et d'affabilité ont aussi contribué au renforcement de cette image de l'empereur, comme sauveur et juge droit, longtemps attendu. A la frontière entre Ibasfalau (Dumbraveni) et Saros, « il y avait, ci et là, des personnes de tous les âges et de toutes les nations de la Transylvanie, mises à genoux, avec des suppliques qu'elles tenaient au dessus de leurs têtes. L'empereur s'est arrêté devant chacun et leur a dit de se lever. Aux Saxons il a parlé en allemand, par les paroles *steht auf*, aux Valaques en valaque, par *scula, scula*, il a pris dans ses mains (geste d'autant plus révélatif qu'il contredisait l'étiquette) les suppliques et a demandé à chacun quelle sorte de plainte il faisait, et après avoir écouté la réponse, sa majesté a dit en allemand et en valaque, selon la nation de celui qui avait fait la supplique: <Ich werde untersuchen> ou bien <oi căuta>, mettant les suppliques dans une caisse qui se trouvait sur la porte du fiacre. Sa Majesté a eu la même conduite envers tous ceux qui avaient des suppliques. Il y en eu environ cent entre Ibasfalau et Medias... Si la pétition était d'une grande importance, sa Majesté parlait avec la personne en cause pour apprendre tous les détails »<sup>169</sup>.

Vu leur condition politique et sociale, les Roumains étaient les plus nombreux lors de la visite de l'empereur; les gestes et l'attitude de celui-ci seront tout à fait bienveillants. « A l'entrée dans la commune de Saros,

tous les Valaques de cette commune l'attendaient à genoux, jeunes et vieux, d'une part les hommes, de l'autre les femmes, le prêtre non-uniate de la commune en tête, habillé d'une chape et tenant la bannière d'église à sa main ». Cette image suggère aussi l'état d'attente messianique du Sauveur – n.t. « L'empereur les a salués de sa main et leur disait tout le temps <scula, scula> »<sup>170</sup>. A Bratei, le monarque reçoit les revendications des Roumains de cette commune, qui se plaignaient des nombreuses corvées dont ils étaient chargés de façon égale aux Saxons, bien qu'ils ne possédaient pas de terres et de vignes comme eux. Après avoir visité l'église des Saxons, l'empereur « est entré dans deux maisons valaques », et à son départ un grand nombre de Roumains se sont rassemblés autour du fiacre de l'empereur et criaient qu'ils ne pouvaient pas vivre sans avoir de terres, car les Saxons les en avaient dépouillés. « Ils ont prié donc l'empereur de les aider. L'empereur leur a dit en roumain de venir à Sibiu, le 1er juillet, pour apprendre sa décision ». A Dealul Furcilor « il y avait, à droite de la Târnavă, les prêtres non-uniates de ce village, qui, adressant un mémorandum à l'empereur, l'ont prié de leur permettre, soit de se faire construire des églises, soit de pouvoir rentrer en possession de leurs églises perdues ». Recevant la réponse de l'empereur, « les Valaques en ont été contents et se sont inclinés en signe de reconnaissance »<sup>171</sup>. Dans la région de Nasaud, sur le territoire du régiment II de gardes-frontières, la visite de l'empereur a eu un impact particulier. Dans les instructions qu'il avait données au général Preiss de Sibiu, l'empereur lui demandait d'avoir prêts à tout moment 54 chevaux avec les fiacres nécessaires, et de mettre à sa disposition 14 maisons dans chaque station pour le loger; de préparer des aliments, de l'eau à boire et que les maisons fussent récemment peintes, les cours nettoyées, les chemins réparés. L'empereur voulait principalement voir le terrain litigieux entre le district militaire et la Moldavie, ainsi que les litiges de frontière entre les villages des gardes-frontières et les villages saxons (Rebrisoara, Vararea, Feldru, Ilva et les villages saxons Dumitra Mare, Pintic, Iad). Revenant de Reghin, l'empereur fut attendu par les autorités saxonnnes de Bistrita et il y restat un jour. Sur le territoire du régiment l'empereur voyageait à cheval, visitant toutes les stations militaires; au siège de chaque compagnie, après avoir assisté aux exercices militaires, il prenait des renseignements détaillés sur toutes les affaires des gardes-frontières, surtout sur les conflits de frontière avec les Saxons. Comme partout sur sa route, certains comportements et attitudes ont profondément touché la sensibilité des habitants roumains. Parfois il prenait les devants

du convoi, arrivant sans être annoncé. Il arriva ainsi dans la maison de l'archevêque de Nasaud, y entra comme un étranger quelconque et se mit à parler en allemand. Lorsque l'empereur déboutonna sa veste, l'archevêque vit les enseignes des ordres de la maison de Habsbourg et se rendit compte qu'il parlait à une personne illustre. Il se mit à parler en latin, manifestant la déférence la plus grande à l'égard de son hôte. Il lui servit de l'eau-de-vie, du pain bénit, du lard et du fromage et ils parlèrent des relations existant entre les Roumains et les Saxons. Onisor, le fils cadet de l'archevêque, servira de guide à l'empereur, dans les montagnes environnantes. A Nasaud, sur la commande du régiment, le monarque ordonna que les travaux de l'école normale fussent accélérés et prit la décision d'y créer un institut militaire. Il ordonna aussi que certaines communes de frontières fussent régularisées et que quelques sergents roumains fussent élevés au rang d'officiers<sup>172</sup>. Cette visite a eu une incidence considérable sur les sujets roumains. Ceux-ci eurent l'occasion de voir un prince qui s'intéressait à leur sort, qui leur parlait doucement, parfois même dans leur langue et qui leur promettait de résoudre leurs nombreuses et graves doléances. Aucun autre souverain ne l'avait fait auparavant. Suite à de tels égards, simples et pleins de bienveillance, dans le mental collectif des Roumains commencèrent à se cristalliser des espoirs et la figure de l'empereur s'auréola de plus en plus d'un halo mystique, charismatique. De telles actions se répétèrent partout, au cours de tout le voyage de l'empereur, la mémoire collective en a retenu la plupart, les a hyperbolisées, colportées et amplifiées, contribuant de la sorte au ré-dimensionnement du profil messianique et à la mythification de la personne impériale. « Lors de la visite de Joseph II en Transylvanie, un vieillard s'est présenté devant lui et s'est plaint à l'empereur de l'oppression qu'il devait subir de la part de Petru Barcsai, hongrois calviniste. Barcsai a dit à l'empereur que cet homme était un menteur; et cet homme, touchant sa barbe blanche de sa main lui a dit que ni sa vieille barbe, ni la personne à laquelle il parlait, voire l'empereur, ne lui permettaient de mentir. S'étonnant de la sagesse de cette réponse, l'empereur l'a cru tout de suite et l'a récompensé de quelques ducats »<sup>173</sup>.

Il y a eu des centaines de tels épisodes qui, par contagion mentale, ont alimenté les attentes des masses de paysans roumains. Les foules roumaines, qui n'avaient pas eu l'occasion jusqu'à ce moment de voir la figure de l'empereur, avaient maintenant l'opportunité de le rencontrer, de lui parler, d'entendre ses paroles, prononcées parfois dans leur langue, et qui les conviaient à se lever et à présenter leurs doléances. Dans le

climat mental tendu, d'attente, ces actes ont une forte influence, renforçant leur conviction de se trouver devant le grand bienfaiteur, le sauveur tellement attendu. Cette visite a déterminé une affluence massive de dizaines de milliers de Roumains qui ont formulé, devant l'empereur, leurs doléances et suppliques. Heydendorf dit, dans son autobiographie, que le monarque a reçu à cette occasion environ 19.000 pétitions. Cependant, cette affluence massive a révélé encore une fois la gravité de la situation existant en Transylvanie, ainsi que le climat mental d'attente messianique des sujets. L'attitude bienveillante, protectrice, du souverain à l'égard des Roumains les a fait se rendre compte de leurs droits et les a fait devenir plus méfiants par rapport à l'administration provinciale et aux seigneurs terriens. Ceux qui étaient serfs ne voulaient plus obéir aux seigneurs terriens et ceux qui étaient libres allaient devenir méfiants par rapport à l'administration locale. Toutes les hautes dignités de la grande principauté transylvaine ont perdu de l'horreur qu'elles inspiraient jusqu'à ce moment à leurs sujets. La visite de l'empereur a laissé le paysannat dans un état plein d'espoirs dans la possibilité d'amélioration de son sort, tandis que la classe nobiliaire et les autres dignitaires devinrent inquiets des nouvelles réformes, qui pourraient mettre en danger leurs privilèges et leur condition sociale<sup>174</sup>.

Le second voyage de l'empereur au Banat et en Transylvanie eut lieu en été 1783, dans un climat d'espérance populaire très intense. Devenu empereur à partir de 1780, Joseph II avait supprimé, en 1781, le servage en Bohême et en Hongrie et l'on attendait que cette mesure fût décrétée en Transylvanie aussi. Il y avait toutes sortes de rumeurs dans ce sens dans la grande principauté. L'empereur quitta Vienne en avril 1783, inspecta la frontière méridionale, arriva au Banat, par Lugoj. Il entra en Transylvanie le 28 mai et suivit un itinéraire qui passait par Deva, Orastie, Alba Iulia, Sebes, Miercurea. Il arriva à Sibiu le 31 mai. Le climat en était tendu et contradictoire. Le peuple espérait que les réformes réalisées dans les autres pays de la monarchie fussent mises en oeuvre en Transylvanie aussi, la noblesse était dans un état confus, d'incertitude et de déroute, ne connaissant pas les intentions de l'empereur. Tout comme lors de sa première visite, le monarque fut assiégé par les foules de paysans qui présentaient leurs plaintes et doléances. « Ils furent accueillis par l'empereur-même qui les attendait devant la porte de l'antichambre et résolvait les problèmes plus faciles sur place, verbalement. S'il s'agissait de problèmes plus compliqués, le paysan était invité à entrer dans la chambre, le souverain l'écoutait et lui posait toutes sortes de questions

concernant l'objet de sa plainte. Vu le fait que le nombre de ceux qui venaient avec des suppliques avait beaucoup augmenté, l'empereur n'avait pas pu discuter avec chacun, mais il prenait de sa main la supplique de chaque paysan et un gardien portait les suppliques dans la chambre de travail de l'empereur, d'où elles étaient envoyées à Vienne, afin d'être examinées et résolues. La plupart des suppliques venaient de la part des paysans roumains »<sup>175</sup>.

De Sibiu, l'empereur est parti à Brasov et de là, par le Pays des Szeklers, il arriva à Reghin et ensuite sur le territoire du régiment II roumain de garde-frontières. Il resta à Bistrita le 11 et le 12 juin, recevant de nombreuses suppliques. Les sources affirment qu'il a visité plusieurs villages roumains, qu'il est entré dans les maisons des gardes-frontières et a parlé de manière très aimable avec eux, qu'il leur a donné plus de 160 ducats impériaux. A cette occasion l'empereur a décidé que la zone de Bârgau fût récupérée et militarisée et que les villages de frontières fussent régularisés<sup>176</sup>. De Rodna l'empereur est entré en Galitie et en Bukovine et le 16 août, de Vienne, il a décrété la patente d'abolition du servage<sup>177</sup>.

Le dernier voyage de Joseph II en Transylvanie eut lieu trois années plus tard, en 1786. L'empereur a suivi le trajet traditionnel, entrant par Banat et arrivant à Sibiu. De là, par le Pays des Szeklers, il arriva à Bistrita et Bârgau et ensuite en Bukovine. Il manifesta la même magnanimité et la même attitude bienveillante à l'égard des Roumains. Il offrit aux écoles de Nasaud 1750 florins pour leur dotation<sup>178</sup>. A côté du contact direct sur place, réalisé lors de ses voyages, qui a eu un grand impact sur la sensibilité de ses sujets, les mesures réformatrices allaient augmenter l'auréole mythique du monarque. Les réformes joséphistes (principalement l'Edit de tolérance et l'abolition du servage, ainsi que l'octroi de concivilité sur le fundus regius) ont répondu aux attentes roumaines. Par l'édit de tolérance religieuse de 1781, chaque religion reçut le droit de se manifester librement et toute communauté de fidèles reçut le droit de se faire construire une église et une école, là où il y avait plus de 100 familles. La persécution des fidèles d'une autre confession était interdite. Cette mesure sera favorablement accueillie, notamment par les Roumains orthodoxes. L'archevêque Moise Moga de Saliste commençait son *Protocolul poruncilor* de 1782 par les *Stihuri de lauda si de multumire* dédiés à l'empereur, qui reflétaient les sentiments de reconnaissance des communautés roumaines, devenues libres d'exercer leur foi.

« Lui Iosif împărat cu bună fericire/De aceasta români-i multumesc/Și pre Iosif împăratul Românilor fericesc/Căci el ca un îndurat s-au milostivit/Pre români într-a sa voință i-au îngăduit/Biserici, preoți, dascăli a ridica îngăduiește/De aceea tot poporul foarte-i mulțamește/Acestea zicând și cu mare căldura grăind:/<O dulce Iosife Impărate, și cu totul luminate/Cea neâncetată mulțamită lui Dumnezeu înalțăm/Și pre Dânsul pentru împărația ta îl rugăm/Și încă noi de-a pururea și întotdeauna vom sta/Picătura de sânge cea de pre urmă/Pentru împărația ta vom da...> »<sup>179</sup>.

Par le décret de concivilité, les Roumains du fundus regius jouissaient des mêmes droits les Saxons, devinrent citoyens de la patrie. Ils obtinrent aussi le droit de posséder des propriétés, de s'établir et d'acquérir des biens dans les villes. Mais les évolutions ne s'arrêtèrent pas là. L'empereur est personnellement intervenu en faveur des Roumains, dans des situations apparemment sans issue. C'est le cas du village de Rasinari qui, se trouvant dans une dispute séculaire avec le magistrat de la ville de Sibiu, envoya de nombreuses suppliques pour être délivré des obligations prétendues par les Saxons. Par le rescrit impérial du 6 novembre 1786, Rasinari devint une commune royale libre, sans aucune obligation envers le magistrat de Sibiu. C'était un geste symbolique qui allait renforcer le mythe concernant la bonté de l'empereur<sup>180</sup>. Au niveau de la sensibilité paysanne la figure de l'empereur acquiert les dimensions mythiques d'un protecteur tout-puissant, au-dessus de toutes les autorités locales. De ce niveau de mentalité paysanne, le mythe a été diffusé sous une forme confuse, sur le fond d'une attente messianique. La confiance et l'espoir dans l'empereur comme dernière instance sont nés de ses actions directes à l'égard des Roumains, mais surtout de ce qu'ils attendaient de sa part. L'empereur jouit de l'auréole d'un sauveur messianique, envoyé par Dieu. La confiance du monde rural dans sa personne, comme possesseur absolu de la justice et du pouvoir, atteint des quotas très élevés. Les paysans prirent courage. En 1773, les paysans serfs du comitat de Crasna allaient remettre en cause, dans un long mémoire adressé à l'empereur, le comportement abusif des grandes familles des magnats de Transylvanie et de Hongrie (Banffy, Teleki, etc.). Au-delà du stéréotype de la formule d'usage, les expressions par lesquelles ils s'adressent à l'empereur ont une importance assez grande. « Glorieux Empereur Romain, notre Seigneur loué, miséricordieux et éternel ! Puisque après Dieu Tout puissant votre Majesté êtes notre protecteur, à ces serfs contribuables éternels, et que nous ne pouvons trouver de réconfort, dans tous nos besoins, qu'après

de votre Majesté; nous attendons donc de votre majesté la miséricorde pour alléger notre situation dans notre comitat de Crasna... »

« Nous, les éternels serfs et hommes ignorants, osons déposer au pied du trône de votre Majesté, qui êtes notre éternel seigneur, notre humble supplicie, qui contient toutes nos souffrances, en espérant que, si vous les considérez justes, nous recevront les allègements que nous mendions; et nous promettons de demeurer les éternels, humbles et fidèles serfs de votre Majesté »<sup>181</sup>. Au-delà des stéréotypes exigés par l'usage, cette formule atteste les sentiments de respect, d'admiration et de fidélité, ainsi que d'attente messianique nourris par les communautés de serfs.

La confiance dans la justice impériale est très forte. Horea soulève les paysans à la révolte au nom de l'empereur et pendant ce soulèvement « l'ordre de l'empereur » est fréquemment invoqué dans l'arrière-plan de toutes les actions des paysans révoltés, ainsi que la figure mythique de l'empereur justicier, de l'empereur sauveur<sup>182</sup>.

Quelle que soit la réalité historique objective, la figure de l'empereur (sur les monnaies, les médailles, les enseignes) et les actes portant la signature impériale (diplômes, lettres, et.) serrent des catalyseurs des actions paysannes et cristallisent dans la mentalité révolutionnaire l'idée que l'Empereur se trouve derrière la révolte, qu'il approuve les actions des paysans. Or, comme ils étaient du côté, les insurgés se trouvaient en parfaite et confortable légalité. Ils ne faisaient autre chose, conformément à cette mentalité, que de « mettre en oeuvre l'ordre de l'empereur ». Son nom est toujours invoqué par les dirigeants, parfois à côté de celui de sa mère, l'impératrice Marie-Thérèse. Ainsi, le 4 novembre 1784 les paysans détruisent à Vulpeni 38 maisons de nobles et de citadins en criant « vivat Maria Tereza » et, pour mobiliser les paysans, Horea leur montre des documents portant la signature de l'empereur et une croix dorée avec la figure de Joseph II en médaillon<sup>183</sup>. Ce sont des arguments très forts preuves de la force de pénétration et de mobilisation du mythe impérial au niveau des masses paysannes de toute la Transylvanie. Dans le même climat transylvain, la personne de l'empereur est prisée, cette fois-ci au niveau de la création populaire, en qualité de juge suprême, de dernière instance: « Înălțate împărate/Vină și ne fă dreptate/Te rugăm Măria Ta/Că nu mai putem răbda/Asuprirea nemesască/Și dreptatea ungurească... »<sup>184</sup> La clémence impériale à l'égard des participants s'est manifestée même après la défaite de la révolte. A l'exception des trois dirigeants, tous les participants ont bénéficié du pardon général de l'empereur, qui a amnistié tous les faits commis lors du grand soulèvement. L'empereur est intervenu

à plusieurs reprises en faveur des Roumains, contre les abus des fonctionnaires locaux ou des tentatives de vengeance de la noblesse. C'est le cas de son intervention à l'égard de 218 Roumains du comitat d'Alba de Jos, emprisonnés par le comes suprême de Sibiu, sans aucune raison, uniquement sous prétexte d'avoir participé à la révolte. Le 5 février 1789 Joseph II donna un rescrit par lequel il accusa le comes suprême d'avoir offert au comitat, par son ordre d'emprisonnement des paysans, l'occasion de satisfaire « son désir de vengeance contre le peuple valaque » et pour servir comme exemple à d'autres, le souverain disposa que la moitié du salaire annuel du comes suprême fût partagé entre paysans emprisonnés à tort, le vice-comes étant destitué. La chancellerie du Gubernium a répliqué cependant que, si les paysans recevaient de l'argent, ils pourraient croire que l'empereur les a remercié d'avoir participé à la révolte. Devant ces arguments Joseph allait céder, mais il invita le Gubernium à faire savoir au comes que, dans le cas où de tels incidents se répétaient, il serait puni de façon exemplaire<sup>185</sup>.

Si, au niveau de la mentalité paysanne la mythologie impériale a été assumée de façon organique, intuitive, par colportage et contagion mentale, au niveau de l'élite intellectuelle ce phénomène est assumé de façon rationnelle, culturelle. Tout comme nous avons constaté, l'idée impériale a fait une carrière spectaculaire comme structure mentale universelle. Alimentée par une culture classique, mais récupérée dans un climat de sensibilité baroque, l'intelligentsia roumaine, formée aux écoles de l'empire, allait assumer de façon naturelle le discours impérial, surtout lorsqu'il venait à la rencontre de ses propres attentes. Dans le cas des Habsbourg, l'idée impériale s'est associée l'idée de la romanité, ce qui flattait la sensibilité et l'orgueil roumain, dans le sens qu'ils pouvaient revendiquer de façon historique l'ascendance illustre de leurs ancêtres romains. L'empereur de Vienne et l'élite roumaine de Transylvanie pouvaient de la sorte se rencontrer sur les coordonnées de la romanité. L'empereur des Romains s'adresse aux Roumains par l'appellatif « romulizi » et aux gardes-frontières de Nasaud par les paroles « Salva Parvae Romuli Nepos », leur demandant de se montrer dignes des anciennes vertus militaires de leurs aïeux. « Virtus Romana Rediviva » devint l'emblème de l'éveil d'un orgueil national à cette époque de cristallisation et d'éclaircissement d'une identité moderne. Joseph II sera tout le temps considéré comme « le second Trajan ». Ainsi, en 1708, Gheorghe Sincai écrivait dans sa Chronique que: « Deux Joseph ont régné dans la maison Auguste de l'Autriche et tous les deux ont été merveilleux.

Sous le second les Roumains ont été soulagés ». <sup>186</sup> Dans l'avant-propos au « Catechismul cel Mare », imprimé à Blaj en 1783, le même Sincai écrivait sur l'empereur : « Notre très Haut Empereur, envoyé par Dieu Tout puissant, notre seigneur Joseph II a ordonné au Gubernium impérial de la Grande Principauté, que les Roumains bénéficient, tout comme les autres nations, d'écoles où leurs enfants puissent apprendre à lire et à écrire dans leur langue... » <sup>187</sup> Les vers politiques concernant le blason impérial de la maison de Habsbourg, publiés dans la préface du « Molitvenic » imprimé à Blaj en 1784 sont très significatifs pour cette mythologie impériale. La figure de l'empereur y apparaît auréolée de nimbes antiques : « Gripsorul cu două capete înălțat/Schiptrul, mărul cu două spade împreunat,/Semnul puterii împărătești arată/Care lui Iosif îi este încredințată./Lui Iosif cel Mare de neamuri iubit/Soare de scutiță nouă răsărit./Domnul în pace mulți ani să-l trăiască/Și prin el pre noi să ne fericească » <sup>188</sup>. Ce sont des vers simples et apparemment naïfs, qui contiennent tout un symbolisme mythologique. Le soleil renvoie à l'auréole divine, surnaturelle du pouvoir. La lumière brillante a le rôle de protéger, elle triomphe des ténèbres et les efface, assurant la victoire du bien, le triomphe de l'idée impériale libératrice et victorieuse.

Appréciant l'ouverture politique et culturelle, la politique de réforme, ainsi que l'accès aux fonctions publiques, l'intelligentsia roumaine a embrassé le programme réformateur de l'empereur. Dans la sensibilité de l'élite, le monarque a toujours été considéré un comme grand bienfaiteur de la nation roumaine. Le monde intellectuel – et l'élite en général – sera le bénéficiaire principal de la politique réformatrice de L'empereur. Il reçoit des rangs et des titres, des domaines et des diplômes nobiliaires. Les diplômes et les domaines accordés aux évêques roumains, ainsi que les titres de conseillers et de barons sont éloquents dans ce sens. Les actes de bienveillance à l'égard de l'élite roumaine réverbèrent par colportage la bonté impériale. Le cas de Grigore Maior est symptomatique de ce point de vue. A cause de nombreuses intrigues, Grigore Maior fut exilé à Munkacs au temps de l'épiscopat d'Atanasie Rednic. En 1771, lors de la visite de Joseph II, Maior se présenta devant le monarque pour plaider sa cause. L'empereur demanda à la chambre aulique d'analyser la véracité des accusations. Maior se défendit de façon brillante, il fut considéré innocent, fut réhabilité et nommé dans le poste de censeur des livres à l'imprimerie roumano-ruthène qui venait d'être créée à Vienne. Lors du synode électoral du 15 août 1772 il fut élu évêque de l'Eglise roumaine uniata de Transylvanie et le 23 avril 1773 fut consacré évêque par Vasile Boriscovici, évêque de

Svinita, à l'église de la cour de Hofburg, en présence du couple impérial. L'impératrice lui offrit une croix en or, une bague précieuse et le rang de conseiller impérial secret, ainsi que le titre « d'Excellence », distinction dont aucun autre évêque roumain n'avait joui avant lui<sup>189</sup>. L'ouverture d'écoles roumaines, ainsi que l'accès à la vie publique et culturelle sont liés au nom et à la politique réformatrice de Joseph II. Les intellectuels lui dédient des odes et des élégies dans lesquelles, en mètre antique, les métaphores et les symboles renvoient aux vertus des héros de la mythologie gréco-romaine. Pour ces penseurs roumains, Joseph II était « le Soleil qui s'est levé pour alléger nos peines », « Joseph le Grand, aimé par les nations », « le second Trajan ». Il est celui qui, par ses mesures, a réussi à remettre la nation roumaine à côté des autres nations de la patrie: « Prin Iosif al doilea/ Neamul nostru ce robia/ Scapă acum de iobagie/Și-ajunse la slobozie »<sup>190</sup>.

Par sa mère et ensuite par lui, les Roumains avaient vu le soleil de la justice se lever pour eux aussi, auréolant de ses rayons la figure de cet empereur démophile, figure singulière même parmi les empereurs de sa propre dynastie. La mort de l'empereur a profondément bouleverser le monde roumain qui perdait, par l'illustre défunt, la plupart des réformes dont il avait bénéficié sous l'auguste monarque. Alors qu'en Hongrie les autorités hésitèrent à annoncer publiquement le décès de l'empereur, à cause de la joie engendrée par le retrait de ses réformes révolutionnaires, le monde roumain, lui, a été envahi de tristesse. Le 10 février 1790, l'évêque des Roumains orthodoxes de Transylvanie, Gherasim Adamovici, envoyait aux archevêques l'ordre de conseiller à tous les prêtres « de toutes les régions, de prier trois jours de suite pour l'empereur », car celui-ci voulait « se faire administrer les sacrements », les prêtres devant conseiller « le peuple de prier aussi pour le rétablissement et l'aide de sa majesté ». Le 22 mars l'évêque ordonnait aux prêtres de toutes les églises « de célébrer les funérailles et le requiem, selon la coutume, pour le repos de l'âme de notre grand empereur décédé et de faire sonner les cloches dans chaque église pendant trois heures »<sup>191</sup> les jours du 2, 3 et 4 avril.

La figure de l'empereur s'imprimait pour longtemps dans la mémoire affective des Roumains de Transylvanie. A de nombreuses occasions les Roumains allaient se rappeler les bienfaits et les preuves de bonté et de grâce de l'auguste monarque. Une élégie écrite par Gheorghe Sincai, dédiée à l'archiduc Joseph, palatin de la Hongrie, rappelle les temps de gloire de son oncle et la politique éclairée de celui-ci : « ...comme il était autrefois/Sous Joseph le bénit/Grand empereur de Rome »<sup>192</sup>.

Les auteurs du Supplex rappellent à Léopold les mesures salutaires pour les Roumains prises par Marie-Thérèse « l'auguste princesse et impératrice dont nous gardons un heureux souvenir » qui « a confirmé dès le début de son règne...surtout les privilèges et les diplômes donnés aux Roumains par son auguste grand-père ». En ce qui concerne Joseph II, dont le souvenir était encore vivant dans la mémoire des auteurs du Supplex, l'image de celui-ci apparaît comme celle du grand bienfaiteur des Roumains. L'empereur est «... cet empereur heureux, que nous nous rappellerons toujours, le prince justicier, notre grand Joseph II, qui a compris les droits purs et simples autant de l'homme que du citoyen, qui a reconnu l'injustice et l'oppression, qui a vu de ses propres yeux et s'est convaincu que la nation roumaine est beaucoup plus nombreuse que les autres nations de la Province et la plus utile... et que les Roumains doivent jouir des mêmes droits et bénéfiques que les autres nations de cette principauté »<sup>193</sup>. La restitution des anciens droits obtenus par les réformes du monarque éclairé allait rester longtemps le desiderata de la lutte politique de la nation roumaine de Transylvanie.

Un autre roumain, George Haines, protopope dans le district de Coroni (Brasov), de religion grecque, non-uniate, ancien chapelain d'armée à Berjanski dans le cadre du Régiment d'Infanterie 31 de Transylvanie, dédie à la statue de l'empereur *Versuri de lauda, în limba româneasca la statua Imparatului Ioseph II la anno 1807, en cetate la Viena, la Iosephplatz au asezat-o*. Ces sont des vers encomiastiques concernant la personnalité et l'activité de l'illustre défunt et finissent comme il suit : « Să primești, mă rog în nume de bine/Aceste versuri de la mine/De la un vechi român adevărat/Credincios rob la al său împărat »<sup>194</sup>. La fidélité envers l'empereur et la dynastie sera pleinement prouvée par les régiments roumains pendant les guerres contre la France républicaine et l'empire. C'est ce que montrent d'ailleurs les vers naïfs d'un calendrier imprimé à Buda en 1810 qui finit par une histoire concernant la conquête de la Dacie par Trajan et par les conseils suivants : « ...la ascultă ce zic eu/Voi să mă jur și zic zău/Stai lângă împăratul tău/Că-ți ajută Dumnezeu »<sup>195</sup>.

Un sentiment fort et durable d'admiration et de reconnaissance de la part des Roumains transylvains envers la dynastie se cristallise de la sorte tout au long de certaines expériences vécues et récupérées au niveau de l'imaginaire. La liaison entre les Roumains et la dynastie des Habsbourg est devenue durable grâce aussi à cet épisode mythique du règne du monarque éclairé qu'a été Joseph II.

NOTES

- 1 Jean Paul Sirineau, *Sécularisation et religions politiques*, New York, La Haye, Paris, 1982.
- 2 *Ibidem*, p. 223.
- 3 Marc Bloch, *Les Rois Thaumaturges*, Paris, 1924.
- 4 Yves-Marie Bercé, *Le roi caché. Sauveurs et imposteur ; mythe politique populaire*, Paris, Fayard, 1992.
- 5 Patrick Simon, *Le mythe royal*, Paris, 1987, p. 1-2.
- 6 Jean Paul Sirineau, *op.cit.*, p. 224-230.
- 7 Mircea Eliade, *Forgerons et alchimistes*, Paris, Gallimard, 1977.
- 8 Jean Paul Sirineau, *op.cit.*, p. 231.
- 9 *Ibidem*, p. 39-45.
- 10 Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 1978 ; Alain Boureau, *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français, XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1988.
- 11 Jean Paul Sirineau, *op.cit.*, p. 188-189.
- 12 Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil, p. 63-96.
- 13 Jacques Solé, *Les mythes chrétiens de la Renaissance aux Lumières*, Paris, Albin Michel, 1979.
- 14 Jean Paul Sirineau, *op.cit.*, p. 197.
- 15 *Ibidem*, p. 248.
- 16 Lucian Boia, « Vers une histoire de l'imaginaire, *Analele Universității București- Istorie*», XL, 1991, p. 18-21.
- 17 Adam Wandruszka, *Das Haus Habsburg. Die Geschichte einer Europäischen Dynastie*, Stuttgart, 1954, p. 23-36; Jean Beranger, *Histoire de l'Empire des Habsbourg*, Paris, Fayard, 1990, p. 17-19.
- 18 *Ibidem*, p. 26-36.
- 19 Jean Marie Apostolides, *Le roi machine. Spectacle et politique au temps de Louis XIV*, Paris, Minuit, 1981, p. 66-68.
- 20 Camerarius, *Les Heures dérobées*, livre III, chap. II, *Dons précieux de quelques rois*, apud, Yves Marie Bercé, *Le roi caché*, p. 380.
- 21 Adam Wandruszka, *Das Haus Habsburg*, p. 150-152.
- 22 *Filosofia cea lucrătoare, (La philosophie pratique)*, dans Florea Fugaru, *op. cit.*, I, p. 503.
- 23 *Ibidem*, p. 504.
- 24 *Ibidem*, p. 505.
- 25 *Ibidem*, p. 505.
- 26 *Ibidem*, p. 506.
- 27 Voir Victor-Lucien Tapié, *L'Europe de Marie-Thérèse. Du baroque aux Lumières*, Paris, 1979.
- 28 Maurice Robin, « Louis XIV et ses images », dans *Imaginaire de la modernité*, p. 38.
- 29 Maurice Robin, *op. cit.*, p. 40-41.

