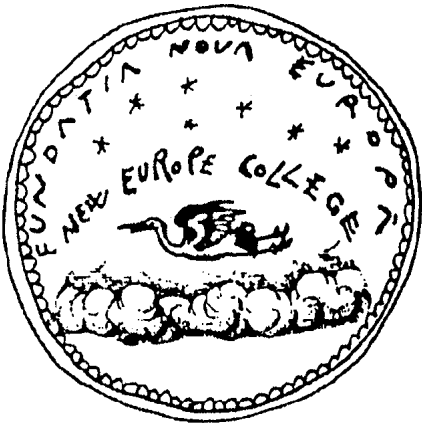
New Europe College Yearbook 2002-2003



MADEEA (SÂSÂNĂ) AXINCIUC
CAMELIA BECIU
MIANDA CIOBA
ALEXANDRA CIOCÂRLIE
IRINA CULIC
CRISTIAN GAȘPAR
VICTOR RIZESCU
ȘTEFAN VIANU
LIVIU VOINEA

New Europe College
Yearbook 2002-2003

New Europe College Yearbook 2002-2003

MADEEA (SÂSÂNĂ) AXINCIUC
CAMELIA BECIU
MIANDA CIOBA
ALEXANDRA CIOCÂRLIE
IRINA CULIC
CRISTIAN GAȘPAR
VICTOR RIZESCU
ȘTEFAN VIANU
LIVIU VOINEA

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Copyright © 2005 – New Europe College

ISSN 1584-0298

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

MADEEA (SÂSÂNĂ) AXINCIUC
THE PROPHET AND THE ENCHANTED MIRROR: REFLECTIVE IMAGINATION IN MAIMONIDES' GUIDE OF THE PERPLEXED
15

CAMELIA BECIU
L'INFLUENCE DE LA PROBLÉMATIQUE EUROPÉENNE SUR LA SENSIBILITÉ POLITIQUE DES ÉLECTEURS INDÉCIS
63

MIANDA CIOBA
LES HISTOIRES DES CROISADES. TYPOLOGIE TEXTUELLE ET FONCTIONNALITÉ DISCURSIVE
107

ALEXANDRA CIOCÂRLIE
LE MOI AUTOBIOGRAPHIQUE CHEZ LES AUTEURS LATINS DE LA FIN DE L'ÉPOQUE RÉPUBLICAINE
149

IRINA CULIC
STATE AND NATION BUILDING IN CENTRAL AND EASTERN EUROPE AFTER 1989
189

CRISTIAN GAŞPAR
"THE SPIRIT OF FORNICATION, WHOM THE CHILDREN OF THE HELLENES USED TO CALL EROS": PROBLEMATIZATIONS OF MALE HOMOEROTICISM IN LATE ANTIQUE MONASTIC MILIEUS
237

VICTOR RIZESCU
SUBVERTING THE CANON:
OLIGARCHIC POLITICS AND MODERNIZING OPTIMISM IN PRE-COMMUNIST ROMANIA
281

ȘTEFAN VIANU
MORALES DE LA MODERNITÉ. CHARLES TAYLOR CRITIQUE DE HABERMAS
329

LIVIU VOINEA
FOREIGN DIRECT INVESTMENT SPILLOVERS IN DOMESTIC MARKETS. THE CASE OF THE ROMANIAN MANUFACTURING INDUSTRY
367

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) as part of the 1994 established *New Europe Foundation* (a private foundation subject to Romanian law).

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

Since its founding, the community of fellows and alumni of the college has enlarged to over 200 members. 1998 the *New Europe College* was awarded the prestigious *Hannah Arendt Prize* for its achievements in setting new standards in higher education and research. One year later, the Romanian Ministry of Education 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 higher education in Romania, *NEC* has initiated as of 2003 the *NEC-LINK Program*, thus also having a direct presence in the major universities of the country.

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 10 months fellowships 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. 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 *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.

***

Beside the above described programs of the College, the New Europe Foundation expanded more recently its activities by administering an institute of research and a major translation project:

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 Septuagint Translation Project

This project aims at achieving a scientifically solid translation of the Septuagint into Romanian by a group of very gifted, mostly young, Romanian scholars. The financial support is granted by the Romanian foundation "Anonimul" and amounts to 120,000 USD. The translation is scheduled to be ended in 2005, the first volume having already been published by the Polirom Publishing House of Iași at the beginning of 2004.

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

Fundația Anonimul - Bucharest, Romania

Britannia-NEC Fellowship Co-Founder

* * *

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
Dr. Cezar BÎRZEA, Director, Institute of Education Sciences, Bucharest; Professor at the University of Bucharest, Faculty of Philosophy
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
Dr. 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

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

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, Professor, School of Music, Drama and Dance, Zurich

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

Dr. Mircea DUMITRU, Professor and 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, Romania

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

MADEEA (SÂSÂNĂ) AXINCIUC

Born in 1976, in "Dr. Petru Groza" City

Ph.D., Faculty of Philosophy, University of Bucharest (2004)
Dissertation: *Imagination and prophecy in Maimonides'* Guide of the Perplexed

Assistant Professor, Faculty of Foreign Languages and Literatures, Department of Jewish Studies, University of Bucharest
Associated Professor, Dinur Institute - The Center for Research of Romanian Jewry, Hebrew University, Jerusalem (2000-2001)

Research scholarship, Hebrew University, Jerusalem, Israel (2000-2001)

Book:

Moise Maimonide. Călăuza rătăciților *ca itinerar al minții în Dumnezeu* [*Moses Maimonides:* The Guide of the Perplexed *as* itinerarium mentis in Deum], Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Bucharest, 2002

Several articles and studies published in Romania and abroad
Participation in international conferences, seminars, and research projects

THE PROPHET AND THE ENCHANTED MIRROR REFLECTIVE IMAGINATION IN MAIMONIDES' *GUIDE OF THE PERPLEXED*

Open ye the gates, that the righteous nation that keepeth faithfulness may enter in. (Isa. 26, 2)[1]

Introduction

Imagination is introduced in the treatise as a bodily faculty/power.[2] Both humans and animals are endowed with ordinary imagination.[3] Only the prophetic imagination represents a special gift bestowed on rational entities.

Even though a bodily faculty, imagination is in fact a bridge, an intermediary between the body/the senses (*sensibilia*) and the intellect (*intelligibilia*).

One thing is clear: regarded in its common/natural relation to matter/body, the faculty of imagination produces images/representations via senses (I have called them "sensible representations" to distinguish them methodologically from "intelligible representations"[4]). It functions as a mirror for the sensible world; regarded in its special/uncommon relation to intellect, the same faculty of imagination (this time "prophetic imagination") produces images/representations via intellect[5] (the "intelligible representations"). It functions as an enchanted mirror reflecting the intelligible world.

In the mechanism of the prophecy, imagination *acts* differently. In fact, it becomes an "active faculty" (though this may be considered oxymoronic). Every bodily faculty/*power*[6] is by definition a passive faculty as far as it pertains to matter (matter is a receptacle of the form, it is *impressed* by it – the passive voice being significant in this context). However, when connected to the intellect *sub specie prophetiae*,

imagination is active (it participates in the act of in-forming). To use a rather poetic description, it is a *shadow* of the senses when it functions ordinarily, but at the same time a *shadow* of the intellect when it represents the final stage in the fulfillment of the prophetic movement (Maimonides would say that "shadow" in this particular case has a figurative meaning being used as a homonym). Maimonides presents the definition of the prophecy in chapter 36 of part II of *The Guide of the Perplexed* (hereafter *GP*[7]) as:

> Know that the true reality and quiddity of prophecy consist in its being an overflow overflowing from God, may He be cherished and honored, through the intermediation of the Active Intellect, toward the rational faculty in the first place and thereafter toward the imaginative faculty. This is the highest degree of man and the ultimate term of perfection that can exist for his species; and this state is the ultimate term of perfection for the imaginative faculty.[8]

It is clear that imagination plays a redemptive role when regarded as *sub specie prophetiae*. At first sight we might conclude that there is no prophecy without imagination since the final goal of the prophet is to translate the invisible impulse into a visible message at the level of the imagination (such that it be communicated to others). This is true when dealing with "common" prophets, i.e., all prophets except Moses. Strangely, Moses, the greatest prophet of all times (as recognized by rabbinic tradition and also Maimonides[9]) simply had no need of the faculty of imagination.

José Faur, in trying to "solve" this problem, explains that:

> [...] the rabbis conceived of the human mind as a kind of a mirror. They used the Latin *speculum* (in the form *speclaria)* from which *speculation* derives, to explain how Moses was able to glance at the *temuna* of God. [...] The difference between Moses and other prophets is that Moses beheld the Divine Presence from 'a *speclaria* that illuminates', whereas all other prophets beheld it, from 'a *speclaria* that does not illuminate'. The *temuna* is not the image of God but the *impression* projected by God onto the *speclaria-mirror*. The rabbis meant to say, that whereas all other prophets glanced at the impression of God as reflected in the mirror of their imaginations, Moses glanced at the image of God as reflected in his reason.[10]

The mystery remains (and so it should): it has simply been reformulated at a higher level, the level of the intellect. What is the significance of "reflected in his reason"? How could the reason/intellect[11] "reflect" if separated from the imagination? Once again Maimonides says that "reflected" is used here homonymously. On the other hand, Adam and Eve, before having sinned, possessed no faculty of imagination at all (or seem not to have). What happened between Adam and Eve and Moses? Maimonides allows us to view what I call a "hidden history" of the imagination as a faculty. The description of this faculty and its role in the mechanism of the prophecy is but one aspect of our study of imagination. The other aspect raises the problem of interpretation in respect of the intelligible representations. Is *GP* also a hermeneutical treatise? How are we to recognize and interpret the parables/allegories and what faculty/faculties are responsible for such an important task?

Having made these introductory remarks intended establish the layout for a critical approach, we may now outline the structure of the present study. From the very beginning it will not be my intention to prove *some thing* with regard to Maimonides' "doctrine" in *GP*. Rather, as an auroral fertile and renewing movement and under the guise of cartographer, the intention will be to draw the map of the different[12] *ways* of the imagination as reflected in the treatise. Special attention will be given to *fragile* (cross)roads. Where possible, the right questions will be raised and, as necessary, the suppositions and implications of Maimonides' approach will be identified. The principal problems of the map I intend to draw are:

I. Imagination as (enchanted) mirror;
II. Terms related to imagination;
III. The hidden history of the imagination as a faculty;
IV. Is imagination a key word in understanding *GP*?

I. Imagination as (enchanted) mirror

In chapter 36 of part II, Maimonides provides the treatise's largest description of the functioning of the faculty of imagination:

> You also know the actions of the imaginative faculty that are in its nature, such as retaining things perceived by the senses, combining these things, and imitating them. And you know that its greatest and noblest action takes place only when the senses rest and do not perform their actions. It is then that a certain overflow overflows to this faculty according to its disposition, and it is the cause of the veridical dreams. This same overflow is the cause of the prophecy. There is only a difference in degree, not in kind.[13]

A larger description of this faculty is given in Maimonides' smaller treatise *Eight Chapters* where he analyses in detail all the faculties[14] of the soul:

> The imaginative part is the power that preserves the impres-sions of sensibly perceived objects after they vanish from the immediacy of the senses that perceived them. Some impres-sions are combined with others, and some are separated from others. Therefore, from things it has perceived, this power puts together things it has not perceived at all and which are not possible for it to perceive. For example, a man imagines an iron ship floating in the air, or an individual whose head is in the heavens and whose feet are on the earth, or an animal with a thousand eyes. The imaginative power puts together many such impossible things and makes them exist in the imagina-tion. On this point the dialectical theologians[6] commit-ted a great, repulsive error, which they made the foundation of their erroneous view concerning the division of the necessary, the admissible, and the impossible. They thought, or made people fancy, that everything that can be imagined is possible. They did not know that this power combines things whose existence is impossible, as we have mentioned.[15]

Different terms, referring or relating to imagination (terms which will be analyzed in the second section of this study), appear throughout the treatise every time Maimonides makes an important distinction to illuminate the perplexed one. Following this, the perplexity arises either by always remaining ("stuck") at the level of the ordinary imagination and the consideration of the sensible representations as the final adequate representations of the divine[16] (thus reducing the Scriptures to their literal meaning), which Maimonides says is the source of idolatry;[17] or by separating the imagination from the intellect and not recognizing the intelligible representations, i.e., the figurative/allegorical meaning of the prophetic books.