- 30 *Approbatae Constitutiones*, titre VIII, art. 1-4.  
 31 *Ibidem*, titre I, art. 8.1.  
 32 *Ibidem*, titre IX, art. 1 *Despre valahi (Sur les Valaques)*, dans Mitropolia Ardealului, 4-5, 1976, p. 472.  
 33 E.Hurmuzaki, *Documente (Documents)*, VI, p. 575.  
 34 Michael Conrad de Heydendorf, *Selbst Biographie, (Autobiographie)*, dans *Izvoarele răscoalei lui Horea (Les sources de la révolte de Horea, B. Sources narratives)*, Bucarest, Edit. Academiei, I, 1983, p. 37.  
 35 Voir pour l'imaginaire des nations Maurice Augulhon, « L'imaginaire des nations. Reflexions préliminaires sur l'expérience française, dans Claude Gilbert Dubois, editeur, *L'imaginaire de la Nation*, Presses Universitaires de Bordeaux, 1993, p.13-18. B. Anderson, *Imagined Communities*, New York-London, Versa, 1991. E. Gellner, *Nations et nationalismes*, Paris, Payot, 1989. Eric Hobsbawn, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, 1992.  
 36 Robert Mouchembled, *La violence au village*, Paris, Brepols, 1992.  
 37 Arlette Jouanna, *Ordre social. Mythes et hiérarchies dans la France du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 1977, p.7-8.  
 38 J. Pereny, *La conscience nationale dans les chroniques hongroises du XIII<sup>e</sup> siècle*, dans *Le développement de la conscience nationale en Europe Orientale*, Paris, Institut d'Etudes Slaves, 1969, p.53-57.  
 39 Hacquet, *Reisen*, p. 111.  
 40 Arlette Jouanna, *op. cit.*, p. 9.  
 41 Homorodszentpeteri Cseke Josef, *Az oláh nemzetről, (L'icône de la nation roumaine)*, dans *Izvoarele răscoalei lui Horea, B. Izvoare narative, (Les sources de la révolte de Horea, B. Sources narratives)*, II, p.112.  
 42 Gheorghe I. Brătianu, *Ideea națională la români și la unguri și Misiunea istorică a Ungariei*, dans *Cuvinte către români, (L'idée nationale chez les Roumains et les Hongrois et La mission historique de la Hongrie)*, dans *Mots pour les Roumains*, Iasi, 1996, p. 7-58.  
 43 Béla Borsi-Kálman, « Les Roumains aux yeux des Hongrois. Stéréotypes et lieux communs hongrois sur les Roumains. Bêtises, généralités, semi-vérités par rapport à la conscience et à la stratégie nationale », dans *Istoria ca lectură a lumii, (L'histoire comme lecture du monde)*, editeurs G. Bădărău, L. Boicu, L.Nastasă, Iași, 1994, p. 455-459.  
 44 Ildiko Melinda Mitu, Sorin Mitu, « Români văzuți de maghiari. Geneza unei imagini etnice moderne » (Les Roumains vus par les Hongrois. La genèse d'une image ethnique moderne), dans *Identitate și alteritate. Studii de imagologie, (Identité et alterité. Etudes d'imagologie)*, I, Resița, 1996, p. 53-54.  
 45 Ioachim Crăciun, *Cronicarul Samoskozy și însemnările sale cu privire la români (1566-1608), (Le chroniqueur Stefan Szamoskozy et ses écrits sur les Roumains (1566-1608)*, Cluj, 1928, p. 28-42. Voir aussi D. Prodan,

- 46 *Supplex Libellus Valachorum*, p. 91. Ioan Aurel Pop, *Identitate și alteritate în*  
 47 *Transilvania, (Identité et altérité en Transylvanie)*, p. 224-226.  
*Ibidem*, p. 224.
- 47 A noter l'épithape en vers latin occasionné par la mort de voïvode écrit par  
 l'évêque de Transylvanie, qui n'a pas besoin d'aucun commentaire, *Hic*  
*jacet ille ferus/Latro verus/ Nero verus/ Ille malus dacus Scelerus Valachus/*  
*Quid hic transibis/Bis terve cacabis et ibis/*, apud Virgil Sotropa, *O constatare*  
*istorică (Une constatation historique)*, dans Transilvania, Sibiu, 1900, p.  
 268.
- 48 Ștefan Metes, *Istoria bisericii românești din Transilvania, (Histoire de l'Eglise*  
*roumaine de Transylvanie)*, Sibiu, 1936, p. 462.
- 49 Apud D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, p. 125.
- 50 Nicolae Bălan, « Unirea cu Roma și emanciparea românilor din Ardeal și  
 Banat de sub ierarhia sârbească, (L'union avec l'Eglise de Rome et  
 l'émancipation des Roumains de Transylvanie et du Banat de la hiérarchie  
 serbe), dans *Cultura Creștină*, 5, 1936, (XVI), p. 265, nota 1.
- 51 D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, p.130.
- 52 E. Hurmuzaki, *Documente, (Documents)*, XV/2, p. 1649-1652.
- 53 D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, p. 163.
- 54 *Ibidem*, p. 192.
- 55 *Ibidem*, p. 193.
- 56 *Ibidem*, p. 193-195.
- 57 *Ibidem*, p. 220.
- 58 D. Prodan, *Răscoala lui Horea (La révolte de Horea)*, I, p. 73.
- 59 Janos Barta, « La noblesse hongroise des Lumières ; pour et contre  
 l'absolutisme éclairé de Joseph II », dans *Etudes sur le XVIII<sup>e</sup> siècle*, XI,  
 Bruxelles, 1984, p. 117-126.
- 60 Homorodszentpéteri C. J., *op. cit.*, p. 106.
- 61 D. Prodan, *Răscoala lui Horea, (La révolte de Horea)*, I-II, Bucarest, 1989,  
 passim.
- 62 *Ibidem*, II, p. 292.
- 63 *Ibidem*, II, p. 322-323.
- 64 *Ibidem*, II, p. 291.
- 65 *Ibidem*, II, p. 318.
- 66 *Ibidem*, II, p. 324-325.
- 67 *Ibidem*, II, p. 304.
- 68 *Ibidem*, II, p. 308.
- 69 Zenovie Pâclisanu, *Luptele politice ale românilor ardeleni din anii 1790-*  
*1792, (Les luttes politiques des Roumains transylvains des années 1790-*  
*1792)*, Bucarest, Cultura Națională, 1923, p. 34.
- 70 *Ibidem*, p. 36.
- 71 Klaus Heitman, *Imaginea românilor în spațiul lingvistic german, (L'image*  
*des Roumains dans l'espace linguistique allemand)*, Bucarest, 1995, p. 265.

- 72 T.V. Păcățean, *Cartea de aur, (Le livre d'or)*, I, p. 73-74.
- 73 Ștefan Bezdechi, *Christian Sechaeus despre români, (Christian Sechaeus sur les Roumains)*, dans *Anuarul Institutului de Istorie Națională*, IV, (1926-1927), Cluj, p. 498-499.
- 74 Adolf Armbruster, *Dacoromano-saxonica*, Bucarest, 1980, p. 116-117.
- 75 Michael Lebrecht, *Über die National Charakter der in Siebenburgen befindlichen Nationen, (Sur le caractère national des peuples de la Transylvanie)*, Vienne, 1792, p. 88. ; Klaus Heitmam, *op.cit.*, p. 137-138.
- 76 Klaus Heitmam, *op. cit.*, p. 161.
- 77 Nicolae Iorga, *Istoria românilor prin călători, (L'histoire des Roumains par des voyageurs)*, Bucarest, 1981, p. 424.
- 78 Marcus Fronius, *Nos, eclezia, schola ad Brassobi radices*, dans *Quellen*, VII, p. 335., apud, Adolf Armbruster, *Dacoromano-saxonica*, p. 125.
- 79 Michael Conrad de Heydendorf, *Eine Selbstbiographie, (Autobiographie)*, ed. Rudolf Theilm dans *Archiv*, XVI, p. 653., apud, Mathias Bernath, *Habsburgii și începuturile formării națiunii române, (Les Habsbourg et le début de la formation de la nation roumaine)*, Dacia, Cluj, 1994, p. 246.
- 80 *Ibidem*, p. 247.
- 81 *Ibidem*.
- 82 *Ibidem*, p. 248.
- 83 *Ibidem*, p. 247.
- 84 Arlette Jouanna, *Ordre social. Mythes et hiérarchies dans la France du XVIe siècle*, Paris, Hachette, 1977.
- 85 Adolf Armbruster, *Dacoromano-saxonica*, p. 91, 94-95, 117, 120, 122.
- 86 Pal Judit, *O legendă a istoriei; problema originii hunice a secuilor, (Une legende historique ; la question de l'origine hunique des Szeklers)*, dans *Studii de istorie a Transilvaniei, (Etudes sur l'histoire de la Transylvanie)*, Cluj, 1994, p. 97-104.
- 87 A. Armbruster, *Romanitatea românilor, (La romanité des Roumains)*, Bucarest, 1993, *passim*.
- 88 Georges Soterius, *Transilvania celebris*, arh, stat. Sibiu, A. 1-5, no. 17, f.296, apud, A. Ambruster, *Dacoromano-saxonica*, p. 128.
- 89 Mathias Bernath, *op. cit.*, p. 222-223.
- 90 Michael Lebrecht, *op. cit.*, p. 84.
- 91 Voir *Supplex Libellus Valachorum Transilvaniae iura receptis nationibus communia postlimino sibi adseni postulatum cum notis historico-criticis*, J, C, E (der), Civis Transilvani, Claudiopoli, XDCCXCI.
- 92 Mathias Bernath, *op. cit.*, p. 212.
- 93 Nicolae Iorga, *Istoria românilor prin călători, (L'histoire des Roumains par des voyageurs)*, p. 245-246.
- 94 Michael Lebrecht, *op. cit.*, p.82.
- 95 Nicolae Iorga, *Mărunțișuri istorice culese din Ungaria, (Notices historiques recueillies en Hongrie)*, Bucarest, 1906, p. 56.

- 96 Michael Lebrecht, *op. cit.*, p.86.  
 97 *Ibidem*, p.89.  
 98 Voir les opinions semblables de Grisellini, Sultzer, etc. chez Klaus Heitman,  
*op. cit.*, p. 212.  
 99 Apud, N. Dobrescu, *Fragmente privitoare la istoria bisericii române,*  
*(Fragments sur l'histoire de l'Eglise roumaine)*, Budapest, 1906, p. 63-64.  
 100 Mathias Bernath, *op. cit.*, p.212.  
 101 *Ibidem*, p. 222-223.  
 102 Francesco Grisellini, *op. cit.*, p.171.  
 103 Hacquet, *Reisen*, p. 89,112,173.  
 104 Mathias Bernath, *op. cit.*, p. 223.  
 105 Francisco Grisellini, *op. cit.*, p.173.  
 106 *Ibidem*, p. 174. ; voir aussi Gerhardt, *Beschreibung des Banats, (La description*  
*du Banat)*, 1789, p. 49.  
 107 Christoph Seipp, *Reisen von Presburg, (Voyage de Presbourg)*, Frankfurt,  
 Leipzig, 1793, p.422.  
 108 Paul Simionescu, *Mărturii ale unor călători străini în țările române. Sec.*  
*XVII-XVIII, (Témoignages des voyageurs étrangers dans les pays roumains.*  
*XVIIe-XVIIIe siècles)*, dans Revista de etnografie si folclor, no. 4, Bucarest,  
 1971, p. 292.  
 109 Francesco Grisellini, *op. cit.*, p. 171.  
 110 Mathias Bernath, *op. cit.*, p. 212.  
 111 Klaus Heitman, *op. cit.*, p. 166.  
 112 Nicolae Iorga, *Mărunțișuri istorice culese din Ungaria, (Notices historiques*  
*recueillies en Hongrie)*, p. 32-35.  
 113 P. Suciuc, *Situația culturală a țărănimii noastre ardelenne în trecut, (La situation*  
*culturelle de la paysannerie transylvaine dans le passé)*, dans Societatea  
 de mâine, IV, no. 17, 1927, p. 223.  
 114 Paul Simionescu, *op. cit.*, p. 292.  
 115 A. Rusu, C. Rudeanu, « Călători străini despre Timișoara și Banat. Sec. XVIII-  
*XIX, (Voyageurs étrangers sur le Timișoara et Banat. XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, dans  
*Studii de istorie a Banatului*, II, 1971, p. 142-143.  
 116 Nicolae Iorga, *Călători străini, (Voyageurs étrangers)*, p. 420-425.  
 117 Mathias Bernath, *op. cit.*, p. 220-221.  
 118 *Ibidem*.  
 119 Nicolae Iorga, *op. cit.*, p. 249.  
 120 Francesco Grisellini, *op. cit.*, p. 178-179.  
 121 Mathias Bernath, *op. cit.*, p. 227-228.  
 122 *Ibidem*. p. 241.  
 123 *Ibidem*.  
 124 *Ibidem*.  
 125 *Ibidem*, p. 223-224.

- 126 Voir Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, London, 1957, éd. française, *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, Gallimard, 1962; « Réflexions sur le millénarisme », dans *Archives de sociologie des religions* no.4, 1958; Oliver William Hasking, *Prophets and Millenialistes: The Use of the Biblical Prophecy in England from 1790's to the 1840's*, Auckland University Press / Oxford University Press, 1978; J.F.C. Harrison, *The Second Coming. Popular Millenialism. 1750-1850*, London, Routledge and Kegan Paul, 1979.
- 127 Iacob Talman, *Political Messianism*, London, 1960; Henri Descroches, *La sociologie de l'espérance*, Paris, Calman Levy, 1973; Gonzalo Puente, *Messianisme et politique*, Paris, J. Vrin, 1983.
- 128 Yves-Marie Bercé, *Le Roi Caché*, p. 312-314.
- 129 Henri Desroches, *Dictionnaire des méssianismes et millénarismes*, Paris, Mouton, La Haye, 1969.
- 130 Iacob Mureșanu, « Știri nouă despre refugiații munteni la Brașov în secolul al 18-lea și în răzmerița de la 1821, (Données nouvelles sur les réfugiés de Valachie à Brasov pendant le XVIII<sup>e</sup> siècle et pendant la révolte de 1821), dans *Țara Bârsei*, année II, no. 1, 1930, p. 45.
- 131 Gheorghe Șincai, *Cronica Românilor, (La Chronique des Roumains)*, Bucarest, 1969, édition de C. Câmpeanu, III, p. 117.
- 132 A. Bitaj, dans « Dacoromania », III, 1923, p. 784.
- 133 *Ibidem*, p. 784-786.
- 134 Ioan Bob, *Înștiințare, (Notification)*, Blaj, 1806, apud, *BRV*, no. 733, p. 522-524.
- 135 Voir Victor-Lucien Tapié, *op. cit.*, 1969; George Barit, *op. cit.*, p. 371-374.
- 136 Voir Vasile Bichigean, « Material documentar », (Matériel documentaire), dans *Arhiva someșană*, no. II, 1922, p. 94.
- 137 Nicolae Iorga, « Insemnări de cronică ale clericilor din Scheii Brașovului, (Notes des clerics de Scheii Brasovului), dans *Buletinul Comisiei Istorice a României*, XII, 1935, p. 96.
- 138 Voir "Arhiva Somesana", no. 10, 1929, p. 40.
- 139 *Ibidem*, p. 41.
- 140 *Ibidem*, no. 11, 1929, p. 94-95.
- 141 Virgil Stropa, « Răboaie din trecut », (Souvenir d'antan), dans *Arhiva someșană*, no. 7, 1926, p. 94-95.
- 142 Nicolae Stoica de Hațeg, *Cronica, ( La Chronique)*, p. 199.
- 143 Ces vers sont circonscrits à un genre répandu à l'époque, les soi-disant chants de camps, comme d'ailleurs sont intitulés les vers de Stoica de Hațeg: « *Norod ne naștem/din milă ne paștem/De grija maicească/și chiezaricească/Mila împărătească/cu mult să ne înmulțească/losif împăratul blând/țările cercetând/Ne-au văzut făptura/cu slaba învățătură/Aflatune-au prin munți/vai și rău pierduți/Când ne-au și văzut/de ne-au miluit/Că lor să fim gloate/spre trebile toate/Lor la biruință/noao de ajutorință/Ocol să fim spre pază/și*

- cu cinste să ne văză/In credința lor neclățiți/și până la sânge nezmintiți/și spre stare bună/a leagilor corună/La slujba militari/și în cinste mari/Cinstea militărească/domnul să o întărească/Să ne sârguim plecați/spre ce suntem chemați/Acum întâi s-au cerut/feciori să meargă-ntrajutori/Cei mulți au mers frumos/puțini au dat și dos/Nedând mulțămită/Marii Teresii de pită/Eu mă arăt ca un fiu/Incredințez până voi fi viu/Austria înaltă/cu noi acum saltă: Ție în veci se cuvine/slujba de la mine/ »; Nicolae Bocșan, « Manuscrise bănățene din secolul al XVIII-lea », (Manuscrits du Banat du XVIII<sup>e</sup> siècle), dans *Studii de limbă, literatură și folclor*, IV, Reșița, 1978, p. 423-424.
- 144 Augustin Bunea, *Episcopii Petru Pavel Aron și Dionisie Novacovici*, (Les évêques P.P.Aron et D. Novacovici), p. 364.
- 145 Ioan Bob, *Inștiințare*, (Notification), apud, *BRV*, no. 733, p. 523.
- 146 Mathias Bernath, *op. cit.*, p. 17.
- 147 Ioan Lupaș, « Părinții și bunicii scriitorului ardelean Ioan Piurariu-Molnar », (Les parents et les grands parents de l'écrivain transylvain Ioan Piurariu-Molnar), dans *Studii, conferințe și comunicări istorice*, I, p. 276-277.
- 148 Nicolae Iorga, *Studiiși documente*, (Etudes et documents), XII, 1906, p. 292-293.
- 149 Idem, *Insemnări de cronică ale clericilor din Scheii Brașovului*, (Notes des clercs de Scheii Brasovului), *loc.cit.*, p. 96.
- 150 *Ibidem*, p. 97.
- 151 Archiva pentru filologie și istorie, IV, 1870, p. 689-691.
- 152 *Ibidem*.
- 153 Raoul Girardet, *Mythe et mythologies politiques*, Paris, Seuil.
- 154 Victor Lucien Tapié, *op. cit.*, p. 50.
- 155 Dr. Adam Wolf, dr. Hans von Swiedenek-Sudendorft, *Oesterreich under Maria Theresia, Joseph II und Leopold II, 1740-1792*, Berlin, 1884, chap. *Illumination zur geburtsfeier des prinzen Josef*, p. 10-18.
- 156 *Ibidem*, p. 14.
- 157 *Ibidem*, p. 16.
- 158 Von Arneth, *Maria Theresia und Joseph II. Ihre Correspondenz*, tome III, Vienne, 1868, p. 335-361; voir aussi T.V. Pacatian, *op. cit.*, I, Sibiu, 1902, p. 72.
- 159 David Prodan, *Răscoala lui Horea*, (La révolte de Horea), I, Bucarest, 1978, p. 65, pour sa façon de tenir les audiences à Kontrollorgang voir Adam Wolf, Hans von Zwiedenek-Sudendorft, *op.cit.*, p. 562-582.
- 160 T.V. Pacatean, *op.cit.*, p. 72.
- 161 Ioan Lupaș, *Studii, conferințe și comunicări istorice*, (Etudes, conférences et interventions historiques), I, 1927, p. 313-314.
- 162 G. Trausch, « Les Habsbourg, incarnation de l'Empire au Luxembourg à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle: fidélité dynastique et manque de conscience impériale », dans *Etudes sur le XVIII<sup>e</sup> siècle*, XV, Bruxelles, 1988, p. 134-148.

- 163 Iosif Wolf, « Răscoala din Boemia (1775) și răscoala lui Horea », (La révolte de Bohême 1775 et la révolte de Horea), dans *Răscoala lui Horea. Studii și interpretări istorice, (La révolte de Horea. Etudes et interpretations)*, Cluj-Napoca, 1984, p. 189.
- 164 « Jurnalul de călătorie a Majestății Sale Impăratul prin Ungaria, Banat, Transilvania și Maramureș în anul 1773 », (Le journal de voyage de Sa Majesté Impériale en Hongrie, Banat, Transylvanie et Maramures), dans *Revista Institutului Social Banat-Crișșana*, XI, 1943, Timișoara, p. 90-110.
- 165 Voir le texte des instructions chez Mihail Dan, Costin Feneșan, « Informations concernant le voyage de Joseph II au Banat et en Transylvanie », dans *Banatica*, IV, Resita, 1977, p. 259-264.
- 166 T.V. Pacatean, *op.cit.*, p. 75.
- 167 Constantin Sasu, « Țările Române la sfârșitul secolului al XVIII-lea », (Les Pays Roumains à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle), dans *Revista Arhivelor*, V (1942-1943), p. 318-321.
- 168 Michel Conrad de Heydendorf, *op.cit.*, p. 75.
- 169 *Ibidem*, p. 77.
- 170 *Ibidem*, p. 78.
- 171 *Ibidem*, p. 84.
- 172 Virgil Sotropa, « Impăratul Iosif II în districtul Năsăud », (L'Empereur Joseph II dans le district de Nasaud), dans *Arhiva Someșană*, no. 4, 1926, p. 1-7.
- 173 Samuil Micu, *Istoria și lucrurile și întâmplările românilor, (L'histoire, les choses et les faits des Roumains)*, I, Blaj, 1801, p. 198, apud, David Prodan, *Răscoala lui Horea, (La révolte de Horea)*, I, p. 69.
- 174 *Ibidem*, I, p. 70-71.
- 175 apud, T.V. Pacatean, *op.cit.*, I, p. 85-87.
- 176 Virgil Sotropa, *op. cit.*, p. 8.
- 177 Voir pour la suppression du servage David Prodan, *Problema iobăgiei în Transilvania 1700-1848, (La question du servage en Transylvanie)*, Bucarest, Editura Stiințifică și Enciclopedică, 1989, passim.
- 178 Virgil Sotropa, *loc.cit.*, p. 8.
- 179 Ioan Lupaș, *Istoria bisericească a românilor ardeleni, (Histoire ecclésiastique des Roumains transylvains)*, Sibiu, 1918, p. 125.
- 180 Nicolae Togan, « O răscoală în Rășinari la mijlocul secolului al XVIII-lea », (Une révolte à Rasinari au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle), dans *Transilvania*, XXXI, 1900, p. 263.
- 181 Petru Abrudan, « Documente inedite din comitatul Crasna », (Documents inédits du comitat de Crasna), dans *Acta Musei Porollisensis*, IV, 1980, p. 456-457.
- 182 Voir , David Prodan, *Răscoala lui Horea, (La révolte de Horea)*, II, 1979, p. 278.
- 183 Nicolae Densusianu, *Revoluțiunea lui Horea în Ardeal și în Ungaria, La révolution de Horea en Hongrie et en Transylvanie)*, Bucarest, 1884, p. 13.

- 184 Ioan Lupaș, « Revoluțiunea lui Horea », (La révolution de Horea), dans *Studii, conferințe și comunicări istorice*, I, p. 302.
- 185 *Ibidem*, p. 236-237.
- 186 Gheorghe Șincai, *Cronica Românilor, (La Chronique des Roumains)*, III, p. 287.
- 187 *Bibliografia Româneasca Veche, (La Bibliographie Roumaine Ancienne)*, II, p. 281.
- 188 *Ibidem*, p. 290-291.
- 189 E. Hurmuzaki, *Fragmente de istoria românilor, (Fragments de l'histoire des Roumains)*, II, traduction de Ioan Slavici, p. 246-248.
- 190 A. Bitay, dans « Dacoromania », III, 1923, p. 784-786.
- 191 Ioan Lupaș, « Contribuții la istoria politică a românilor ardeleni în secolul al XVIII-lea », (Contributions à l'histoire politique des Roumains transylvains), dans *Studii, conferințe și comunicări istorice*, I, p. 330-331.
- 192 Voir *Onomasticon*, Buda, 1805, p. 47-48.
- 193 Le texte du Supplex chez David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, p. 504.
- 194 *B R V*, II, no. 719, p. 499.
- 195 *Ibidem*, III, p. 21.





## IOAN I.C. OPREȘ

Né en 1967, à Bucarest

Doctorat accordé par l' Institut Roumain de Thracologie, 1992

Thèse : *La céramique romaine de Dobroudja aux IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles. Avec référence spéciale sur la céramique de Capidava*

Maître de conférence à la Faculté d'Histoire, Université de Bucarest

Membre de la Commission Internationale pour la Promotion des Études Indo-Européennes et Thraces

Stage à Institute for Applied Language Studies, University of Edinburgh,  
Scotland, 1990

Bourse de l'Österreichischer Akademischer Austauschdienst (ÖAD) à l'Institut  
für Klassische Archäologie der Universität Wien, 1995

Bourse de recherche à Deutsches Archäologisches Institut (DAI) – Abteilung  
Istanbul, 1999

Recherches sur des sites en Roumanie et en Ukraine

Auteur de plusieurs rapports de fouilles, et également d'études et d'articles  
ayant comme sujet la céramique romaine et paléobyzantine, ainsi que des  
nouvelles découvertes d'épigraphes antiques



# ICONOGRAPHIE ET SYMBOLIQUE CHRÉTIENNE ET PAÏENNE REFLÉTÉES DANS LES DÉCOUVERTES CÉRAMIQUES DE LA PROVINCE DE SCYTHIE (IV<sup>e</sup> - VI<sup>e</sup> siècles ap. J.-C.)

Le matériel archéologique présenté dans les pages suivantes concerne dans sa plus grande partie des catégories importées de la céramique de l'époque romaine tardive et du début de celle byzantine de Dobroudja. Pour être plus précis, il s'agit, outre un nombre impressionnant d'amphores ou de lampes, tout comme la vaisselle pour le service de la table (*vasa escaria*) de production africaine (*African Red Slip Ware*) ou micro-asiatique (*Late Roman C Ware – Phoccean Ware*)<sup>1</sup>. Quelques pièces à caractère plus spécial (dévotionnel) s'ajoutent à celles mentionnées auparavant, notamment les ampoules égyptiennes de St. Ménas ou celles de l'Asie Mineure, qui méritent une discussion séparée, à côté de certains produits des ateliers céramiques locaux (on rappelle ici les lampes, les couvercles de vase ou pour les grands vases à vivres, les *dolia*).

L'abondance des motifs iconographiques païens ou chrétiens, dont quelques-uns sans analogies parfaites ou bien rarissimes dans tout l'Empire, ainsi que la « renaissance » qu'on peut constater pour les premiers durant le VI<sup>e</sup> siècle et qui, à notre opinion, a été d'une manière insatisfaisante expédiée par certains céramologues de l'époque romaine sous verdict sec de « plain antiquarianism », ne sont que quelques motifs qui soutiennent le choix d'une telle méthode de présentation. On peut ajouter à ces motifs, en contrepartie à la démarche archéologique dédiée exclusivement à la typologie et à la chronologie des artefacts, l'absence de tout intérêt de la part des historiens de l'art pour ces découvertes mineures.

On ne doit pas perdre de vue le fait selon lequel la conception valable pendant toute l'Antiquité est celle d'un art qui demeure essentiellement une technique. A l'exception des grandes personnalités artistiques

prédestinées à révolutionner le champ iconographique, la touche de l'artiste (τεχνίτης) n'est rien d'autre que

« ... quelque variante à cette iconographie; les hommes aiment la répétition, non la monotonie »<sup>2</sup>.

Généralement désignée comme « fossile directoire de l'archéologie », la céramique peut substantiellement contribuer à l'enrichissement des connaissances de religion, de l'histoire de l'église ou des communautés religieuses, mais aussi des connaissances d'épigraphie (selon qu'il pourra être observé plus tard au cours de la discussion), d'onomastique, de chronologie et d'économie régionale ou encore d'iconographie, d'esthétique et aussi des standards technologiques de l'époque. En outre, l'iconographie, comme vecteur sémantique, offre, par l'analyse formelle, une large gamme d'indices sur le culte, l'architecture, les vêtements, la faune et la flore, l'ornementation et le goût esthétique de l'époque. Les images, historiques ou allégoriques, qui seront discutées dans les pages suivantes ont à la fois un caractère polysémique, car le contenu sémantique de l'image peut varier au cours de "son existence". L'image peut accomplir des fonctions différentes, éventuellement associées, d'ordre religieux, didactique, économique, de propagande, eschatologique, historique et légendaire ou apotropaïque<sup>3</sup>. Le raisonnement par analogie, dans l'esprit des textes littéraires antiques, des inscriptions et des contextes archéologiques mêmes – c'est-à-dire une *herméneutique* des sources, est une clé efficace pour l'étude de l'époque de transition entre l'interprétation païenne et chrétienne de l'image, qui fait l'objet de cette étude.

Une diagnose systématique des changements dans l'art de l'Antiquité tardive opère depuis longtemps<sup>4</sup>. Sans doute, c'est une époque des grands changements de style qui correspondent à l'altération du goût artistique, mais qui ne cachent pas obligatoirement les indices d'une décadence. Plutôt que la stricte investigation des formes et des styles, l'intérêt moderne sur l'Antiquité tardive est concentré sur l'évaluation de sa contribution à la compréhension de l'histoire de la période. C'est exactement ce que nous avons essayé de faire par rapport direct à la province de Scythie, dans les pages qui suivent.

Mais avant de passer à la présentation proprement-dite des pièces archéologiques il convient pourtant de procéder à une courte précision des termes: chrétiens *versus* helléniques (*pagani* pour l'espace occidental de l'Empire). Les premiers sont les adeptes de la doctrine de Jésus Christ

et les gagnants de la partie dès le IV<sup>e</sup> siècle, lorsque leur religion devient successivement *licita*, et puis religion *officielle* du nouvel Empire. Ce sont toujours eux qui agiront en *inversant* le sens d'application du légendaire *non licet vos esse*, contenu dans un décret sénatorial de l'année 35 ap. J.-C. contre la nouvelle religion apparue à Rome<sup>5</sup>.

Plus d'un siècle avant ces événements, par une décision prise à l'époque de l'empereur Caracalla (*Constitutio Antoniniana*), tous les hommes libres de l'Empire sont déclarés citoyens en l'an 212 ap. J.-C. La qualification de certains d'entre eux au IV<sup>e</sup> siècle comme des helléniques signifiait, en fait, leur exclusion du corps civique, donc la perte de leur qualité de « romains ».

Tout comme le terme « barbare »<sup>6</sup>, le terme « hellénique » est l'une des étiquettes réciproques et péjoratives attribuées entre chrétiens et païens. La grande nouveauté apportée par l'époque du Dominat est précisément le besoin de s'adapter à une situation inédite pour les derniers: leur religion, leurs rites arrêtaient d'être ceux officiels. On connaît très bien les nostalgies et à la fois les tentatives de regagner les privilèges traditionnels, qui ne font rien que précipiter l'évolution vers des croyances et des pratiques de nature privée, inspirées par la philosophie platonicienne ou pythagorique, par les vieux cultes initiatiques, officiels (tels les mystères d'Éléusis) ou ceux « parallèles » (l'orphisme), vers la magie chaldéenne ou égyptienne.

Le paganisme de l'Antiquité classique avait été une mosaïque de religions de l'ordre établi. Être pieux envers les dieux signifiait « croire en les dieux de la cité », un devoir dont l'absence est imputée à Socrate par ses accusateurs. Mais beaucoup plus que croire en eux, il faut les honorer par des pratiques religieuses courantes. L'ensemble de ces vieilles traditions et valeurs culturelles, généralement comprises par le terme *patria*, connaissent une mutation si radicale au cours de seulement deux siècles (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles ap. J.-C.), de manière qu'il est beaucoup plus facile de suivre les étapes du triomphe du christianisme que les dernières manifestations religieuses de l'antiquité grecque-romaine. En autres mots, il serait imprudent de parler des « derniers païens »<sup>7</sup>.

L'équivalent occidental du terme « hellénique », *paganus*, connaît une évolution sémantique absolument curieuse. La solution proposée par Th. Zahn à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle ne paraît pas être trop inspirée: elle partait de « civil », le sens initial de *paganus*<sup>8</sup>, opposé à « militaire », le fait que dans l'apologétique du III<sup>e</sup> siècle les chrétiens sont souvent désignés du nom de « *milites Christi* »<sup>9</sup> étant d'ailleurs très connu. La dernière

métaphore était déjà désuète, lorsque *paganus* commence de désigner « païen » au niveau du langage courant. De l'autre côté, si l'on peut vraiment parler d'une religion à vocation militaire pendant l'Antiquité, celle-ci est le mithraïsme<sup>10</sup>. Comment faut-il expliquer le terme alors ?

Les *pagani* sont pour Orose, dans son *Histoire contre les païens*, rédigée au début du V<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. « les ruraux bornés », les habitants d'un *pagus* (canton), pratiquants d'une religion de campagnards<sup>11</sup>. Pourtant le terme signifie beaucoup plus que cela, c'est-à-dire « les gens de l'endroit », soit qu'il s'agisse d'une ville ou bien d'un *pagus*, ceux qui gardent les coutumes locales, opposés aux gens d'ailleurs – les *alieni*, ce qui désignerait de plus en plus, par opposition, les chrétiens (c'est comme cela qu'il faut lire une intéressante épitaphe posée par un père à sa fille, « fidèle parmi les fidèles, *pagana* parmi les *alieni* »)<sup>12</sup>. Ceci d'autant plus qu'il est difficile d'accepter un baptême plus alerte de la ville occidentale par rapport à celle orientale au IV<sup>e</sup> siècle<sup>13</sup>. La dernière solution concilie les trois acceptions et consacre le paganisme comme une religion de la ville, par mettre en évidence sa résistance et sa diversité au cours des pratiques religieuses.

La première des formes reconnues, ARSWare Hayes 56, résulte de la série des productions céramiques de luxe des ateliers africains par le décor en relief qui l'accompagne<sup>14</sup>. La source d'inspiration utilisée est fournie par les plats de forme rectangulaire ou ronde en métal précieux, dont le nom est conservé dans le Digeste de Justinien (*Digesta* VI, 1, 6) : *lances quadratae vel rutundae*. Ils figurent parmi les présents impériaux ou consulaires (les *Geschenkegegenstände*), comme le montrent les miniatures de la *Notitia Dignitatum* ou certains reliefs des diptyques consulaires. Leur fonction revêt donc un caractère strictement officiel et de représentation. Outre ces pièces exceptionnelles, des analogies iconographiques pour le décor des céramiques traitées ici peuvent également se rencontrer sur les médaillons ou les garnitures de cassettes en argent ou en bronze, tous étant des produits artistiques des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles<sup>15</sup>.

La forme céramique ARSWare Hayes 56 correspond à certains plats rectangulaires, incompatibles avec le tour de potier et dépendants de prototypes métalliques de la Haute Antiquité. La technique de production de ces pièces suppose l'utilisation de moules<sup>16</sup>, tant pour la partie intérieure décorée que pour l'extérieur, lisse et disposant d'arêtes bien marquées.

Un premier fragment appartenant à cette forme céramique, situé au niveau des rebords horizontaux d'un tel plat de forme rectangulaire, fut trouvé à Capidava, à l'occasion de fouilles archéologiques plus anciennes, pour lequel nous ne pouvons préciser avec clarté le contexte (pl. II.1).

La partie conservée correspond au registre supérieur du bord du plat et la scène représentée est tirée du « cycle de la vie d'Achille »<sup>17</sup> (pl. I). On a ainsi pu identifier au centre de la pièce le centaure Chiron courant et à gauche une jambe du jeune Achille, qui prend son élan pour lancer le disque. A droite, on peut encore remarquer les pattes postérieures et la queue du même Chiron, toujours en train de courir mais portant cette fois à l'arrière Achille enfant. Comme motif secondaire, quasi-floral, réalisé par application d'une matrice sur la pâte crue, nous mentionnons encore la présence de petits cercles entrelacés, qui suggèrent les pétales d'une fleur. Même si la technique utilisée est tellement ancienne, en ce qui concerne la vaisselle de luxe en argent ou en argent légèrement doré et destinée à un public aristocratique, un niveau absolument spectaculaire de complexité et sophistication est atteint au cours du IV<sup>e</sup> siècle. Deux des plus célèbres trésors, celui de Sevso, découvert en Pannonie près du lac Balaton et gardé dans la collection du Marquis de Northampton<sup>18</sup> ou celui de Kaiseraugst/ Aargau, apparenté du point de vue stylistique – le plat octogonal de Kaiseraugst inspirant sans doute la variante céramique du « cycle de la vie d'Achille »<sup>19</sup> pour ce qui est de la technologie et de la composition – témoignent indubitablement de l'idée mentionnée auparavant.

En ce qui concerne la datation de notre pièce, si dans les grandes lignes elle peut être placée dans l'intervalle 360-430 apr. J.-C., le décor choisi – cycle de la vie d'Achille – suggère plutôt la première partie de cette période de production, entre 360 et 390 apr. J.-C.<sup>20</sup>.

Le second fragment trouvé dans la réserve de provisions d'une hutte médiévale à Capidava, de dimensions plus réduites, appartient également à la bordure horizontale d'un plat du type ARSWare Hayes 56. Ce fragment céramique est décoré en relief, de l'image d'un animal courant, dont seule la partie postérieure du corps est conservée (pl. II.2). Dans ce cas, il est beaucoup plus difficile de préciser à quel cycle spécifique de ce type a appartenu le plat (outre le cycle de la vie d'Achille, discuté auparavant, on peut encore citer celui des Dioscures, de Pégase, des provinces de Maurétanie et d'Afrique ou de combats dans l'arène<sup>21</sup>, les scènes de *venatio* étant spécifiques aux deux derniers). De plus, l'identification de l'animal (félin, lapin ou antilope) et une datation plus

précise de la pièce dans la période générale de production de ce type (360-430 apr. J.-C.) s'avèrent impossibles. En ce qui concerne son rapport à l'iconographie chrétienne, les scènes de chasse, éventuellement associées à des symboles prophylactiques ou à des combats de gladiateurs, acquièrent une valeur apotropaïque, symbolisant les dangers que les hommes sont obligés de courir afin de triompher sur les forces du mal<sup>22</sup>.

Avant de commencer à analyser d'autres motifs ornementaux et formes céramiques dont nous allons parler plus bas, il est nécessaire de rappeler quelques aspects que nous considérons comme représentatifs de l'importance de la présence de ce type de pièces dans la province de Scythie.

Malgré l'existence de ces produits en quantité notable (car des analogies sont connues partout dans l'Empire), les plats ARSWare Hayes 56 ne constituent pas de biens d'usage commun, jouant plutôt un rôle décoratif qu'utilitaire, comme l'indique la présence d'un décor sur la surface intérieure du récipient. La valeur de ces copies céramiques d'objets en métal précieux est de surcroît confirmé par les traces de restaurations antiques sur certaines d'entre elles<sup>23</sup>.

Vu l'état présent des recherches, les seules analogies certes pour les pièces de Capidava – on prend en considération ici autant les aspects techniques que ceux iconographiques – ont été récemment publiées par nos collègues qui mènent des fouilles archéologiques à Durostorum<sup>24</sup>.

Ces pièces ont été découvertes par hasard dans la zone des ateliers céramiques de la ville et sont datées à leur tour, entre la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle et les premières décennies du siècle suivant. Le fragment dont je viens de parler appartient à la partie centrale d'un plateau de forme ARS Ware Hayes 56, orné cette fois-ci de l'image d'un personnage masculin dont on ne voit qu'une partie des pieds et qui tient dans la main une lance, le fer tourné vers le bas, peut-être un Dioscure (?); à sa droite, on distingue la queue d'un cheval<sup>25</sup> (pl. II.3). Un deuxième fragment en céramique, découvert à Dinogetia<sup>26</sup>, au nord de la Dobroudja, porte l'image d'un soldat, sa lance tourné vers le bas, peut-être lui aussi un des Dioscures, sinon saint militaire<sup>27</sup> (pl. II.4). Sans être absolument identiques, on peut rapprocher les décors aux thèmes iconographiques déjà connus pour cette catégorie céramique (pl. II.5).

L'association des deux personnages mythologiques, dont le culte était encore pratiqué au IV<sup>e</sup> siècle<sup>28</sup> et (d'une manière préférentielle) des saints « gémeaux » tels Pierre et Paul, constitue encore un élément de répertoire

païen adopté en iconographie chrétienne. Une inscription à l'époque du pape Damase I, découverte sous l'église de Saint-Sébastien à Rome, désigne les apôtres de l'épithète de *nova sidera*, une allusion évidente aux Dioscures, souvent symbolisés par deux étoiles ou ayant deux étoiles au-dessus de leurs têtes. Les apôtres deviendront le symbole de la Rome chrétienne, tout comme les Dioscures avaient été considérés des dieux tutélaires de celle païenne<sup>29</sup>. Les mêmes produits céramiques de luxe de Zeugitane comportent des combinaisons iconographiques hétéroclites des plus intéressantes: les Dioscures se trouvent au centre du champ décoré en position héraldique, associés à l'inscription *ORATIONIBUS SANTORUM* (sic) *PERDUCET DOMINUS*, tandis que, sur la bordure, peuvent être observés les douze apôtres et deux croix monogrammatiques pattées et gemmées. D'autres *sigillatae* remplacent les apôtres par des scènes de chasse ou par des lions, des panthères, des kantharoi et d'*aediculae* – interprétées comme des symboles de la résurrection de Lazare<sup>30</sup>.

Comme l'a déjà remarqué J.W. Hayes<sup>31</sup>, l'inventaire des motifs séculaires-païens, caractéristiques pour la poterie africaine, connaît une « enaissance » au VI<sup>e</sup> siècle, une fois avec E (ii) stamp style (env. 530-600 ap. J.-C.), car au contraire des pièces déjà mentionnées ces images sont réalisées par la technique de l'estampage. Deux pièces intéressantes, appartenant à cette catégorie, furent découvertes dans le Nord de la Dobroudja, plusieurs décennies auparavant: un fragment de bol qui porte l'image de la partie inférieure du corps de deux personnages nus – peut-être Hercules et certainement Dionysos, la panthère à ses pieds, au milieu de la scène fut découvert à Dinogetia<sup>32</sup> (pl. II.6). Le dernier verse du vin à la panthère d'un vase tenu presque horizontalement. Enfin, toujours du nord de la Scythie, de Halmyris (site du Delta du Danube) provient un autre fragment céramique, encadré par l'auteur qui l'a publié dans le motif *ARS Ware 223 Bacchus with panther and amphora* de Hayes (pl. II.7), bien que l'image en diffère un peu par comparaison au canon connu<sup>33</sup>.

Un dernier groupe de pièces, que nous avons récemment soumis à une analyse critique<sup>34</sup>, appartient à une catégorie céramique toujours du VI<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., dont on peut compter seulement quelques pièces dans tout l'espace oriental de l'Empire. Celles-ci furent découvertes à Saraçhane, Istanbul, à Sardes, mais aussi sur la côte d'ouest de la Mer Noire, à Odessos (Varna, aujourd'hui). Excepté la pièce de Sardes, décorée d'une croix grecque dans un cadre de cercles entaillés et de petites

lignes arrondies, disposées verticalement, toutes les autres contiennent des scènes de *venatio* typiques à l'époque romaine tardive.

Dans les années '50 du dernier siècle l'on découvrit à Histria trois fragments du ce type, connu dans la littérature archéologique sous le nom d'« Asia Minor Fabrics » – type associé aux ateliers micro-asiatiques de la région du Cnide. D'entre ceux-ci, deux appartiennent au même plat. Ces deux pièces sont remarquables non seulement pour les motifs païens qui les ornent, mais surtout pour la technique de production qui les singularise parmi les produits de l'époque<sup>35</sup>.

On va commenter et analyser ici l'image d'un Pan à cornes, ayant un nez gros et aigu, un menton bien mis en évidence et barbiche. A sa droite, on peut remarquer des éléments décoratifs, végétaux, probablement de la vigne (pl. VII.1-2).

Au moment de la parution de la pièce, son auteur interprétait l'image en tant que dérivée d'un type païen, faisant directement référence au diable (διάβολος), en citant un cas notoire d'Égypte (à Baouît)<sup>36</sup>. L'analogie était forcée, vu que la scène représentée dans la fresque apotropaïque de Baouît représentait le Saint Chevalier Sisinnios terrassant un *daimon* féminin, entourés d'une classique image de « mauvais oeil »<sup>37</sup>; toujours une paire de *daimones* sont en fait les figures noires qui ornent l'Évangile du syrien Rabbula (586 ap. J.-C., Bibliotheca Laurenziana, Florence)<sup>38</sup>.

D'autre part, du point de vue des pères de l'Église, à l'époque dont on s'occupe, le diable reste une entité incorporelle chez Théodore de Cyrros ou bien chez Grégoire de Nyssa. Pour cette raison seule, un unique schéma iconographique reste en dehors de toute discussion<sup>39</sup>. Une très connue représentation de Lucifer (*Gestürzter Engel*) de Saint-Apollinaire-le-Neuf, à Ravenne, où Christ est flanqué par deux anges, nous le présente sous l'image du bel ange<sup>40</sup>. Dans ce cas, sans que ceci présuppose nécessairement une généralisation conceptuelle propre à la Basse Antiquité, le classique *καλὸς καὶ ἀγαθὸς* cède la place à la différence opérée par St. Augustin entre la Beauté intérieure (*interior homo*) et celle proche, extérieure (*exterior homo*), c'est à dire celle laide (*foedus*)<sup>41</sup>. On y remarque déjà la tradition d'une fonction spiritualiste de l'art annoncée déjà chez Plotin, par le retour vers « les yeux intérieurs », dès le III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.<sup>42</sup>.

Bien que le phénomène appartienne à une époque ultérieure, l'idée de la convergence entre les représentations iconographiques de Pan et

celle de Satan est, au fond, correcte. On peut même expliquer le mécanisme de l'association de ces figures d'une manière convenable : la clé se trouve dans l'autre monde, vu le caractère chthonien des deux. Les divinités traditionnelles chthoniennes, associées à la fertilité aussi, inspirent peur par leur sauvagerie et leur frénésie sexuelle. Se trouvant dans un conflit avec le rationalisme classique des Grecs (car la passion annule la raison et mène à l'excès), mais aussi avec l'ascétisme chrétien, les dieux antiques de la sexualité seront facilement assimilés au principe du mal, et la liaison chthonique-peur devant la mort va achever cette union<sup>43</sup>.

Ce qu'on connaît sur l'art des IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles ap. J.-C. concernant l'iconographie associée à Dionysos et à son *thiasos* est une longue liste de pièces groupées en différents genres artistiques. La mosaïque de la chapelle de Jérusalem, discutée dans les lignes suivantes par rapport à l'image d'Orphée, comprend à la fois les images d'un centaure et celle de Pan.

Pour ce qui est des arts somptuaires, les panneaux en ivoire de l'*ambo* d'Henri II (1002-1024) à la cathédrale d'Aix-la-Chapelle comprennent (outre les images d'Isis vêtue de *peplum*, de celle du temple rond d'Osiris et d'une autre ménade dansant), deux représentations de Dionysos, les jambes croisées et le bras droit levé : dans l'une il repose sur une colonnette, dans l'autre sur une fontaine à museau de lion, auprès de Pan et de sa flûte.

Tout un cortège de *nymphae*, de *bacchantes*, de Silènes et de Satyres sont représentés sur les *missoria* en métal précieux, dont un, actuellement dans la collection du Musée de l'Ermitage, remonte, grâce aux estampilles de contrôle du *praefectus Urbi* de Constantinople à l'époque du règne de Héraclius (613-629/30 ap. J.-C.). Des épisodes mythologiques célèbres ne manquent pas, eux non plus : Athéna arbitrant la dispute d'Ulysse et d'Ajax pour les armes d'Achille, Aphrodite dans la tente d'Anchise ou devant Adonis, Phèdre et Hyppolite, Héraclès étranglant le lion de Némée<sup>44</sup>. A tout cela s'ajoutent des néréides chevauchant des monstres marins, des réunions des dieux ou des personnifications exotiques – tel est le cas d'une pièce incrustée de *niello* découverte à Lampsac au bord du Hellespont, représentant l'Inde, avec laquelle l'empereur Anastase avait repris les liaisons commerciales<sup>45</sup>.

Si de pareils *Prestigegegenstände*, associés à une aristocratie cosmopolite formée autour des grandes écoles ou l'on étudiait la littérature

classique peuvent être parfaitement expliqués, par contre, les produits céramiques en série des ateliers zeugitaines auprès de Carthage<sup>46</sup>, à large circulation dans l'Empire et remontant au milieu du VI<sup>e</sup> siècle nous posent infiniment beaucoup plus de problèmes.

Dans le contexte de leur datation tardive, de la signalisation des découvertes dans des régions intensément christianisées ou de la forte domination des motifs iconographiques chrétiens, naît une interrogation légitime sur leur signification. Elles furent d'une manière absolument directe traitées comme des manifestations d'un « plain antiquarianism »<sup>47</sup>. Et pourtant celles-ci sont uniquement de simples récurrences antiquisantes<sup>48</sup> ou le résultat de certaines pratiques de culte encore actives – et dans ce cas le « décodage iconographique » doit avoir eu une importance spécifique, distincte, pour des populations ou des individus encore attaches aux valeurs helléniques ?<sup>49</sup>.

Car des arguments historiques pour la probable pratique du culte au VI<sup>e</sup> -VII<sup>e</sup> siècles ap. J.-C., restent pourtant inconnus. Malgré le fait que le culte était devenu depuis longtemps *religio illicita*, une variante locale du Dionysos (Dusares) est encore adorée dans la province d'Arabie au plein VI<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.<sup>50</sup>, pour que, à la fin du siècle suivant, dans le 62<sup>e</sup> canon du *concilium in Trullo* (691-692), on apprenne la stupéfiante condamnation – implicitement l'attestation *de facto* – de l'invocation du dieu au cours du rituel d'écrasement des raisins dans le cycle de la production du vin<sup>51</sup>.

Un thème à part, sans qu'il soit rencontré pourtant parmi les découvertes céramiques de l'Antiquité tardive dans la province de Scythie<sup>52</sup>, se réfère à Orphée. Celui-ci est peut-être le personnage mythologique le plus représentatif rencontré dans la période du début de l'art chrétien.

Le thème d'Orphée *apprivoisant les bêtes sauvages et la nature* était déjà connu au I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C., lorsqu'il apparaît dans une forme statuaire, associé à l'ornementation des fontaines monumentales (*Lacus Orpheï*). On le retrouve, dans un nouveau contexte, au II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., dans les mosaïques des *villae* romaines et dans les peintures des catacombes de Rome (les catacombes SS. Pietro et Marcellino, S. Callisto et Domitilla). Les chrétiens préférèrent le thème orphique même depuis les premières étapes de la constitution d'un langage iconographique propre, à cause d'une vision commune sur la transmigration de l'âme (*metempsychosis*), du péché originaire et, non pas en dernier lieu, à

cause d'une conception monothéiste<sup>53</sup>. Orphée apparaît comme un héraut de l'Annonciation de l'arrivée du Christ, apprivoisant les bêtes sauvages et la nature par sa musique, tout comme Jésus les illumine par sa doctrine.

Comparé pendant la Haute Antiquité, par opposition à Jésus, par Clément d'Alexandrie<sup>54</sup>, Orphée est celui qui

« trompe les hommes et les assujettit à une vie plus équilibrée. La musique de Dieu, pourtant, purifie les hommes des émotions inapprivoisées et les conduit vers le salut ».

Eusèbe, l'évêque de Césarée, paraît plus tolérant quand il décrit Orphée comme le Bon Pasteur<sup>55</sup>, en le comparant de nouveau avec Jésus:

« tandis qu'Orphée apprivoise la nature par ses chansons, le Christ apprivoise l'esprit humain et fait répandre la musique de son instrument, la nature humaine »<sup>56</sup>.

Son adoption théologique engendre toute une série de représentations artistiques d'Orphée – le Bon Pasteur, dont nous rappellerons ici les mosaïques de la basilique de Quasr-el-Lebia ( VI<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.) ou celle de Beyrouth<sup>57</sup>.

D'une importante série de mosaïques remontant aux II<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles ap. J.-C. (Séleucie de Pamphylie, Urfa-Édesse, Tarse, Milet, Adana, Jérusalem et Cos), le mieux gardé, le plus tardif et à la fois le plus intéressant du point de vue de la composition est certainement celui de Jérusalem, découvert dans une chapelle funéraire datée de la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle. Orphée symbolise ici la musique dédiée aux âmes des morts. On peut observer dans bordure des fruits offerts à ceux-ci, et pour ce qui est de la scène en son ensemble, elle dénote un rituel où des animaux sauvages et des figures mythologiques, situés dans le panneau central et sur la bordure extérieure, participent à la sanctification des défunts<sup>58</sup>.

De nombreuses similitudes associent ensuite la conception orphique à l'une des plus significatives hérésies du début du christianisme, la doctrine fondée par Origène d'Alexandrie au III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., associée à son tour à la métempsycose. La doctrine engendre une grande adhérence en Orient et finira par être condamnée par le V<sup>e</sup> concile œcuménique

(553 ap. J.-C.); les livres d'Origène sont interdits et brûlés à l'initiative du pape Vigile. La liaison entre ces événements et l'extinction du thème orphique du début de l'iconographie chrétienne *précisément* dans cette période reste pourtant une question à spéculer.

Un important apport d'informations concernant la vie religieuse de la province au cours des IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles ap. J.-C. peut être trouvé parmi les découvertes à caractère épigraphique. Sans connaître des textes littéraires et généralement des traces archéologiques irréfutables (des ensembles de culte public ou privé, des rituels païens dans les nécropoles, etc.) sur la persistance des coutumes païennes traditionnelles plus tardives que le IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., les dernières inscriptions funéraires ou à caractère votif se placent en grand nombre entre l'époque de Dioclétien et la première partie du règne de l'empereur Constantin<sup>59</sup>.

De l'autre côté, les épigraphes réalisées en céramique, présentant un intérêt complémentaire pour notre démarche iconographique et symbolique, sont évidemment associées à des objets à emploi quotidien, c'est-à-dire à des amphores, à des jarres, à des lampes ou à des couvercles de vaisseaux. Sur la surface lisse du corps et du goulot des premiers peuvent être rencontrés (spécialement pour ce qui est des pièces en circulation aux V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles ap. J.-C.), de courtes inscriptions peintes de teinture rouge (*tituli picti*) ou éraflées (*graffiti*), indiquant la capacité du vaisseau, des anthroponymes (propriétaires et producteurs), à côté de certains symboles ou formules abrégées à caractère chrétien. Étant donné la grande circulation de ces produits céramiques, les amphores étant en fait le plus employé type d'emballage du commerce antique, les informations contenues dans les inscriptions mentionnées auparavant peuvent contribuer à une compréhension historique plus profonde des phénomènes religieux de l'époque.

Nous avons affaire à une double standardisation : d'un côté celle des pièces proprement dites, de l'autre côté celle des formules épigraphiques qui les accompagnent. Ainsi, les formules le plus souvent rencontrées sont : Χρ(ιστός) – « Christ » – le chrisme, le monogramme de Dieu<sup>60</sup>; Μ(ήτηρ) Θ(εοῦ) – « Vierge Marie »<sup>61</sup>; Χ(ριστὸν) Μ(αρία) γ(εννῆ) – « Marie accouche de Jésus »<sup>62</sup>; – Θ(εο)ῦ Χ(ριστοῦ) – « Du Christ le Dieu »<sup>63</sup> (Histria). Cette variété considérable d'épigraphes peut être enrichie d'autres, contenant pourtant une série extra-dobroudjienne provenant d'une cité située en amont du fleuve – de l'avant-poste à Sucidava dans le *barbaricum* –: Θ(εοῦ)/ Θ(εοῦ) Υ(ιός) – « De Dieu / Du fils de Dieu »; Θ(εοῦ) Φ(ῶς) – « Lumière de Dieu »; Θ(εοῦ) λ(όγος) λ(αμπρότατος) – « Mot

de Dieu » / « Dieu le splendide » ; Χάρι[τς] – « Grâce divine » ; ΑΩ = Θ(εός) β(οήθη) « ΑΩ = Que Dieu nous soit favorable ! » ; Ἰ(ησοῦς) Θ(εός) β(οήθη) – « Jésus, notre Dieu, sois-nous favorable ! » ; = πρ(εσβύτερος) – « = du prêtre » ; Α[Ω]...νικᾶ – « Α[Ω]...Victoire » ; αν ἀρετ[ήρ] – celui qui prie ou Δούλη ἀφοῦ Χ(ριστοῦ) – « que tu sois fidèle à Dieu »<sup>64</sup>.

Souvent, la formule « Marie accouche de Jésus » est continuée d'un texte à caractère religieux ou de certaines indications sur le propriétaire : Θεοῦ χάρις Σω[τήρ] κύ(ριος) – « ... La grâce de Dieu... Le Rédempteur, Le Maître immortel... »<sup>65</sup>. De Tomis, plus précisément d'une nécropole de la ville, nous connaissons à la fois un petit vaisseau inscriptionné de teinture blanche, remontant au IV<sup>e</sup> siècle, portant le texte Εἰλέος μοι ὁ Θεός – « Prends-moi en pitié, Dieu »<sup>66</sup>. A Histria, un vaisseau pour l'eau – une hydrie à deux anses des V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles ap. J.-C., porte l'inscription Χ(ριστός) ὁ Π(αντοκράτωρ) – « Christ le tout puissant »<sup>67</sup>. De courtes inscriptions chrétiennes incisées apparaissent, finalement, sur des briques aussi : une brique d'Ibida est incisée du texte Α=Ω, tandis que à Salsovie l'épigraphe est funéraire Ἐνθάδε κίτε Πάριος δοῦλος Χ(ριστοῦ) – « Ci-gît Porphyre, le fidèle du Christ »<sup>68</sup>.

En ce qui concerne la production locale de couvercles destinés à l'emploi quotidien, nous pouvons suivre non pas uniquement l'anthroponymie des habitants pieux de la province, mais aussi les formules chrétiennes les plus aimées par ceux-ci. Des inscriptions comme [Λ]άβε πῶ[μα καὶ πίε] [Ἐλέη]σον Κ[ύριε] Ἀμήν – « Enlève le couvercle et bois! Prends-moi en pitié, Dieu. Amen ! » ; (=) Ἰωάν(νι) = Κύραδος Κύ(ριε) β(οήθη) (ι), Ἀμήν. Λάβε πῶμα – « Mon Dieu, sois favorable à Jean, fils de Kyras. Amen ! Prends le couvercle » ; [Λάβε πῶ[μα] ΑΔ = [ἐ]λε(ή)σ[ον] Κ(ύριε) – « Prends le couvercle... Aie pitié, Dieu » ; Αμ[ήν] [Κ(ύριε) βοήθη] Ἀ[μήν] – « Que Dieu nous soit favorable. Amen ! » ; Θ(εοῦ) Υ(ιός) ὁ Π(αντοκράτωρ) ... Βοήθει ... Θε(ός) Μαρία ... [βοή]θη – « Tout puissant fils de Dieu... sois-nous favorable... Dieu / Marie. Sois-nous favorable » fréquemment ornent les moules ou les couvercles de vase découverts aux cours des fouilles archéologiques de Dobroudja<sup>69</sup>. Dans de nombreuses situations, on peut lire sur les lampes une autre formule chrétienne très répandue, abrégée, à caractère apotropaïque, Φῶς Ζωή – « Lumière-Vie »<sup>70</sup>.

De l'autre côté, c'est toujours dans cette région qu'on enregistre un vaste répertoire d'images et symboles à caractère chrétien associés à la majorité des *vasa escaria* ornés par la technique d'estampage à l'époque du Dominat (le phénomène est courant à l'échelle de l'Empire entier).

Celles-ci furent inventoriées et classifiées au niveau de la province<sup>71</sup>, selon un schéma chronologique qui comprend, largement, des motifs géométriques-végétaux, zoo-antropomorphes, à côté du thème de la croix, signe de la triomphante religion chrétienne, à partir du V<sup>e</sup> siècle.

On va s'arrêter pour un moment sur les palmettes et les couronnes qui ornent dans une première phase la partie intérieure des assiettes et des bols. Il faut rappeler que, par-dessus des simples éléments végétaux spécifiques à l'espace méditerranéen par excellence, elles peuvent être interprétées dans le sens d'une espérance eschatologique, ayant comme point de départ lointain la fête saisonnière des Tabernacles, du Lévitique (23, 33-44)<sup>72</sup>. Des symboles universels de la victoire, de l'ascension, de la régénéscence ou de l'immortalité adoptée dans la liturgie chrétienne, la palme, le rameau, la branche verte font explicitement référence à l'entrée triomphale de Jésus dans Jérusalem en *Dominica in palmis* et à la résurrection de Lazare, le samedi des Rameaux (*Mathieu 21; Jean 12*). Ils préfigurent la résurrection de Jésus, ayant, de ce point de vue, une signification commune avec la *palma* des martyrs.

La liste des éléments phytomorphes stylisés continue avec l'*arbor evangelica*<sup>73</sup>, en tant que symbole du royaume divin, qui décore d'une manière particulière l'anse de certains produits céramiques locaux des IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles ap. J.-C., les ainsi dites lampes « danubiennes »<sup>74</sup>. D'autres situations où des éléments végétaux peuvent être disposés en forme de croix, ou accompagnant des croix proprement-dites et des inscriptions chrétiennes, peuvent être observées dans les cas des couvercles des grands récipients destinés à conserver les vivres (*dolia*)<sup>75</sup>.

Par la suite, une nouvelle et importante série de motifs zoomorphes apparaissent sur les vases céramiques de l'époque. On peut attribuer à ces motifs une forte signification chrétienne : premièrement le poisson (ἰχθύς)<sup>76</sup>, dans le nom grec duquel on retrouve les initiales du Rédempteur même (Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ). On ne le sait que très bien, le poisson aux Catacombes est l'image du Christ ; il fait, en même temps, allusion au baptême (Tertullien, *Traité du Baptême*, 1), où né de l'eau du baptême, le chrétien est assimilable à un petit poisson, à l'image du Christ lui-même), mais comme il en est aussi une nourriture que Christ ressuscité en a mangé (Luc, 24, 42), il devient encore symbole de l'Eucharistie.

Le dauphin se trouve représenté d'une manière répétitive, lui aussi, sur la vaisselle en céramique de la province<sup>77</sup>. Dans ce cas on se retrouve devant la dimension sothérique du Christ.

Ensuite, bien que stigmatisé et interdit comme l'impur par les sources vétéro-testamentaires (*Deutéronome* 17, 7; *Lévitique* 11), le lièvre fera plus tard partie de l'inventaire iconographique chrétien, à l'intérieur duquel il symbolise le néophyte, s'abreuvant parfois, comme les paons<sup>78</sup>, dans le Calice et mangeant les raisins eucharistiques. Il apparaît, d'une manière répétitive – en courant – sur quelques fragments céramiques découverts à Tomis et Callatis<sup>79</sup>.

Comme je l'ai déjà rappelé, dès le V<sup>e</sup> siècle, on enregistre au niveau de l'inventaire céramique de la province l'omniprésente croix – la *crux mortis et resurrectionis* – Σταυρός θανάτου και ἀναστάσεως évoquée par cette unique inscription gréco-latine connue en épigraphie chrétienne, découverte à Tropaeum Traiani<sup>80</sup>. Le répertoire connu compte plusieurs variantes : des croix latines ou grecques, de petites dimensions et simples, à double contour, aux bras évasés, bicuspidés, des croix à l'intérieur des coeurs, des croix monogrammatiques, des croix pattées et gemmées, dont l'espace intérieur est rempli de losanges et de cercles concentriques. Dans deux des cas connus, la croix est représentée sept fois (fait qui comporte une symbolique spéciale pour l'arithmologie chrétienne)<sup>81</sup>: un bol de Dinogetia, décoré de croix monogrammatiques<sup>82</sup> et une assiette découverte à Histria, cette fois-ci, ornée de croix à l'intérieur des coeurs<sup>83</sup> (pl. VI.1-10).

Finalement, on arrive au décor anthropomorphe, spécifique pour un horizon chronologique du VI<sup>e</sup> siècle, mais dont le nombre de pièces rapporté à toute la province est relativement réduit.

L'un des fragments connus, découvert à Tropaeum Traiani, reproduit les têtes de deux personnages masculins qui flanquent une double croix latine renversée. Au moment de sa parution, ceux-ci ont été décrits en tant que personnages qui « rappellent la représentation d'un coeur »<sup>84</sup> (pl. IV.1).

Nous basant sur quelques-uns des motifs spécifiques pour les céramiques appelées African Red Slip Wares<sup>85</sup>, mais aussi sur des analogies artistiques offertes par les mosaïques de l'Asie Mineure, décorées de l'histoire des « trois jeunes hébreux dans le four » (Daniel, 3), ou par le fréquent thème iconographique d'Orphée chantant aux bêtes sauvages<sup>86</sup>, on peut assumer qu'elles avaient été identifiées à des personnages sémitiques, coiffés du bonnet phrygien.

Sur une autre pièce, cette fois-ci provenant de Tomis, et dont on ne dispose pas d'une illustration satisfaisante, on trouve estampé un personnage vêtu de tunique, les bras levés en l'air, dans une assez typique

attitude d'orant. L'auteur l'ayant découverte supposait que cette image puisse représenter un prêtre en train de prier - invoquant la divinité<sup>87</sup>. Le thème de l'orant est un des thèmes favoris dans le langage artistique chrétien, étant adopté très tôt en association avec l'image du Christ et puis élargi, tout comme les contreparties païennes, en tant qu'allégorie de la piété, vers le chrétien ordinaire<sup>88</sup>.

Il convient de soumettre à l'attention une nouvelle autre pièce, en fait la plus élaborée pièce céramique connue pour ce qui est de l'espace de la province, de grande valeur à cause du simple fait qu'il n'y a d'analogies directes nulle part dans l'Empire : une lampe d'origine égyptienne (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles ap. J.-C.), dont le disque est décoré de l'image du Christ en orant – comme pendentif du Bon Pasteur – et celle des 12 apôtres<sup>89</sup>.

Le Christ est représenté en orant, vêtu d'un long manteau, debout et vu de face. Il porte une barbe et les cheveux longs, ayant à ses pieds deux rameaux de palmier croisés. Autour de Jésus il y a un court texte, « *Pacem meam do vobis* », un célèbre passage de l'Évangile de Jean (XIV, 27). Les apôtres apparaissent à l'intérieur du cadre du disque, séparés en deux groupes par une silhouette féminine peu visible (située au dessus de la tête du Christ – Vierge Marie ?)<sup>90</sup>.

Un dernier groupe de pièces intéressantes fut découvert, et par suite publié par nous. Elles proviennent d'un site du limes danubien – celui de Capidava.

Le premier plat, de grandes dimensions et qui ne fut conservé qu'en partie, appartient à la forme ARSWare Hayes 104 A<sup>91</sup>. Sur la surface intérieure, la pièce présente deux lignes circulaires incisées juste sous la lèvre épaisse, de section en amande, et trois autres motifs moulurés dans sa partie centrale. Les derniers encadrent l'insolite décoration estampée, pour laquelle les plus proches analogies connues de Scythie Mineure sont à Histria<sup>92</sup>.