> Undoubtedly it has become clear and manifest that the greater part of the prophecies of the prophets proceeds by means of parables; for that is the action of the instrument for this [i.e., prophecy], I mean the imagination.[18]

Thus, there are three kinds of perplexity that can be identified from this very point of view:

1) There are no intelligible representations. The divine is adequately communicated through sensible representations. This idolatrous position has as direct consequence the idea of the corporeality/visibility of God;

> You know their dictum that refers in inclusive fashion to all the kinds of interpretation connected with this subject, namely, their saying: *The Torah speaketh in the language of the sons of man.* The meaning of this is that everything that all men are capable of understanding and representing to themselves at first thought has been ascribed to Him as necessarily belonging to God, may He be exalted. Hence attributes indicating corporeality have been predicated of Him in order to indicate that He, may He be exalted, exists, inasmuch as the multitude cannot at first conceive of any existence save that of a body alone; thus that which is neither a body nor existent in a body does not exist in their opinion.[19]

2) There are no intelligible representations, but God is incorporeal/invisible. Supposition: imagination can never express the invisible; there is a gap between God and His creatures.

> My speech in the present Treatise is directed, as I have mentioned, to one who has philosophized and has knowledge of the true sciences, but believes at the same time in the matters pertaining to the Law and is perplexed as to their meaning because of the uncertain terms and the parables.[20]

3) There are intelligible representations, but one has to know how to differentiate between sensible representations and intelligible representations and not to mistake one for another. In other words: when is there a parable/allegory (Heb. *mashal*) in the prophetic book and when is there a simple sensible representation?

> The first purpose of this Treatise is to explain the meanings of certain terms occurring in books of prophecy. Some of these terms are equivocal; hence the ignorant attribute to them only one or some of the meanings in which

> the term in question is used. Others are derivative terms; hence they attribute to them only the original meaning from which the other meaning is derived. Others are amphibolous terms, so that at times they are believed to be univocal and at other times equivocal.
> [...] This Treatise also has a second purpose: namely, the explanation of very obscure parables[21] occurring in the books of the prophets, but not explicitly identified there as such. Hence an ignorant or heedless individual might think that they possess only an external sense, but no internal one. However, even when one who truly possesses knowledge considers these parables and interprets them according to their external meaning, he too is overtaken by great perplexity. But if we explain these parables to him or if we draw his attention to their being parables, he will take the right road and be delivered from this perplexity. That is why I have called this Treatise "The Guide of the Perplexed".[22]

In order to properly describe the imagination as presented in *GP* the first question to be asked has to deal with the specific functions of this faculty. Taking into consideration all the occurrences of the terms denoting or related to imagination throughout the treatise, I distinguish between three different functions of the imaginative faculty:

1) The common, ordinary function - encountered whenever speaking about imagination in general with regard to rational or irrational beings endowed with this faculty and responsible for the emergence of the sensible representations (i.e., for "retaining things perceived by the senses, combining these things, and imitating them"[23]); this is the *passive* aspect of the imagination;

2) The uncommon, extra-ordinary function – encountered whenever speaking of prophetic imagination (all prophecy implies the use of this very specific imaginative function responsible for the emergence of the intelligible representations); this is the *partly active* aspect of the imagination. Maimonides repeatedly speaks of the *action* of the imaginative faculty.[24]

3) The exceptional function – encountered whenever speaking of Moses (or possibly of Adam and Eve having sinned); this is, as strange as might appear the *active*, transfigured[25] imagination[26] which equals, if we adopt the two other points of view, i.e.,1) and 2) positioned at the same level, the *lack* of imagination.

> *Moses our Master*, on the other hand, heard Him *from above the ark-cover, from between the two cherubim,*[27] without action on the part of the imaginative faculty.[28]

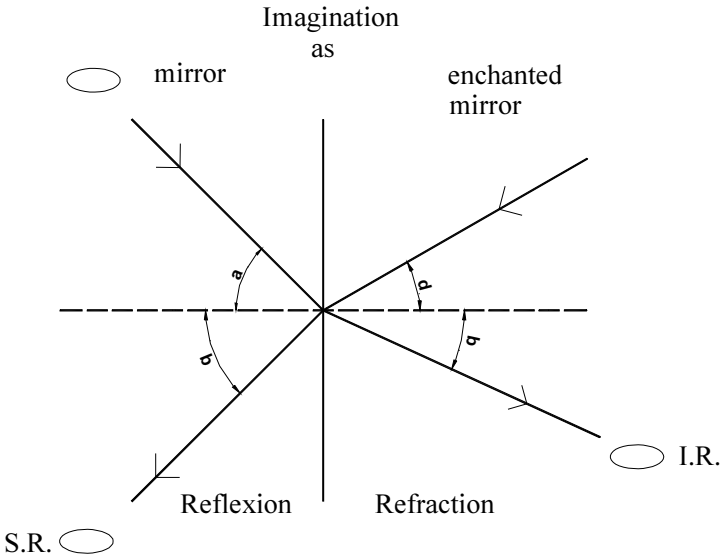
As an intermediary faculty bridging the gap between matter and intellect, the imaginative faculty confounds itself at the level of its lowest extremity with matter (the matter of the brain[29]) and at the level of its uppermost extremity with the intellect. The *sublime*[30] imagination of the prophet is partly active and thus borrowing essential determinations of the intellect. I would even dare to advance the hypothesis of the identity between imagination and intellect when speaking of prophetic imagination and especially when speaking about Moses whose faculty of imagination had probably turned into an *active* faculty. It follows that active imagination is in fact intellect.[31]

The (complete) detachment from the delusive senses when approaching God means, in the first instance, detachment from the sensible representations that cannot express the divine. As we have seen, the prophetic imagination is manifest "only when the senses rest and do not perform their actions".[32]

> Accordingly you will find that the prophecy of the prophets ceases when they are sad or angry, or in a mood similar to one of these two.[33]

This detachment makes place for the intelligible representations that reflect the divine as an enchanted mirror. They use the images produced by the imaginative faculty while being impressed by the senses and re-orientate them in order to point to the invisible divine. The active imagination uses its own images/representations as a *speculum*, which does not reflect the sensible world, but, through transfigured matter (i.e., intelligible representations) it mysteriously reflects the intelligible realm.[34]

When imagination functions as a common mirror, the *reflected* representations are already interpreted as sensible representations. When imagination functions as an enchanted mirror the angle of *reflexion* is replaced by/doubled by an angle of *refraction*, which also expresses the dislocation (i.e., the emergence of the intelligible representations) and the strength of the connection to the Active Intellect.



α – angle of incidence
β – angle of reflexion

δ – angle of incidence
θ – angle of refraction

S.R. – sensible representations
I.R. – intelligible representations

The intelligible figurative representations are the mirror of a non-figurative reality. They point to the existence of God by orientating all the faculties of the soul towards Him. This is also the reward for those trying to properly understand the prophetic parables (*meshalim*). The intelligible representations are signposts that do not point to the sensible realm or an imaginary world. Rather they point always to the incorporeal invisible God/angels. Only by realizing that He is totally different, can the key to the intelligible representations be found and they be used as a means for an adequate orientation.

This second detachment from the matter of the intelligible representations in order to properly understand their message is followed in Moses' case by a third detachment: the detachment from all representations when *facing* God.[35] Having oriented all his powers/

faculties toward God (this is the deep meaning of the Hebrew expression *panim el-panim*, "face to face") Moses has no need to use the ladder of the imagination.[36] Totally detached from matter (while still in the body) he is no longer enlightened, but he himself lightens/shines:

> [...] And he came out, and spoke to the children of Yisrael that which he was commanded. And the children of Yisrael saw the face of Moshe, that the skin of Moshe's face shone (*qaran or penei Moshe*): and Moshe put the veil (*ha-masve*) upon his face again, until he went in to speak with him.[37]

The shining face of Moses stands for his being in the presence of (and even partly becoming) the *source* that flows/emanates and is not influenced. In the same way, the active imagination identifies itself at a certain level with the intellect. Orienting all the powers/faculties of the soul toward God is also the guiding message of Maimonides' treatise. Thus, a hierarchy of the faculties of the soul can be traced following the suggestive image of the hierarchy in the universe. The analogy is eloquent and justified given that of all earthly creatures only man is a microcosm:

> Know that it was not because of all that we have mentioned in com-paring the world as a whole to a human individual that it has been said about man that he is a small world. For this whole comparison can be con-sistently applied to every individual animal that has perfect limbs; but you never hear that one of the ancients has said that an ass or a horse is a small world. This has been said only about man. This is because of that which is a proprium of man only, namely, the rational faculty – I mean the intellect, which is the hylic intellect; something that is not to be found in any of the species of living beings other than man.[38]

When the soul has a good orientation every lower faculty is ennobled through its being governed by the immediate higher faculty in the same way in which every Intelligence governs its sphere and everything below it.

> [...] governance overflows from the deity, may He be exalted, to the intellects according to their rank; that from the benefits received by the intellects, good things and lights overflow to the bodies of the spheres; and that from the spheres – because of the greatness of the benefits they have received from their principles – forces and good things overflow to this body subject to generation and corruption.[39]

In this sense, the faculty of imagination was called *angel* with good reason: not only for being an intermediary, but especially for being God-oriented.

> For every force charged by God, may He be exalted, with some business is *an angel put in charge of that thing.* Accordingly, *Midrash Qoheleth* contains the following text: *When man sleeps, his soul speaks to the angel, and the angel to the cherub.* Thereby they have stated plainly to him who understands and cognizes intellectually that the imaginative faculty is likewise called an *angel* and that the intellect is called a *cherub.*[40]

> [...] our principle states that all prophets hear speech only through the intermediary of an *angel*, the sole exception being *Moses our Master*, of whom it is said[41]: *With him do I speak mouth to mouth.* Know then that this is in fact so, and that in these cases the intermediary is the imaginative faculty.[42]

Maimonides describes the "evil imagination" using the old traditional expression *yetzer ha-ra,* usually translated as "evil impulse/inclination" or "imagination(s)";[43]

> They also imagined that the angels were bodies. Some[6] of them believe that He, may He be exalted, gives a command to a particular thing by means of speech similar to our speech – I mean through the instrumentality of letters and sounds – and that in consequence that thing is affected. All this follows imagination, which is also in true reality the *evil impulse.* For every deficiency of reason or character is due to the action of the imagination or consequent upon its action.[44]

This imagination acting as if independent from the other faculties (whence the impression that it comes from the exterior) as an evil impulse was compared in the Jewish tradition to a demon or to the Angel of Death. Turning the face from God (and thus no longer God-oriented) is the essential description of Maimonides himself when speaking about Satan:

> It is their [*Sages'*] dictum in the *Talmud: Rabbi Simon ben Laqish said: Satan, the evil inclination, and the angel of death are one and the same.*[45] [...] Thereupon it is made clear in the following dictum how far [Satan] is from Him, may He be exalted: *The Lord rebuke thee, O Satan, yea, the Lord*

> *that hath chosen Jerusalem rebuke thee.*[46] [...] Know that the word *Satan* derives from [the verb "satah", to turn away, figuring for in-stance in the verse]: *Steh* [*turn away*] *from it and pass on*;[47] I mean to say that it derives from the notion of turning-away and going-away. For it is he who indubitably turns people away from the ways of truth and makes them perish in the ways of error. The same notion is expressed in the dic-tum: *For the inclination of man's heart is evil from his youth*.[48] You know how well known this notion is in our Law, I mean the notion of *good inclin-ation and evil inclination*; and you know their dictum: *With both your inclinations*.[49] They also say that *the evil inclination* is produced in the human individual at his birth: *Sin coucheth at the door*;[50] as the Torah states literally: *From his youth*.[51] On the other hand, *good inclination* is only found in man when his intellect is perfected.[52] [...] Now as they have explained to us that *the evil inclination* is *Satan*, who indubitably is an angel - I mean that he too is called an *angel* inasmuch as he is found in the crowd of *the sons of God* - *good inclination* must consequently also be truly an *angel*. Consequently that well-known opinion figuring in the sayings of the *Sages,*[53] *may their memory be blessed*, according to which every man is accompanied by *two angels*, one to his right and the other to his left, identifies these two with *good inclination* and *evil inclination*. In the *Gemara Shabbath*, they, *may their memory be blessed*, say clearly with regard to these *two angels* that *one is good and the other evil.*[54] See how many marvels are revealed to us by this dictum and how many incorrect imaginings it abolishes.[55]

"The war of the inclinations" [*Milhemet ha-Yetzarim*] is the topic and the significant title of Moshe Idel' study on psychomachia in Judaism with precise reference to Abraham Abulafia:

> The occurrence of the phrase "war of inclinations" points plausibly, though not necessarily, to the impact of R. Bahya ibn Paqudah on Abulafia. However, unlike the way in which Bahya and many other sources resort to the term *Milhemet ha-Yetzer*, as the war of man with the inclination, with passion or desire, Abulafia is much more interested in a dual war taking place all the time between two inclinations, namely the imagination and the intellect. This is the reason why he resorts to the plural form: *Milhemet ha-yetzarim*.[56]

The "internalization of the war"[57] is already present in *GP*. Later, with Abulafia, this process is continued:

> This transposition on the inner key triggered a process of demythologization of Satan. As representing the power of imagination that is perpetually lying

> in wait for the noetic fall, Satan requires from the mystic, to conduct an unending war against his own thoughts, which is a common theme in hesychasm.[58]

Later we find:

> So, for example, we read in Abulafia's *Sefer Sitrei Torah*, a rather detailed description of the inner battle:
> "[...] And a man possesses these two forms, called inclinations [*yetzarim*] or powers or angels or thoughts or comprehensions or however you wish to call them because their meaning refers to one thing [...]"
> Part of a commentary on the secrets allegedly found in Maimonides' *GP*, this seminal passage deals exclusively with the inner battle.[59]

Imagination, in its natural functioning, is a good faculty and what is incriminated is not the act of producing representations,[60] but the way these representations are interpreted afterwards, which is actually the source of every human error. Angel or demon, imagination behaves differently according to man's orientation/inclination (?).