La décoration présente deux personnages masculins latéraux identiques, rendus de face, en buste, les traits faciaux étant réalisés d'une manière schématique et dont les cheveux bouclés furent suggérés par quelques cercles. On y observe aussi quelques éléments vestimentaires, plus précisément la tunique dont le drapage est réalisé par quelques lignes diagonales. Les deux personnages flanquent une croix latine pattée et gemmée, à double contour, dont l'espace intérieur est rempli de losanges et de cercles concentriques (ceux qui se trouvent sur les bras latéraux ayant des dimensions plus petites) – un motif fréquemment

rencontré sur les vases de forme ARSWare Hayes 104<sup>93</sup>. Dans sa partie centrale, l'estampage est peu visible, et fait place à un nouvel élément décoratif, à savoir deux cercles à contour incomplet (le chrisme ?) (pl. V.1).

On se trouve sans doute devant le thème iconographique de la Sainte Croix. Un important indice peut être apporté par les sources littéraires, plus précisément par l'information d'un auteur du VI<sup>e</sup> s. ap. J.-C., Théodore Anagnostes<sup>94</sup>. Celui-ci mentionnait l'existence, à la cour de Constantinople, d'une *crux gemmata* utilisée dans les processions impériales. Elle aurait contenu un fragment de la Sainte Croix et elle était associée d'une manière légendaire à la personne de l'empereur Constantin le Grand. Sans entrer dans d'autres détails, même des données fournies par la littérature concernant les céramiques en question peuvent être évoquées comme point d'appui: on mentionne ici l'association d'une telle croix gemmée à un personnage féminin, identifié dans la personne d'Hélène, la mère de l'empereur<sup>95</sup>.

Ce type de croix en métal précieux a sans doute un caractère exceptionnel, étant donnée la liaison avec l'*adventus* des personnages impériaux, les évêques ou les reliques saintes, transportées dans les guerres de l'Empire par des *signophoroi*. Ces croix gemmées sont présentes aussi dans la cérémonie d'entrée de la Divine Liturgie dans l'église: pour l'art mural, la mosaïque de Saint-Vital (Ravenne) où l'évêque Maximianus étale une telle croix est bien connue, la liste des basiliques dans lesquelles elle apparaît comme telle n'étant qu'entamée<sup>96</sup>. Si l'on accepte l'idée d'une signification symbolique exceptionnelle – qui nous renvoie à la « croix par excellence », la Sainte Croix du Rédempteur<sup>97</sup> –, la popularité dont elle jouit parmi d'autres motifs artistiques utilisés dans la décoration des grands *missoria* en métal précieux ou des plats en céramique, s'en suit logiquement.

Un autre plat qu'on découvrit à Capidava s'inscrit parmi les plus grands connus, dans le cadre de la même forme ARSWare Hayes 104 A et, dans ce cas aussi, l'état de conservation est fragmentaire. Dans le champ gardé on trouve de nouveau deux personnages masculins latéraux, représentés de face en buste, les mêmes traits faciaux étant schématiquement dessinés. Les cheveux sont cette fois-ci suggérés par de courtes lignes verticales et diagonales. Vêtus de tunique, ils flanquent une figure impériale, qui s'appuie à droite sur une haste (un sceptre ?), et tient le globe à la main gauche<sup>98</sup>. La silhouette centrale est surmontée d'une *colomba*<sup>99</sup>. A cause de l'impression superficielle, il s'avère difficile

de préciser si le personnage principal a au-dessus de sa tête un *nimbus* ou si le dessin visait seulement quelques éléments de coiffure ou de parure, étant réalisés d'une manière simpliste. A remarquer ensuite le fait que les personnages secondaires s'inscrivent dans une variante de dimensions plus petites et de plus mauvaise qualité artistique que le modèle du plat précédent (pl. V.2).

Le plat de Histria, représentant « l'empereur Constantin et ses fils » est, certainement, la plus intéressante des découvertes de ce type de Dobroudja. Il appartient à la même forme africaine, propre aux artefacts qui viennent d'être décrits<sup>100</sup>. Du point de vue de la composition évidemment inspiré par les analogies offertes par les *missoria* romains<sup>101</sup>, il présente l'image de l'empereur vu de face. Constantin porte un manteau, une tunique serrée au corps à l'aide d'une ceinture décorée et tient un sceptre (une lance ?) à la main droite, et le globe à la main gauche. Deux jeunes personnages secondaires vêtus de tuniques eux aussi flanquent par leurs bustes l'image centrale (pl. IV.2).

Ce schéma tripartite, un peu différent des images décrites auparavant, peut être observé sur de nombreux African Red Slip wares<sup>102</sup>. Il convient de faire quelques remarques. On peut observer une évidente convergence entre l'iconographie monarchique et l'imagerie chrétienne, entre la monarchie divine représentée par celle des princes romains convertis sur terre<sup>103</sup>. Elle affecte « une place si importante à la majesté du Christ tout-puissant et à toutes les images qui glorifient la victoire du Christ ou de ses saints, les cérémonies du couronnement, de l'investiture, du souverain haranguant ses disciples »<sup>104</sup>.

Finalement, les deux dernières pièces présentées ici proviennent de la partie inférieure de différents plats, et même si on ne put pas les attribuer avec exactitude, elles appartiennent à la forme ARSWare Hayes 103 ou 104. La première fait partie d'un plat à pied court sur lequel, au centre d'un cadre intérieur formé par trois gorges circulaires, on peut observer la partie inférieure du corps d'un personnage masculin, nu-pieds, du type « Saint revêtu d'une dalmatique »<sup>105</sup>. (pl. VI.11)

Le dernier fragment, lui aussi resté longtemps inédit, est décoré du même motif iconographique. Seulement une partie du buste et de la tête, réalisés d'une manière schématique, s'est gardée. Sur l'épaule droite on peut observer la bande de la dalmatique<sup>106</sup>. (pl. VI.12)

Depuis le IV<sup>e</sup> siècle ap. J. -C., dès le temps des premières fastueuses fondations basilicales constantiniennes (ici l'on peut évoquer l'église du Saint Sépulcre sur la Golgotha ou l'église d'Éléone sur le Mont des Oliviers

à Jérusalem, la basilique de la Nativité à Bethléem, les basiliques de Mamre près de Hébron, site associé à l'histoire vétéro-testamentaire d'Abraham, Saint-Jean-de-Latran ou Saint-Pierre à Rome, etc.) on assiste à la constitution progressive de la géographie sacrée de ce « new commonwealth of men for men »<sup>107</sup> chrétien. Bien que le procès soit principalement centré sur l'espace géographique de la Palestine antique, il se rapportera à toutes les provinces de l'Empire. Aussi bien le syntagme « lieux saints », jusque-là absente de la littérature chrétienne, sera-t-elle désormais couramment utilisée après l'innovation qu'on doit à Eusèbe de Césarée<sup>108</sup>.

Commencé dans les célèbres sanctuaires de la Chrétienté du début de l'époque du Dominat et pratiqué jusqu'au V<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. lorsqu'il comprend tout le bassin méditerranéen, le culte des saints se développe autour de la présence physique (*praesentia*) des reliques des martyrs. « Amis invisible » (ἀόρατος φίλος) ou « amis intimes » (γνήσιος φίλος), tels qu'ils sont appelés par Théodoret, évêque du Kyrrhos, ou Grégoire de Nyssa<sup>109</sup>, les saints envisageront d'une manière sensiblement nouvelle la relation personnelle de l'individu avec la divinité<sup>110</sup>. Dans la logique de la détermination de nature géographique, impliquée par la *praesentia*, en même temps que les opérations des nombreux transferts de reliques, initiée par une nouvelle élite chrétienne formée d'évêques et de nobles pèlerins, peut être identifiée de point de vue historique une nouvelle institution, dont la progression et les implications profondes dans l'époque ne peuvent être quantifiées qu'avec difficulté. Le pèlerinage, car il s'agit du pèlerinage, « une thérapie par l'espace » qui « demeure essentiellement départ »<sup>111</sup> vers ces lieux bénits par la *potentia* (et par les *virtutes*, en un sens plus large) *Sanctorum*, connu, pendant les dernières décennies, un intérêt scientifique pleinement mérité, ce qui revient à la réunion des sources littéraires, à la redécouverte des routes de pèlerinage pendant les premiers siècles de l'Empire chrétien et, non pas en dernier lieu, à leur corrélation avec les découvertes archéologiques publiées et qui sont de plus en plus nombreuses<sup>112</sup>.

De ce point de vue, dans les pages suivantes, nous traiterons une catégorie particulière d'artefacts céramiques chrétiens de l'époque, notamment les ampoules de pèlerin (ou à eulogie). Celles-ci sont des petits récipients de *terra cota*, en forme de petites cruches ou gourdes. Dans ce cas aussi, on a affaire à des produits en série dont le prototype en métal précieux peut être suggéré, évidemment, par les célèbres pièces

gardées dans les trésors de l'Abbaye de Bobbio ou dans celui de l'église Saint-Jean à Monza<sup>113</sup> – tous provenant de Jérusalem et de Bethléem.

Faisant partie des pièces à caractère dévotionnel en général, les petits récipients céramiques<sup>114</sup> servaient au transport, *pro benedictione*, lors du retour du pèlerinage, de l'huile sacrée (saint Chrême) ou de l'eau d'une fontaine merveilleuse – tel est le cas à Karm-Abu-Mina, situé tout près du sanctuaire du Saint.

On ressent, sans doute, le besoin de faire une distinction : si, du point de vue fonctionnel, ces artefacts supportent une discussion commune, ils sont évidemment différents du point de vue de leur forme, de leurs thèmes et de leurs motifs iconographiques décoratifs ou même du point de vue de l'espace géographique d'origine (Égypte, à Karm-Abu-Mina, respectivement l'espace de l'Asie Mineure). Nous insisterons, dans les pages suivantes, sur quelques découvertes pareilles à Capidava et à Callatis, lesquelles sont associées à un horizon chronologique remontant aux dernières décennies du VI<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.<sup>115</sup>. L'importance de leur valeur scientifique est donnée par le fait que toutes sont des découvertes *in situ*. Elles sont datables dans le contexte ou peuvent dater, grâce aux analogies artistiques, le contexte archéologique respectif, par comparaison aux précédentes découvertes connues depuis l'avant-guerre, mais qui provenaient de collections privées et non pas de recherches archéologiques documentées.

Les premières trouvent leur origine dans la région située à l'ouest d'Alexandrie, dans le Delta du Nil, où est emplanté le sanctuaire du Saint<sup>116</sup>, et forment une catégorie bien définie de la céramique de la haute antiquité d'Égypte ; leur forme est inspirée par les pièces locales ornées de rosettes et qui circulent aux époques précédentes, ptolémaïque et romaine<sup>117</sup>. Mais la récurrence de cette forme orientale peut faire que la discussion porte sur une période qui remonte jusqu'à l'époque du bronze anatolien, lorsqu'on enregistre les premières *Pilgerfläsche* de grandes dimensions. Les facettes des ampoules comportent chacune un médaillon réalisé à l'aide de moules monovalves, le motif courant étant celui de Saint Méнас, vu de face, debout et aux bras grands ouverts (en orant). Le martyr chrétien de l'époque tétrarchique<sup>118</sup> est drapé en tunique et porte un manteau militaire (*paludamentum*), ayant deux chameaux agenouillés prosternés à ses pieds. Ce schéma, rencontré aussi dans les reliefs en pierre découverts en Égypte<sup>119</sup>, peut constituer aussi le décor du médaillon sur la facette opposée, ce qui conduit, à juste raison, à l'idée de l'emploi d'un même moule. Souvent, le schéma peut être supprimé en faveur du

texte de la bénédiction (+ ΕΥΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ). Rarement, le canon décrit auparavant est abandonné afin de laisser la place à l'image du Saint à tête de nègre.

La chronologie de ces artefacts se situe dans l'intervalle environ 480-650 ap. J.-C., période pour laquelle furent identifiées, en vertu de fouilles archéologiques, trois périodes distinctes de production<sup>120</sup>.

Les ampoules à eulogie représentant Saint Menas sont largement répandues dans tout l'espace géographique appartenant à l'Empire et la littérature qui traite ce sujet fit déjà l'objet des préoccupations de nombreux chercheurs<sup>121</sup>. Hier encore, pour ce qui est du territoire de la Roumanie, on connaissait cinq pareilles pièces provenant de Tomis, de Dierna et de Porolissum<sup>122</sup>.

En ce qui concerne les exemplaires uniques recensés pour les deux derniers sites mentionnés, on peut assumer l'hypothèse d'une pénétration dalmatique dans l'ancien territoire de la province de Dacie, ici pouvant être évoquée aussi la popularité du culte du saint dans la région<sup>123</sup>, d'où il se répand dans le reste de l'espace balkanique et éventuellement dans celui situé au nord du Danube. Leur qualité essentielle – celle d'objets dévotionnels – se révèle être difficile à déceler en ce qui concerne les sites où ils furent répertoriés. À l'exception de quelques situations ponctuelles, les plus expressifs étant quand même les avant-postes emplantés par l'Empire au-delà du fleuve (Drobeta ou Sucidava-Celeiu), dont les sources littéraires antiques peuvent être vérifiées par des découvertes archéologiques indubitables, on ne connaît presque pas du tout les communautés chrétiennes de la région située au nord du Danube auxquelles auraient appartenus les propriétaires. Selon cette logique, la situation des découvertes de Dobroudja est fondamentalement différente. Elle dérive de leur propre circulation *intra fines Imperii*, ce qui représente, au fond, une conséquence directe du pèlerinage de certains habitants pieux de notre province aux Lieux Saints de l'Orient.

Une nouvelle découverte de la variante égyptienne, décorée de l'image de Saint Ménas, apparut récemment en Dobroudja, à Capidava<sup>124</sup>. Son corps utrifforme, aplati bilatéralement, porte sur les deux faces un décor unique et schématisé, c'est-à-dire le plus répandu canon: le Saint apparaît en orant, les bras grands ouverts, vêtu de tunique et *paludamentum*. Latéralement, en bas, il y a deux chameaux prosternés à ses pieds, tandis qu'en haut, il y a deux crois à bras égaux. L'entière composition s'inscrit dans une sorte de *imago clipeata*<sup>125</sup>, délimitée par deux cercles concentriques perles, imprimés en creux. Cette association est absolument

insolite et sans analogies directes. On connaît, évidemment, d'autres ampoules qui comportent deux cercles concentriques perlés pareils, mais qui représentent le Saint à tête de nègre, tandis que sur l'autre face, à l'intérieur d'un autre cercle perlé, bordé par une *taenia*, on peut observer l'inscription de l'eulogie<sup>126</sup>. L'analyse comparative permet la datation de la pièce égyptienne de Capidava qui remonte aux dernières décennies du VI<sup>e</sup> siècle – début du VII<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. (pl. III.3)

Bien que du point de vue de la morphologie des dimensions (généralement plus réduites) les ampoules du type d'Asie Mineure présentent des différences saisissables par rapport à la catégorie décrite antérieurement, elles comportent des similitudes technologiques et, en outre, des similitudes fonctionnelles. Ayant des décorations sur les deux faces – des motifs identiques ou différents (par combinaison de moules) – les ampoules s'associent à une variété iconographique beaucoup plus large, mais aussi plus difficile à interpréter.

Une première série, très nombreuse, comprend des pièces à décor anthropomorphe (ampoules à chevaliers<sup>127</sup> ou à personnages vus de face, debout, sous une arche – Saint Pierre, Saint André, Saint Phocas (?), Saint Théodore (?); souvent, il apparaît l'image de Daniel dans la fosse aux lions ou celle du tombeau de Lazare, etc.), tandis que la deuxième série comprend exclusivement des motifs décoratifs symboliques et floraux, toutefois pauvre, en présentant les quelques types de croix, palmettes, rosettes ou coquilles<sup>128</sup>.

A la différence des ampoules représentant Saint Méнас, celles du type d'Asie Mineure proviennent d'un espace géographique beaucoup plus étendu et implicitement plus difficile à délimiter. Ceci est dû à l'absence de fouilles archéologiques systématiques tout aussi bien qu'au manque d'une série plus nombreuse de pareilles pièces qui permette ensuite la localisation d'un ou de plusieurs centres de production<sup>129</sup>. Malgré cette situation précaire du *Forschungsstand*, on put quand même avancer une hypothèse plausible en ce qui concerne l'association de quelques pièces portant l'image des "Évangélistes" (un type bien représenté dans la collection du Musée du Louvre, par exemple) au sanctuaire de Saint-Jean d'Éphèse (*Johanneskirche*)<sup>130</sup>.

Les ampoules de cette catégorie du type d'Asie Mineure étaient jusque là absolument inconnues dans les sites archéologiques de Dobroudja; c'est bien pendant les dernières années que les deux premières pièces pareilles furent publiées. Leur corps utrifforme est bordé de deux trous ronds minuscules qui délimitent les anses et qui permettaient que la

petite gourde soit pendue au cou en guise de porte-bonheur (*Schnurlöcher*). Les faces de la pièce de Capidava sont décorées identiquement, en relief, d'une croix grecque ayant les extrémités évasées et bicuspidées, tandis que les diagonales du champ sont ornées de pétales. Malgré le fait que des analogies absolues manquent dans le stade actuel des recherches, il convient de mentionner toute une série de pièces provenant de la région, auxquelles l'artefact s'apparente du point de vue de la forme et du décor<sup>131</sup>. (pl. III.1)

De la même série fait partie une autre pièce aussi, récemment découverte à Callatis<sup>132</sup>. Dans ce cas-ci, le champ décoré comprend, à l'intérieur d'une bordure qui suit la forme du vaisseau, une croix à bras presque égaux (les bras verticaux étant un peu plus longs), les bouts élargis, ayant à l'intérieur une série de cercles concentriques. Les bras horizontaux ont une terminaison convexe et les bras verticaux sont bicuspidées. Quatre pétales inégaux sont dessinés sur la diagonale du champ, ayant l'origine à la base des bras de la croix. (pl. III.2)

De larges analogies pour ce type de décor, concernant soit des croix décorées, soit des associations à d'autres motifs ornant le champ d'entre les bras de la croix peuvent être découvertes non seulement parmi les pièces céramiques gardées dans la collection du Musée du Louvre<sup>133</sup>, mais aussi par rapport à la pièce antérieurement décrite. Ensuite, on peut établir une série d'analogies artistiques avec certains types de croix-reliquaires, processionnelles ou votives remontant aux VI<sup>e</sup> - VII<sup>e</sup> siècles ap. J.-C., provenant des ateliers syro-palestiniens, c'est-à-dire de l'espace géographique même ou fut produite notre pièce. L'énumération de ces variantes d'ornementation de l'espace intérieur de la croix inclut une ampoule de Monza en métal précieux<sup>134</sup>, d'autres croix aniconiques ou à des représentations figurées et des inscriptions votives en métal commun (bronze) de la région mentionnée auparavant, ayant les bras bicuspidées et des cercles concentriques pour décorations<sup>135</sup>. La pièce la plus spéciale qui puisse être évoquée dans ce contexte large est la célèbre croix-reliquaire en argent doré donnée par le couple impérial de Justin II (565-578) et de Sophie à la ville de Rome (gardée de nos jours dans le trésor de la Cathédrale Saint Pierre à Vatican)<sup>136</sup>, ornée de cinq médaillons représentant d'une manière répétitive le Rédempteur et le couple impérial, en orants.

Pour conclure, quelques considérations sur les pièces en céramique découvertes dans la province de Scythie Mineure s'imposent. On a longtemps considéré que l'art chrétien est tout simplement un art à texte et à iconographie chrétiens. Nous observons pourtant qu'au moins quelques-uns d'entre les artefacts présentés dans ces pages sont ou peuvent être l'expression de combinaisons syncrétiques. Au fond, le caractère chrétien ou païen d'un œuvre d'art ne réside pas en l'étiquette « chrétienne » ou « païenne » que nous serions tentés de lui appliquer aujourd'hui par enquête iconographique, mais précisément en la manière dont les spectateurs et possesseurs antiques choisissaient de la regarder. Toute une série de commandes artistiques du domaine des arts somptuaires et des industries d'art adressées en particulier à un emploi privé et donc conduisant vers une fonction sociale et séculaire peuvent être vraiment utiles à interpréter l'imagerie païenne.

Les produits céramiques typiques des IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles ap. J.-C. et de la province en particulier appartiennent à une période de recherche de modèles iconographiques, mais aussi de standardisation et de schématisation, lorsqu'un genre de *horror vacui* suppléait la qualité de l'acte artistique. Nous avons affaire non pas à un simple problème technique, car évidemment la céramique se prête à un usinage nettement inférieur par rapport au métal, mais aussi à un problème de message religieux. Il faut rappeler que le message visuel chrétien, adopté et adapté aussi par les indevinables helléniques, est un message transcendantal. Il est adressé principalement à l'âme et perçoit la traditionnelle préoccupation pour le beau et pour la corporalité comme une préoccupation au moins secondaire, sinon futile.

Finalement, d'un côté plus humain, même si inspirés par les exceptionnels prototypes en métal précieux, il faut tenir compte qu'on se retrouve devant des produits de large série destinés à la consommation privée quotidienne et ayant une considérable circulation. Même si la différence, dans le sens d'une dichotomie évidente, paraît incontrôlable, ils étaient réalisés par des maîtres céramistes, dont l'imagerie « vulgarisante » avait dû être facilement associée, interprétée et, pourquoi pas, appréciée par l'acheteur commun, soit-il chrétien, ou peut-être, encore l'hellénique exilé du corps civique d'un Empire chrétien.

## NOTES

- 1 Voir Al. Barnea, dans Al. Suceveanu, Al. Barnea, *La Dobroudja romaine*, Bucarest, 1991, p. 236-252; A. Opaît, *Aspecte ale vieții economice din provincia Scythia (secolele IV-VI p.Ch.)*. *Producția ceramicii locale și de import*, Bibliotheca Thracologica, XVI, București, 1996, 149-177, et surtout p. 164. L'occurrence des derniers dans la Scythie Mineure au cours des IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> ap. J.-C. est le résultat des intenses flux commerciaux de la province avec des zones éloignées de l'Empire. Ils sont considérés des produits de luxe, le coût de leur transport étant subsidié (au moins en partie) par la valeur des bons de subsistance contenus dans les amphores.
- 2 R. Bianchi Bandinelli, *Rome. La fin de l'art antique. L'art de l'Empire romain de Septimé Sévère à Théodose I<sup>er</sup>* (= *La fin de l'art antique...*), Gallimard, Paris, 1970, p. 370.
- 3 Voir l'excellente classification du Marek-Titien Olszewski, *L'image et sa fonction dans la mosaïque byzantine des premières basiliques en Orient. L'iconographie chrétienne expliquée par Cyrille de Jérusalem (314-387)*, Cahiers archéologiques, 43, 1995, p. 9-34.
- 4 Voir A. Grabar, *Les voies de la création en iconographie chrétienne. Antiquité et Moyen Âge* (= *Les voies ...*), p. 77 et suiv.; idem, *Le premier art chrétien (200-395)*, Gallimard, Paris, 1966, p. 54: « Or, arts provinciaux et arts d'Orient avaient en commun certaines particularités dont l'emploi se généralisera pendant la Basse Antiquité (surtout dans les oeuvres chrétiennes) avant de caractériser l'art du Moyen Age : schématisation du dessin; simplification des formes tendant souvent à s'approcher d'une figure géométrique simple ; concentration sur un petit nombre de traits expressifs qu'on maintient et souligne, tandis que l'on réduit ou supprime d'autres traits, sacrifiés pour la clarté de l'ensemble ; insensibilité à l'espace et à la corrélation, qui définit les dimensions des objets instables dans le même espace; insensibilité à la forme plastique, au poids, à l'éclairage (d'où disparition de la source de la lumière et, par suite, absence de l'ombre portée) ; préférence donnée aux effets picturaux, qui l'emportent sur ceux de la forme plastique précise ».
- 5 Le christianisme représentera longtemps à l'époque du Principat une religion étrange et illicite, pernicieuse et détestable (*exitialis, detestabilis* chez Tacite), perverse et excessive (*prava et immodica* chez Pline), neuve et maléfique (*nova et malefica* chez Suétone), obscure et ennemie de la lumière (*tenebrosa et lucifuga* chez Minucius).
- 6 Voir l'article de Jahrbuch für Antike und Christentum, 10, 1967, s.v. <Barbar>, p. 251-290.
- 7 Voir Pierre Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, Les Belles Lettres/Fayard, 1991, et surtout p. 10.

- 8 Ou bien « participant de deuxième ordre », voir P. Brown, *L'essor du christianisme occidental. Triomphe et diversité 200-1000*, Seuil, Paris, 1997, p. 51-52.
- 9 Th. Zahn, *Paganus*, *Neue Kirch.Zeitschr.*, 1899, p. 18-44. Voir aussi A. Benoît, *Militia Christi. Remarques sur les images militaires utilisées dans le christianisme ancien*, *Ktéma. Civilisations d'Orient de la Grèce et de Rome antiques*, 19, 1994, p. 299-307.
- 10 P. Chuvin, *op.cit.*, p. 16.
- 11 P. Brown, *loc.cit.*
- 12 P. Chuvin, *op.cit.*, p. 16-17 et n. 4.
- 13 P. Brown, *op.cit.*, p. 39.
- 14 J.W. Hayes, *Late Roman Pottery* (= LRP), London, 1972, p. 211-217.
- 15 J.W. Salomonson, *Late-Roman earthenware with relief decoration found in Northern-Africa and Egypt*, *Oudheidkundige Mededelingen ... Leiden*, XLIII, 1962, p. 56-57; idem, *Spätromische rote Tonware mit Reliefverzierung aus nordafrikanischen Werkstätten. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur reliefgeschmückten Terra Sigillata Chiara "C"*, *BA Besch*, XLIV, 1969, p. 7-9.
- 16 A notre connaissance, la découverte de tels moules fut signalée jusqu'à maintenant dans un seul endroit, au sud de Kairouan, en Tunisie centrale, voir *Atlante delle forme ceramiche. I. Ceramica fine romana nel bacino mediterraneo. Medio e Tardo Impero* (= *Atlante*), Roma, 1981, p. 259.
- 17 Jochen Garbsch, *Spätantike Keramik aus Nordafrika in der Prähistorischen Staatssammlung. Ein spätantikes Achilles Zyklus*, *Acta Rei Cretariae Romanae Favtores, Supplementa*, vol. 5, p. 155-197 (1-43); *Atlante*, p. 160-161 et surtout Abb. 1 et Taf. 14, 15. Voir aussi A. Grabar, *Les voies...*, p. 182-183 pour d'autres cycles « biographiques » païens, de Mithra ou de Dionysos.
- 18 M.M. Mundell, A. Bennett, *The Sevso Treasure. Part I*, *JRA Supplement* 12, Ann Arbor, 1994.
- 19 H.A. Cahn, A. Kauffman-Heinimann (éditeurs.), *Der spätromische Silberschatz von Kaiseraugst*, Basel, 1984.
- 20 LRP, p. 91; J. Garbsch, *op.cit.*, p. 9, 10, 43.
- 21 En 325 ap. J.-C., Constantin interdit les jeux des gladiateurs, en les remplaçant par des courses de chars: voir T.D. Barnes, *Constantine & Eusebius*, Cambridge Massachussets, London, 1981, p. 53; Av. Cameron, *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford, 1976, p. 214 et suiv.; H.I. Marrou, *L'histoire de l'éducation dans l'antiquité*, ed. 6, Paris, 1965, p. 201 et suiv. En 393 ap. J.-C., Théodose I<sup>er</sup> supprime les jeux olympiques (CTh, XVI, 10); voir R. Rémondon, *La crise de l'Empire romain de Marc Aurèle à Anastase*, Paris, 1964, p. 196.
- 22 A. Grabar, *Les voies ...*, p. 35-39. Voir sur les prémices du III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., R. Bianchi Bandinelli, *La fin de l'art antique...*, p. 38: « L'état d'angoisse de la société romaine se manifeste aussi par sa passion pour les jeux du cirque,

- les courses de chevaux, les féroces combats de gladiateurs: passion poussée jusqu'au fanatisme tout au long du III<sup>e</sup> siècle. La psychologie moderne aide à trouver une explication de ce goût pour l'agressivité et le spectacle du sang qui coule. Elle y reconnaît le reflet d'une société répressive dans laquelle la violence, que le pouvoir politique et économique exerce en continuité sur l'individu se traduit par un transfert de violence que l'individu dirige contre d'autres individus: réaction inconsciente à sa propre aliénation ».
- 23 J.W. Salomonson, dans *Oudheidkundige Mededelingen ... Leiden*, XLIII, 1962, p. 89-90.
- 24 Pour rappeler, la ville appartient du point de vue administratif à la province Moesia Secunda, de l'époque du Dominat.
- 25 Cr. Mușețeanu, D. Elefterescu, *Ceramica africană cu decor în relief de la Durostorum Durostorum*, SCIVA, 47, 4, 1996, p. 395-398, fig. 1b.
- 26 Gh. Ștefan, I. Barnea, Bucur Mitrea, *Șantierul arheologic Garvăn (Dinogetia), raionul Măcin (Galați)*, Materiale și Cercetări Arheologice, VIII, 1962, p. 679, fig. 5.
- 27 LRP, p. 263, motif 228.
- 28 Amm.Marc., 19.10.4; voir aussi le panégyrique de Claudius Claudianus de A.D. 398, IV. *Cons.Hon.* 203-211, ou Théodose est compare à Jupiter, et ses fils, Arcadius et Honorius, à Castor et Pollux.
- 29 Birte Poulsen, *The Dioscuri and the Saints*, *Analecta romana Instituti Danici*, XXI, 1993, p. 141-152.
- 30 J. Garbsch, *op.cit.*, Abb. 21-22.
- 31 LRP, *passim*.
- 32 I. Barnea, *O casă romană țirzie de la Dinogetia*, SCIV, 20, 2, 1969, p. 245-266, fig. 6/1, 7.
- 33 Fl. Topoleanu, *Ceramica romană și romano-bizantină de la Halmyris (sec. I-VII d.Ch.)*, Tulcea, 2000, n° 171, p. 79, pl. XIV.
- 34 Ioan I.C. Opreș, *Decoration techniques and motifs of the Late Roman and Early Byzantine ceramics. Fine wares in Scythia Minor (4<sup>th</sup> – 6<sup>th</sup> C. A.D.)*, dans *Der limes an der Unteren Donau von Diokletian bis Heraklios*, *Vorträge der Internationalen Konferenz Sviŭtov, Bulgarien (1.-5. September 1998)*, Archäologisches Institut und Museum Sofia der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften – Römisch-Germanische Kommission Frankfurt/ M. des Deutschen Archäologischen Instituts, Sofia, 1999, 275-280, surtout 279-280., où peut être trouvée la bibliographie exhaustive sur ce problème.
- 35 Tout en citant J.W. Hayes, LRP, p. 409 : « the outlines and details of the decorative motifs are incised through the slip in sgraffito technique, and the slip is scraped away from the areas around them to produce a "pseudo-black figure" effect with a light coloured background and darker motifs with incised details ».
- 36 R. Florescu, *Un tip ceramic necunoscut din veacul al VI-lea*, *Studii și cercetări de istoria artei*, II, București, 1955, 338-342.

- <sup>37</sup> Voir A. Grabar, *L'âge d'or de Justinien. De la mort de Théodose à l'Islam (= L'âge d'or de Justinien...)*, Gallimard, Paris, 1966, p. 298 et suiv. Revenant au Saint Chevalier Sisinnios de Baouît, il faut signaler une pertinente remarque de Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Univers Enciclopedic – Editura Științifică, București,, 1999, p. 464 : « les innombrables héros et les dieux qui tuent des dragons, de Grèce jusqu'en Irlande, et de Portugal jusqu'aux Urals, deviennent tous le même saint: le Saint George. C'est la vocation spécifique de tout universalisme religieux de dépasser le provincialisme ».
- <sup>38</sup> J. B. Russel, Satan. *The Early Christian Tradition*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1981, p. 102.
- <sup>39</sup> Oxford Dictionary of Byzantium. Prepared at Dumbarton Oaks, I, Oxford University Press, 1991, s.v. <Devil>, p. 616.
- <sup>40</sup> Josef Engemann, *Zur Schönheit des Teufels im ravennatischen Weltgerichtsbild*, Studi di Antichità Christiana, XLVIII, Citta del Vaticano, 1992, 335-351.
- <sup>41</sup> Augustinus, *De vera religione* 39, 72/41, 77 (CCSL 32, 234/B), *apud* Josef Engemann, *op.cit.*, p. 350.
- <sup>42</sup> Plotin, *Ennéades*, V, VIII, 1: « ... l'oeil voit dans l'oeuvre ce que l'homme a dans son esprit (noûs) ».
- <sup>43</sup> J. B. Russel, *The Devil. Perception of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1977, p. 26.
- <sup>44</sup> A. Grabar, *Les voies...*, p. 34. Du côté païen, les exploits d'Hercule, qui, selon la croyance du temps fut un "sauveur", l'héros qui consacre sa vie à oeuvrer pour la délivrance des hommes, ont en commun avec les images chrétiennes la démonstration de la puissance.
- <sup>45</sup> Pour tout cela, voir le chapitre *Arts somptuaires et industries d'art*, chez idem, *L'âge d'or de Justinien...*, p. 277-336; voir aussi d'autres exemplifications chez Ch. Delvoye, *L'art byzantin*, Paris, 1967. Une bibliographie plus récente chez David Parrish, *A Mythological Theme in the Decoration of Late Roman Dining Rooms: Dionysos and his Circle*, Revue Archéologique, N.S., 2, 1995, p. 307-332.
- <sup>46</sup> LRP, p. 261-263. Les découvertes appartiennent à de grands sites de l'Empire: à Carthage, Abu Mena, Lechaion, Apollonia-Cyrénaïque, dans l'Agora athénienne ou même dans d'autres situées sur le territoire de la Dobroudja, selon que l'on a pu observer auparavant.
- <sup>47</sup> *Ibidem*, p. 286.
- <sup>48</sup> Voir David Parrish, *op.cit.*, p. 332. Dans le cas de certains œuvres d'art de l'époque, l'imagerie dionysiaque a une signification plutôt conventionnelle et neutre, comme symbole d'hospitalité et de convivialité et comme réflexion du bonheur et des plaisirs terrestres.
- <sup>49</sup> Certains signes d'un intérêt sur le rituel sont encore attestés pour le VI<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.: *ibidem*, loc.cit. Voir aussi Pierre Chuvin, *op.cit.*, *passim*; Frank R.

- Trombley, *Hellenic Religion and Christianization*, c. 370-529, I-II, (coll. Religions in the Graeco-Roman World, formerly E.P.R.O., vol. 115/1-2), Leiden-New York-Koeln, 1993, *passim*.
- 50 *Ibidem*, p. 37, 384.
- 51 *Ibidem*, p.181-182 et n. 391: τοῦ βδελυκτοῦ Διονύσου ὄνομα τὴν σταφυλὴν ἐκθλίβοντας ἐν ταῖς ληνοῖς ἐπιβοᾶν. Voir aussi, *Geneza creștinismului popular al românilor*, Bibliotheca Thracologica XVIII, Institutul Român de Tracologie, București, 1997, p. 46.
- 52 Fathi Bejaoui, *Deux nouvelles représentations d'Orphée sur la céramique africaine*, Africa. Fouilles, monuments et collections archéologiques, XI-XII, Tunis, 1992-1993, p. 140-146 avec la bibliographie; voir aussi J. Garbsch, *op.cit.* p. 16, Abb. 12.
- 53 J. Huskinson, *Some pagan mythological Figures and their Significance in Early Christian Art*, PBSR, XLII, 1974, p. 68-89.
- 54 *Protreptikos* (I.4). Titus Flavius Clemens est le premier penseur qui essaie dans cette Exhortation de concilier le dogme chrétien avec la philosophie grecque (le platonisme, l'aristotélisme et le stoïcisme) et de déterminer les rapports entre la croyance et la raison.
- 55 Sur la tradition païenne du berger portant l'agneau – un signe de philanthropie – et le Bon Pasteur, allégorie de Jésus, qui sauve l'âme chrétienne, voir A. Grabar, *op.cit.*, p. 26.
- 56 *Vita Constantini*, 14-31.
- 57 J.M.C. Toynbee, *Animals in Roman Life and Art*, London, 1973, p. 289.
- 58 P.B. Bagatti, *Il mosaico dell'Orfeo a Gerusalemme*, Rivista d'Archeologia Cristiana, 28, 1952, 145-160.
- 59 Al. Barnea, *op.cit.*, p. 286-288. Les dernières dédicaces connues nous mènent l'attention vers *Deus Sanctus Aeternus – Deus Sanctus Sol*, vers *Iuppiter Optimus Maximus* ou vers *Mars Conservator*, vers *Iuppiter Olbiopolitanus*, vers *Hercules Ripensis*, *Herra Basilissa*, *Mater Deum Magna* – Cybèle, « la mère des dieux, la grande », vers « saint dieu Héron »-« le Cavalier Thrace », finalement vers les dieux funéraires de la famille, les Mânes. La contribution la plus récente sur ce sujet appartient à Nelu Zugravu, *op.cit.*, p. 234 et suiv.
- 60 Em. Popescu, *Inscriptiile grecești și latine din secolele IV-XIII descoperite în România* (= IGLR), București, 1976, n<sup>os</sup> 70, 255 (à Tomis et à Dinogetia).
- 61 *Ibidem*, no. 74 (à Tomis).
- 62 *Ibidem*, no. 139-144, 187, 243 (à Histria, Altinum, Dinogetia).
- 63 *Ibidem*, no. 153 (à Histria).
- 64 *Ibidem*, no.316 a, 336, 347, 360, 389, 396, 330 b, 376, 377, 374.
- 65 *Ibidem*, no. 140 (à Histria).
- 66 *Ibidem*, no. 59.
- 67 *Ibidem*, no. 150.
- 68 *Ibidem*, no. 234, 273.

- <sup>69</sup> *Ibidem*, no. 63, 98, 106, 120, 214-215, 251. Voir aussi I Barnea, *Arta creștină în România, I. Secolele III-VI* (= *Arta creștină...*), București, 1979, p. 104, 108, fig. 34 (Callatis); fig. 36/1-3 (Dinogetia); Em. Popescu, *Les antiquités paléochrétiennes d'Histria* (= *Les antiquités paléochrétiennes d'Histria...*), dans *Christianitas Daco-Romana. Florilegium studiorum*, București, 1994, p. 393-395, n<sup>os</sup> 17-18.
- <sup>70</sup> I Barnea, *op.cit.*, p. 19, pl. 33 (Callatis); voir aussi Z. Covacef, E. Corbu, *Considerații asupra unei categorii de opaițe descoperite în sectorul V al cetății Capidava*, Pontica, 24, 1991, p. 296.
- <sup>71</sup> Em. Popescu, *Ceramica romană târzie cu decor șampilat descoperită la Histria*, SCIV, 16, 4, 1965, p. 695-724; Gh. Papuc, *Ceramica romană târzie cu decor șampilat descoperită la edificiul roman cu mozaic din Tomis*, Pontica, 6, 1973, p. 153-192; Gh. Papuc, Maria Munteanu, *La céramique romaine tardive à décor estampé découverte à Tomis*, Pontica, 9, 1976, p. 147-154.
- <sup>72</sup> Pour une meilleure interprétation de ces vieux symboles juifs, adoptés plus tard par les chrétiens aussi, on doit rappeler l'excellente contribution de Jean Danielou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Éditions du Seuil, Paris, 1961, et surtout le chapitre *La palme et la couronne*, p. 9-31.
- <sup>73</sup> Voir I. Barnea, *op.cit.*, p. 11.
- <sup>74</sup> Voir Z. Covacef, E. Corbu, *op.cit.*, p. 288-289, fig. 1/1-6.
- <sup>75</sup> I. Barnea, *Objets céramiques peu connus: les couvercles de vases de Scythie Mineure*, Dacia, N.S., IX, 1965, p. 407-417; Em. Popescu, IGLR, n<sup>os</sup> 119, 251, p. 156, 267-268.
- <sup>76</sup> *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* (= DACL), 14/1, s.v. <poisson>, cols. 1246-1252. Même si dans les grands catalogues (tel LRP ou Atlante) il y a des pièces décorées de l'image du poisson, très fréquentes à l'époque pour ce qui est du territoire de la Dobroudja des IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles ap. J.-C., étrangement, elles manquent encore d'entre les découvertes archéologiques connues.
- <sup>77</sup> I. Barnea, *Arta creștină...*, pl. 104/3; Em. Popescu, SCIV, 16, 4, 1965, p. 706; A. Aricescu, *Noi date despre cetatea de la Hîrșova*, Pontica, 4, 1971, p. 355, fig. 4; Gh. Papuc, *op.cit.*, fig. 10, 1-6; Gh. Papuc, M. Munteanu, *op.cit.*, pl. II/6.
- <sup>78</sup> I. Barnea, *op.cit.*, pl. 107/3 (une lampe de Dinogetia). Dans la tradition chrétienne le paon symbolise aussi la roue solaire et de ce fait il est un signe de l'immortalité.
- <sup>79</sup> Gh. Papuc, *op.cit.*, p. 161, fig. 8, 1-7; Fl. Topoleanu, *Ceramica romană târzie cu decor șampilat descoperită la Halmyris*, Peuce, XII, 1996, p. 143-168, pl. III, 16.
- <sup>80</sup> IGLR, n<sup>o</sup> 173, p. 187-188. Pour la croix, en général, Voir aussi DACL, III, 2, s.v. <croix et crucifix>, cols. 3045-3131.
- <sup>81</sup> DACL, 12/2, s.v. <nombres>, col. 1465.

- 82 Gh. Ștefan, *Anciens vestiges chrétiens à Dinogetia-Bisericuța*, Dacia, XI-XII, 1945-1947, p. 303-307.
- 83 Em. Popescu, *Les antiquités paléochrétiennes d'Histria...*, p. 370, fig. 79a.
- 84 I. Barnea, *Arta creștină...*, pl. 104, 3.
- 85 Voir J. Baradez, *Grands plats chrétiens de Tipasa: céramique africaine orangée et "sigillata chiara"*, MEFR, LXXIX/1, 1967, p. 231-268.
- 86 A. Grabar, *L'âge d'or de Justinien...*, n° 119, p. 112.
- 87 Gh. Papuc, *op.cit.*, p. 177, fig. 17, 2.
- 88 A. Grabar, *Les voies...*, p. 22-23, 63.
- 89 IGLR, n° 54, p. 90-91. A. Grabar, *loc.cit.* Christ entouré d'apôtres, représentés comme tenant de la vraie "philosophie" du Salut, apparaît à nombreuses occasions dans des catacombes, par rapport à l'art funéraire (sur les sarcophages du IV<sup>e</sup> siècle) ou dans les mosaïques des grands édifices chrétiens – tel est le cas de la mosaïque de la coupole du baptistère de la cathédrale de Ravenne, Sainte-Pudentienne à Rome, etc.
- 90 La pièce atteste, ensuite, la pratique du culte des apôtres, représentés sur une gemme en cornaline de Tomis, de nos jours dans la collection de British Museum: voir *ibidem*, no. 53, p. 89-90; Al. Barnea, dans Al. Suceveanu, Al. Barnea, *op.cit.*, p. 284. Les apôtres flanquent l'image d'un Jésus crucifié (portant le texte Ἰησοῦς Χ(ριστὸς) Θ(εοῦ) Υ(ιὸς) Σ(ωτῆρ) – « Jésus Christ, fils de Dieu, Rédempteur »). Ce type de représentation, selon toutes les probabilités d'inspiration syrienne, apparaît dans l'Empire dans la même période des IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles ap. J.-C., et sa présence en Dobroudja témoigne d'une diffusion rapide du nouveau modèle iconographique.
- 91 Ioan I.C. Opriș, *Notes sur la céramique romaine importée de la Scythie Mineure (I). Les grands plats africains à décoration chrétienne estampée de Capidava. Des nouveaux éléments iconographiques*, Thraco-Dacica, XVIII, 1997, p. 208-218.
- 92 Sc. Lambrino, *Empereur pré-byzantin figuré sur une coupe en terre cuite*, Revue Historique Roumaine, I, 1931, pp. 63-74; Em. Popescu, SCIV, 16, 4, 1965, p. 701-703 ; I. Barnea, *Arta creștină...*, p. 240-241, pl. 102.
- 93 En Dobroudja, on connaît encore un seul fragment représentant une *crux gemmata*, v. Maria Munteanu, Gh. Papuc, *op.cit.*, p. 151, pl. VI, fig. 16. Une autre analogie dans LRP, p. 280, n° 330, fig. 57 b (style E<sub>(iii)</sub>), datée du deuxième quart du VI<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., qui se trouve au Kunsthistorisches Museum Wien. Elle apparaît seule ou associée avec la *colomba*, cf. Atlante p. 131, n° 261 et 316-317, 324, Tav. LXI, 32-34, 41.
- 94 *Apud* John A. Cotsonis, *Byzantine figural processional crosses*, Dumbarton Oaks Byzantine Collection Publications, No. 10, Catalogue of an Exhibition at Dumbarton Oaks, 23 September 1994 through 29 January 1995, Dumbarton Oaks, 1994, p. 8, n. 4.
- 95 Em. Popescu, *op.cit.*, p. 701-703; cf. Fr.O. Waagé, *Hellenistic and Roman Tableware of North Syria. Antioch-on-the-Orontes, IV. Part 1. Ceramic and Islamic Coins*, Princeton, 1948., fig. 32.5. Le nom de Sainte Hélène est

associé d'une manière légendaire au miracle de la découverte de la Sainte Croix (A.D. 326), sur la place même de la crucifixion du Christ. C'est là que la basilique de la Sainte Croix sera bâtie, bénie le 13 septembre 335, lorsque commence aussi sa vénération par les chrétiens, voir David Hugh Farmer, *Dicționar al Sfinților*, București, 1999, s.v. <Elena> et <Sfânta cruce>, p. 180-181, 469-470.

<sup>96</sup> On connaît plusieurs représentations de croix gemmées, en tant qu'éléments de décoration intérieure des basiliques. Nous citons quelques cas de grande notoriété: Sainte-Sophie à Constantinople; une autre basilique très connue de Ravenne, S. Apollinare in Classe; aussi S. Pudentiana de Rome, cf. Beat Brenk, *Spätantike und frühes Christentum*, Propyläen Kunstgeschichte Supplementbände, 15, Propyläen Verlag, Frankfurt am Main. Berlin. Wien, 1985, p. 128 et 132, fig. 15 et 36. Deux autres très intéressantes pièces pour cette analyse iconographique proviennent du Musée de l'Ermitage. Il s'agit d'un plat ARS, forme 103 (?) ou 104, représentant le Christ (Hayes, Supplément to LRP, London, 1980, p. 508, n° 35 le considère saint), qui tient à la main droite une croix gemmée, et la main droite près de son cœur, les doigts unis en signe de bénédiction, entoure de trois *colombae*. La deuxième pièce, une patène en métal précieux, est décorée de deux anges qui flanquent une croix gemmée (le type "with serifs") et date du VI<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., cf. Alice Bank, *L'art byzantin dans les Musées de l'Union Soviétique*, Leningrad, 1985, pl. 23 et 78. Voir aussi DACL, III, 2, s.v. <croix et crucifix>, cols. 3065-3066.

<sup>97</sup> Inspirée par les images d'époque romaine sur la victoire, cette croix exprime l'allégorie de la Résurrection, l'universalité du salut par la croix: pour la numismatique, voir W. Hahn, *Wie der Christogrammstab in die Hand der Victoria kam – Eschatologische Betrachtungen zur Solidustypologie des Kaisers Anastasius I*, Numismatische Zeitschrift, 106./107. Band, S. 127-132., Taf. 17.

<sup>98</sup> On peut saisir la majesté du personnage mis au centre de la composition, associé à des *insignia* du pouvoir absolu (sceptre, le globe de l'univers et, de plus, la *colomba*). On discerne ici le thème de la "majesté" du Christ, tirée des idées constantiniennes de la monarchie céleste reflétée sur terre par la monarchie romaine convertie.

<sup>99</sup> Atlante, Tav. LXI-LXII. Allégorie provenue du texte évangélique sur le baptême du Christ, proche des tout premiers symboles chrétiens, « la colombe du Saint-Esprit resta, et sert encore aujourd'hui à désigner la troisième personne de la Trinité », voir A. Grabar, *op.cit.*, p. 210-211. *Colomba* représente aussi l'âme du juste (voir le récit du martyr de Saint Policarp ou d'Eulalie, d'après lequel une colombe sortit du corps au moment de sa mort). Pour Origène, l'expression *yeux de colombe* signifie le regard pur de l'homme illuminé (*Homélie 2*, sur le *Cantique des Cantiques*).

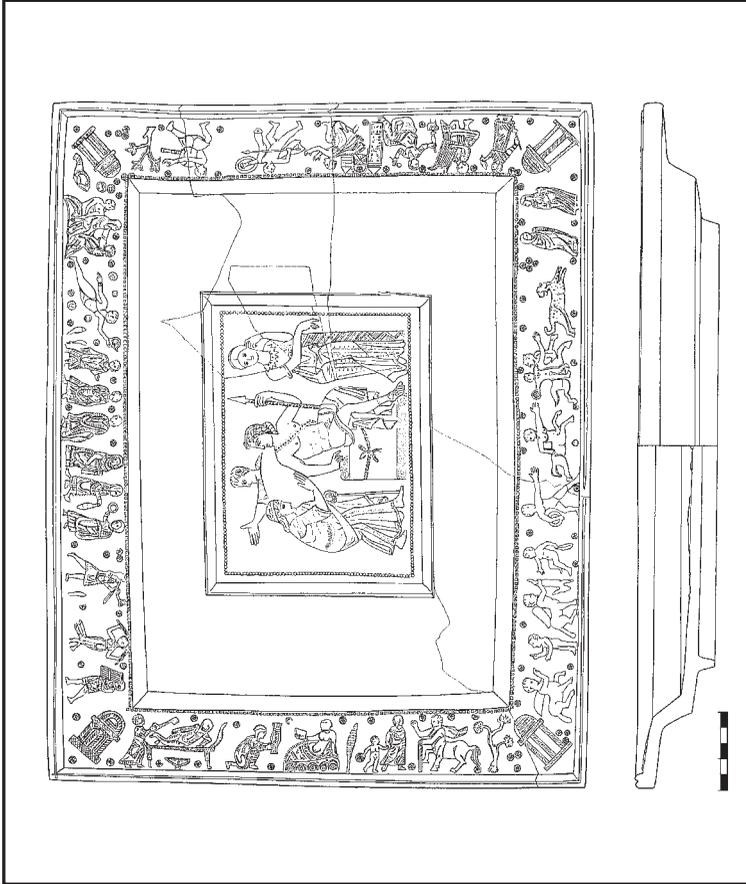
<sup>100</sup> Ioan I.C. Opreș, *Thraco-Dacica*, XVIII, 1997, *passim*.

- 101 La plus souvent évoquée analogie est celle gardée actuellement au Musée Prado (à Madrid), à savoir un *missorium* représentant l'empereur Théodose le Grand et ses fils. Voir A. Grabar, *L'âge d'or de Justinien...*, p. 298 et suiv., et surtout n<sup>o</sup>. 351.
- 102 Voir les nombreux exemples dans LRP et Atlante.
- 103 A. Grabar, *Les voies...*, p. 33-34, 46. Sur les débuts de ce nouveau rapport avec la réalité au III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., sur une nouvelle expression artistique qui tend vers des significations symboliques et transcendantes par l'abandon graduel du naturalisme, voir l'excellent ouvrage de R. Bianchi Bandinelli, *op.cit.*, *passim*.
- 104 *Ibidem*, p. 33-34.
- 105 Ioan I.C. Oprîș, *op.cit.*, p. 211, fig. 3.2, avec la bibliographie.
- 106 *Ibidem*, *loc.cit.*, fig. 3.3.
- 107 Arnaldo Momigliano, *Christianity and the Decline of the Roman Empire*, in *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*. Essays edited by Arnaldo Momigliano, Oxford, 1963, p. 6.
- 108 *V.Const.*, 3,52.
- 109 Théodoret, *Curatio affectionum graecarum*, 8, 67, PG 83, col. 1033 A; Grégoire de Nyssa, *Elogiul Sfântului Teodor*, P.G., 46, col. 745 D.
- 110 P. Brown, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans l'antiquité tardive*, Éditions du Cerf, 1984; idem, *L'essor du Christianisme occidental. Triomphe et diversité (200-1000)*, *passim*; voir aussi Victor Turner, Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Columbia University Press, New York, 1978.
- 111 A. Dupront, *Pèlerinages et lieux sacrés*, in Mélanges F. Braudel, vol. II, Toulouse, 1973, p. 190-191.
- 112 Voir, par exemple, l'admirable monographie de Pierre Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1985 ou bien les ouvrages du XII. Internationales Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn, 22.-28. September, 1991, dont le thème central est le pèlerinage même, voir v. n. 117 *infra*.
- 113 Voir André Grabar, *Les ampoules de Terre Sainte*, Paris, 1958.
- 114 Reallexikon zur byzantinischen Kunst (Unter Mitwirkung von Marcell Restle. Herausgegeben von Klaus Wessel), Band 1, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1966 s.v. <Ampullen>, cols. 137-142; Band 6, 1966, s.v. <Eulogia>, cols. 927-928; Konrad Onasch, *Lexikon Liturgie und Kunst der Ostkirche unter Berücksichtigung der Alten Kirche*, Buchverlag Union, Berlin/ München, 1993, S. 29 s.v. <Ampullen>; H. Leclercq, dans DACL I/2, s.v. <ampoules à eulogies>, cols. 1722-1747.
- 115 Ioan I.C. Oprîș, dans *Paleocreștinism și creștinism pe teritoriul României – secolele III-XI*, Muzeul Național de Istorie a României (catalog), p. 63, n<sup>os</sup> 113-114; M. Ionescu-Ioan I.C. Oprîș, *O ampulla din Asia Minor recent descoperită la Callatis*, Thraco-Dacica XIX, 1-2, 1998, p. 167-170.

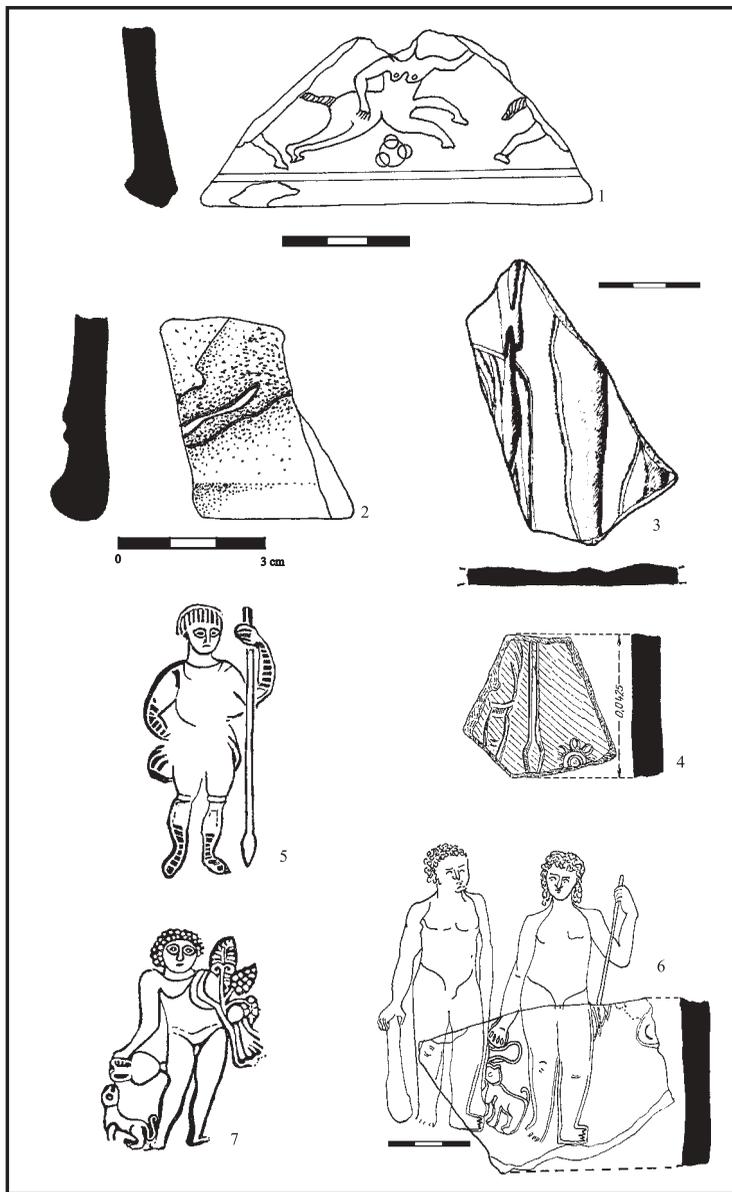
- 116 P. Grossmann, *Abu Mina. A Guide to the Ancient Pilgrimage Center, Cairo*, 1986.
- 117 Voir Zsolt Kiss, *Les ampoules de St. Menas au Musée National de Varsovie*, Rocznik, Muzeum Narodowego w Warszawie, XXXIII-XXXIV, Warszawa, 1988-1989, p. 131, n. 4; C. Metzger, *Les ampoules à eulogie du musée du Louvre*, Paris, Editions de la Reunion des Musees Nationaux, 1981, p. 9.
- 118 Pour la vie du Saint Ménas ou du sanctuaire de Karm-Abu-Mina, voir aussi DACL, XI/1, cols. 324 et suiv.
- 119 Voir un des reliefs en marbre qui inspire la composition chez R. Noll, *Vom Altertum zum Mittelalter*, Katalog der Antikensammlung I, Kunsthistorisches Museum, Wien, Wien, 1974, S. 38-39, Abb. 24.
- 120 Zsolt Kiss, *Alexandrie V. Les ampoules de Saint Ménas découvertes à Kôm el-Dikka (1961-1981)*, Éditions Scientifiques de Pologne, Varsovie, 1989, p. 14-18.
- 121 Pour la bibliographie, vezi Zs. Kiss, *op.cit., passim*; plus récemment, I. Barnea, *Menasampullen auf dem Gebiet Rumäniens*, Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn, 22.-28. September, 1991, Teil 1 = Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband, 20, 1, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1995, p. 509-514.
- 122 *Ibidem, passim*.
- 123 *Ibidem*, p. 514; D. Benea, *Noi piese paleocreștine din colecția Muzeului Banatului*, Mitropolia Banatului, 36, 1, 1986, p. 47; pour d'autres lampes en céramique à décor chrétien sur le territoire de l'ancienne province romaine, voir aussi le récent article de Al. Diaconescu, *Lămpi romane târzii și paleobizantine din fosta provincie Dacia*, Ephemeris Napocensis, V, Cluj-Napoca, 1995, p. 255-291.
- 124 Voir n.111, *supra*.
- 125 Sur les *imagines clipeatae*, voir A. Grabar, *Les voies...*, p. 131-135.
- 126 John W. Hayes, *Roman pottery in the Royal Ontario Museum. A Catalogue*, Royal Ontario Museum, Toronto, 1976, p. 52-53/ XVIII. 272 (Pl. 32, 272 a, b); J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, Vienna, 1904, no. 8975, pl. XXI; C. Metzger, *op.cit.*, 1981, p. 95-96, n<sup>os</sup> 77, 79, 80-81, fig. 64-67; Zsolt Kiss, *op.cit.*, p. 48-49, n<sup>os</sup> 133-134 et fig. 211-212, datée env. 610-650 ap. J.-C.
- 127 Souvent des personnages de sexe différent, pris pour Joseph et Marie, voir à Aren M. Maeir, Yael Strauss, *A pilgrim flask of Anatolian origin from Late Byzantine/ Early Ummayyad Jerusalem*, Anatolian Studies. Journal of the British Institute of Archaeology at Ankara, XLV, 1995, p. 241.
- 128 C. Metzger, *op.cit.*, p. 17-22.
- 129 *Ibidem*, p. 22-23. Les pièces proviennent d'Éphèse, Mughla (en Carie), Smyrna, Antioche, Cnide, Calymnos, Naxos, Thyatira, Priene, Hama, Sardes ou Cariën-Grad (un exemplaire, pour lequel voir aussi eadem, *Une « ampoule à eulogie » du type d'Asie Mineure*, dans *Cariën Grad I. Les basiliques B et J de Cariën Grad. Quatre objets remarquables de Cariën*

- Grad. Le trésor de Hajduèka Vodenica*, Collection de l'École Française de Rome, 75 = Izdanje « Carièin Grad » Arheološkog instituta u Beogradu, br. 1, Belgrade-Rome, 1984, p. 158-160, fig. 169-172).
- <sup>130</sup> Aren M. Maeir, Yael Strauss, *loc.cit.*, n. 9; Louis Robert, *Documents d'Asie Mineure. XXX. Ampoules chrétiennes*, BCH, 108, 1984, p. 467.
- <sup>131</sup> C. Metzger, *op.cit.*, fig. 110-125.
- <sup>132</sup> M. Ionescu-Ioan I. C. Opriș, *op.cit.*, p. 167-170.
- <sup>133</sup> C. Metzger, *op.cit.*, p. 51-52, fig. 110, 116, 118-120, n<sup>os</sup> 130, 139, 141-143.
- <sup>134</sup> La représentation est celle d'une croix à bras bicuspidés associée à la « Sainte Croix », telle qu'elle apparaît sur une ampoule de Monza. C'est la même forme d'une croix probablement érigée à l'époque de Théodose dans le forum de Constantin, dont on croyait, au VIII<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., être identique à celle vue de Constantin avant la bataille de la Pons Milvius, voir John A. Cotsonis, *op.cit.*, p. 41, fig. 17.
- <sup>135</sup> *Ibidem*, p. 90-99, fig. 33-34.
- <sup>136</sup> *Ibidem*, p. 58, fig. 22 a.