> "[...] And you should understand from here that Satan is the angel of death and he is the evil inclination, as adduced by the author of the Guide in part III when discussing the words of Job, in the name of R. Shimeon, and no one disagrees. And you should understand from this that the two thoughts that man finds in himself are the effects of the two inclinations."
> Abulafia strives to attenuate any dualistic understanding of the two inclinations. In some statements in this passage, and elsewhere in his writings, the same thought may become angelic or demonic. This unified and dialectical understanding of the two faculties within the human spirit has much to do with Maimonides' Neo-Aristotelian approach. Indeed, as it may be discerned in the passage from Abulafia's *Sitrei Torah* adduced above in this section, the two entities are conceived of as being one. What is important from our point of view is the refusal to attribute any hypostatic status of the angel of death. [...] Philosophers and some Kabbalists were much more inclined to ignore the hypostatic aspect and stress the importance of the psychological aspect. Maimonides contributed much in this direction and Abulafia reiterated here and elsewhere the philosopher's stand. He adopted the main contribution of Maimonides as a philosopher: the identification of the two elements in the rabbinic statement to the Aristotelian faculty of imagination.[61]

In order to overpass the perplexity expressed by the dilemma in front of the two coherent, authoritative and equally justified systems (the philosophical system and the traditional system) we must grasp the figurative meaning of the Scriptures (if any) from beyond the literal meaning.[62] This is also key to bridging Greek/Arabic philosophy and Jewish thought/theology.[63] The act of interpreting the biblical verses in a philosophical manner (thus establishing the correspondences between the two aforementioned apparently contradictory systems) supposes a first dislocation: the text as a mirror. Maimonides *guides* the perplexed by awakening in him/her the capacity of: 1) recognizing the intelligible representations in the specific places where they appear,[64] and 2) of interpreting them adequately (as always pointing to the divine).[65]

Maimonides himself raises the problem of the faculty responsible for the interpretation of the intelligible representations once detected in the prophetic books:

> And by what can one differentiate between that which is imagined and that which is cognized by the intellect? [...] Is there accordingly something that permits differentiation between the imaginative faculty and the intellect? And is that thing something altogether outside both the intellect and the imagination, or is it by the intellect itself that one distinguishes between that which is cognized by the intellect and that which is imagined?[66]

The dislocation culminates in a specific vision/orientation as an expression of a more intellectualized approach (we could speak of another level of consciousness). In fact, the dislocation makes place for a trans-mutation as far as the significance is concerned. From precisely this point of view, the initiated looks as through an enchanted mirror and grasps the divine, not only within the framework of a text, but in any other "place" where such an approach is required. If the creation in its entirety is a Maimonides of the Creator, then, in descending order, every materialization of the divine impulse recalls the first/original movement. From the invisible to the visible, every movement is the *analogon* of the first *seter*, "mystery".[67] The ascending movement is in the same way mysterious. *Maaseh bereshith* (*The Account of the Beginnings*) and *Maaseh mercavah* (*The Account of the Chariot/Divine Throne*) correspond to the descending (more from a cosmological perspective) and the ascending ladder (more from an experiential perspective) respectively, the mystery deriving from the paradoxical identity of the interstice.

For someone always having as a guide the divine, the enchanted mirrors are to be found everywhere: (as with a common mirror) all the sensible representations that reflect the material world are transfigured and thus turned into intelligible representations reflecting (as through an enchanted mirror) the invisible divine.

The consequence of this is that intelligible representations appear (by means of imagination and by overpassing it via recognition/interpretation) in two different ways:

1) The way of prophecy;

2) The way of reinterpretation/transfiguration of the sensible representations (whenever they are to be reinterpreted/transfigured by the initiated reader). As a result the question arises as to whether there any techniques implied/alluded to in *GP*?

The initiated person will know how to recognize and interpret any manifestation perceived via senses or produced via intellect. Thus, except for the biblical text, which has a privileged authoritative status, enchanted mirrors, are also:

- the visible world in its entirety and its different elements;
- different objects from the visible world having a special (divinatory) utilization; e.g. the precious stones (*Urim ve-Thummim*) from the priestly garments;
- the very body of the prophet (his gesture and behavior);
- the imagination;
- the intellect.

The mirror, in order to reflect, requires a material substratum/a screen, the obstacle that constitutes the cause/the precondition of the reflection.[68] The faculty of imagination plays in this respect the most important role: it offers the substratum for any reflection and it consists of sensible representations. The interpretation does not occur at the level of the imagination alone or exclusively at the level of the intellect, but always happens in between (whether the representations are produced through the senses or intellect).

Moses' case is special: the obstacle is not represented by the imagination, but as José Faur has underlined,[69] by the intellect. Nevertheless, how could the intellect (which is invisible, incorporeal, immaterial) *reflect* the divine? Is the intellect itself another veil, the ultimate and most transparent veil, but still a veil?

The intelligible representations (intended for interpretation since they are meant to transmit an invisible message by means of particular images) are modulated (their relativity/imperfection residing in materialization and therefore modulation) by at least three factors, as mentioned explicitly by Maimonides:[70]

1) The power/intensity of the invisible impulse;

2) The disposition of the prophet; I would distinguish between a *general disposition* given by the perfection/imperfection of the prophet's bodily powers and faculties[71] – with special stress on imagination and intellect[72] – and a *particular disposition* with reference to the precise state of the prophet in the precise moment of the supervening of the prophecy;[73] and

3) The intended auditory; the problem Maimonides raises is whether or not the prophet modulates his discourse in order to be understood adequately by his public. Reference is made in the treatise to a famous rabbinic discussion:

> The *Sages* have explained all this to us and have called our atten-tion to this subject. They said that the apprehension grasped by *Ezekiel* was identical with that grasped by *Isaiah*. They made of it a comparison with two men who saw the ruler while the latter was riding: one of them belonged to the settled population and the other to the desert nomads. Because the former knew that city people know in what state the ruler rides, he did not describe that state, but said only: I saw the ruler. The latter, however, wishing to describe this to the desert nomads, who have no knowledge at all regarding the state in which the ruler rides, described to them in detail this state and the characteristic of the ruler's troops, his servants, and those who execute his orders.[74]

We can easily recognize the different patterns of modulation alluded to.

If the prophet is a rhetor then we may ask whether (or not) the effective transmission of the received message is a second (deforming) move of materializing the intelligible representations through words. From this point of view, the stylistic part of the text and the specific mode of narration are highly significant. When interpreting the prophetic texts, Maimonides pays great attention to the narrative devices used by the prophets to suggest that there is a figurative meaning intended in their descriptions of the vision.

Every prophet uses a specific type of discourse and imagery depending, as we have already seen, on the factors enumerated above.

This is the so-called "political" dimension of the imagination.

There is another problem accompanying the many others listed above: is there a sacred/primordial/perfect language? Does God *speak* to the prophet using this language? what does the prophet hear/see/touch/smell?

Maimonides' answer is clear: language is conventional.[75]

> Among the things you ought to know and have your attention drawn to is the dictum: *And the man gave names, and so on*.[76] It informs us that languages are conventional and not natural, as has sometimes been thought.[77]

When rejecting the corporeality of God and all the affirmative attributes applied to Him, Maimonides implicitly rejects the attribute of speaking in reference to God. The divine overflow/impulse is completely immaterial and this is a characteristic of the prophecy: the descending emanation does not represent a common type of motion (from one object to another object), but a special type, which does not involve/pertain to matter:

> Considering that the effects produced by the separate intellect are clear and manifest in that which exists - being everything that is produced anew, but does not result solely from the mixture of elements itself - it is necessarily known that this agent does not act either through immediate contact or at some particular distance, for it is not a body. Hence the action of the separate intellect is always designated as an overflow, being likened to a source of water that overflows in all directions and does not have one particular direction from which it draws while giving its bounty to others. For it springs forth from all directions and constantly irrigates all the directions nearby and afar. [...] In the same way it is said that He caused His knowledge to overflow to the prophets. The meaning of all this is that these actions are the action of one who is not a body. And it is His action that is called overflow.
>
> This term, I mean "overflow", is sometimes also applied in Hebrew to God, may He be exalted, with a view to likening Him to an overflowing spring of water, as we have mentioned. For nothing is more fitting as a simile to the action of one that is separate from matter than this expression, I mean "overflow".[78]

When this impulse touches the faculty of imagination through intellect, it is "translated" into different representations (images, words, odors, behavior), according to the disposition and intimate bodily and spiritual

structure of the prophet at a given moment. The very act of "translation" has two distinct aspects: the esoteric aspect (pertaining to the divine purpose of concealing[79]) and the political aspect (pertaining to the human imperfection and deforming effect when transmitting the divine message). And it is from their mixture that the text of the prophecy derives.

Consequently, the language heard by the prophet is already a reflection of the original impulse in his particular mirror.

Maimonides makes no attempt to approach the problem of the memory (as *distance* in time) as usually approached in Aristotelian milieus, for example. He merely mentions the common function of the imagination of *retaining* the sensible representations and reusing/recombining them when necessary. But is there a memory of the intelligible representations? Or even a memory of the very state of receiving the message, i.e. a part memory of the "invisible experience" of the prophet? When the prophet is (re)counting his visions does he uses the already (in)formed intelligible representations, or does he "goes back" in the very moment[80] of the emerging of these representations and re-inform/re-enforce them by trying to reiterate the original framework and thus re-connect to the source of the intelligible representations once grasped?

In different parts of the treatise Maimonides makes reference (though sometimes secondarily) to (precious) stones and even to the mirror as a parable for different spiritual stages in order to express better a specific state of consciousness at a specific level. Terms from the spectrum of light and vision/sight play a special role in creating these analogous images. Light is the precondition of vision and vision is used allegorically with regard to intellectual perception:

> Know that the three words *to see* [*ra'oh*], *to look at* [*habbit*], and *to vision* [*hazoh*] are applied to the sight of the eye and that all three of them are also used figuratively to denote the grasp of the intellect. As for the verb to see, this is generally admitted by the multitude. Thus it says: *And he saw, and beheld a well in the field*. This refers to the sight of the eye. But it also says: *Yea, my heart hath seen much of wisdom and knowledge*; and this refers to intellectual apprehension.[81]

Following the attentive analysis of these many passages, I intend now to draw the image of an alluded ladder whose steps point to different states/levels of knowledge/consciousness.