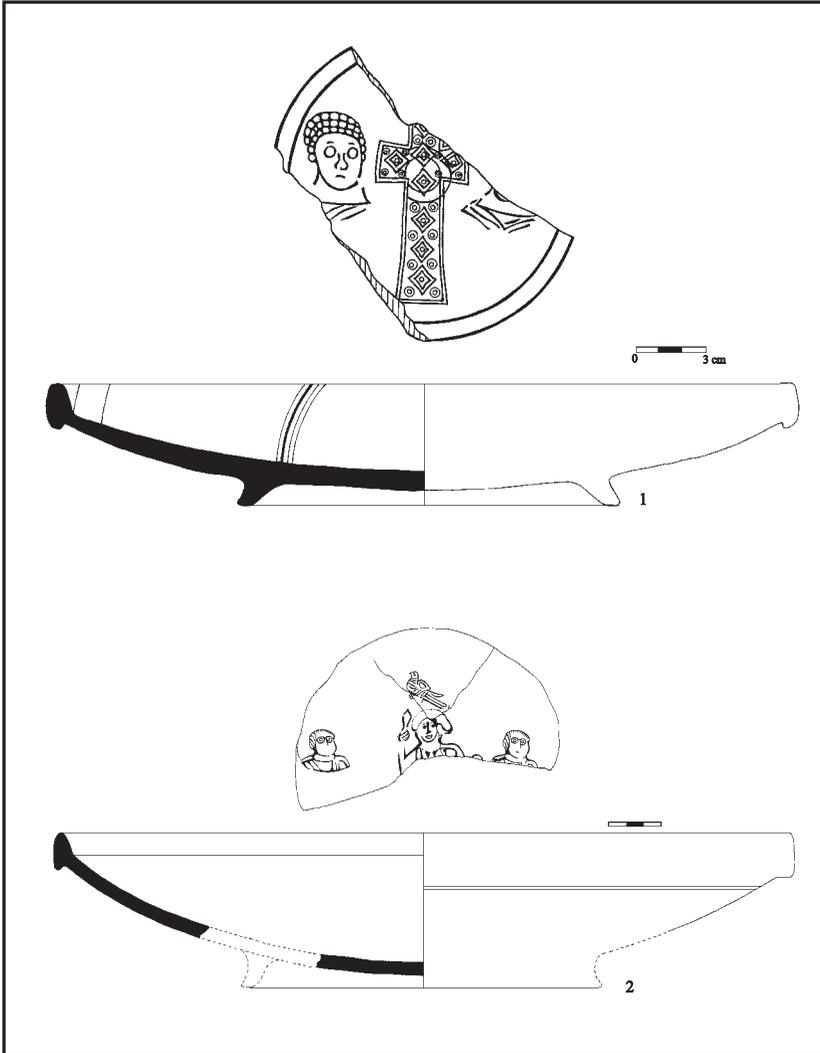




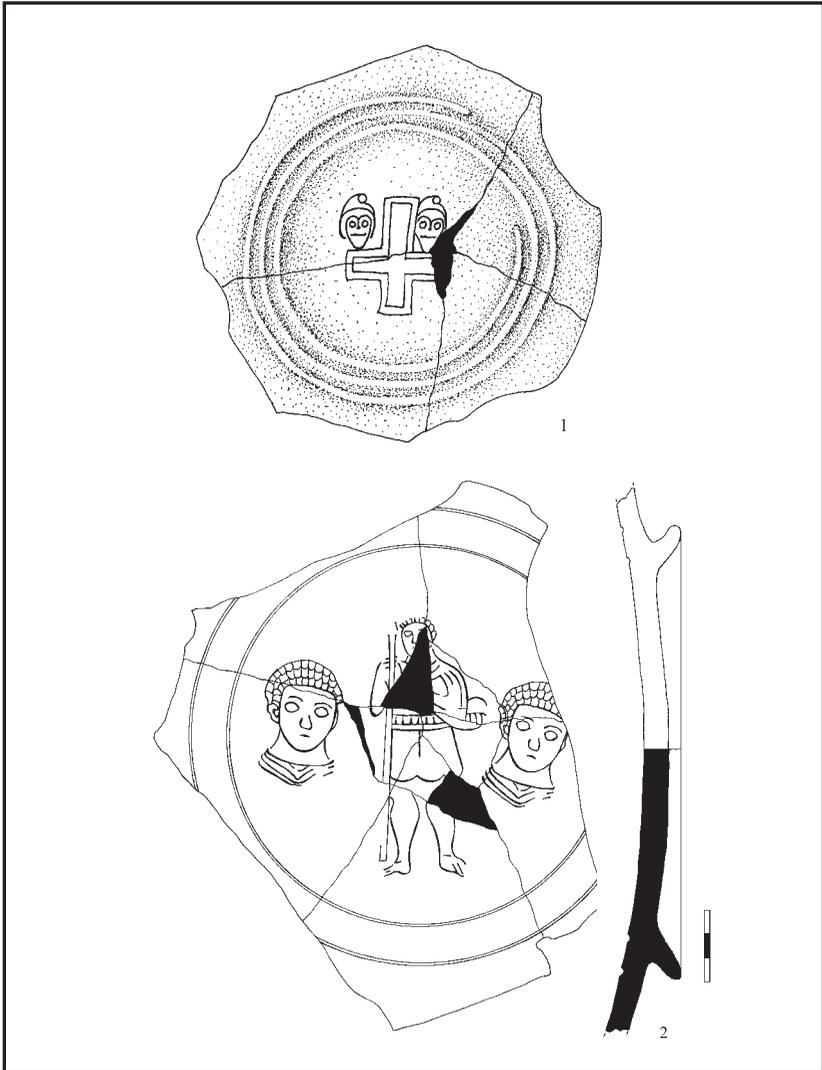
Pl. I. *Apud* Jochen Garbsch, Acta RCRE, Suppl. 5, Abb. 1



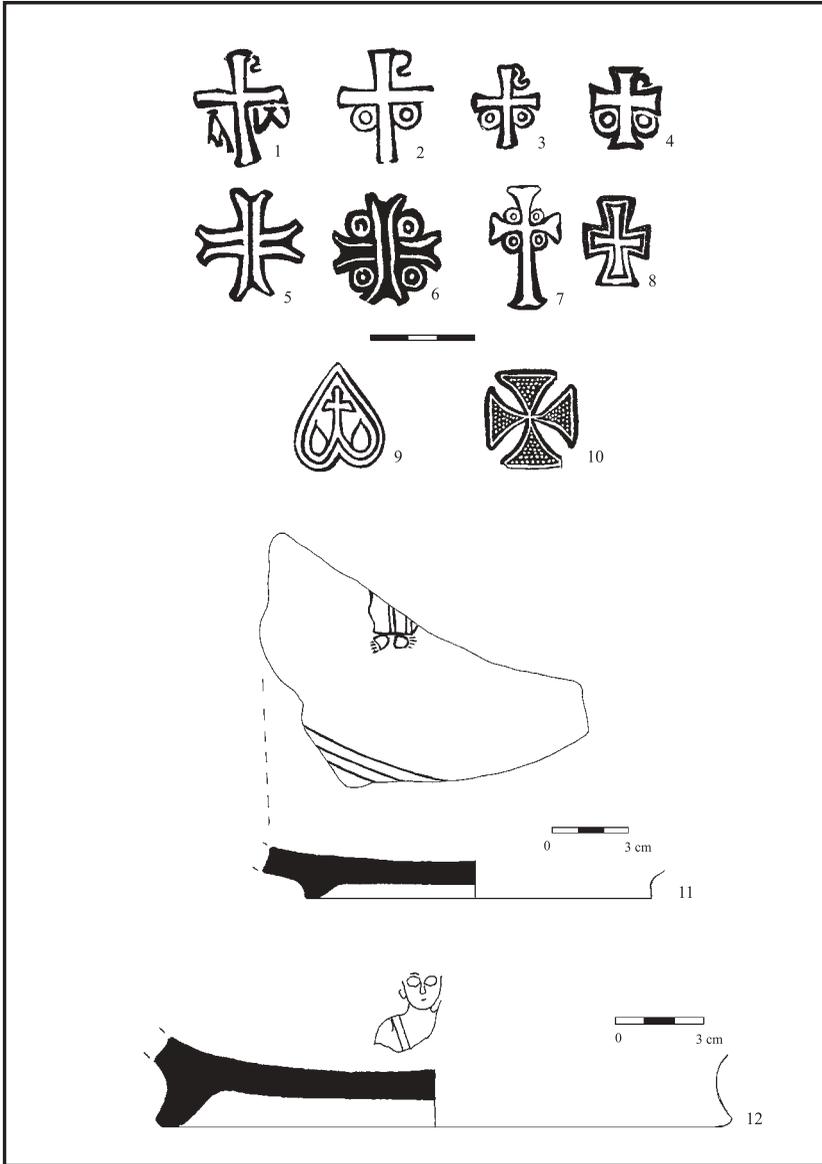
Pl. II. *Vasa escaria*: 1-2 (Capidava); 3 (Durostorum); 4, 6 (Dinogetia); 5, 7 *apud* Hayes, LRP, type 228, 223, fig. 50, p. 261-263.



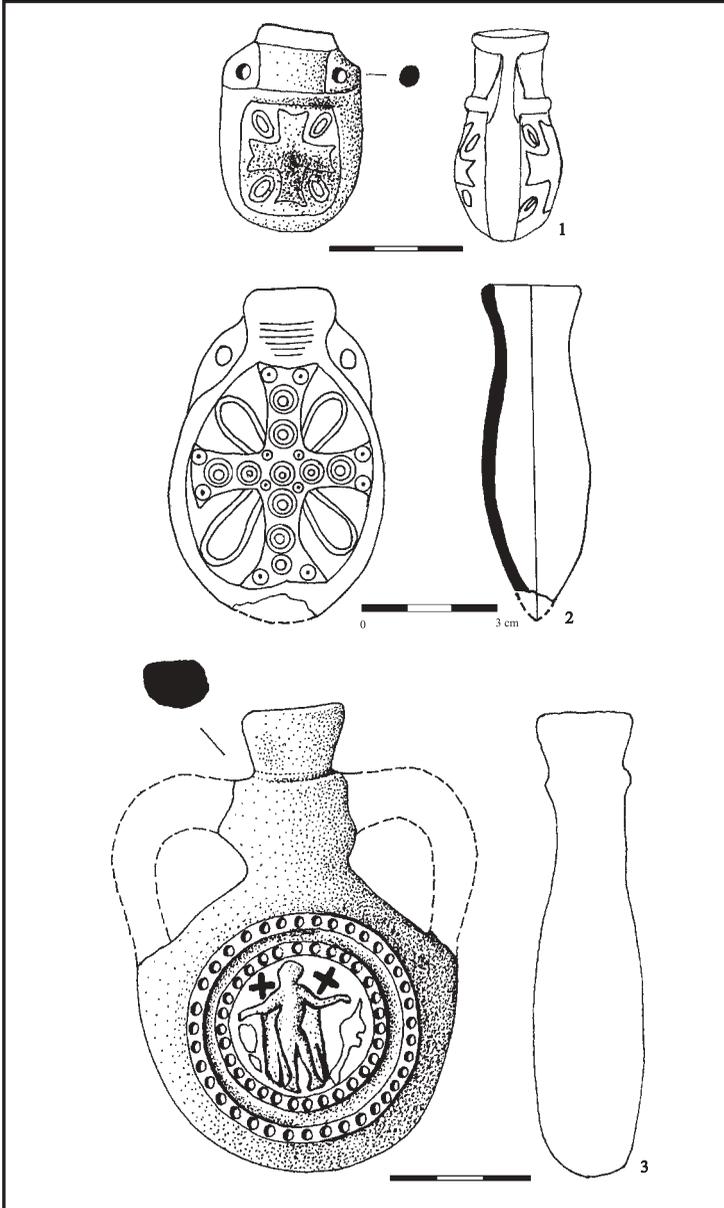
Pl. V. 1-2. *Vasa escaria* (Capidava)



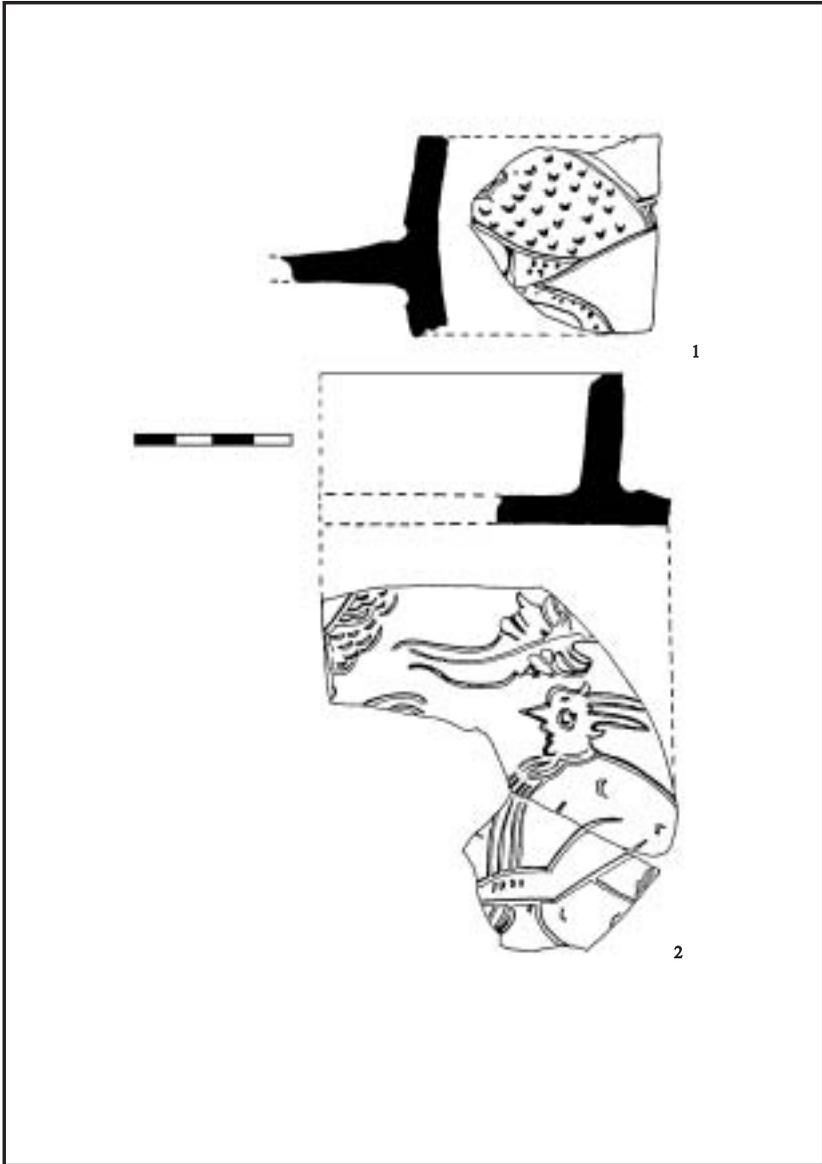
Pl. IV. *Vasa escaria*: 1 (Tropaeum Traiani); 2 (Histria)



Pl. VI. 1-10. Types de croix estampées. *Vasa escaria*: 1-2 (Capidava)



Pl. III. *Ampullae*. 1, 3 (Capidava); 2 (Callatis)



Pl. VII. *Vasa escaria*. Asia Minor Fabrics: 1-2 (Histria)





## **ROBERT D. REISZ**

Born in 1964, in Timisoara

Ph.D., University of Timisoara, 2000

Dissertation: *Mathematical Models Using Stochastic Automata over Infinite Words*

Associate Professor, Faculty of Mathematics, University of Timisoara

Member of the Romanian Society of Mathematical Sciences

Member of the Romanian Society of Political Sciences

Member in the editorial board of *Educatio*, Budapest

Member in the editorial board of *Romanian Journal of Political Science*,  
Bucharest

Participation in international conferences and symposia in Romania, Bulgaria,  
Finland, Germany, Hungary, Poland, Romania, Switzerland, United Kingdom,  
and Netherlands

Contributions to several books, papers and studies published in Romania,  
Germany, Hungary, Lituania, Poland, United Kingdom, Netherlands

Several research, consulting and expertise contracts for Joint East European Center for Democratic Education and Governance, Budapest; Otto Benecke Foundation, Bonn; AES, Kassel; Civic Education Project; Council of Europe; World Bank; DAAD; László Teleki Alapítvány Magyar Külügyi Intézet, Budapest; Hungarian Institute for Educational Sciences; DKMT Euroregion, etc.

# OPINIONS AND STRATEGIES OF ROMANIAN ACADEMICS RELATED TO EMIGRATION

“Am Besten ist es anderswo,  
Denn hier bin ich sowieso.”

Wilhelm Busch

The myth of the milk and honey flooded Canaan, of a wonderful country where “we all should move” (Crnjanski, 1992) seems to be endemic. The recourse to a “promised land” as an escape from a dim daily life can be found in the religious songs of the African-American, the dreams that supported the cohesion of the Jewish people as well as in the great adventure of the transatlantic migrations from the last century. The individual or collective search of the Promised Land has always been intermingled with the nostalgia of the paradise lost and the myth of the golden age, becoming a reason for migration. Still, how within a group of persons migration selects some and not others seems to have no clear and simple law. My goal is to take a closer look at a well determined and in many characteristics homogenous social group to find elements that relate to the different degrees of emigration propensity and the different ideologies upon emigration. The importance of the ideology upon emigration in the academic field lies not only in the relatively high numbers of academics currently emigrating from Romania, but even more in the general image academia offers on emigration and transmits through the invisible curriculum in the university.

After giving definitions and short descriptions of the thematic elements of research, I will present the general hypotheses and I will particularise these to reach operational forms, which the empirical research could verify or reject. I will also present a series of basic results relevant to this context. A further part of the theoretical elements of the paper will deal with a comparison between migration and academic mobility as two

different strategies of personal realisation in the academic field. I have tried to identify in my sample the persons that subscribe to one of these two strategies and will present a comparison of these two groups.

The main subject of my research, **migration** is a total social phenomenon (Sandu, 1996) being in the same time juridical, economical, social, demographical and cultural, engaging a large number of individuals and groups. Following the definition of the total social phenomenon (Mauss, 1993) I recognise three social systems involved in the process, the community of origin, the community of destination and the migratory group. Migrations are a research subject not only to social studies, but also to social psychology, demographical studies, law, economical sciences, cultural studies, etc. Even more, the study of the migratory behaviour and the phenomena of migration in general can lead to a better knowledge of societies as a whole. Any research on a field of such interdisciplinarity will have to determine as clearly as possible its boundaries in methodological and problematical terms. If methodologically I subscribe to the area of empirical social science research, the description of the scope of research still needs a series of preliminary steps.

## 1. Definitions and preliminaries

**Migration** is generally defined as the relatively permanent change of residence over a significant distance. At least two terms of this definition need clarifications.

First of all, what is *relatively permanent*? In migration studies two different approaches have been proposed to solve this dilemma.

One functionalist point of view eludes the setting in a strict time period to look for the role of migration. As such, a migration would be a change of residence that leads to a participation in some economical activity at the place of destination or that is determined by such a participation of a member of the primary group. The participation in legal economical activities can nevertheless be delayed for quite a while without producing remigration, especially in the cases in which the motivations of migration have been of political nature. The intentions of the mobile person to move for a long period to the place of destination can also be rarely known. Certain parts of legal international migration that need special visas are the only ones for which these informations

exist. But these represent a small part of the social phenomena that can be considered under the definition of migration.

In need of a demographical and juridical setting of the phenomenon, a recommendation of the United Nations (U.N.O., 1949) accepted by the majority of member states defines migration as the change of residence over a period longer than one year. Even if less logical from a conceptual point of view, the international acceptance of such a definition can allow for the comparison of national statistics on migration and, even if with a delay of a year, can allow for a simple and general setting of the migratory act.

The second problem of the mentioned definition is that of *significant distance*. The change of residence within the same town is not migration, while the move to another country is. Between these two extremes, the problem can become sometimes difficult to decide. It is generally accepted that migration is a change of residence that implies a change of cultural context. The significant distance can as such be seen as a cultural distance and not a geographical one. A move from a rural area to an urban one is usually considered migration, the move from a poorer part of a country to a richer one as well (e.g. the migration from southern Italy to the northern part of the country, or from Moldavia to Banat in Romania, both in the period following the Second World War). Let us not forget that a change of residence from one country to another (e.g. between some Scandinavian states or within the European Union) might mean a smaller change in cultural context than a move from a village in Siberia to St. Petersburg. Geographical distances can also be smaller when moving from one side of a border to the other, than during changes of residence within a country. A series of migrations very important during the history of mankind can hardly be considered in such a framework. Just to mention the period generally named as the period of the great migrations.

An administrative solution can also be mentioned in this context. The U.S. Bureau of Census considers a move the change of residence within the same county, while a migration is the change of residence from one county to another. This second group is subsequently divided between same-state migration, bordering-state migration and non-bordering-state migration. Such a classification does not take into account the rural-urban migrations as a different category.

The subject of my research is international migration.

**International migration** is a migration that implies a change of residence from one country to another. Such migrations differ from those within the

same country, also named internal migrations, by a series of factors. In the definition the change of community or cultural environment will be taken by the change of country of residence. This will ease the setting of the phenomena. The problem that appears in parallel with this ease of the position of the researcher is the difference that often exist between the ways statistical data is collected in different countries. These differences lead to the missing of many persons from migration statistics.

The characteristics that separate international migration from internal are mainly those of juridical nature. If internal migration is rarely subject of barriers of any kind, international migration usually is. The modern time restrictions know their beginnings with the 1919 restrictions to immigration in British Palestine and the 1921 and 1924 acts that excluded Asian emigration to the United States. Restrictions to leave a country have existed in all totalitarian regimes of this century. These restrictions generally limit international migration and reduce the propensity for it.

Another characteristic of international migration that cannot be found in the case of internal migration is the determination of migration by political reasons. Modern states being homogenous from a political point of view and often also from a legal point of view, the only way of escaping persecution on political, ethnical, racial or other reasons is international migration. Such migrations that are forced by environments that tend to endanger ones physical integrity are usually called self-exiles or exiles, considering them similar to the changes of residence that are produced by a legal decision (the classical meaning of exile).

In the current research I followed just one of the faces of the phenomenon of international migration, that is emigration, the social fact of leaving ones country. The majority of studies that have been conducted in Western countries deal with the problems of immigration, investigating adapting, assimilation, keeping of cultural identity, effects upon the labour market of the destination country, demography, etc. The problem of emigration contains usually two essential themes, the problem of motility or propensity to emigrate and the problem of the community that is left behind. Next to these, the current liberalisation of international contacts in almost the whole world has brought up the theme of total and partial remigration, and specially the so-called functional remigration.

A clarification is needed regarding the degree of freedom involved in the decision to emigrate. According to the U.N.O. population movements as deportations, refugee groups resulted from actions of ethnic cleansing, etc. are not migrations (U.N.O., 1953). I will only consider those changes

of place of residence where the decision to emigrate was taken by the subject or a member of its family or other form of primary group. Exile, in the proper sense of the word is as such not migration. As my interest lies in the construction of an emigration ideology most evidently, I am interested in the situations this ideology evolves in without being a direct result of external pressure.

**Motility** is the individual ability to engage in acts of mobility. The term can be used for social mobility as well as for geographical mobility. In my case, motility is used as synonymous with the propensity to migrate.

**Ideologies** are generally systems of beliefs or belief substitutes (preconceived ideas, etc.) used explicitly to orient human action at individual or social level. Social level ideologies are since the last century coagulated along the lines of: conservatism, liberalism, and socialism (Wallerstein, 1995). On the individual level there exist ideologies that fundament the individual strategies, family structure, relation to community, state, etc.

According to Romanian sociologist Dumitru Sandu (1999) opinions about emigration in particular and migration in general are part of ideological constructs. **Emigration ideologies** seem to have a direct impact upon action being independent from the resources or information the actors are holding (De Jong, Sandu, 1998). The central subject of my research will be the search for various variables that are correlated, positively or negatively with motility and with the defining terms of the emigration ideology – is it good or bad, is it a choice only for the young, etc.

**Individual strategies** are quasi-algorithmic constructions intended to foresee and plan ones life, usually constructed around a certain goal to be fulfilled. Not all individuals view their future according to this paradigm. Still, academics are particularly inclined towards such kinds of constructs, as we will see in my later considerations.

The second defining term of the study is the **population** under scrutiny. The group of **academics** is easy to define and relatively well described in official statistics. Let me try to describe in the following academics in their particularities that differentiate them from the rest of the population and coagulate the group in the same time. I have considered for the benefit of this research academics as persons employed full time in higher education institutions on teaching positions. I constructed the relatively small sample (210 persons) of the undertaken empirical research by a multistadial method, selecting according to university location, discipline,

and academic degree. There have been considered 5 locations (Bucharest, Iasi, Cluj, Timisoara and Sibiu) covering all historical regions of Romania. The distribution upon disciplines has considered a grouping of the disciplines in six categories: Humanities and social sciences, Economical sciences and law, Human and veterinarian medicine, Natural sciences and mathematics, Engineering, Arts and sports. The sample survey was conducted in April – May, 2000 using self-administered questionnaires that have been distributed and collected by operators. The survey was possible due to the generous support of the New Europe College.

This sampling method was based on considerations upon the high homogeneity of the population in many major elements. Let me describe these.

A scanning of the particularities of academia has to begin with the mentioning of their membership in an age group (between 23 and 70 years) and an educational level (higher education graduates). The gender distribution (approx. 35% women) and the nationality distribution are also different from those existing on a national level. Let me mention here that even if the gender distribution has not been controlled, the percentage resulted within a reasonable interval from the theoretical value (37%). These characteristics of the independent variables are not the only ones that interest us, as working in academia brings even greater homogeneity to the group of research.

From a staffing point of view, academics form an administratively stratified population, with exactly known volumes of the strata and clear promotion rules. The strata (in the Romanian denominations these are: *preparator, asistent, lector, conferentiar, profesor*) are ordered and promotion can take place with only one step. Even if theoretically recruitment can take place in any of the strata and retention is also possible from any of the strata, empirical evidence shows that most of the entries in the structure take place in the two lower strata, while exits take place more or less from all strata, with some preference for the higher ones.

Demographically and professionally, the strata have progressively different characteristics, specific for hierarchically stratified staffing systems. E.g., the percentage of women and of ethnic minorities declines in the higher strata. The income, age average, prestige and decision making power are directly related to the level of the strata.

Basic differences to other hierarchically stratified staffing systems result from the particularities of academic labour. Each academic is supposed

to engage in two main forms of activities: teaching and research. Next to these, a growing proportion of the time of academics is taken by administrative activities in their own benefit as well as in the benefit of the organisational structures he/she belongs to (chair, department, faculty, institution or research group, research centre, etc.). This threefold activity leads next to some cases of specialisation also to cases of equilibrium. These are probably the most prestige building situations in the academic field.

The setting of academic activity in an environment has known different models of paradigmatic value during the history of higher education systems. To be able to describe these and to find the origins of the present system I will have to take a short look back. Medieval higher education presented itself under two major models, which have also been named the Pembroke model and the Bologna model (de Winter Hebron, 1993). The first university or at least the first educational institution that used the name was the University of Bologna, at the beginning of the 11<sup>th</sup> century. Very different from the modern universities, the University of Bologna was actually organised and administered by its students. Wealthy people in search of knowledge, these hired professors to educate them. Most evidently such an institution was directed primarily to fulfil its teaching mission and to serve the community of its stakeholders. On the other hand, we will have to consider the old English universities from Oxford and Cambridge, monastic institutions economically supported by foundations (the first of these was set up by the Duke of Pembroke) meant to research the holy books and transmit their wisdom. If on the line of the Bologna model we can consider as further developments the Napoleonic vocational system as well as the modern Anglo-Saxon universities with their "fitness for purpose", the Pembroke model can be regarded as a forerunner of the Humboldtian paradigm that centres the higher education system around the researcher-professor in the lonely search of truth ("In einsamer Suche der Wahrheit"). The genealogy of higher education systems is not devoid of interest if one has to study value systems that these universities cultivate and transmit. In previous writings, I have tried to put these two systems in parallel also naming them output-oriented and process-oriented higher education (Reisz, 1994b). The development of the Romanian higher education system of the last decade has brought these models to a quasi-symbiosis. The communist period was clearly a reinforcement of the teaching and service element of the higher education system to the loss of the research element. The polytechnisation on Soviet

model and the transfer of all funded research to the institutes of the Romanian Academy were elements of this policy. On this basis we are currently witnessing a come-back of the Humboldtian model mitigated by the much talked about reintroduction of academic freedom, as well as the accreditation and evaluation systems that are primarily based on elements related to personnel and scientific activity. All major policy moves of the Ministry of Education during the last decade have been concerned with the status of the academic or have evaluated academic activities as activities of the academics. The pre-eminence of any of the two mentioned models determines largely the higher prestige that is granted within the group to one or the other of academic activities. As such, within the Humboldtian (or Pembroke) model an overvaluation of research activities tends to be the case, teaching becoming just a kind of necessary evil. On the other hand, the model of the teaching university can often lose its scientific academic character and with it the so important valuation of independent critical thinking. During the current research, I could also gather some data on the value systems of Romanian academics that will be presented later on. Nevertheless, as much should be said that the prevailing values of Romanian academics seem to be mainly influenced by the Humboldtian model, as most Continental Europe is. The highest values seem to lie in the complex of scientificity, research and truth, rather than fitness, adequacy, modernity, and usefulness. I will return later to discuss how the value systems of academics relate to emigration ideologies and motility.

According to a very often mentioned model of Burton Clark (Clark, 1983) the identity of academics can be defined within a two dimensional matrix that has on one axis the higher education institutions and on the other the scientific disciplines. So, each academic belongs on the one hand to the institution he works at with all its geographical determinations including cultural, national elements while on the other hand he is part of the "invisible college" that unites all academics of a scientific "nation" positioned in a territory of knowledge defined by the discipline he subscribes to. The invisible college as well as the visible one contain persons that are acquainted, that have common rules, value systems, specific rituals and ways of socialisation (Becher, 1989). Disciplines build their own languages, go to war for certain territories of knowledge or sometimes collaborate. There exist neighbouring disciplines as well as disciplines that will probably never meet. It is a fact that this belonging to an invisible college projects the academic outside of his national

system of higher education in the non-ethnocentric world of knowledge. Ideally, the academic has to have a double self-image as a citizen of a country and as a "citizen" of a scientific discipline. Such a characteristic has to influence in a way or another its opinions upon emigration as well as its motility. To eliminate the oversimplification that the correlation of motility with disciplinary cultures is determined by the better prospects of integration for certain disciplines as regarded to others I also had to consider more intimate characteristics of the studied population. It is well known that certain disciplines produce a higher cohesion of the invisible college than others do (Clarke, 1983). Such disciplines are those that elude in a high degree the importance of national languages, as are mathematics, computer science, etc. There also exist disciplines that know in a certain period an increase of international activities, that leads to a higher number of international conferences and joint research teams. This was the case of physics for a relatively long period around the middle of the century; this seems to be nowadays the case of genetic engineering, computer science and even of some social sciences. Let us mention that a reverse causality is also possible, as is the more reduced motility or more negative emigration ideology in the case of disciplines that have nationally determined fields of interest, as are language and literature studies.

An important characteristic in the context of opinions about emigration is the clear separation in two generations of academics that has existed for the past years in Romanian higher education (Reisz, 1994a). Post-war Romanian higher education has known three periods of expansion, which in what regards employment of academics can be positioned in the 1948-1950, 1961-1968 and 1990-1993 periods. As the persons that entered the system during the first expansion (the polytechnisation and sovietisation of the system) have already retired, I could sense that during the 90s two generations of academics were active, the generation of the "defrost" and that of the revolution, representing as good as all the academics employed in the system. Between these two, a gap of almost 20 years exists, next to large value system differences that also influence their opinions upon emigration. It is well known that motility is considerably higher at young adults, than any other generation group. Still we will realise that biological age is less important in the academic field than academic position and in the Romanian case, the year of recruitment in the system. If former investigations in the Romanian academic field have lead to the recognition of a certain numerical equilibrium of the

generations, I can now state according to the current data that the older generation, as expected, began to leave the system and currently represents only 28%, while the young generation represents 66%.

Let us mention another characteristic of academic life. Higher education systems always imply a certain participation of the academic in the decision-making system of the institution, even if dependent on the degree of autonomy from the state. It might be only the choice of the way to organise a seminar or course or even a participation in the organisation of the whole activity of the institution. Nevertheless, the academic has a certain freedom to decide upon his daily labour that is unspecific to most economical activities. Universities are loosely coupled systems (Trow, 1984), each of the subunits has a much larger autonomy than in the case of economical enterprises of similar size. This participation to the decision-making system of the institution has to be seen differently from one institution to the other, but always determines a more evident belonging of the academic to the higher education institution. If previously mentioned characteristics have supported the opinion of a higher motility and a more positive emigration ideology from part of the academics than others, this might reduce to some degree their propensity to migrate.

Other independent variables that have not represented part of the sampling variables but have resulted from the survey underline even more the homogeneity of the population. Over 80% of academics have an urban origin and have been educated in urban schools. 80% of academics have at least one of their parents having highschool education or more; while over half of them have at least one of the parents having higher education. The knowledge of foreign languages is also higher in academia than throughout the population of the country. Academics speak on average 2.4 foreign languages; almost 90% speak English, while 75% speak French. On the third position there is German with approx. 30% of cases. Only three persons of the sample have declared no foreign languages at all.

## **2. Ideologies and Motility**

Survey conducted in different periods and geographical areas (Rossi, 1955; Appleyard, 1964; Cuceu Branda e.a., 1997) lead us to the following main motivations for emigration:

- economical (generally the search for employment);
- family related (the rebuilding of a family or the accompanying of a family member);
- political (avoiding political, racial, ethnical, etc. persecution).

Let us realise that each of the upper categories include attractive (“pull”) and repulsive (“push”) characteristics. Such are, for instance, the employment opportunities at the destination and the high unemployment at the source of migration for many of the economically motivated migrations. Other less important motives for emigration that have been reported by the mentioned studies include educational opportunities, medical treatments, clima, etc.

All the mentioned motivations are related to the social environment of the potential emigrant, respectively her/his relation with this environment. Which are the independent variables that particularise the actor that favour migration?

Social research did not find too many variables relevantly correlated with the propensity to migrate. The most important, always found result is that emigration selects persons from the group of the young adults (the exact interval depends on historical period and geographical location) (Petersen, 1961; Eldridge, 1964). For current day Romania, it is the 20 – 35 years age group (Sandu, 1999). Different studies tried to prove that either those with a higher intellectual and occupational potential emigrate or those with a lower one are more tempted to emigrate (Hofstee, 1952; Lee, 1966). The first of the two hypothesis is based on the fact that the more intelligent ones are able to react faster to opportunities, while the second theory holds that those with a higher potential succeed in realising a good social position at the place of origin while the lesser gifted ones have to search for their luck otherwise. Different migrational flows seem to conform to one or the other of the theories. Rural-urban migration typically are of the first kind, while urban-rural remigrations of the second kind.

The theoretical variable considered to relate to highest degree with motility is the intensity of personal attachment to the place of origin. Even if hard to operationalise, and as such, to measure, this value can be theoretically correlated with objective variables such as nationality, mother tongue, etc. I found that a way to approach this latent variable is also the positive-negative view of the general development of the country

and the optimism regarding individual and collective fate. Another variable that has been mentioned in emigration research was called "spirit of adventure". (Cuceu Branda e.a., 1997)

There are as such a series of favouring factors and certain particularities of the social environment and of the contact of the individual with this environment that converg towards the act of emigration. I will in the following try to introduce two hypotheses that I will name the "weak hypothesis" and the "strong hypothesis".

**Weak hypothesis.** Migrations are socio-economically determined. Geographical mobility is actually an attempt at social mobility. The emigrant or the person that determines the emigration of a group finds a gap between the possibilities of social and economical progress in the area of origin and the area of destination. Her/his insertion in the reference group in the country of origin are viewed as being less satisfactory as the opportunity offered by the destination of migration. The geographically mobile individual, as the socially mobile one, tries to reach a better level of social and economical integration. The improvement of social insertion, although almost never realised, appears very often in the rationalising of emigration. This discourse is, especially for the highly educated ones, centered on the lack of social recognition, a lack of recognition that is more often then not generalised from the individual person to a generational or occupational group.

The proof of success of the emigration strategy is on the other hand almost always the achievement of superior income.

A special case is represented by emigrations that are caused by deficient social insertions determined by a form of restriction of civil rights. In this case, the opportunities in the origin country are limited by status and social mobility can indeed take place after the lifting of the barriers. The limitations can be formal as were for instance the laws that limited Jewish involvement in certain economical activities in war-time Romania, or informal as are the limitations in the occupational alternatives in the Roma minority today.

**Strong hypothesis.** The potential emigrant lives according to a value system that is not adequate to the preponderent value system of the social environment she/he lives in (Sloeterdijk, 1999). Realising to a certain degree this imperfect socialisation, the individual projects his own value system in an outside space which he identifies with the destination of the migration. Emigration is then a search of self, or more exactly a search for the proper environment for the self; an environment in which the

personal value system corresponds to the values and norms of the majority. The inadequacy of the potential emigrant in his place of origin produces a state of insecurity interpretable as a lack of an adequate social project. Emigration is then a deviational strategy resulted from an incompatibility of value systems and an opportunity.