Firstly, I wish to introduce some of these passages important to our discussion:

- You should not think that these great *secrets* are fully and completely known to anyone among us. They are not. But sometimes truth flashes out to us so that we think that it is day, and then matter and habit in their various forms conceal it so that we find ourselves again in an obscure night, almost as we were at first. We are like someone in a very dark night over whom lightning flashes time and time again. Among us there is one for whom the lightning flashes time and time again, so that he is always, as it were, in unceasing light. Thus night appears to him as day. [...] There are others between whose lightning flashes there are greater or shorter intervals. Thereafter comes he who does not attain a degree in which his darkness is illumined by any lightning flash. It is illumined, however, by a polished body or something of that kind, stones or something else that give light in the darkness of the night. And even this small light that shines over us is not always there, but flashes and is hidden again, as if it were *the flaming sword which turned every way.*[is] It is in accord with these states that the degrees of the perfect vary. As for those who never even once see a light, but grope about in their night, of them it is said: *They know not, neither do they understand; They go about in darkness.* The truth, in spite of the strength of its manifestation, is entirely hidden from them, as is said of them [...]. They are the vulgar among the people. There is then no occasion to mention them here in this Treatise.[82]

- [...] he who has no intellectual cognition at all of God is like one who is in darkness and has never seen light [...].[83]

- With regard to the fact that that which is above the *firmament* is called water in name only and that it is not the specific water known to us, a statement setting this forth has also been made by the *Sages, may their memory be blessed*. They made it in the following passage:[84] *Four entered the Paradise, and so on. Rabbi Aqiba said to them: When you come to the stones of pure marble, do not say, Water, Water, for it is written:*[85] *He that speaketh falsehood shall not be established before mine eyes.*[86]

- With regard to his saying of them, *like unto beryl,*[87] he interprets this also in the second description, saying with regard to the *wheels [ophanim]: And the appearance of the wheels was as the color of a beryl stone.*[88] *Jonathan ben Uziel,* peace be on him, translated this as:

like unto a precious stone. Now you know already that *Onqelos* used this very expression to translate: *As it were, a work of the whiteness of sapphire stone*;[89] he says: *As the work of a precious stone.* There is consequently no difference I between its saying, *As the color of a beryl stone,* and its saying, *As it were, a work of the whiteness of sapphire stone.* Understand this.[90]

- In the *Midrash* and the *Haggada* as well as in the *Talmud,* it is often found that some of the prophets saw God from behind many veils [*mehitzot*], while others saw Him from behind a few veils, depending upon their closeness to God and their level of prophecy. They [the sages] said that *Moses our master* saw God from behind one diaphanous veil [*mehitza behira*], I mean, a transparent one [*mazhira*]. This is what they said [*B.T., Yevamot 49b*]: *He looked through a transparent glass* [*ba-aspeklaria ha-meira*]. *Aspeklaria* is the name of a looking glass (*shem ha-mar'a*) made from a transparent body, such as beryl or glass, as we shall explain at the end of [the tractate] *Kelim.*[91]

- If there be a prophet among you, I the Lord make myself known (*etvade*) to him in a vision (*ba-mar'ah*),[92] and speak (*adaber*) to him in a dream (*ba-halom*). My servant Moshe is not so, for he is the trusted one in all my house. With him I speak mouth to mouth (*pe el-pe*), manifestly, and not in dark speeches; and the similitude of the Lord (*temunat Adonai*) does he behold (*yabit*).[93]

As strange as it might seem, all these different "horizons" of understanding are related to the different functions of the imagination and especially to the different connected modes of interpreting the representations. At a certain point, the prophet and the initiated interpreter of the prophetic books are one.[94]

True Prophet	**False Prophet**
S. → S.R.	S. → I.R.
I. → I.R.	(I. → S.R.)
Initiated Reader	**Uninitiated Reader**
S.R. = S.R.	(S.R. = I.R.)
I.R. = I.R.	I.R. = S.R.

S. – the sensible (realm)
I. – the intelligible (realm)
S.R. – sensible representations
I.R. – intelligible representations
→ is/are translated into
= is/are interpreted as

The distinction between the true and the false prophet in fact relates to their adequate interpretation of the received message. On the other hand, the initiated reader, by grasping the intelligible is touched by the divine overflow. Moreover, by reconstructing the ways of the prophecy (in an ascending line, but having the same direction) and exercising them as a "trained person", the initiated reader may have an even stronger relation with the invisible realm, i.e. the Active Intellect:

> We have already made it clear to you that that intellect which overflowed from Him, may He be exalted, toward us is the bond between us and Him. You have the choice: if you wish to strengthen and to fortify this bond, you can do so; if, however, you wish gradually to make it weaker and feebler until you cut it, you can also do that. You can only strengthen this bond by employing it in loving Him[95] and in progressing toward this, just as we have explained. And it is made weaker and feebler if you busy your thought with what is other than He.[96]

I would distinguish methodologically between three modes of perceiving/understanding (the number is not important), as grasped in Maimonides' use of the (precious) stones and of the mirror as belonging to the prophetic texts themselves or as metaphors in his own interpretative approach:

1) The first mode corresponds to the amorphous stone, i.e. the world is opaque, everything is reduced to sensible representations, there is no "beyond", the invisible is non-existent. It is the stage of the **dark ignorance** ("those who never even once see a light, but grope about in their night, or "he who has no intellectual cognition at all of God is like one who is in darkness and has never seen light").

2) The second mode corresponds to the polished stone (luster, glitter, *exterior* brilliance), i.e. the common mirror – the intelligible representations are mistaken for sensible representations, the invisible is

reduced to the visible; here we have the narcissiac approach of the idolater/anthropolater who projects *his* most valuable *human* attributes onto the divine and identifies the latter with them. It is the stage of the **mirror** ("Thereafter comes he who does not attain a degree in which his darkness is illumined by any lightning flash. It is illumined, however, by a polished body or something of that kind, stones or something else that give light in the darkness of the night")

3) The third mode corresponds to the precious stone (polished/refined at the interior as well) which is translucent (pointing to the common prophets) or transparent (pointing to Moses). It is the stage of the **enchanted mirror** ("Among us there is one for whom the lightning flashes time and time again, so that he is always, as it were, in unceasing light. Thus night appears to him as day."): the intelligible representations indicate univocally the invisible divine.

> [...] prophecy involves a semiotic relationship between the vision reflected in the imagination and the intellect of the prophet: prophecy-imagination is the *interpreted* system; the pirush-reason is the *interpreter* system.
> There are two movements to the reflective consciousness of the prophet: a movement *away* from the prophetic vision and then a directing of attention *toward* it. A precondition for reflective consciousness and the type of analysis required of the prophet is to shatter the illusion of immanence present in the *temuna*. As it were, the mirror/mind/imagination reduces the absolute reality of God to a two-dimensional entity. Thus the prophet must perceive the revelation of the divine as a *reflection*, not as the actual divine [...].
> The model for the reflective consciousness of the prophet is the burning bush. Upon realizing that it was a prophetic vision, Moses covered his face and refused to glance (*me-habbit*) at the elohim (angel/God) producing the vision (see *Ex. 3, 6*). In this fashion Moses ruptured the link between the burning bush, which he 'turned to see', and elohim of which the bush was the sign but which he refused to look at.[97]

This also explains the frequent use of the precious crystallized stones in the Scriptures whenever referring to strong intellectual perceptions or describing the intelligible realm. Maimonides remembers the divination through *Urim ve-Tumim*[98] as a second degree on the prophetic ladder:

> [...] every High Priest who was questioned through the *Urim* and *Thummim* also belongs to this group.[99]

The prophetic imagination functions as *Urim ve-Tumim*.

The translucent stone nevertheless implies a specific color (the transparency is not perfect). But light can be grasped beyond that transparent color. This explains the many veils mentioned by the doctors of the Talmud (and quoted by Maimonides) when referring to the common prophets. From a strictly physical point of view, many veils, even if transparent, become translucent or opaque if their number is great. Moses saw God through one transparent veil ("*ba-aspeklaria ha-meira*"). The materiality[100] of the imagination is non-existent: there is no color, no specific nuance. The veil is that of the intellect[101] and the intellect is invisible/transparent.

Sculpture by George Weil of Aaron the high priest,
wearing the priestly vestments and the *Urim* and *Thummim* oracle.

Interestingly, Maimonides explains the term *aspaklaria* in the treatise *Kelim*[102] as follows: "*aspaklaria* is the screen/covering/curtain/veil [*ha-masakh*] made in order to see [*me-ahorav*] the forms [*ha-tzuroth*] beyond it, and it is, from my point of view [*lephi daati*] a compound word [*milah murkeveth*]: *sapheq-lere'yah* [doubt (as) to/for/concerning the seeing/sight] – doubting/ambiguous and altered/deformed sight [*re'yah mesupeqeth u-meshubesheth*]". He later mentions that *aspaklaria* is a Latin word designating "the transparent stone" [*even shequphah*], as well as the "windowpanes" [*zegugyyoth le-halonoth*] or the "glass"/"window" [*zekhukhith*]". For the initiated there is always a sign/clue (Heb. *remez*) indicating that the representation is not merely sensible, but ambiguous: the hidden face is the intelligible. From this moment on, the delusive mirror is transfigured and mysteriously turns into an enchanted mirror. This is also the way someone must interpret the prophetic parables/allegories (*meshalim*). The next section of this study is dedicated to special terms related to imagination present in *GP*, including the key term *mashal*.

II. Terms related to imagination

Imagination is approached in *GP* whenever this term or specific related terms appear. As this faculty is responsible for every representation reflecting both the sensible realm and the intelligible realm, the main problem that arises is to distinguish between the sensible and the intelligible representations. Thus, any time a word referring to God occurs in the Scriptures we should ask whether or not it has a proper/literal meaning. As God is incorporeal, all the terms pointing (inevitably) to a particular (material/visible) object, part of the body or shape, are to be understood figuratively:

> *Foot* [*regel*] is an equivocal term. It is a term denoting a foot. Thus: *Foot for foot*. It also occurs with the meaning of following. Thus: *Go thee out and all the people that are in thy feet* - the meaning of which is, that follow thee. It is likewise used in the sense of causation. Thus: *And the Lord hath blessed thee for my foot* - I being the cause, that is to say, for my sake. For when a thing exists for the sake of some other thing, the latter is the cause of the former. This meaning is frequently employed.[103]

I wish now to analyze the two ways of reaching the figurative meaning in the Scriptures, as described by Maimonides in different parts of the treatise. The two goals of the treatise mentioned in the *Introduction* make reference to these specific ways of interpretation:

> This Treatise also has a second purpose: namely, the explanation of very obscure parables[104] occurring in the books of the prophets, but not explicitly identified there as such. Hence an ignorant or heedless individual might think that they possess only an external sense, but no internal one. However, even when one who truly possesses knowledge considers these parables and interprets them according to their external meaning, he too is overtaken by great perplexity. But if we explain these parables to him or if we draw his attention to their being parables, he will take the right road and be delivered from this perplexity. That is why I have called this Treatise *The Guide of the Perplexed*.[105]

The two subjects I want to approach are: 1) the homonymy, and 2) the allegoresis, which in the treatise tend to become real techniques of interpreting the prophetic books. I will concentrate on the biblical terms related to image, figure, and shape when applied to God in order to see how Maimonides uses these very specific techniques in *GP*.

1) The homonymy

Maimonides uses the Aristotelian term *homonym* whenever trying to explain that a biblical term regarding God does not point to sensible determinations, but has a figurative meaning. Thus from a sensible representation Maimonides obtains an intelligible representation simply by changing the way of interpreting the biblical term. Except for the proper/literal meaning, which is adequate when referring to *sensibilia*, all the biblical terms applied to God are used *homonymously* since they point to a totally different realm that refuses any visible/material determinations. Maimonides also attempts to explain those biblical terms most difficult to grasp, even in their sensible determinations. The refined analysis of such terms is significant for our approach for they cover the spectrum of *form, figure, face, shape, and image*.

Maimonides distinguishes between *toar, tzelem, demuth,*[106] *tavnith* and *temunah*:

Image [tzelem] and *likeness [demuth].* People have thought that in the Hebrew language *image* denotes the shape and configuration of a thing. This supposition led them to the pure doctrine of the corporeality of God, on account of His saying: *Let us make man in our image, after our likeness* [...].[107]

Now I say that in the Hebrew language the proper term designating the form that is well known among the multitude, namely, that form which is the shape and configuration of a thing, is *toar* [...]. The term *image,* on the other hand, is applied to the natural form, I mean to the notion in virtue of which a thing is constituted as a substance and becomes what it is. It is the true reality of the thing in so far as the latter is that particular being. In man that notion is that from which human apprehension derives. It is on account of this intellectual apprehension that it is said of man: *In the image of God created He him* [...].[108] That which was meant in the scriptural dictum, *let us make man in our image*,[109] was the specific form, which is intellectual apprehension, not the shape and configuration. We have explained to you the difference between *image* and *form,* and have explained the meaning of *image.*

As for the term *likeness [demuth],* it is a noun derived from the verb *damoh [to be like],* and it too signifies likeness in respect of a notion. For the scriptural dictum, / *am like a pelican in the wilderness*,[110] does not signify that its author resembled the pelican with regard to its wings and feathers, but that his sadness was like that of the bird.[111]

It is thought that in the Hebrew language the meanings of the words *figure* [*temunah*] and *shape* [*tavnith*] are identical. This is not the case. For *tavnith* is a term deriving from the verb *banoh* [*to build*], and it signifies the build and aspect of a thing; I mean to say its shape, for instance, its being a square, a circle, a triangle, or some other shape [...].

As for the term *figure,* it is used amphibolously in three different senses. It is used to designate the form of a thing outside the mind that is apprehended by the senses, I mean the shape and configuration of the thing [...]. It is also used to designate the imaginary form of an individual object existing in the imagination after the object of which it is the form is no longer manifest to the senses. Thus it says, *In thoughts from the visions of the night, and so on*,[112] the conclusion of the dictum being, *It stood still, but I could not discern the appearance thereof, a figure was before mine eyes.* He means: a phantasm of the imagination[113] that is before my eyes while in sleep. The term is also used to designate the true notion grasped by the intellect. It is with a view to this third meaning that the word *figure* is used with reference to God, may He be exalted. Thus it says: *And the figure of the Lord shall he look upon.*[114] The meaning and interpreta-tion of this verse are: he grasps the truth of God.[115]

Maimonides chooses to translate the biblical terms *more philosophico*[116] thus creating a highly interesting explanatory dictionary meant to bridge the gap between the Greek/Arabic philosophy and traditional Jewish theology.

The homonymy as a technique of interpretation is to be used when singular terms applied to God need to be adequately understood.

2) The allegoresis

> [...] for once you know it is a parable, it will immediately become clear to you of what it is parable. My remarking that it is a parable will be like someone's removing a screen from between the eye and a visible thing.[117]

The second technique of interpretation, allegoresis, applies to larger phraseological constructions. The syntax becomes extremely important and the meaning derives from connecting/combining two or more biblical terms/verses:

> Know that the prophetic parables are of two kinds. In some of these parables each word has a meaning, while in others the parable as a whole indicates the whole of the intended meaning. In such a parable very many words are to be found, not every one of which adds something to the intended meaning. They serve rather to embellish the parable land to render it more coherent or to conceal further the intended meaning; hence the speech proceeds in such a way as to accord with everything required by the parable's external meaning. Understand this well.[118]

In order to guide the perplexed and clarify how this technique of interpretation functions, Maimonides uses an ingenious device: the allegoresis is alluded to as a technique in the authoritative allegory from *Proverbs 25, 11*.[119] This allegory explains in fact the allegoresis as a technique of interpretation:

> The Sage has said: *A word fitly spoken is like apples of gold in settings* [*maœkiyyoth*] *of silver.* [...] Now see how marvelously this dictum describes a well-constructed parable. For he says that in a saying that has two meanings - he means an external and an internal one - the external meaning ought to be as beautiful as silver, while its internal meaning ought to be more beautiful than the external one, the former being in comparison to the latter as gold is to silver.[120]

The term used by Maimonides for what was most often translated as "parable" or "allegory" is *mashal* (Heb.)/ *mathal* (Ar.), a term having a Semitic radical and different meanings: "parable", "allegory", "proverb"/ "proverbial saying", "example", "illustration", "analogy", "correspondence", "similitude", "comparison" etc. Maimonides uses the term whenever a figurative meaning is hidden/alluded to beyond the literal meaning of the biblical text; generally speaking, *mashal* designates the prophetic figurative discourse.

Here I wish to draw attention to the image of the *maœkiyyoth*. This "filigree-work having very small holes" (see fragment quoted below) strongly resembles the "windowpanes" [*zegugyyoth le-halonoth*] or the "glass"/"window" [*zekhukhith*] present in Maimonides' explanation of *aspaklaria* in *Kelim*. Moreover, the term *masakh,* used in the same text ("*aspaklaria* is the screen/covering/curtain/veil [*ha-masakh*] made in order to see beyond [*me-ahorav*] the forms [*ha-tzuroth*]"), most probably has the same root as *maœkiyyoth*, i.e. *s/œ.kh.kh.* ("to cover", "to screen", "to lay over", "to overshadow", "to weave" etc.).[121] Thus, the image of the enchanted mirror becomes even more suggestive when speaking of intellectual apprehension while in the body.

It is clear in *GP* (even the title is an argument) that Maimonides is indicating a specific technique of interpretation. He is not only interpreting, but, as a *hermeneus*, he masters many different techniques and teaches the allegoresis, i.e. allegorical interpretation, to the prepared reader. How do we recognize the *mithal*/*mashal*? Maimonides answers that there are some signs, some important clues intended for the attentive eye:

> Its external meaning also ought to contain in it something that indicates to the person considering it what is to be found in its internal meaning, as happens in the case of an apple of gold overlaid with silver filigree-work having very small holes. When looked at from a distance or with imperfect attention, it is deemed to be an apple of silver; but when a keen-sighted observer looks at it with full attention, its interior becomes clear to him and he knows that it is of gold. The parables of the prophets, peace be on them, are similar.[122]

At the level of the syntax such a clue is offered in the prophetic books by special particles and terms, which, once considered, make room for the dislocation necessary in order to grasp the figurative meaning. Such

an example is offered by the particle *k-*, "as (if)", "(the) like (of)", which at the same time facilitates the comparison and resemblance, thus distinguishing between the two different realms: the sensible and the intelligible. The term *demuth*, often preceded by the particle *k-* (*ki-demuth*) performs the same function (i.e. re-orientating) and is usually translated by "resemblance", "likeness", "similitude":

> For when he speaks of the *living creatures,* he says, *The likeness of four living creatures,* and does not only say *Four living crea-tures.*[123] Similarly he says: *And the likeness of the firmament was upon the heads of the living creature*;[124] and: *The likeness of a throne, as the appear-ance of a sapphire stone;*[125] and: *The likeness as the appearance of a man.*[126] With regard to all this he uses the expression: *likeness.* With regard to the *wheels,* however, he by no means says concerning them *the likeness of a wheel* or *the likeness of wheels,* but makes absolute statements regarding what they really are in a form expressive of that which really exists [...].
> He also says: *And the appearance of the rainbow that is in the cloud in the day of rain, so was the appearance of the brightness round about. This was the appearance of the likeness of the glory of the Lord.*[127] The matter, the true reality, and the essence of the *rainbow* that is described are known. This is the most extraordinary comparison possible, as far as parables and similitudes are concerned; and it is indubitably due to a prophetic force. Understand this.[128]

In both cases, homonymy and allegoresis, the sensible representations are transfigured and the proper/literal meaning makes room for the hidden/figurative meaning. The *matter* of the intelligible representations is unimportant once left behind and may constitute, precisely from this point of view, the subject of undoubtedly interesting research into the prophetic *imaginaire*.

III. The hidden history of the imagination as a faculty

Some relevant fragments of *GP*, if connected by a pure chronological logic, help us to trace a "history of imagination" according to Maimonides' view of the development and different functions of this faculty in different times.

1) The first significant moment of this history is represented by Adam and Eve *before* their disobedience. When Maimonides explains the term

tzelem in the specific context of Gen. 1, 26, he asserts, as we have already seen, that the term signifies "intellectual apprehension, not the shape and configuration".[129] At this level, there is no need for imagination. Man only distinguishes between *true* and *false*:

> For the intellect that God made overflow unto man and that is the latter's ultimate perfection, was that which *Adam* had been provided with before he disobeyed. It was because of this that it was said of him that he was created *in the image of God and in His likeness.* It was likewise on account of it that he was addressed by God and given commandments, as it says: *And the Lord God commanded, and so on.*[130] For commandments are not given to beasts and beings devoid of intellect. Through the intellect one distinguishes between truth and falsehood, and that was found in [Adam] in its perfection and integrity.[131]

Interestingly, Maimonides mentions that "on account of" his intellect, man received the divine commandments. This detail will be significant in this third section.

Well oriented, Adam had no need to translate (for himself or others) the divine messages since they were clearly and instantly understood by everyone. The transparency of the intellect pertains to its perfection. Adam was not a prophet, but a perfect man. Prophecy always implies the relationship with the others who represent the intended auditory. That is why there is no prophecy without imagination – the only faculty that makes possible the transmission of a message, of any kind, in the visible realm.

> After this, you should know that the case in which the intellectual overflow overflows only toward the rational faculty and does not overflow at all toward the imaginative faculty - either because of the scantiness of what overflows or because of some deficiency existing in the imaginative faculty in its natural disposition, a deficiency that makes it impossible for it to receive the overflow of the intellect - is characteristic of the class of men of science engaged in speculation. If, on the other hand, this overflow reaches both faculties - I mean both the rational and the imaginative - as we and others among the philosophers have explained, and if the imagina-tive faculty is in a state of ultimate perfection owing to its natural disposi-tion, this is characteristic of the class of prophets. If again the overflow only reaches the imaginative faculty, the defect of the rational faculty deriving either from its original natural disposition or from insufficiency of training, this is characteristic of the class of those who govern cities, while being the

> legislators, the soothsayers, the augurs, and the dreamers of veridical dreams.[132]

2) The second moment is represented by the disobedience of Adam and Eve:

> [...] However, when he disobeyed and inclined toward his desires of the imagination and the pleasures of his corporeal senses - inasmuch as it is said: *that the tree was good for food and that it was a delight to the eyes*[133] - he was punished by being deprived of that intellectual apprehension. He therefore disobeyed the commandment that was imposed upon him on account of his intellect and, becoming endowed with the faculty of apprehending generally accepted things, he became absorbed in judging things to be bad or fine.[134]

After sin, man lost his God-orientation. Imagination (as *yetzer ha-ra*) appears for the first time and part of the intellectual transparence disappears. It is clear, not only from this fragment, that there is a tight, organic relationship between imagination and intellect. Complete transparency implies lack of imagination and, *vice versa*, whenever imagination is present the intellect looses part of its powers.

At this level, man distinguishes more often between *good* and *evil* and this distinction pertains to the imagination:[135]

> Hence it is said: *And ye shall be like Elohim knowing good and evil*;[136] and not: *knowing the false and the true,* or *apprehending the false and the true.* With regard to what is of necessity, there is no *good* and *evil* at all, but only the *false* and the *true.* Reflect on the dictum: *And the eyes of them both were opened, and they knew that they were naked.*[137] It is not said: *And the eyes of them both were opened, and they saw.* For what was seen previously was exactly that which was seen after-wards. There had been no membrane over the eye that was now re-moved, but rather he entered upon another state in which he considered as bad things that he had not seen in that light before. Know moreover that this expression, I mean, *to open,* refers only to uncovering mental vision and in no respect is applied to the circumstance that the sense of sight has been newly acquired.[138]

Adam turned his face from God and this re-orientation produced the disharmony which led to the appearance of the faculty of imagination. It appears with the "altered" orientation and continues its delusive play as *yetzer ha-ra*:

> [...] Now concerning its dictum with regard to *Adam - He changes his face and Thou sendest him forth*[139] - the interpretation and explanation of the verse are as follows; when the direction toward which man tended[140] changed, he was driven forth. For *panim* [*face*] is a term deriving from the verb *panoh* [*to turn*], since man turns his face toward the thing he wishes to take as his objective. The verse states accordingly that when man changed the direction toward which he tended and took as his objective the very thing a previous commandment had bidden him not to aim at, he was driven out of the *Garden of Eden.* This was the punishment corresponding to his disobedience [...].[141]

The important term here is *panim*.

3) If the appearance of evil is related to imagination, the regaining of the intellectual perfection is also related to the same faculty. It proves to be both the gate of evil and the gate of redemption. The prophetic imagination is a *mal'akh*, "angel". The delusive sensible representations, once transfigured, re-orientate all the faculties of the soul toward God. It is the level of the prophecy. Man is prepared to receive the divine message.

4) The climax of the history of imagination is represented by Moses, the prophet of the prophets.

> [...] to every prophet except *Moses our Master* prophetic revelation comes through an *angel.* Know this.[142]

The God-orientation in Moses' case was total. This explains the vanishing of the faculty of imagination and the perfect transparency of his intellect.

> And there arose not a prophet since in Yisrael like Moshe, whom the Lord knew face to face (*panim el-panim*) [...].[143]

The term *panim* is to be understood here in a more powerful light. It is the sign of human perfection derived from perfect orientation having the divine alone as its final supreme guide.[144]

The circle is evident. However, one question remains: is Moses' perfection identical to Adam's perfection? Is there any difference at this level between Moses and Adam?

Unlike the other prophets, Moses receives the commandments in the same manner as did Adam (but of course, without using his faculty of imagination). At the level of the intellect alone there is no place for figurative speech. This is an implicit answer to the problematic difference in the Scriptures between Moses' type of discourse and that of all the other prophets:

> For, as we have men-tioned several times, he did not prophesy like the other prophets by means of parables.[145]

IV. Is imagination a key word in understanding *GP*?

Our answer is clearly "yes". Maimonides' purpose in this treatise was to offer a *guide* to the perplexed. A guide is needed only when there is misunderstanding and the danger of the wrong path is imminent. In Maimonides' view, matter and bad orientation are the sources of opacity/darkness.[146] The most important play in the human soul is the play between imagination and intellect. After reading the treatise carefully, the strong reader is supposed to be able easily to handle any prophetic text, i.e. to find the proper place for the imagination and to thoroughly understand its every function.

Even if the problem of the imagination is not the only gate by which to open the treatise, the uncovering of the *guide* has surely resulted in the clearing up of the status of the imagination.

The prophetic imagination is a unique phenomenon that distinguishes between humans and both the angelic and earthly beings (whether rational or not).

> This, then, will be a key permitting one to enter places to which the gates were locked. And when these gates are opened and these places are entered, the souls will find rest therein, the eyes will be delighted, and the bodies will be eased of their toil and of their labor.[147]

NOTES

1 This is also the motto opening the first chapter of Maimonides' treatise.

2 "Now the imaginative faculty is indubitably a bodily faculty." (*II, 36*, p. 372) The term *quwwa* (Ar.)/*koah* (Heb.) has many (related) meanings: "faculty", "force", "power", "potentiality".