The hypotheses above are not two basically different explanations of emigration, but two explanations at different levels of analysis. Let us justify the names of weak and strong hypothesis. A strong hypothesis is generally considered a hypothesis that is sufficient to prove all propositions of a given theory. In particular, all the possible weak hypotheses would have to result as conclusions of a strong hypothesis. The weak hypothesis on the other hand will have to be able to explain some of the propositions involved in the theory, but not necessarily all of them. In particular, the strong hypothesis could not be a consequence of the weak one. Let us see if the upper propositions could fit this theoretical framework. I will test for this purpose only the logical relation between the two hypotheses.

Let us suppose that the weak hypothesis is true and see if the strong hypothesis could be resulted of it. That would mean that the weak hypothesis would imply the strong hypothesis. In other words, either the negation of the weak hypothesis or the strong hypothesis is true. To prove that this is not the case is equivalent with proving that the weak hypothesis and the negation of the strong one could be true in the same time. That is, that there could exist situations in which the actor chooses emigration from economical reasons even if his value system was perfectly adequate to the home country. Such a statement could be considered as logically consistent as long as the strong hypothesis is not proven, even more in countries, or social groups within countries in which emigration is positively valued, as is the case, according to the survey results, in the Romanian higher education sector.

Let us see if the strong hypothesis implies the weak one. Let us then consider a potential migrant that according to the strong hypothesis has a value system inadequate to his social environment. In this case, his social insertion is at least in some degree deficient. Even if he is not necessarily a deviant, the respective individual will consider its position as being unsatisfactory. If he would decide to make the step to emigrate to find the environment fitting his values system, he will also do it to correct the unsatisfactory social insertion. So, emigration could at a more superficial level of explanation be considered as being according to the weak hypothesis.

### 3. Particularisation of the Hypotheses

In the following section I will try to see what relevance the two upper hypotheses have in my particular case, that of the Romanian higher education sector.

The weak hypothesis has evidently a clear relevance to the case of the Romanian higher education sector. The bad economical situation of Romanian academics is not only a case of perception and the opportunity for a better economical situation in the case of emigration is obvious, even if a certain loss of social standing can result from the possible exit from the academic world. In the discourses that justify the choice to emigrate of academics, I could also sense this motivation in a veiled form as “the lack of recognition of the social importance” of the profession or of research, or “the lack of horizon of scientific development”. Both motivations can in fact be translated into the bad financing of the education and research sector. Knowing that the generational group that has the relevantly higher propensity to emigrate is facing a bi-generational system in which, even if larger in numbers it holds almost no decision making positions at all, it is easy to find the motivations by professional as well as generational lack of recognition. Recognition is expected both from the institutional as from the national leadership.

This is also supported by the fact that, according to our survey, over 50% of academics consider that their professional position would be better abroad, while almost 80% that their material position would be better.

A much more interesting problem would be to realise if the strong hypothesis could have standing in the context of the Romanian higher education system. It is the case that to as much as one quarter of the sample there exist other reasons to emigrate beside the economical ones. And this quarter includes as good as all those that intend to emigrate. Have indeed these academics a different value system then others? It is the case that academics have passed through a different socialisation then others. The disciplinary structures they belong to have imposed on them a specific socialisation, while the profession of higher education teacher promotes certain values common to all disciplines or to groups of disciplines. Scientific disciplines have admission requirements in their ranks, that include formal educational steps as well as the acquisition of a language of the discipline, a way of thinking, a research methodology and not least a value system. Each discipline has an at least partially personal point of view of what is well-done, value-holding research.

Primary values of disciplines are sometimes very different. While some rate positively pragmatism, rigourosity, etc., other prefer relevance, originality, or beauty. Constantin Noica considers that each of the sciences as well as the arts, languages, etc. are in fact nothing else then subsets of a comprehensive value system that is a certain culture (Noica, 1993). Of course, there also exist values common to the academic profession determined by the character of the specific academic activities (teaching and research). An interesting sketch of the academic value system was constructed by Burton R. Clark (1983). These values seem not to be discrepante from the values of the majority of the population. If I would have to explain the increased proportion of emigrating academics as compared to the populational average I would mainly refer to the much higher number of opportunities academics have. Nevertheless, it is not a comparison between academics and the rest of the population that I intend but a comparison within the academic field. In such a case a difference between value systems of the more or less tempted to emigrate could be sensed if the strata of the academic population of different motility or of different emigration ideology would have consistent differences in measurable elements of their value systems or measurable variables that are known to be value system forming, as are the scientific disciplines, as well as the socio-demographical origin, gender, etc.

#### **4. General Results of the Sample Survey**

I will present some direct results of the sample survey as these give the overall image of the ideology on emigration that is dominant in the Romanian higher education sector. The perception of academics has been tested with a series of questions related to emigration and to those who emigrate.

54.5% of the sample consider that the best graduates are emigrating, while less then 3% think the best stay in Romania. This might or might not be the case, but the positive selection that emigration seems to represent increases its valuation in the academic sector. Obviously, the best of the graduates are the more visible ones to their professors. Nevertheless, these data have to be considered perceptions, as it is not usual to Romanian higher education to conduct graduate surveys.

On the other hand, more then half of those questioned consider that a young researcher could do more good in another country. This question

was intended to be ambiguous, the meaning of "good" not being explained in more detail. The intention was to get an indication, along with other following questions on the value system of the responding academic. So, the question partly intended to find out what academics consider a more important "good". According to the distribution of results, the greater value is granted in academia to the scientific relevance of their work, it is here that the possibilities of the mentioned "young researcher" would be better abroad. Only 10% of those questioned have considered that more "good" can be done outside the higher education sector than inside. This is a clear indicator of the mistrust academia has for the real economy and extra-university research. On the other hand, it is an indicator of the regained Humboldtianism of Romanian higher education and the valuation of the "truth" rather than the "service" academics can produce.

So, the best graduates emigrate and should do so because that is where they could do more "good". But, do they succeed? Romanian academics say that most do. The maximal choice in the success question ("succeeded in life and gained recognition of their adoptive country") was selected by almost 40% of those answering, while only 3.4% considered that those emigrating from Romania did not integrate in their host societies.

The overall image of the ideology on emigration in Romanian higher education should be completed with a few more results. One quarter of academics teaching currently in Romania are regretting, according to my study, not to have emigrated. Maybe the strongest result is that 17.2% of the sample declares positively that it would advise its child to emigrate, while 46.6% more consider it possible.

In what direct steps toward emigration are concerned, the results are not so clear. A composite variable, named motility has been computed from a series of five questions regarding the propensity to emigrate. According to these computations, the highest possible rank (value 5) has obtained for only 1.5% of the sample, while 16.2% are in the upper half of the scale (values 3 to 5, on a scale from 0 to 5). Nevertheless, 10% of the sample declare that they intend to emigrate in the year to come and even more (13.7%) have started some administrative action towards emigration. The percentage of those that have sought information on the conditions to emigrate is much higher, reaching 43.6%. Most academics have also direct information on emigration, as good as 90% having emigrants among their friends and relatives and most of these (90%) having incidental or even regular contacts with them. Another question

that asked on the country of destination in the case of emigration found that only 30% consider it in fact completely impossible to emigrate.

An important result in the context of my following results is the fact that academics are much more optimistic in what regards their personal future as well as the future of the country than the rest of the Romanian population. Only one third of the academics consider that the direction of the development of Romania is wrong, compared to over 60% in the total Romanian population (Sandu, 2000). Only 12% consider that their situation will get worse in the future year, while almost 40% consider that it will improve. On the other hand, only 23% of the total population of the country is as optimistic (Metro Media Transilvania, 2000).

## **5. Operationalisation and Testing of the Hypotheses**

My intention to relate motility and emigration ideology with value systems had to be translated in more directly testable forms. If an inadequate value system is the one that determines an increased motility, certain variables that are either value system forming or determined by the value system have to be sought after. I have tried to identify such variables that are relevant in the academic context. The probable system of values of academics has obviously a smaller variance than that of the national population. Still my research intends to find differences and relevant elements of distinction within the academic population and not between academics and the rest of the national population. In this context, discriminants within academia are to be found.

The most important theoretical discriminant in higher education is the disciplinary culture an academic belongs to. Disciplines can be considered as the building blocks of the academic world. The effect of disciplinary culture on value system is clear and supported by research (Becher, 1989). It can actually be considered at the two basic levels of definition of a discipline. These would be the subject and the method. Subject-related values are maybe less evident than method related ones. Nevertheless, differences between the human sciences and natural sciences are generally known. Such is the valuation of relevance-related-truth rather than proof-related-truth. An interesting case is the different sense the value of beauty has in mathematics and cultural studies for example. Methodology and formalisation in special also promote different context-related values.

The correlation of motility and discipline would not necessarily validate the strong hypothesis. Belonging to a scientific discipline means not only a certain particularity of value system but also the belonging to a network of scientific co-operation of different amplitude, a group of different cohesion and not least, different opportunities on the labour market (to compare only computer science with Romanian literature). All this would nevertheless increase the plausibility of a positive correlation between motility and discipline. My results have shown that this is not the case. Motility is not related to discipline. The opinions and the valuation of emigration nevertheless are. It is interesting that this result occurs in conditions in which motility and valuation of emigration are highly positively correlated. Still this correlation can only be sensed in problems that relate to the ideology on emigration and not directly to the intention to emigrate. (The Kruskal-Wallis test on the motility coefficient separated on groups of disciplines resulted in a chi-square of 9.377, df 6 that is smaller than the critical value 12.59.)

I have related questions that indicate particular emigration ideology with disciplines. A sign of consistency of disciplinary coagulations of ideologies is the similar structural tendency resulted from all these questions as well as others. In what the positive selection of emigration is regarded, the hard sciences seem most clear-cut. 75.7% of the academics in natural sciences and engineering say that their best graduates emigrate, while only 15% of the academics in economical sciences and law and 33% of those in social sciences and humanities declare the same. As regards the valuation of activities abroad ("where can a young researcher do more good") medical sciences and engineering consider to more than 60% that these activities are more important than those that could be conducted in Romania. Again, the social sciences, the humanities, economical sciences, and law are less positive to emigration than the average. A third in the group of variables selected in this presentation enquires on the intention to advise its child to emigrate. In this regard, the natural sciences academics lead with an incredible 81.1% (certain and possible) while slightly above average values also can be found in engineering (62.3%) and medicine (63.2%). In this case, the social sciences and humanities are at average, the lowest value being in the economical sciences (only 35%). Overall, it could be found that the differences between groups of disciplines are statistically relevant and that even if certain differences exist in the way disciplines relate to the different questions a certain categorisation can be made. The grouping

of disciplines according to their emigration ideology would include on the one hand the natural sciences, mathematics, engineering and agricultural sciences and humane and veterinarian medicine in the group of those basically positive towards emigration. On the other hand the economical sciences, law, social sciences, humanities, arts and sports can be considered as negative to emigration or at least under average favorable.

This separation into groups of disciplines seems to be related with a latent variable we could name "belief in the universality of knowledge" (Nowotny, 2000). This variable is discipline specific, and its value is absolute in the mathematics for example. It is easy to realise that the first group of sciences can be considered as having a high belief in the universality of knowledge in their field, while all the disciplines in the second group are having a low belief in universality of knowledge. Let me note that in economical science this is particularly evident in the case of Romania.

It can also be noted that these two groups fit relatively well upon a classical separation in hard and soft sciences. Considering the "hard"-ness of a science in its degree of formalisation we can of course realise that certain disciplinary groupings are not homogenous in this respect. It is a case that the economical sciences range from a high level of formalisation to a low one, while the same can also be said of agricultural sciences. Nevertheless, the two groups of disciplines above seem to include in the first one mainly the hard sciences, while the second one includes soft sciences. The separation according to belief in universality of knowledge within a discipline solves the problem of "hard"-ness of economical science leaving open the problem in the categorisation of the agricultural sciences.

All the same, a relation to results on academic mobility and disciplines that will be presented later is consistent. Even more, this result is consistent with the results on integration of academic disciplines (Boudon, 1998). It is indeed the case that in the hard sciences the invisible college seems to be stronger in its cohesion than in the soft sciences. Two of Boudon's arguments fit my case very well. The groups of disciplines with the higher professionalisation and technicisation are those that are more positive towards emigration. The third element of integration that Boudon finds is that of the potential politisation of the discipline. It should be noted that in the Romanian context and not only, this potential politisation strengthens the national ties of a certain discipline, and integrates it not

in the international disciplinary context but more in the national-institutional one.

Continuing with the investigation of the strong hypothesis, let us step back from the level of higher socialisation of the scientific discipline and consider the basic elements of socio-demographic origin, that are basic determinants of the value system of any individual. I have considered usual independent variables: gender, religion, historic region, urban/rural area, highest level of education of parents. I could consider these as a "nature and nurture" complex determined by the socio-demographical origin. Nationality, even if an important variable in general in social research could not be tested in its correlation as the size of the groups of other nationalities are very small in Romanian higher education. The results found as in the previous case that the ideology on emigration depends on a series of these variables but that none of these correlate significantly with motility if age is controlled. Interesting to note that gender is the only one that has absolutely no impact on emigration ideology either. On the other hand, I have to realise that both the urban/rural distribution and the highest level of education of parents are strongly age correlated, the younger generation of academics coming from urban and highly educated families in a relevantly higher degree than the older generation. The more positive emigration ideology of these can also be sensed in these correlations. It is to note that in what regards advice given to children on emigration, of those academics that originate from families with higher education more are certain to advice their children to emigrate (22.9%) than those whose parents had only highschool education (5.3%). On the other hand, these are much more in the group that considers it possible to offer the advice.

Similar to these results academics of urban origin are more positive to emigration than those of rural origin. Nevertheless, differences cannot be considered at all questions related to emigration ideology. There are no differences in the advice these would give to their children and also in their opinion regarding the value of graduates that leave the country related to those who stay. Nevertheless, in what regards the opportunities of young researchers, the chi-square test finds a relevant difference, 35.8% of those with urban origin considering that a better start in the career can be reached abroad as related to only 18.9% of those of rural origin (the significance error level is 0.09). The activity abroad is more highly valued than the one in the country by 53.3% of those with an urban origin and

only by 37.8% of those with rural origin. The difference in statistical distribution is relevant with an error level of 0.01.

Relevant results exist in respect to historical region of Romania as well. These can be related to similar findings obtained on a national sample (Sandu, 1996). As in these studies, I found that Transylvania and Banat are less favourable to emigration than the country average, while Southern Romania is most favourable to emigration. 28.4% of academics from this area will certainly advise their child to emigrate, while only 10.7% in Transylvania and 10.4% in Banat. Results to other questions related to the valuation of emigration are similar.

Religion also makes a difference. Due to the sizes of groups of different religions, I concluded in testing only the relation between the Romanian-orthodox and those of other religion. The overall distribution of the sample is 78.9% Romanian orthodox, 7.4% catholic, 2.5% protestant, 2.0% neoprotestant, 9.3% declaring no religious affiliation. Generally the opinions of Romanian orthodox academics towards emigration are less favorable than those of those of other religion or of no religion. This result can be easily related with a theoretical element often used in migration studies, that is the intensity of personal attachment to the place of origin. It should be noted that Romanian orthodoxy has in Romania a standing of quasi-official religion, representing a strong element of majority ideology. All other religious affiliations as well as being of no declared religion are clearly in a minority position. If during the long period of Communist regime Communist ideology has largely taken the place of religion, in the 90s a reverse phenomenon has brought Romanian orthodoxy to take the place of Communist ideology.

A third group of correlation variables that are important as elements to influence the individual value system, being also easy to question are those that determine the individual experience related to emigration and the level of information. I have built a composite variable that includes the duration of the longest visit abroad, the number of visits in the last five years, the number of international scientific co-operations, the existence of emigrants among friends and family and the frequency of contacts to these. This variable called level of information did not include the result of the question if information upon emigration conditions has been thought after, because I favored a certain passivity of this information level in what direct emigration problems are concerned. Nevertheless, the level of information correlates positively with motility (Pearson correlation value 0.162 significant at the 0.05 error level). Those

that have more contacts abroad are also more likely to emigrate. I could of course revert the logical construct and suppose that those that intend to emigrate have maintained more international contacts.

All three operationalisation of the strong hypothesis that I presented above relate motility and emigration ideology with variables that are formative for the individual value system. All these variables have also many other effects on the development of personality and its social projects. Even if the hypotheses above would all have been empirically validated this would not have directly led to more than the fact that variables that are formative to the value system are also influencing emigration ideology and motility. I have also tried to go one step farther in my investigation; that is, I have collected data that are more directly symptomatic to the individual value system. A similar construct was previously used to relate the ideology on migration with opinions on the reforming of Romanian society (privatisation and democratisation) (Sandu, 1996). The results can be summarised as follows: "Opinions on privatisation are directly influential upon the intention to migrate. The opinions upon democratisation favour, on the other hand, the intention to emigrate only mitigated by their influence upon the ideology of migration". The direction of correlation is that the support for reforms is increasing motility.

My intentions to relate motility with specific elements of the higher education system and of the status of the academic will impose another set of correlation variables than that related to political and economical reforms. If reformism is, or at least was for a relatively long time an important separation factor in Romanian society, in the current university field opinions related to the co-ordination of the system seem to be those that imply a largely similar complex. The beginning of the 90<sup>ies</sup> have known a period of almost unanimous acceptance of democratisation and privatisation at declarative level but a much more nuanced palette of opinions reaching real controversies and including clear rejection when the concepts were decomposed in individual problems. A similar issue in the academic sector was that of university autonomy and of academic freedom. At beginning the two concepts have often been identified and sometimes even mistaken for one another. They were always considered as a basis for the reorientation of Romanian higher education on its "natural path". Still, they were rarely understood correctly in all their implications. Even the Education Law gives an insufficient and ambiguous definition of the terms. Nowadays in the name of reform, the Ministry of Education imposes on the universities various measures overstepping university

autonomy not long ago considered as the fundamental element of the reform of the system. The diverse buffer organisms created in the last years that deal with accreditation, evaluation, funding, etc. have also brought in the meantime a relativisation of the concept of university autonomy.

An immediate analogy with reformist – conservative categories would lead to the definition of autonomist – centralist categories. We will of course rarely find pure exponents of centralism, nevertheless various levels of support of autonomy can exist when the concept is decomposed in individual questions.

What is then university autonomy? A very simple definition would be that in the case of university autonomy decisions related to the functioning of the university are taken within the university. Autonomy is not a dichotomic concept. Between the full *laissez-faire* and absolute centralism there exist many different shades of autonomy dependent on the number and importance of decisions that are taken locally and centrally. No higher education system known to me can be localised at any of the extreme situations. Even the private universities in the United States are controlled (by means of evaluation, accreditation and even market-like forces); while even in the conditions of communist totalitarianism there existed certain decisions that were not taken centrally. Still a certain hierarchy of decisions according to their importance seems to exist and a threshold, or a series of thresholds that determine a scale of university autonomy are also more or less supposed to exist. Finding questions that relate to such potential thresholds, that are system and moment specific, could position individual opinions on a scale of level of autonomism.

A general remark has to be made at this step. Decisions in the higher education systems are not taken at only two levels of the system, but at four or even more (Becher, Kogan, 1992). These would be in my case: the level of the higher education system (or national co-ordination structure), the level of specialised buffer organisations (in Romania, these deal with accreditation, funding, research, etc.), the level of the institution, the level of the subunit (faculty, department, chair, etc.) and the level of the individual decisions taken by academics. Decisions at institutional level and at the level of its functional subunit are those that are considered to be the object of university autonomy, while those taken at individual level are those that represent academic freedom. It is known that generally the farther decisions are taken from their point of implementation, the more general these decisions are, needing more particularisations in their

implementation. A conclusion of this observation is that decisions taken closer to their point of implementation are more efficient. But from the same observation, one can lead that such decisions restrict the individual freedom to act of the person supposed to implement them. Autonomisation of universities, lowering the level at which many decisions are taken from the central/national level to that of the institution and its subunit can as such lead to a reduction in academic freedom understood as the freedom to teach and study ("Lehr und Lernfreiheit") rather than an increase. A syllabus that is set by the national authority will be difficult to control, offering much more space to innovate to the teacher than a syllabus set by the head of the department. The choice of a research program at national level will be general enough to accommodate more freedom to the researcher than a research subject decided upon by the head of a research group. The autonomisation of universities has actually put the decision making power in the hands of the academic oligarchy (Clark, 1983).

Far from being positively correlated academic freedom and university autonomy seem not to support each other in an international comparison as well. It is now easy to sense that the Pembroke model in which the academic is more bound to the search of truth than to its institution, leads to weak institutions dependent of external authority (in the beginning religious later political patrons). Academic freedom is here the supreme value, institutional autonomy being limited in scope. In the case of the Bologna model the educational institution has had no external co-ordination body, its autonomy being almost total, still academics had very little academic freedom. Following the historical development of these models we find indeed that the Central-European Humboldtian universities offered, and partly still offer a very high value to academic freedom, insisting less on institutional autonomy. The American universities, as well as the French grand ecoles are generally strong, highly autonomous institutions, reducing significantly academic freedom in a model nowadays also named corporatist.

Another problem related to institutional autonomy had to be solved in all Central and Eastern European higher education systems in their steps of democratisation. Once institutional autonomy is fully installed, the national co-ordinating body finds itself almost in the impossibility to reform the system. Indeed, after granting de facto autonomy to all higher education institutions in 1990 the Romanian ministry realised that it is unable to co-ordinate. Practically all reform steps that were taken in the

1990 – 1992 period were taken at institutional level, according to the model of “grass-root innovations”. The 1992 – 1994 government restricted autonomy, which was actually not granted *de jure*, to start system level reforms. Another point of view reaching similar conclusions is that there existed a strong pression for change in the first years after 1990 and that led to reforms in condition of autonomy. The current leadership structures in the autonomous universities are those that reached a satisfactory status quo and became as such resistant to change (Miroiu e.a., 1998).

One can as such imagine two different positions interested in the restriction of university autonomy. On the one hand there are usually younger academics having no leadership position in the university that find themselves restricted in their academic freedom by the oligarchy that has taken over the power in the university as the central co-ordination has stepped back. On the other hand there exist persons that are unsatisfied with the delay in reforms that can be explained by the natural conservatism of autonomously led educational systems. To these one can add naturally those that have lost the power game within the university.

I have devised a set of questions to be able to discriminate between subjects according to their level of support of institutional autonomy. The questions had to satisfy two non-trivial conditions. The first is that of describing a theoretically acceptable discriminant, and the second is that of being as easy to answer as possible. I have used the following:

1. Would you agree with the elimination of entrance examinations to higher education?
2. Would you agree that the salaries of academics in your department be dependent of the evaluation of their activity?
3. Would you agree to the existence of common national syllabi for each specialisation?

All questions address sensitive issues currently under discussion in Romanian higher education and can represent elements in setting the level of support of institutional autonomy of a certain person.

The rise of current autonomy can take place through the taking over of decisions related to the salary level of academics by the institution or even its subunits. An immediate decrease in autonomy in the name of reform would be the total elimination of the entrance examination system, setting as such the decision on who studies in a certain institution outside the institution, at the level of pre-university education. Finally, a correlation of syllabi at national level has entered discussion since the

“group of major universities” has introduced a system of transferable credits after ECTS model.

Let us see how the opinions of Romanian academics generally are in these questions. The elimination of entrance examination to higher education (in the meantime strongly promoted by the Ministry of Education) is considered as a good idea by as much as 30.9% while 56.4% do not agree to it. The resistance is to be related mainly with the lack of confidence in the relevance of the Bacculaurea that would become only entrance condition.

The most positive opinion is that on the differentiation of salaries according to the evaluation of activity. Almost 90% of academics agree to it, while only 2% are against it. This result seems to us to be relateable with the overall optimism that academics share as well as with the very good self-image that also results from the prospects academics consider that they would have abroad.

The most balanced results are on the other hand in what regards the acceptance of national syllabi. 38.7% agree to it while 50.5% are against it.

I have not considered these questions as being ordered in any way. According to the answers, I have constructed an ordinal scale (from 0 to 3) determining the level of autonomism. One point each was granted for a “no” at the first question, a “yes” for the second and “no” for the third question. The sum of these represents the individual value for the interviewed.

My results have found that only 3.8% are total centralists in the sense of the above-described construct (value 0), while 26.5% are total autonomists (value 3). The mode of the distribution lies at 2 with 47.5%, while the value 1 was attained by 22.1% of the sample.

The tests have shown that motility is not correlated with the level of support of institutional autonomy (Pearson  $-0.100$ ), but there exist relevant relations between emigration ideology and support of autonomy, that can in fact also be considered as an ideological construct.

The stronger academics support autonomy the more they value the internal institutional opportunities, and the more negative are their opinions on emigration. A young researcher should start its career in another country according to 40% of those that are at value 0 and 1 of the autonomist coefficient, 33.3% of those with value 2 and 25.9% of those with value 3. The same result can be found related to the positive selection character

of emigration. 80% of those that are at autonomist value 0 consider that the best graduates emigrate, while for level 1 the proportion 64.4%, for level 2 51% and for level 3 50%. Regarding their intention to advice their children to emigrate, the difference can be sensed only between those with the highest level of support of university autonomy, of which only 11.1% would certainly advice its child to emigrate and all other academics of which 20% would do the same. All these results support the idea that a certain consistence of the opinion structure of academics seems to be the case. Values related to autonomy can be considered as representing an indicator on the integration power of the institution while valuation of emigration relate to the integration power of the discipline. A hypothesis that could be considered would be that the two elements of the Clark matrix might be negatively correlated. This is supported very much by the fact that the support for autonomy is not correlated with age to a relevant degree, while age is strongly correlated with the holding of a decision making position.

The results above have tried to relate both motility as well as emigration ideology with variables that are either considered as creators of value system or symptoms of the value system. All these are relationable with the emigration ideology. Still the impact of all these mental constructs upon motility seems to be to weak to support statistically the strong hypothesis of my research. Even more, I could declare that at a relevant level of statistical analysis the only direct relation between motility and individual value system lays the relation of motility and emigration ideology. The more positive opinions academics have upon emigration the more likely it is that they emigrate. Or the other way around.

Predictably, all variables strongly correlated with age are also correlated with motility. I have studied in this context academic degree and year of employment in higher education next to age. It is interesting to note that academic degree is the best predictor for motility (the Kruskal-Wallis test gave chi-square 16.626 with df 5 that has an asymptotic significance at an error level of 0.005 while age gave at the same test chi-square 9.978 with df 4 that has an asymptotic significance at an error level of 0.041). I have tested also other variables relatable with age and have generally found that academic degree is in the Romanian higher education a more important element of group cohesion then age and year of employment in higher education (a significant for the generations). It should be noted that it is the *asistent* position that represents the mode of motility. The lowest position has a somewhat lower motility average,

while the higher one gets in academic position the lower gets the level of motility.

As motility seems to have so few direct relevant correlations it is important to mention that one of the variables strongly correlated with a high motility is a low level of optimism towards personal as well as social conditions. A composite variable named optimism was calculated including the image individuals have on their own prospects as well as on the development of the country. As I have already mentioned academics are in this sense more optimistic than the overall population of Romania. The correlation between optimism and motility was found to be significant at a 0.01 error level. Of course, low optimism cannot immediately be considered as a predictor for high motility as the determination might also be the other way around. A person with a high propensity to migrate could evaluate its chances at the place of origin less optimistically than other.

## 6. Individual Strategies

The issue of emigration in the academic field is naturally related to another important phenomenon in academia, that is mobility. Both are actually changes of residence from one country to the other, still the differences lie not only in the duration of the change of residence but also in much more subtle and important elements.

**Academic mobility** has become a fashionable subject of research in the last years of the ninth decade, when the European Union launched a series of programs to support study and research trips, as well as joint projects between European universities. I generally understand by academic mobility, travel in the interest of teaching or research activity of academics from one country to another for well-determined periods of time. In the following, I will try to describe the size and importance of this system for Romanian higher education in particular and for European higher education in general. I will then compare academic mobility with the emigration of academics as essentially distinct individual strategies that still have certain common elements. It is obvious that these two strategies can hardly be considered as the only ones in any higher education system, still they are worth to be compared as they both seek validation outside the national system.

***Academic Mobility. Classical Model and Contemporaneity***

The concept of academic mobility, so important at the end of the millennium, seems to be consubstantial to the medieval and Renaissance experience of academic life. One of the most prominent mobility programs of the European Union was not incidentally named Erasmus. The scholar from Rotterdam, following the model of an academic career of his time, lived and studied not only in the Netherlands, but also in England, Germany, Switzerland, France and Italy. On a similar parallel, there also exists a scholarship system named Goliard (at Rice University) after the French name of the wandering students of the Middle Ages.

At the beginning of European higher education systems the meaning of the word "faculty" was that of a group of scholars, a meaning preserved in some English speaking countries. Groups of such travelled often between different locations. The creation of universities, starting with the one in Bologna in 1066 also meant the creation of a common group of the scholars and their students ("universitas") and the settling in a clear location of the educational act. The later mobility of academics and students between existing universities can as such be perceived as the continuation of an older model. Practically, higher education knew a relatively continuous geographical rigidisation during its history up to the rediscovery of mobility in the recent years.

The functions of mobility have obviously changed along with the changes suffered by the higher education system as a whole. Still these changes are much more superficial than they might seem at first. If in the Middle Ages students and scholars travelled to study certain books and documents and consult with the famous professors of the period, the initiation character of *peregrinatio* was also valued. The end of the travelling student (Wanderstudent) has to be obviously related to the generalisation of printing and the rise in the number and size of libraries, still the functions of the rediscovered mobility are not very different.

Declared functions of academic mobility can be found in the official documents of the EU, politicians' declarations, educational managers' goal-settings, etc. I will present these as the European Union (Kehm e.a., 1997) enumerates them:

- Improvement of the professional knowledge of the mobile person
- Improvement of the activities related to:
  - teaching

- research
- administration

at the level of the home institution as well as at the visited institution.

Even if the items above realise the differences between individual and social effects and relate to all three areas of academic activity they seem to us very scarce next to the multitude of secondary effects of great importance that mobility creates, for the mobile person as well as for the groups she or he belongs to. Eluding the separation already made between individual and group effects, I will have to mention another possible classification between effects of the professional experience (well covered by the official items) and effects of the cultural experience. From this point of view, the wandering student of the Middle Ages or the Renaissance, even if headed on a much more dangerous adventure than his present counterpart, encountered a more homogeneous higher education world. Universities might have differed considerably in the way they were organised and led, in their financing and autonomy, still the teaching language was the same (Latin) and the departmental structure was also similar in all Western higher education institutions. The curriculum was the same, starting with the *studium generale*, followed by the three basic liberal arts of the *trivium* (grammar, rhetoric and logic), and the *quadrivium* of the superior courses (arithmetic, music, geometry and astronomy), to study then the fine arts, the sciences, law, medicine or the queen of them all, theology. The major books that were studied in the Western European universities were basically the same and the institution of the wandering student itself maintained close contacts between universities and scholars. Even more, no national boundaries existed in the sense of the modern ones. Cultural effects of modern academic mobility have to be understood not only from the point of the mobile person (indeed the most affected) but also from the point of the host department<sup>1</sup> and institution as well as, even if in lesser degree, of the home department and institution.

It is useless to definitely set if the present rediscovers the Wanderstudent, interprets a modern situation according to a classical model, or views the classical case through the current experience. All these points of view hold a certain truth. What is more important is the fact that academic mobility is a central element in the policies of reduction of ethnocentrism and the creation of a European identity.

### ***Uniting Europe through Higher Education Co-operation***

Let us describe the academic mobility system in its institutional framework and size, with special reference to the Romanian case.

Academic mobility has included a large number of European students through the ERASMUS program, created by the Council of the European Community Decision from the 15<sup>th</sup> of June 1987. The ERASMUS mobility scheme involved in the 1987 – 1999 period a number of 640.000 students and over 200.000 academics from the countries of the European Community (and later European Union). The creation of a critical mass of young persons protected against an exclusive, xenophobic nationalism was a declared priority of systems such as this. The ERASMUS experience was very rich and represented the basis for a series of studies on student and academic staff mobility conducted by the Kassel research center under the supervision of Professor Ulrich Teichler.

East – West mobility of academic staff was supported mainly by the TEMPUS program that tried even more to connect the Central East European higher education systems with those of Western Europe, and with exceptional status some extra-European institutions. The TEMPUS experience can as such allow for analogies between mobility and migration in the East – West relation of higher education systems.