3 Cf. *I, 73*, p. 209.

4 See Madeea Sâsână, "Moise Maimonide: despre imaginație în *Călăuza rătăciților*" ["Moses Maimonides: On Imagination in *The Guide of the Perplexed*"], in *Origini. Revistă de studii culturale* [*Origins. Journal of Cultural Studies*], no. 1/2002, *Caiete Silvane* Press, Zalău, pp. 113-115.

5 "How then can the imaginative faculty be perfected in so great a measure as to apprehend what does not come to it from the senses?" (*II, 38*, p. 377).

6 See note 2.

7 All the quotations from the treatise follow the English version of Shlomo Pines, *Moses Maimonides. The Guide of the Perplexed,* The University of Chicago Press, Chicago, 1963.

8 *II, 36*, p. 369.

9 Cf. *II, 35*, pp. 367-369.

10 José Faur, *Homo Mysticus. A Guide to Maimonides's* Guide for the Perplexed, Syracuse University Press, Syracuse, 1999, p. 75.

11 Is reason a possible intermediary between imagination and intellect?

12 And apparently contradictory: "The esoteric sense of *GP* should not be defined as the "true" or "real" *opinions* of Maimonides, but as secret *arguments* that are present in *GP,* although they are not formulated explicitly. After all, it cannot be doubted that Maimonides explicitly claimed that *intentional inconsistencies* had been inserted into the text *of GP:* that is, arguments proceeding from premises contradicting each other (see the text quoted above). Now it can be taken for granted that Maimonides was not satisfied with any inconsistent argumentation. Therefore we must assume that an inconsistent argument is meant to be exoteric by him, and that an esoteric, *consistent* argument corresponds to every inconsistent argument. The task of the interpreter is to detect the inconsistencies of the arguments presented in *GP,* and to find hints in the text on the basis of which the esoteric argument can be reconstructed." (Tamás Visi, "Maimonides' Proof for the Existence of God: A Concealed Inconsistency", in *Annual of Medieval Studies at C.E.U.*, v. 9, 2003, p. 33).

13 *II, 36*, p. 370.

14 "These are some-times called powers and parts, so that one speaks of the parts of the soul. This terminology is frequently used by the philoso-phers. By saying "parts" they do not mean that the soul is divided into parts as bodies are divided into parts. Indeed, they regard the different actions of the totality of the soul as parts of a whole composed of those parts. [...] Therefore

I say that there are five parts of the soul: nutritive, sentient, imaginative, appetitive, and rational." (Moses Maimonides, "Eight Chapters", *7*, in *Ethical Writings of Maimonides*, Edited by Raymond L. Weiss with Charles E. Butterworth, New York University, 1975, p. 61).

15 *Ibid.* p. 63.

16 "As for one who affirms an attribute of Him without knowing a thing about it except the mere term, it may be considered that the object to which he imagines the term applies is a nonexistent notion - an invention that is false; for he has, as it were, applied this term to a notion lacking existence, as nothing in existence is like that notion. An example is that of a man who has heard the term elephant and knows that it is an animal and demands to know its shape and true reality. Thereupon one who is himself mistaken or who misleads others tells him that it is an animal possessing one leg and three wings, inhabiting the depths of the sea, having a transparent body and a broad face like that of man in its form and shape, talking like a man, and sometimes flying in the air, while at other times swimming like a fish. I will not say that this representation of the elephant differs from what the latter really is, nor that the man in question falls short in his apprehension of the elephant. But I shall say that the thing that he has imagined as having these attributes[7] is merely an invention and is false and that there is nothing in existence like that, but that it is a thing lacking existence to which a term signifying an existent thing has been applied [...]" (*I, 60*, p. 146).

17 "[...] If, however, you should say that the external sense of the biblical text causes men to fall into this doubt, you ought to know that *an idolater* is similarly impelled to his idolatry by imaginings and defective representations." (*I, 37*, p. 85).

18 *II, 47*, p. 407.

19 *I, 26*, p. 56.

20 *I, Introduction*, p. 10.

21 Heb. *meshalim* – the plural form from *mashal*.

22 *I, Introduction*, p. 6.

23 *II, 36*, p. 370.

24 See II, 36, pp. 370-372, or II, 38, p. 377.

25 And *trans*-figured, i.e. beyond figure, beyond any representation.

26 I will not use the term "aspect" in connection with this function since it marks a *totally* different status of the imaginative faculty that transgresses its usual identity.

27 *Ex. 25, 22*.

28 *II, 46*, p. 403.

29 Cf. *II, 36*, p. 371.

30 Etym. *sub limen*, "situated high up", "elevated", "raised or situated above some surface or other", "noble", "eminent" (cf. The Oxford Latin Dictionary, Edited by P.G.W. Glare, Clarendon Press, Oxford, 1997, p. 1843), i.e. pointing beyond the superior/highest extremity/limit.

31 When Maimonides and Spinoza each talk of the dif-ferences between intellect and imagination and of the importance of distin-guishing between them, they make no mention of any third cognitive fac-ulty, thereby drawing a clear picture of a struggle between two faculties which exist in an either-or relationship.
Maimonides and Spinoza are thus in agreement insofar as they define imagination negatively, as the cognitive faculty that is not intellect. (Warren Zev Harvey, "Maimonides and Spinoza on the Knowledge of Good and Evil", in *Binah. Studies in Jewish Thought*, v. 2, Praeger Publishers, New York, 1989, p. 140).

32 *II, 36*, p. 370.

33 *II, 36*, p. 372.

34 The angels as separated Intelligences ("The angels too are not endowed with bodies, but are intellects separate from matter", *I, 49*, p. 108) are also perceived through the enchanted mirror: "For according to our opinion angels have no bodies, as I shall make clear. [...] in all cases in which *wing* occurs with reference to the angels, it signifies that which conceals. Will you not consider the dictum of Scripture: *With twain* [i.e. two wings] *he covered his face, and with twain he covered his feet?* [*Isa. 6, 2*] This means that the cause of his existence, I mean that of the angel, is most hidden and concealed, that cause being indicated by the expression *his face*." (*I, 43*, p. 94)

35 "And there arose not a prophet since in Yisrael like Moshe, whom the Lord knew face to face (*panim el-panim*)[...]." (*Deut. 34, 10-12*)

36 "*Face* [*panim*] is an equivocal term, its equivocality coming mostly in respect of its figurative use. It is the term designating the face of all living beings. [...] It is also a term denoting the presence and station of an individual. [...] In this sense it is said: *And the Lord spoke unto Moses face to face* [*Ex. 33, 11*] - which means, as a presence to another presence without an intermediary, as is said: *Come, let us look one another in the face* [*II Kings 14, 8*]. Thus Scripture says: *The Lord spoke with you face to face* [*Deut. 5, 4*]. In another passage it explains, saying: *Ye heard the voice of words, but ye saw no figure, only a voice* [*Deut. 4, 12*]. Hence this kind of speaking and hearing are described as being *face to face*. Similarly the words, *And the Lord spoke unto Moses face to face,* describe His speaking as being in the form of an address [to Moses]. Accordingly it is said: *Then he heard the voice speaking to him* [*Num. 7, 89*]. It has accordingly been made clear to you that the hearing of a speech without the intermediary of an angel is described as being *face to face*. In this sense it is also said: *But My face shall not be seen* [*Ex. 33, 23*], meaning that the true reality of My existence as it veritably is cannot be grasped." (*I, 37*, pp. 85-86). See later (section III in our study) the etymological sense of *panim* as explained by Maimonides in part *I*, ch. *2*. of *GP*.

37 *Ex. 34, 34-35*. Maimonides refers to this verse in part *I*, *Introduction*, p. 7.

38 *I, 72*, p. 190.
39 *II, 11*, p. 275.
40 *II, 6*, pp. 264-265.
41 *Num. 12, 8.*
42 *II, 46*, p. 403.
43 "The impulses which prompt a man to do or say or think things contrary to the revealed will of God are comprehensively named *yetzer ha-ra*. The phrase comes from *Gen. 8, 21*, 'The imagination of man's heart is evil from his youth,' and *6, 5*, 'Every imagination of the thoughts of his heart was only evil continually.' In this familiar translation 'imagination' has the sense of 'device, scheme,' and includes not only the conception but a purpose to realize it; while 'heart,' as generally in Hebrew, is the organ of mind and will, rather than the seat of the affec-tions. [...] Personified as the tempter, evil impulse may be identified with Satan; and since by their arts they cause the death of the sinner, they can by a further association become the angel of death." (G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, v. I, Harvard University Press, Cambridge, 1927, pp.479-480, 492) "The names applied to the *Evil Yetzer* are various and indicative both of his nature and his function. R. Avira, according to others R. Joshua b. Levi, said: "The *Evil Yezer* has seven names. The Holy One, blessed be he, called him *Evil* (*Gen. 8, 21*); Moses called him *uncircumcised* (*Deut. 10, 16*); David called him *unclean* (*Ps. 51, 12*); Solomon called him *fiend* (or *enemy)* (*Prov. 15, 31*); Isaiah called him *stumbling-block* (*Isa. 57, 14*); Ezekiel called him *stone* (*Ezek. 36 26*); Joel called him the *hidden-one* in the heart of man (*Joel 2 20*).
Other names applied to this *Yetzer* are: the *foolish old king* who accompanies man from his earliest youth to his old age, and to whom all the organs of man show obedience; the *spoiler* who spares none, bring-ing man to fall even at the advanced age of seventy or eighty; and the *malady.* He is also called the *strange god,* to obey whom is as much as to worship idols, and against whom Scripture warns, "There shall be no strange god in thee" (*Ps. 81, 10*), whilst the words, "Neither shalt thou prostrate thyself before a strange god" (*Ps., ibid.),* are taken to mean "appoint not the strange god to rule over thee."
The activity of the *Evil Yezer* is summed up by R. Simon b. Lakish, who said, "Satan and *Yezer* and the Angel of Death are one" [*Baba Bathra,* 16 *a*]." (S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*, Schocken Books, New York, pp. 243-244).
44 *II, 12*, p. 280.
45 *B.T., Baba Bathra, 16a.*
46 *Zech. 3, 2.*
47 *Prov. 4, 15.*
48 *Gen. 8, 21.*

49 *Mishnah, Berakhoth, IX 5*. "The Mishnah passage interprets *thy heart* in *Deut. 6:5 (And thou shall love the Lord thy God with all thy heart),* as referring both to the good and the evil inclination." (Shlomo Pines, n. 25, p. 489).

50 *Gen. 4, 7.*

51 *Gen. 8, 21*. "The whole biblical phrase may be translated (if one renders *yetzer* by "in-clination"): *For the inclination of man's heart is evil from his youth.*" (Shlomo Pines, n. 27, p. 489).

52 Shlomo Pines, n. 28, p. 490: Cf. *Midrash Qoheleth, 9:14*; *B.T., Sanhedrin, 91b*; *Genesis Rabbah, XXXIV*.

53 Shlomo Pines, n. 32, p. 490: Cf. *B.T., Hagigah, 16a*. Cf. *B.T., Berakhoth, 6ob*, and *Rashi*'s commentary.

54 Shlomo Pines, n. 33, p. 490: *B.T., Shabbath, 119b*.

55 *III, 22*, pp. 489-490.

56 Moshe Idel, *Milhemet ha-Yetzarim: Psychomachia in Abraham Abulafia's Ecstatic Kabbalah* (forthcoming).

57 *Ibid.*

58 *Ibid.*

59 *Ibid.*

60 "Know that disobedience and obedience of the Law are found only in two parts of the soul, namely, the sentient part and the appetitive part. All the transgressions and the command-ments involve these two parts. There is no obedience or disobe-dience in the nutritive or imaginative parts, since thought and choice do not act upon them at all. By his thought man is not a - I mean the nutritive and the imaginative - are active during sleep unlike the other pow-ers of the soul?" (Moses Maimonides, *Eight Chapters, 7*, p. 64).

61 Moshe Idel, *ibid.*

62 "[...] the allegorist exegete is able to save the embarrassing canonic text from the semi-mythological story and confer on it an aura of philosophical content. Allegory saves the text from its meaning by assuming that another meaning should be imposed which stems from a type of nomenclature alien to the original text. This extratextuality, unlike midrashic intertextuality, finds the solution to the canonical text by exchanging the archaic or antiquated meaning for another meaning, which often violates the original one." (Moshe Idel, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, Yale University Press, New Haven & London, 2002, p. 330).

63 "My speech in the present Treatise is directed, as I have mentioned, to one who has philosophized and has knowledge of the true sciences, but believes at the same time in the matters pertaining to the Law and is perplexed as to their meaning because of the uncertain terms and the parables." (*I, Introduction*, p. 10) Or: "It is not the purpose of this Treatise to make its totality understandable to the vulgar or to beginners in speculation, nor to teach those who have not engaged in any study other than the science of the

Law - I mean the legalistic study of the Law. For the purpose of this Treatise and of all those like it is the science of Law in its true sense. Or rather its purpose is to give indications to a religious man for whom the validity of our Law has become established in his soul and has become actual in his belief - such a man being perfect in his religion and character, and having studied the sciences of the philosophers and come to know what they signify." *(I, Introduction*, p. 5).

64 "This figurative use of language is exceedingly frequent in the books of prophecy. With regard to some of them the multi-tude are aware that the expressions are figurative, whereas with regard to others they think that they are not figurative." (*II, 47*, p. 408).

65 "[...] the aim is not 'to prove' or 'to demonstrate' or 'to establish some ultimate truth', but to point out as a 'signpost', which is the accurate meaning of *Guide* (Arabic: *Dalala*)." (José Faur, *ibid.*, p. XI). The first verse of the motto (Cf. *Isa. 35, 8*) Maimonides places at the beginning of the guide is: "My knowledge goes forth *to point out* [Heb. *le-nahot* from *nahah*, "to lead", "to guide", "to go in direction of", "to turn eyes toward"] the way."

66 *III, 15*, pp 460-461.

67 For the distinction between *mystery* and *secret*, see Madeea Axinciuc, "Folds of love (t)issue in Maimonides's *Guide for the Perplexed*", in *Romano-Arabica*, II/2002, Bucharest University Press, Bucharest, pp. 23-24.

68 "[...] the apprehension of their intellects becomes stronger at the separation [i.e., death], just as it is said: *And thy righteousness shall go before thee; the glory of the Lord shall be at thy rear.* [*Isa. 58, 8*] After having reached this condition of enduring permanence, that intellect remains in one and the same state, the impediment that sometimes screened him off having been removed." (*III, 51*, p. 628).

69 See note 10.

70 See *II, 37*, pp. 373-375.

71 "*Before I formed thee in the belly I knew thee, and before thou earnest forth from the womb I sanctified thee.* [*Jer. 1, 5*] For this is the state of every prophet: he must have a natural pre-paredness in his original natural disposition, as shall be explained." (*II, 32*, p. 362).

72 "This is something that cannot by any means exist in every man. And it is not something that may be attained solely through perfection in the speculative sciences and through improvement of moral habits, even if all of them have become as fine and good as can be. There still is needed in addition the highest possible degree of perfection of the imaginative faculty in respect of its original natural disposition. Now you know that the perfection of the bodily faculties, to which the imaginative faculty belongs, is consequent upon the best possible temperament, the best possible size, and the purest possible matter, of the part of the part of the body that is the substratum for the faculty in question. It is not a thing whose lack could be made good or

whose deficiency could be remedied in any way by means of a regimen." (*II, 36*, p. 369) See also *II, 36*, p. 371.

73 "It is then that a certain overflow overflows to this faculty *according to its disposition* [...]. [...] the imaginative faculty acts while he is asleep when receiving an overflow of the intellect *corresponding to its disposition*." (*II, 36*, p. 370).

74 *III, 6*, p. 427.

75 Moshe Idel also concentrates on this topic in his study "Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn" (in *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, Proceedings of the International Conference held by the Institute of Jewish Studies, University College London, 1994): "Maimonides' view on language, including Hebrew, is that it is a conventional phenomenon. […] for Maimonides, language has a communicative function, but can serve neither as a domain of contemplation nor as a catalyst for intellection" (pp. 298-300).

76 *Gen. 2, 20*.

77 *II, 30*, pp. 357-358.

78 *II, 12*, p. 279.

79 Cf. *I, Introduction*, pp. 6-7.

80 "Moment" is not used here with regard to time, but to the specific state of receiving the prophecy.

81 *I, 4,* p. 27.

82 *I, Introduction*, pp. 7-8.

83 *III, 51*, p. 625.

84 *B.T., Hagigah, 14b*.

85 *Ps. 101, 7*.

86 *II, 30*, p. 353.

87 Cf. *Ezek. 1, 16*.

88 *Ezek. 10, 9*.

89 *Ex. 24, 10*.

90 *III, 4*, p. 424.

91 Moses Maimonides, *Eight Chapters, 7*, pp. 80-81.

92 Heb. "vision", but also "mirror". Maimonides repeatedly refers to this verse throughout the treatise (see, for example, II, 36, p. 370; II, 41, p. 385-386; II, 42, p. 390; II, 43, p. 391; II, 44, p. 395; II, 45, p. 399 etc.)

93 *Num. 12, 6-8*. All the biblical verses follow *The Jerusalem Bible,* Koren Publishers Jerusalem LTD., Jerusalem, 1997.

94 If we are entitled to consider Aristotle a prophet, then Maimonides is also a prophet.

95 "Now we have made it clear several times that love is proportionate to [intellectual] apprehension." (*III, 51*, p. 621).

96 *III, 51*, p. 621.

97 José Faur, *ibid.*, pp. 76-77.

98 "A priestly device for obtaining oracles. On the high priest's *ephod* (an apron-like garment) lay a breastpiece - a pouch inlaid with 12 precious stones engraved with the names of the 12 tribes of Israel - that held the *Urim* and *Thummim* (*Ex. 28:15–30*; *Lev. 8:8*). By means of the *Urim*, the priest inquired of YHWH on behalf of the ruler (*Num. 27:21*; cf. *Yoma 7:5*, "only for the king, the high court, or someone serving a need of the community"); they were one of the three legitimate means of obtaining oracles in early Israel (*Urim*, dreams, prophets; *I Sam. 28:6*). Owing to the oracular character of the *Urim*, the breastpiece is called "the breastpiece of decision". (The concept evokes "the Tablets of Destiny" in Babylonian mythology - the symbol of supreme authority that lay on the breast of the chief god; *Pritchard, Texts, 63, 67, 111*.) The right to work this oracle was reserved for the levitical priests." (*Deut. 33:8*)" (*Encyclopaedia Judaica*, v. 16, Keter Publishing House, Jerusalem, Israel, 1996, p. 8).

99 *II, 45*, p. 398.

100 "Matter is a strong veil preventing the apprehension of that which is separate from matter as it truly is. It does this even if it is the noblest and purest matter, I mean to say even if it is the matter of the heavenly spheres. All the more is this true for the dark and turbid matter that is ours." (*III, 9*, p. 436).

101 See note 10.

102 *C.M., Kelim, XXX, 2.*

103 *I, 28*, p. 59.

104 Heb. *meshalim* - the plural form from *mashal*.

105 *I, Introduction*, p. 6.

106 Special attention is given by Maimonides to this term when speaking about *Maaseh mercavah*. See the following section on allegoresis.

107 *Gen. 1, 26.*

108 *Gen. 1, 27.*

109 *Gen. 1, 26.*

110 *Ps. 102, 7.*

111 *I, 1*, pp. 21-22.

112 *Job 4, 13.*

113 Shlomo Pines mentions: "Literally: he means an imagination." (p. 27, n. 11).

114 *Num. 12, 8.*

115 *I, 3*, pp. 26-27.

116 "One word on the plain level is understood as a code for a concept found on the symbolic or allegorical level, and thus one narrative is exchanged for another narrative. To a certain extent this exegetical development takes extratextual information as the clue to fathoming the hidden and sublime meanings of the canonical text. Thus, one semantic unit, usually a word, is deemed by the interpreter to point to a concept, often stemming from other cultural or intellectual layers than the interpreted text. We may describe this interpretation as intercorporal, which means that bodies of literature are

understood to correspond to each other." (Moshe Idel, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, p. 255).

117 *I, Introduction*, p. 14.

118 *I, Introduction*, p. 12.

119 Maimonides usually follows this path: How should we interpret the Scriptures? The Scriptures themselves tell us how to do it properly.

120 *I, Introduction*, pp. 11-12.

121 See F. Brown, S.R. Driver, and C.A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Hendrickson Publishers, U.S.A., 2000, pp.696-697, 967-968.

122 *I, Introduction*, p. 12.

123 *Ezek. 1, 28.*

124 *Ezek. 1, 22.*

125 *Ezek. 1, 26.*

126 *Ezek. 1, 26.*

127 *Ezek. 1, 28.*

128 *III, 7*, pp. 428-429.

129 *I, 1*, p. 22.

130 *Gen. 2, 16.*

131 *I, 2*, p. 24.

132 *II, 37*, p. 374.

133 *Gen. 3, 6.*

134 *I, 2*, p. 25.

135 "In short, according to Maimonides, the imagination invents the concepts of good and evil, but the intellect is capable of distinguishing between these imaginary concepts and judging according to them. The knowledge of good and evil, therefore, is characteristic of imagination, but when man follows his imagination, his intellect is compelled to function in this field as well, not as a free agent but serving the imagination." (Warren Zev Harvey, "Maimonides and Spinoza on the Knowledge of Good and Evil", in *Binah. Studies in Jewish Thought*, v. 2, Praeger Publishers, New York, 1989, p. 143).

136 *Gen. 3, 5.*

137 *Gen. 3, 7.*

138 *I, 2*, p. 25.

139 *Job 14, 20.*

140 Shlomo Pines mentions: "The Arabic word derives from a root from which the usual word for "face" is likewise derived." (p. 26, n. 19).

141 *I, 2*, p. 26.

142 *II, 34*, p. 367.

143 *Deut. 34, 10.*

144 "The immediate problem facing Spinoza and Maimonides was not how to invent a purely intelligent language to serve those hypothetical people guided

solely by their intelligence, but rather how to guide real people to the intellectual purpose of knowledge of God, that is, how to persuade them to choose that particular purpose, rather than any of the many possible kinds of purpose, suggested to them by their imaginations." (Warren Zev Harvey, "Maimonides and Spinoza on the Knowledge of Good and Evil", in *Binah. Studies in Jewish Thought*, v. 2, Praeger Publishers, New York, 1989, p. 136).

145 *II, 37*, p. 373.

146 "For all the hindrances keeping man from his ultimate perfection, every deficiency affecting him and every disobe-dience, come to him from his matter alone, as we shall explain in this Treatise." (*I, Introduction*, p. 13). Or: "All man's acts of disobedience and sins are consequent upon his matter and not upon his form, whereas all his virtues are consequent upon his form." (*III, 8*, p. 431).

147 *I, Introduction*, p. 20.

REFERENCES

A.

Maimonides, Moses. *The Guide of the Perplexed*, the English version of Shlomo Pines, The University of Chicago Press, Chicago, 1963.

Maimon, Moshe ben, *Moreh Nevokhim*, the Hebrew version of Samuel Ibn Tibbon, Mossad Harav Kook, Jerusalem, 2000.

Maimon, Moshe ben, *Moreh Nevokhim*, Part One, translated from Arabic into Hebrew by Michael Schwarz, Tel-Aviv University, 1996.

Maimonides, Moses, *The Guide for the Perplexed*, translated by M. Friedländer, Routledge & Kegan Paul, London, 1956.

Maimon, Moshe ben, *Shemonah Perakim*, Mossad Harav Kook, Jerusalem, 1996.

Maimonides, Moses, "Eight Chapters", in *Ethical Writings of Maimonides*, Edited by Raymond L. Weiss with Charles E. Butterworth, New York University, 1975

* * * *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Germany, 1997.

* * * *The Jerusalem Bible*, Koren Publishers Jerusalem LTD, Jerusalem, 1997.

B.

Altmann, A., "Essence and Existence in Maimonides", in *Bulletin of the John Rylands Library*, XXXV, 1953.

Brinner, M.W., "Prophets and Prophecy in the Islamic and Jewish Traditions", in *Studies in Islamic and Judaic Traditions* II, Scholars Press, Atlanta, 1989.

Faur, J., *Homo Mysticus. A Guide to Maimonides's Guide for the Perplexed*, Syracuse University Press, Syracuse 1999.

Fishbane, M., *The Kiss of God. Spiritual and Mystical Death in Judaism*, University of Washington Press, Seattle & London, 1996.

---. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon Press, Oxford, 1985.

---. *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics*, Indiana University Press, Bloomington, 1989.

Goodman, L., *Rambam: Readings in the philosophy of Moses Maimonides*, with introduction and commentary by L. Goodman, Viking, New York, 1976.

Hamesse, J., "*Imaginatio* et *phantasia* chez les auteurs philosophiques du 12^{e} et du 13^{C} siecle.", in *Phantasia-Imaginatio: V Colloquio Internazionale*, Roma 9-11 gennaio 1986, edited by Marta Fattori and Massimo Bianchi, Edizioni dell'Ateneo, Rome, 1988.

Harvey, W.Z., "A Third Approach to Maimonides' Cosmogony-Prophetology Puzzle", in *Maimonides. A Collection of Critical Essays*, Edited by Joseph A. Buijs, University of Notre Dame Press, 1988.

---. "Maimonides and Spinoza on the Knowledge of Good and Evil", in *Binah. Studies in Jewish Thought*, v. 2, Praeger Publishers, New York, 1989.

Hayoun, M.-R., *Maïmonide et la pensée juive*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

Heide, A. van der, "Pardes: Methodological Reflections on the Theory of the Four Senses", in *Journal of Jewish Studies*, 34/1983.