The TEMPUS program was also the main collaboration system of Romanian higher education with other European countries in the 1990 – 1998 period. TEMPUS was created by the Decision of the Council of the European Community of the 7<sup>th</sup> of May, 1990 (Kehm e.a., 1996). A part of the Phare program, TEMPUS ended up including all Central and East European countries in subsequent expansions during the following few years. Academic mobility was supported in the TEMPUS framework by different systems.<sup>2</sup> Asked during the evaluation of the TEMPUS program in 1996, 72% of the participants considered that student exchange and 80% that staff exchange were important or very important goals of the TEMPUS cooperation (Kehm e.a., 1996). This puts academic staff mobility on the first place in a poll of perceived importance of the goals of the TEMPUS program. Starting with 1998 TEMPUS ended its activity in Romania, its place being taken by the SOCRATES program. SOCRATES actually took the place of TEMPUS in a group of Central and Eastern European countries that were considered as being more advanced in the correlation of their higher education systems to the European Union (the Czech Republic, Hungary, Poland, Romania and Slovakia, next to which

Cyprus was also included). SOCRATES is a complex program that implements in the East – West relationship the older academic mobility scheme of the European Union, ERASMUS that has now become a part of SOCRATES.<sup>3</sup> The impact of the SOCRATES program on Romanian universities has remained significantly lower than that of the TEMPUS program mainly because of the scarcer funding of mobility that has led to the primary participation of very young academics. (Web Page of the XXII Directorat of the EU)

Another European Union program having mobility implications and also active in Romanian tertiary education is LEONARDO. LEONARDO is specially oriented towards tertiary vocational education and had a somewhat lesser influence at the level of the determination of individual strategies of academics due to the lower level of funding and the restricted scope.

Next to programs of the European Union, other mobility schemes of lesser volume should also be mentioned. Such are the different programs financed by the Foundation for an Open Society, the DAAD<sup>4</sup>, Humboldt, Fulbright scholarships, Oxford Colleges Hospitality Scheme, and others. The Romanian Ministry of Education also offers scholarships through the ONBSS (Oficiul National al Burselor de Studii in Străinătate – National Office for Study-abroad scholarships) created on the 5<sup>th</sup> of January, 1998 and the CEEPUS program (Central European Exchange Programme for University Studies), explicitly created for academic mobility between Central and Eastern European countries (Austria, Hungary, the Czech Republic, Slovakia, Slovenia, Croatia, Bulgaria, Poland, Romania, and in the near future Macedonia) and also active starting with the 1998/99 academic year. (Web Page of the Romanian Ministry of National Education)

The sample used in the empirical part of the present research has included almost 90% persons that did travel abroad in the last 5 years. 27% had more than 6 trips in the mentioned period. Romanian academics seem to travel much more than the rest of the population (Sandu, 1999). Some differences within the sector could also be sensed. Higher-ranking academics have more trips, while younger academics are the ones that have had longer periods abroad. More than 15% of the sample have stayed more than one year abroad and have returned to Romania.

All these have profited from the efforts of different organisations that mostly have to be related with the generous idea of a functional unification

of European higher education systems. Even more than that, a theory of European unification by university co-operation has gained some audience in the last years (Kehm e.a., 1997). An important result in this sense is the development of a European Credit Transfer System (ECTS). Created after the successful British model (CATS – Credit Accumulation and Transfer System), ECTS (European Credit Transfer System) intends to create the possibility for the recognition of study-abroad periods at the level of curricular unit between European universities. ECTS has started to be introduced in Romania in 1998 in a group of universities, a generalisation of the system following progressively. The major problem faced by such developments is the non-existence of a unique European higher education model. Even within the European Union, the diversity of higher education systems is very large. Although ECTS has more or less succeeded in correlating different curricula, discrepancies remain large in matters of the structures of higher education systems. This leads to differences even in the definition of higher education and to problems in comparing basic indicators of the system such as student numbers for instance (Maiworm e.a., 1995).

Differences most evidently existing between the value systems promoted by the specific models of European higher education systems have also to be mentioned. It is enough to take a superficial look to realise that the, in Romania, much talked about “European higher education” or even worse “Western higher education system” does not exist in practice. The Humboldtianism of the German system, the Napoleonic *grand ecoles*, and British pragmatism are hard to be considered belonging to the same value system regarding the mission of the higher education establishment. Still, all these are within the higher education systems of member states of the European Union. If I take a look at the level of diversification of the higher education systems, the variance becomes even larger. Academic structures within the European Union are very different and the developments of the last decade did not bring them closer together. On the one hand, the British system has made the step to unification of the two types of higher education (the transformation of Polytechnics to universities) and the German system made steps towards the reduction in differences between the two types of higher education (granting the Fachhochschulen the right to organise research and doctoral studies). But on the other hand, the Dutch system has consolidated the HBOs through their coagulation, while in France a new diversification was introduced as late as the 70<sup>th</sup> and developed in the subsequent years (the

IUTs). A structural unification of all European higher education systems seems not to be plausible in the near future. In fact, a very influential work by Burton R. Clark analysis the contagion of academic structures by international transfer and discovers an undesirable colonialism of the "great" systems (Clark, 1983), According to his results, systems shaped by international transfer of structures have more often then not led to graduates of discrepante expectations and un-fit socialisation towards the society they would have to activate in. Clark studied specifically the cases of Japan as well as Latin American and African countries. Another important study by James S. Coleman leads to similar results in the case of African univerisities (Coleman, 1977), Even if in the European framework the use of these results seems not to be natural they sociologically test a concern long existing in the Romanian society as well, that of the "content-less shapes" ("forme fără fond").

What remain essentially adaptable and transferable between higher education systems remain of course knowledge, information, and also the individuals that are in the system, students, as well as academics. Unification by higher education will have to be then understood as a unification of the human capital of higher education systems.

Research upon academic mobility as a way to realise this unification of the academic labour market has led to some interesting and important results that I will present in the following paragraphs.

The first of these results concerns the passage of the active role in academic mobility from the Western European countries to the countries of Central and Eastern Europe. In the framework of the programs of the European Union that implied co-operation between the former political blocks that divided Europe the active role was initially held by the Westen European higher education institutions. At the start of TEMPUS, Central and Eastern European institutions were not even permitted to hold the coordinator and contractor positions in co-operation projects. This limitation had both practical as well as theoretical reasons. The practical ones included the underdevelopment of Central and Eastern European banking systems and the administrative instability of the first years of the 90s, while the theoretical reasons were rooted in the main goal of the program that of trasmitting the expertise especially in the field of educational project management from the West to the East. When the program was initiated, the idea also existed that the democratic higher education systems of Western Europe would be basically different from those of Central and Eastern Europe and that the latter ones should be

oriented towards the first. The myths of the organisational superiority of Western systems as well as of the wide gap between the systems have mostly fallen in the meantime. The motivations of the European Union in including the Central and Eastern European countries in the system of European academic cooperation also included the need to promote economical and political democratisation of the former real-socialist countries through a kind of contagion effect. The evaluation studies of the TEMPUS program have proved that the coordinator and contractor positions guaranteed not only the possibility to manage the resources but practically also to decide upon the ways these are spent and to organise the project activities in detail. As such, the barrier that was imposed to the Central and Eastern European partners proved to influence negatively their satisfaction with the outcomes of the projects. Starting with the 1991/92 academic year partners from certain Central and Eastern European countries were permitted to take over the role of the coordinator and later (after 1992/93) also of contractor. In the following few years all participants to TEMPUS could hold any of the positions. After a period of getting used to the system that probably also included the maturing of the banking systems of the respective countries, the percentage of Central and Eastern European coordinators and contractors becomes overproportional as compared to the number of Central and Eastern European partners in the program. In TEMPUS II (1994/95 – 1995/96) 75% of JEPs have been coordinated by Central and Eastern European partners, while these only represented 38% of the total number of partners. It is worth mentioning that Romanian universities have also been very active in this respect. In the 1990/96 period 7% of all JEPs were coordinated by Romanian partners, while only 5.5% of partners in JEPs were from Romanian universities. In 1995/96 the rise in importance of Romanian involvement led to 15% of JEPs being coordinated by Romanian partners, Romanian participation existing in 16% of JEPs and the Romanian partners being 8.3% of the total. This concludes that almost all TEMPUS II JEPs with Romanian participation were coordinated by Romanian partners (Kehm e.a., 1996b).

Another result of the research upon European Union mobility programs is the proof that participation to mobility is dependent upon age and scientific discipline. If the influence of the age of the mobile persons only confirms results widely known and accepted for more or less similar situations, the influence of scientific discipline has to be studied and commented in more detail. The results of the TEMPUS, TEMPUS II,

ERASMUS and ECTS implementation evaluations find a larger participation and an evident overvaluation of mobility compared to averages in the humanities, ecological and agricultural sciences and arts. On the other hand, an undervaluation of mobility and an under average participation in mobility can be sensed in the cases of economical sciences and law. All other disciplines do not relevantly differ from the average (Kehm e.a., 1997; Maiworm e.a., 1993; Maiworm e.a., 1995a; Maiworm e.a., 1995b).

Preferential mobility flows could also be realised. If we consider these from the point of view of the Central and Eastern European academics, we find that Albanians prefer Italy and Greece, Hungarians Germany and Romanians France. The other countries of the region do not have statistically relevant differences in their choices of destination countries (Kehm e.a., 1997; Maiworm e.a., 1993; Maiworm e.a., 1995a; Maiworm e.a., 1995b).

### ***Inclusion and Exclusion in the International Experience of Academics***

The belonging of the academic to the invisible college (Clark, 1983) includes her/him in a group that transcends international borders, a group that also becomes a reference group to many of its members. Still, the international experiences of academics cannot elude the existence of exclusion owed not only to national barriers, but also to more or less geographical particularities of paradigm in the practice of the discipline. In other words, even if scientific disciplines generally share a knowledge base and methodology, they are not perfectly homogenous as regards their value systems and also have more or less national characteristics in methodology, just to mention the sociological schools for instance. The exclusion felt by a Romanian academic in an international research group could as such be determined not only by cultural, or ethnic matters, but might be motivated by characteristics of the scientific interplay.

Empirical studies of the European Union mobility schemes can give certain information in this field as well. The problems mobile academics encountered at their home as well as host institutions have represented elements of interest to the evaluators of all these programs. According to research upon East – West mobility (Kehm e.a., 1997) only 61% of the sample of TEMPUS participants had any kind of difficulties. These were primarily related to the home institutions:

- replacement of the mobile personnel (23%)
- linguistic competence of the mobile person (21%)
- finding persons to engage in mobility (16%)

Difficulties related to the host institutions were reported as following:

- receipt of necessary papers (15%)
- preparation of the cooperation before the visit (10%)

Contact problems related to cultural differences, different teaching style and personal attitudes of the host have been mentioned by 10% of the interviewed. This result has nevertheless to be related with the positive valuation of the results of mobility at the quasi-totality of participants as well as the knowledge of the interviewed of the motivation of the survey. As such, there exists the possibility that certain contact problems have not been mentioned and an amount of self-censorship has functioned. Nevertheless, the percentage of those that encountered the mentioned type of difficulties was remarkably small. This was also probably the case because of the open-hearted acceptance of the Western academic community of academic mobility programs.

Even if relatively unbalanced as a frequency distribution the existence of both inclusion and exclusion in the international experience of academics deserves a closer look. One cannot easily extrapolate this characteristic from the degree of integration of the discipline or its level of cohesion. Next to this integration determined by the invisible college, the integration resulted by institutional determinations have also a high importance, bringing us back to Clark's matrix (Clark, 1983). These two types of integration: international-disciplinary and local-institutional cannot be determined from one another and have also no fixed sum even if certain previous results of this study could promote the existence of a certain negative correlation. The relation between a group of academics of a department having as such the same integration structure with an external, the mobile academic, will be generally determined by the inclusion of the disciplinary integration and the exclusion of the institutional integration. As I already mentioned the degree of integration on disciplinary basis depends to a certain extent on the discipline itself. The institutional integration also seems to differ according to types of institutions, national as well as intra-national differences existing. So, for example, Boudon finds that in France the IUTs are more integrated than the universities, while Boys determines that in the United Kingdom polytechnics used to have a higher degree of cohesion than universities.

According to these results, one might conject that the degree of integration is reversly related with institutional autonomy. Still, such a deduction is relatively daring and has up to the current date no statistical backing.

### ***Mobility and Migration***

If in the pre-modern period no difference between academic mobility and migration can be considered, currently the two phenomena have to be regarded as essentially different strategies of individual progress in the academic field or even leaving it. Let us first mention that the Romanian academic field is much more favourable to the organisation of careers according to the model of strategies as compared to the free labour market. The large stability of workplace as well as the existence of a clear line of academic positions that have to be mastered, the practical non-existence of demoting make academic careers predictable as compared to careers in the market economy. The personal success would then be the as fast as possible run through academic steps up to that of full professor. In reality, the few possibilities of formal careers give in the university field a greater importance to content-related elements only partly related to the formal academic positions. The recognition of the invisible college of peers, the gains in prestige and scientific notoriety are the more important. Many of these can hardly be measured, as the quality of a scientific paper cannot be marked and depends in large degree on its social value, that is the value given to it by the community of scholars of the respective discipline. An effect of this situation is the importance granted in many countries to citation indexes as compared to the simple count of the numbers of published articles and books. These effects are external to the formal academic hierarchy but highly correlated with it. A way to increase the visibility of a scientist and as such the chances for his recognition by the invisible college is also the leaving for a longer or shorter period of the home institution or even country.

To be able to judge fairly the importance of mobility as an individual strategy I will also have to mention that academic mobility represents a method to develop prestige, an important currency in the academic market (Lindblom, 1980). The accumulation of prestige also knows a positive feedback effect that is of high importance. International relations developed through mobility most often lead to new collaborations, publications, research and consulting contracts and finally more scientific

and intellectual prestige. All these also have their favourable effects on the financial side as well. Mobility makes the activity of an academic more visible in the international context creating the prerequisites necessary for its publication in international reviews or at international publishers, which again increases the chances to be cited.

The models of emigration and of academic mobility both imply the stay for certain periods of time abroad. Next to this commonality, I have to enumerate a series of differences. From the point of view of higher education research, a significant difference is the fact that emigrating academics tend to leave the higher education sector in a larger proportion than academics involved in mobility.

The functions of individual strategies in the academic field can be divided in functions of satisfying of financial needs and functions of scientific prestige accumulation. Reconsidering my hypotheses (strong and weak) introduced before I can realise that mobility could be a form of partial solution of both the problems. The fact that this solution has a partial character also results from the main difference of the strategies. The partiality of solution of both the financial and the scientific problem of Romanian academics through mobility has to be understood as an unending of the project. I will say that mobility is an open solution, while emigration is a closed solution. The closed character of emigration related to the openness of academic mobility represents in fact the essence of their difference. Maybe paradoxically, the existence of a fixed duration of the travel in the case of academic mobility lends the system the open character. And this because the clear limitations of the mobility act make it repeatable and promote it as a long-term individual strategy. Mobility is in fact a strategy due to its repeatability and the positive feedback effect it has upon the accumulation of prestige and even material capital.

Still, what is in this context open and what is closed? Let me allow for a short mathematical analogy. In mathematical topology, there exists a rigorous formalisation to the concepts of open and closed set, formalisation that can represent an interesting model in the given case as well.

Simplifying mathematical definitions a bit I can say that a closed set is a set that contains its own boundaries, while an open set does not contain its boundaries. The topological analogy is easy to use in domains in which territories can be easily defined (such as politics, domains of knowledge, social groups, etc.). In the case of my open and closed strategy constructs, I can realise that these are in fact algorithmical models. A

strategy, as an algorithm is a series of steps to be taken, including eventually decisions and loops, to reach a certain result. The closed strategy is limited in time and can reach or not the envisaged result. The open strategy will in fact never end. It will have a cybernetic character, permitting corrections determined by the always-partial results of the individual mobility acts. In this sense, open strategies are investigative in character while closed strategies are bureaucratic. Generally seen, the formal academic career climbing the ladder from “preparator” to full professor is a closed progression, while the development of scientific prestige and international recognition in the peer group are open ones. As economical accumulation also is.

The construction of mobility strategies is necessarily related with the opening and closure of the West to the East, legally and academically as well. Legally, as viewed by the barriers existing in most of the countries against emigration and the programs also existing in many countries that encourage academic mobility. The Western world seems to be mostly closed to emigration but open to academic mobility. Apparently, I have now used the words open and closed with a different meaning than before. Still this is not the fact if we realise that the openness and closeness of the West to the East are even more direct transfers of the topological model.

Within the conducted sample survey, I also intended to determine the part of the academic population that has chosen some form of mobility strategy. Considering only the number of visits in the past years, the essential indicator of the strategy, I found that 8.3% of the sample had more than 10 visits abroad in the last 5 years. I can as such estimate that this 8% of Romanian academics are pursuing a form of mobility strategy.

I could of course not investigate those that have already emigrated as the sample was constructed to be relevant to the population of academics currently employed in Romanian higher education. Still the percentage of those that declare that they intend to emigrate could be determined. 10% of the sample declared that it intends to emigrate in the following year. A very important result is the fact that the group of the mobile is distinct from the group of those that intend to emigrate. A single person belongs to both groups. This aptly supports my theoretical basis that the two strategies are basically different.

I tried to find correlations between these choices and other characteristics. My most important hypothesis intended to see if there exists a connection between the open and closed strategies and openness

and closure in disciplinary cultures. It is of course not possible to determine a value of openness of a discipline. Still, the groupings resulted according to the propensity to emigrate and the propensity to academic mobility could enable some considerations.

So, what is openness and closure in scientific disciplines? By itself, the nature of scientific knowledge is open while its methods pass from periods of relative closure to periods of relative openness. According to Thomas Kuhn the openness and closure is related to the historical development of paradigms (Kuhn, 1962). The fluctuations between provisional and definitive in knowledge, between information and truth, but first of all between the premanence of paradigms has as effects the existence of cycles of closure (rigidisation) and opening of the scientific disciplines. Another point of view on the open/closed character of sciences would result from the definition James S. Coleman gives to an open system. This would be a system in which actors from within the system have transactional interests with actors from outside the system, or in other words if transactions take place over the boundaries of the system (Coleman, 1990). From this point of view, scientific disciplines almost lead us into a vicious circle. Any actor involved in a system of a scientific discipline also has transactions outside of the system. The problem is if these transactions are relevant to the system. Which such transactions are connected to his belonging to the scientific community system, his individual strategy within the system and which are not is the actual problem. Let us consider a strategy to accumulate prestige in the disciplinary community. In this case, the recognition of a transaction as relevant depends on the social group underpinning the system of the scientific discipline. If such a group were "open" to accept transactions exterior to the system, then it would be open in Coleman's sense as well. If I restrict the scope to transactions on the knowledge market, the situation becomes more interesting. In this case, transactions with the outside of the system would in fact mean transactions with other domains of knowledge and/or other methodologies of research. A scientific discipline would be as open as much it would accept the accumulation of prestige on basis of interdisciplinary activities.

One could also mention sciences that are basically more closed than others. According to Thomas Kuhn strongly paradigmatic sciences are more closed, while weak paradigmatic sciences are more open (Kuhn, 1962). And not only knowledge but scientific practices as well as the social cohesion of the scientific disciplines know periods of closure and

opening. Evidently, the scientific disciplines, in their tribal organisation know different levels of acceptance of the other, levels that position the disciplines on a continuum between open and closed rather than setting it in one of the two categories. (Becher, 1989). Let me also mention an interesting result based on an empirical research in British universities intending to evaluate among others the degree of cohesion of different disciplines (Boys e.a., 1988). From the investigated group of disciplines studied in a series of universities, the highest level of cohesion was to be found in history, physics, and the economical sciences while the minimum level of cohesion in English languages studies. In this case, cohesion was defined to be the cohesion of the group of academics of the respective discipline. A similar concept introduced by Boudon and also mention before was named degree of integration of the discipline. The following three variables have been found by Boudon to correlate positively with the degree of integration (Boudon, 1998).

- Level of profesionalisation of the discipline
- Level of technicisation of the discipline
- Level of possible politisation of the discipline

Although primarily individual, the two strategies I have discussed differentiate even more radically in their agregate effects. It is what Boudon names perverse effects, unwished results of individual acts repeated by a large number of persons of the same group (Boudon, 1998). So, if a large number of persons choose to emigrate, following in fact the improvement of their economical situation, as well as their scientific development, their exit (in Hirschman's sense) will lead to a certain underpopulation of the source system. Even more, this under-population will mainly affect the younger group, as this has the highest motility. The source system of emigration will have to regenerate the group of young academics, as the need for education will have no reason to recess. Even more, it might increase if this, as predictable, happens on a trend of positive valuation of emigration. The possibility of a career abroad due to a certain qualification can raise the interest for the respective discipline. Such is nowadays the case of computer science and telecommunications in Romania. The exit of the young opens the access to academic positions to persons that would otherwise not have had this possibility and might eventually reduce to a certain degree the quality of the educational act. Academic emigration has to some extent also an element of social contagion (Tarde, 1890). The need to reduce cognitive dissonance of the

emigrant will produce in most cases the positive valuation of the taken step almost regardless of results and will lead to supplementary post-factum rationalisations. All these will result in an image of success of the strategy. The existence of a critical mass of emigrants within a discipline or an institution (the basic communities to which an academic belongs to according to the Clark matrix) will make emigration a more eligible strategy than otherwise.

The aggregate and mass effects of mobility also include certain elements of contagion. Still in this case the side effects are evidently thought after by the institutions that promote mobility. If the mass effects of emigration are generally considered as negative, those of mobility are mostly valued positively.

In statistical calculations upon my survey results, I tried indeed to relate the number of visits abroad in the last five years, as an indicator of those that have chosen the mobility strategy with disciplines. If the proportion those that have chosen a mobility strategy is 8.3% of the whole population, in engineering disciplines it is as high as 14.8%. Values that do not relevantly differ from the average can be found in arts and sports, natural sciences and mathematics and the social sciences and humanities. The mobility strategy has no or as good as no representatives in the economical sciences, law, and the medical sciences.

Let us now see how the same disciplinary distribution is to be found at the 10.3% that declared positively its intention to emigrate in the following year. The highest percentage, relevantly higher than the average is to be found in the case of the natural sciences with 16.2%, while values close to average can be found in almost all other disciplines. Less potential emigrants are in the arts, sports, and surprisingly in medicine. Nevertheless the sizes of these sub-categories are very small not representing a good basis for statistical inference. The fact that remains statistically relevant is that the two disciplinary groups with the highest positivation of emigration ideology lead the ranks in the two strategies, engineering academics seeming more tempted with the mobility strategy while natural sciences and mathematics academics seem more tempted to emigrate. All other cases are not sustainably different from the average.

What other elements particularise the selection of the two strategies. I will try to offer a comparative table according to the relevant results I could find. Let us mention again that the two groups in discussion are almost completely distinct and have sizes that are not relevantly different (one common person, sizes 8.3% and 10.3%)

|                            | Mobility group | Emigration group | Total |
|----------------------------|----------------|------------------|-------|
| % women                    | 17.6%          | 42.9%            | 38.7% |
| % urban                    | 88.2%          | 85.7%            | 80.9% |
| % Romanian orthodox        | 64.7%          | 71.4%            | 78.9% |
| % under 39 years           | 52.9%          | 90.5%            | 55.1% |
| % Moldova                  | 11.8%          | 19.0%            | 15.7% |
| % Lecturer or lower        | 53.0%          | 100%             | 67.6% |
| % decision making position | 23.5%          | 4.8%             | 18.6% |

The differences between the two groups are very clearcut. The mobility strategy seems to be, as already shown before, the prestige strategy. It is selected by relevantly older males holding higher academic positions and being more likely also to hold decision-making positions. It is of course impossible to determine if in this case mobility only helped the accumulation of prestige or that mobility was more easily accesible to those with higher prestige. Some further comments should be made. The gender distribution in the mobility group is very unbalanced. Only 17.6% women clearly shows an underrepresentation even within the group determined by age and academic position. A very possible explanation would be related to the still traditional model of Romanian family that reduces the potential mobility of the wife to a large degree. On the other hand, the higher percentage of women in the emigration group is consistent with the percentage of women in the respective age and academic position group. Another important element is the 5 times greater probability of a member of the mobility group to be holding a decision making position than a member of the emigration group. Again, the values have to be related to the age and academic position structure but still remain relevant.

I want to note that both strategies include an overrepresentation of those of urban origin and those that are not Romanian orthodox. To be noted that the mobility group includes to an even larger degree persons of other religious affiliation than the emigration group. This could be related to a certain degree to the easier possibility of minorities to build up relations abroad.

The only relevant difference in regional distribution is the more often appearing choice for emigration then for mobility in Moldova. We should note that Moldova is economically a more underdeveloped region than the rest of the country. This can easily lead to a larger proportion of

academics preferring emigration. The mean motility coefficient was also somewhat higher in Moldova (1.28) than the populational average (1.17).

I also tried to relate mobility with emigration ideology, to realise if the ideological constructs of the adepts of mobility differ from the populational average. None of the questions that imply a valuation of emigration did produce relevant differences, while on the other hand motility has been shown to correlate relevantly to all these questions.

## **8. Final Remarks**

The most general and important remark is the fact that motility seems not to be dependent of any of the major determinants of value system, individual experience or socio-demographical factors, except those very strongly correlated with age. Emigration ideology is on the other hand highly correlated with motility, and dependent of different factors that can indeed be considered as relevant to the totality of individual ideological constructs of the person.

This result can justify the rejection of the strong hypothesis. The value system of the individual academic has nevertheless an impact upon emigration ideology through disciplinary culture, relation to university autonomy as well as other elements. Lack of optimism and good information on emigration are positively correlated with motility as well as with a positive emigration ideology.

Another important result is the high relevance of academic degree in the Romanian higher education sector. Academic degree is more relevant than age in a series of its implications upon opinions.

The relation between academic mobility and emigration has led to relevant results. Two distinct groups could be found. The mobility group proved to be the one that included persons of higher age average, academic rank and a 5 times greater probability to hold decision making positions than the emigration group. Another element is the very radical underrepresentation of women in the mobility group.

## NOTES

- <sup>1</sup> I used the term department, in its meaning generally accepted in UE documents. This actually includes structures like the chairs in the Romanian higher education system.
- <sup>2</sup> On the one hand I should mention the inter-institutional collaboration programs named JEPs (Joint European Projects), while on the other hand there also existed grants directed only for mobility. These have also known two forms, that of the IMGs (Individual Mobility Grants) in the first part of the program (TEMPUS I, 1990 – 1994) and that of the Youth Exchange and MJEPs (Mobility JEPs) of TEMPUS II. The JEP system, complex networks formed by many Eastern and Western institutions of higher education and having diverse, sometimes highly ambitious goals, has represented the core of the TEMPUS program. JEP goals have included in 53% of cases academic mobility next to development of the infrastructure, curriculum, new study programs and others. Still, practically all JEPs had expenses related to academic mobility, even if this was not a declared goal of the project. 95% of higher education institutions participating in JEPs have sent academics abroad. In total in the 1990 – 1996 period 23,295 students and 29,923 academics have traveled for study or research from Central and Eastern European universities to Western Europe. Of these 3141 students and 4162 academics were from Romania. The total size of the Romanian academic staff was 19,991 in 1996. Next to these, 3924 students and 21,017 academics have traveled from Western European institutions to Central and Eastern Europe, while 133 students and 657 academics traveled between different Central and Eastern European countries. To all these mobilities that have taken place in the framework of JEPs and IMGs I will have to add 351 Youth Exchange projects involving 10,387 persons.
- <sup>3</sup> The place of JEPs is taken in the SOCRATES/ERASMUS program by ICPs (Interuniversity Cooperation Programs). The goals of SOCRATES mobility are specially directed towards students from terminal years and young academics. In 1998/1999 SOCRATES mobility included a number of 199,102 students and 34,831 academics. Of these East-West relations involved only 5595 students travelling from East to West and 4092 from West to East. 2912 academics traveled from East to West and 2297 from West to East. 889 students have visited Romania in the framework of SOCRATES and 1551 have traveled from Romania to another country. 958 Romanian academics participated in mobility and 719 academics visited Romania.
- <sup>4</sup> The DAAD has supported academic mobility for 1805 persons during the last ten years.

## BIBLIOGRAPHY

- ANDERSON, Theodore R. (1955) [Intermetropolitan Migration: A Comparison of the Hypotheses of Zipf and Stouffer], in *American Sociological Review* no. 20
- APPLEYARD, R.T. (1964) *British Emigration to Australia*, Weidenfeld & Nicholson, London
- BECHER, Tony (1989) *Academic Tribes and Territories: Intellectual Enquiry and the Cultures of Disciplines*, Open University Press, Milton Keynes
- BECHER, Tony, Kogan, Maurice (1992) *Process and Structure in Higher Education*, Routledge, London
- BOUDON, Raymond (1998) *Efecte perverse și ordine socială*, Eurosong & Book, București
- BOYS, Chris J., Brennan, John, Henkel, Mary, Kirkland, John, Kogan, Maurice, Youll, Penny (1988) *Higher education and the preparation for work*, Jessica Kingsley Publishers, London
- CLARK, Burton R. (1983) *The Higher Education System. Academic Organisation in Cross-National Perspective*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London
- COLEMAN, James S. (1977) "The Academic Freedom and Responsibilities of Foreign Scholars in African Universities", in *Issue no. 7*
- COLEMAN, James S. (1990) *Foundation of Social Theory*, Bellnap Press, Cambridge Mass.
- CRNJANSKI, Milos (1992) *Migrațiile*, Editura de Vest, Timișoara
- CUCEU Branda, Alina, Voudouris, Monica (1997) "Intellectualii români din lume văzuți acasă", in *Revista 22*, Decembrie 1997
- DE JONG, Gordon, Dumitru Sandu (1998) "Political Change, Ideology and Migration Intention", in *Romanian Journal of Sociology*.
- DE WINTER Hebron, Chris (1993) "In the 'Education Business', Who Owns What?" in *Higher Education in Europe*, Vol.XVIII, no.1
- ELDRIDGE, Hope T. (1964) "A Cohort Approach to the Analysis of Migration Differentials", in *Demography* no.1
- HOFSTEE, E.W. (1952) "Some Remarks on Selective Migration", in *Research Group for European Migration Problems Publications*, no.7, Nijhoff, The Hague
- KEHM, Barbara, Friedhelm Maiworm, Albert Over, Robert D. Reisz, Ulrich Teichler, (1996) *Evaluation of the First Phase of TEMPUS 1990/91 - 1993/94*, Commission of the European Union, DG XXII, contract 95-0401.00
- KEHM, Barbara, Friedhelm Maiworm, Albert Over, Robert D. Reisz, Ulrich Teichler, (1996) *Evaluation of the First Two Years of TEMPUS II 1994/95 - 1995/96*, Commission of the European Union, DG XXII, contract 95-0997.00
- KEHM, Barbara, Friedhelm Maiworm, Albert Over, Robert D. Reisz, Ulrich Teichler, (1997) *Integrating Europe through Co-operation Among Universities*, Higher Education Series 43, Jessica Kingsley Publishers, London

- KUHN, Thomas (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press
- LEE, Everett S. (1966) "A Theory of Migration", in *Demography*, no.3
- MAIWORM, Friedhelm, Wolfgang Steube, Ulrich Teichler (1993) *Erasmus Student Mobility Programmes 1989/90 In The View of Their Coordinators - Erasmus Monographs no.16*, WZ 1 Werkstattberichte, Kassel
- MAIWORM, Friedhelm, Ulrich Teichler (1995) *Erasmus Student Mobility Programmes 1991/92 In The View of Local Directors - Erasmus Monographs no.19*, WZ 1 Werkstattberichte, Kassel
- MAIWORM, Friedhelm, Wolfgang Steube, Ulrich Teichler (1995) *The First Years of ECTS in the View of the Students - Erasmus Monographs no. 20*, WZ 1 Werkstattberichte, Kassel
- MAUSS, Marcel (1993) *Eseu despre dar*, Institutul European, Iasi (Forst ed. 1925)
- MIROIU, Adrian (coordinator), Pasti, Vladimir, Codiță, Cornel, Ivan, Gabriel, Miroiu, Mihaela (1998) *Învațământul românesc azi. Studiu de diagnoză*, Polirom. Iasi
- NOICA, Constantin (1993) *Modelul cultural european*, Humanitas, București
- PETERSEN, William (1961) *Population*, Macmillan, New York
- REISZ, Robert D. (1994a) "The Generation Gap. Academics in Romania", in *Sfera Politicii*, no. 20
- REISZ, Robert D. (1994b) "Curricular Patterns Before and After the Romanian Revolution" in *European Journal of Education*, Vol. 29 no.3
- ROSSI, Peter H. (1955) *Why Families Move: A Study in the Social Psychology of Urban Residential Mobility*, Free Press, Glencoe, Ill.
- SANDU, Dumitru (1996) *Sociologia tranziției. Valori și Tipuri Sociale în Tranziție* Staff, București
- SLOTERDIJK, Peter (1983) *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main
- STOUFFER, Samuel A. (1940) "Intervening Opportunities: A Theory Relating Mobility and Distance", in *American Sociological Review*, no.5
- TARDE, Gabriel (1890) *Les lois de l'imitation* (Plon, Paris)
- TROW, Martin (1984) Leadership and Organisation, in Rune Premfors (ed.) *Higher Education Organisation*, Almqvist & Wiksell
- UNITED NATIONS. Department of Social Affairs (1949) "Problems of Migration Statistics" in *Population Studies* No.5, United Nations, New York
- UNITED NATIONS. Department of Social Affairs (1953) "The Determinants and Consequences of Population Trends: A Summary of the Findings of Studies on the Relationships Between Population Changes and Economic and Social Conditions" in *Population Studies* No.17, United Nations, New York
- WALLERSTEIN, Immanuel (1995) *After Liberalism*, The New Press, New York
- ZIPF, George K. (1949) *Human Behavior and the Principles of Least Effort: An Introduction to Human Ecology*, Addison-Wesley, Reading, Mass.