Hyman, A., *Interpreting Maimonides*, in *Maimonides. A Collection of Critical Essays*, Edited by Joseph A. Buijs, University of Notre Dame Press, 1988.

Idel, M., *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, Yale University Press, New Haven & London, 2002,

---. "Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn", in *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, Proceedings of the International Conference held by The Institute of Jewish Studies, University College London, 1994.

---. "Maimonides and Kabbalah", in *Studies in Maimonides*, Edited by Isadore Twersky, Harvard University Press, 1990.

---. *Milhemet ha-Yetzarim: Psychomachia in Abraham Abulafia's Ecstatic Kabbalah* (forthcoming)

Jonas, H., "Myth and Mysticism: A Study of Objectification and Interiorization in Religious Thought", in *Journal of Religion*, 49/1969.

---. "The Nobility of Sight: A Study in the Phenomenology of the Senses", in *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Harper & Row, New York, 1966.

Kasher, H., *Is there an Early Stratum in the* Guide of the Perplexed*?*, in *Maimonidean Studies*, edited by Arthur Hyman, v. 3, Yeshiva University Press, New York, 1992-93.

Katz, S., *Openwork, Intaglios, and Filigrees: Studies and Research on Shlomo Ibn Gabirol's Work,* Mosad ha-Rav Kook , Jerusalem, 1992 (in Hebrew).

Klein-Braslavy, S., "King Solomon and Metaphysical Esotericism According to Maimonides", in *Maimonidean Studies*, Edited by Arthur Hyman, v. I, Yeshiva University Press, New York, 1990.

Manekin, C.H., "Belief, Certainty and Divine Attributes in the *Guide of the Perplexed*", in *Maimonidean Studies*, Edited by Arthur Hyman, v. I, Yeshiva University Press, New York, 1990.

Moore, F.G., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of Tannaim*, v. I, Harvard University Press, 1927.

Pines, S., "The Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides", in *Studies in Mediaeval Jewish History and Literature*, Harvard University Press, Cambridge, 1979.

---. "Truth and Falsehood Versus Good and Evil. A Study in Jewish and General Philosophy in connection with the *Guide of the Perplexed, I, 2*", in *Studies in Maimonides*, Edited by Isadore Twersky, Harvard University Press, 1990.

Rahman, F., *Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy*, George Allen & LTD, London, 1958.

Ravitzky, A., "The Secrets of the Guide to the Perplexed: Between the Thirtheenth and the Twentieth Centuries", in *Studies in Maimonides*, Edited by Isadore Twersky, Harvard University Press, 1990.

Reines, A., "Maimonides' concept of Mosaic Prophecy", in *Hebrew Union College Annual*, 40-41/1969-1970.
Schechter, S., *Aspects of Rabbinic Theology*, Schocken Books, New York, 1961.
Strauss, L., "On the Plan of the *Guide of the Perplexed*", in *H. A. Wolfson Jubilee Volumes*, American Academy for Jewish Research, 1965.
---. "How to begin to study the *Guide of the Perplexed*", Preface to the *Guide*, trans. Shlomo Pines, The University of Chicago Press, Chicago, 1963.
Twersky, I., *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, Yale University Press, New Haven, 1980.
Weiss, R., "Maimonides on Onkelos's Translation of the Biblical Expression *And the Lord saw*", in *Maimonidean Studies*, edited by Arthur Hyman, v. 4, Yeshiva University Press, New York, 2000.
Wolfson, E.R., *Through a Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994.
Wolfson, H. A., "Halevi and Maimonides on Design, Change and Necessity", in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XI, 1941.
---. "Maimonides and Gersonides on Divine Attributes as Ambiguous Terms", in *M. Kaplan Jubilee Volume*, Jewish Theological Seminary of America, 1953.
---. "Maimonides on Negative Attributes", in *L. Ginzbourg Jubilee Volume*, American Academy for Jewish Research, 1945.
---. "Maimonides on the Internal Senses", in *Studies in the History of Philosophy and Religion* I, v. I, Harvard University Press, Cambridge, 1973.
----."The amphibolous terms in Aristotle, Arabic philosophy and Maimonides", *ibid.*, 1973.
---. "The Aristotelian predicables and Maimonides' division of attri-butes", in *Studies in the History of Philosophy and Religion* II, Harvard University Press, Cambridge, 1977.
---. "Maimonides on the unity and incorporeality of God", *ibid.*, 1977.

CAMELIA BECIU

Née en 1968, à Bucarest

Doctorat en sociologie, Université de Bucarest, Faculté de Sociologie
Thèse: *Approche discursive de la sphère électorale.*
Les présidentielles de 1996 en Roumanie

Chercheur-enseignant, Institut de Sociologie de l'Académie Roumaine
(Laboratoire « *Sociologie de la communication* »)
Maître de conférence associé, Université de Bucarest.

Stage de recherche, Maison de Science de l'Homme, Paris, 2004
Stage de recherche, Laboratoire « Communication et politique »,
C.N.R.S, Paris, 2002
Stage de recherche, Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologiques,
C.N.R.S-EHESS, 1996, 1997

Livres

La communication politique, Ed. SNSPA, Bucarest, 2002
La politique discursive. Pratiques politiques dans une campagne électorale,
Ed. Polirom, Iași, 2000

Articles et études parus en Roumanie, France et Italie
Participations aux projets de recherche

L'INFLUENCE DE LA PROBLÉMATIQUE EUROPÉENNE SUR LA SENSIBILITÉ POLITIQUE DES ÉLECTEURS INDÉCIS

1. Objectifs et éléments d'hypothèses

Comment justifier une étude qui a comme but d'analyser l'influence du discours européen sur les électeurs indécis? Serait-elle pertinente une telle étude étant donnée que tous les sondages déroulés au moins pendant les deux dernières années indiquent que l'intégration à l'UE et à l'OTAN sont approuvés par la majorité des Roumains?[1] De plus, selon les sondages, le thème européen n'est pas toujours mentionné parmi les priorités des Roumains[2]. Deux hypothèses ont guidé notre recherche.

La première rend compte de certaines constatations préélectorales.

a) Depuis 2000, le thème européen fait l'objet d'une médiatisation intense, figurant au cœur de la communication politique actuelle.

b) Le discours (médiatique) sur l'Europe contribue de plus en plus à la construction identitaire des institutions publiques en Roumanie.

c) Le thème européen, y compris l'intégration à l'OTAN, s'appuie déjà sur des événements à forte « vitalité narrative » (Mercier, 2003), tels: l'invitation adressée à la Roumanie en novembre 2000 d'adhérer à l'OTAN, la visite de George W. Bush à Bucarest en novembre 2000 et la déclaration des officiels de l'UE selon laquelle la Roumanie deviendra membre de l'UE le plus probable en 2007 (dès lors, l'année 2007 acquiert une forte dimension symbolique).

Partant de ces éléments, nous formulons l'hypothèse que le thème de l'intégration européen bien qu'il ne constitue pas une priorité immédiate pour les électeurs, engendrera des critères d'évaluation de la classe politique. En d'autres termes, l'intégration européenne pourrait « cadrer » l'agenda électoral, tout en fournissant aux électeurs des critères d'évaluation.

La deuxième hypothèse porte sur le discours identitaire même. Ce type de discours fournit une explication « du présent historique » par rapport à un ensemble d'attachements (sociaux, politiques, institutionnels, culturels, minoritaires etc.). D'où, le clivage essentiel entre « nous » et « les autres » et les différentes manières plus ou moins délibératives, ee, politisées, de traiter cette opposition. Pour le sociologue, les « avantages » épistémiques de ce discours sont multiples.

En premier lieu, le discours identitaire dégage les croyances, les attitudes et les « positions » de ceux qui en sont les énonciateurs. Il permet aussi le positionnement de l'énonciateur en tant que porte-parole d'une « raisonnabilité » attribuée à la collectivité. Autrement dit, les attitudes et les « positions » individuelles sont imbriquées dans des énoncés mobilisant tout un imaginaire social, un espace symbolique commun à un moment donné. C'est donc, plus probable que l'énonciateur exprime par le biais d'un discours identitaire des «positions» et des énoncés «fortes» indiquant une possible sensibilité politique acquise ou en train de se constituer.

L'hypothèse suivante a été formulée: le fait que les électeurs s'expriment sur un thème identitaire, voire l'Europe, constitue une modalité «plus naturelle» pour faire surgir leur *sensibilité politique* - leurs attachements potentiels. A travers ce discours, les électeurs sont stimulés à débattre sur des clivages fondamentaux: démocratie/autoritarisme, universalisme/anti-universalisme, politique interne/politique externe, nationalisme/intégration, compétitivité/protectionnisme etc.

Une année avant les élections de 2004, dans une conjoncture dominée par *le syndrome des électeurs indécis* et après avoir accumuler une tradition en matière de vote négatif et protestataire, il nous a paru pertinent de nous interroger sur la potentielle sensibilité politique de ces électeurs. Mais il fallait trouver aussi une approche au-delà des questionnaires traditionnels afin de relever des motivations et des «logiques sociaux».

Pour étudier l'influence de la *problématique européenne* sur la sensibilité politique des électeurs indécis (leurs attitudes, motivations et critères de vote), nous présenterons, en premier lieu, des repères empiriques concernant les comportements de vote en Roumanie. Dans un second temps, nous présenterons les grandes lignes du champ théorique et méthodologique sur lequel s'appuie l'étude présente. En fin, nous allons consacrer deux sections aux résultats de la recherche: l'une porte sur les usages médiatique de la parole européenne et l'autre sur les usages des

électeurs sur la question européenne. Chaque section comprend des éléments conclusifs qui seront repris lors d'une « discussion ».

2. Les comportements électoraux en Roumanie. Prémisses de recherche

Le *vote négatif* issu à la fin des élections de 1996 marquait la première alternance démocratique au pouvoir et une structuration plus équilibrée de l'électorat en terme d'option du vote. La Convention Démocratique Roumaine (CDR) gagna les élections suite à un *vote négatif hétérogène*, comprenant un noyau modeste des électeurs « doctrinaires » réunis autour du Parti National Chrétien et Démocrate et des segments bien plus importants des électeurs conjoncturels. Derrière le vote négatif on a identifié une certaine mobilité de l'électorat qui deviendra saillante lors de la campagne électorale déroulée en 2000. En fait, plusieurs évolutions intervenues avant et durant cette campagne électorale préfiguraient la possibilité *d'un vote atypique.*

La participation aux urnes

Par rapport aux élections de 1996, la participation au vote 2000 a connu un déclin notable, 56,52% au premier tour des présidentielles par rapport à 70,45% en 1996.

L'évolution des indécis

En mai 2000, quelques mois avant le début de la campagne électorale, les indécis étaient estimés à 48% et en novembre 2000, une semaine avant le scrutin, les indécis enregistraient 34,7%. (Tableau 1) En 2000, les sondages ont indiqué constamment un pourcentage d'électeurs indécis estimé à plus de 20%.

La mobilité des préférences préélectorales

En mars 2000, Theodor Meleșcanu était placé en tête des sondages avec 20% des options; il obtiendra aux présidentielles seulement 1,91%. En août 2000, Mugur Isărescu était crédité avec 19% des votes aux mêmes présidentielles, mais il finira la campagne avec 9,54%. Par contre, Corneliu Vadim Tudor, le leader nationaliste, connaîtra une montée de 4,7% en 1996 à 12% en octobre 2000, donc, peu avant la campagne

électorale, achevant le premier tour du scrutin présidentiel avec 28,31% des votes exprimés.

La décision du vote

37% des électeurs ont décidé leur choix électoral pendant la campagne électorale et le jour même du vot, tandis qu 19% des électeurs ont pris cette décision une année auparavant (exit-poll, Metro Media Transilvania, novembre 2000).

La migration politique

Surtout après 1996, la migration des hommes politiques d'un parti à l'autre est devenue un phénomène fréquent, comparable à l'émergence des fractions, des fusions et des coalitions politiques pendant les premières années de la transition. Selon une étude réalisée en 2001 par l'association « *Pro-Démocratie* », plus de 20% des maires et responsables locaux avaient émigré pour des raisons plutôt opportunistes qu'idéologiques, suite aux résultats obtenus par les partis en cause aux élections locaux et parlementaires[3]. Le 27 août 2003, une année avant la campagne électorale de 2004, l'opposition parlementaire comprenant Le Parti National Libéral, le Parti Démocrate et le Parti « România Mare » propose sur l'initiative du Parti Démocrate une révision constitutionnelle qui stipule que « les parlementaires qui passent d'un parti à l'autre vont perdre leur mandat ». La majorité parlementaire représentée par le Parti Social Démocrate a réussi à empêcher l'adoption de cet amendement.

Une rhétorique populiste

Depuis 1990, le débat électoral s'est plutôt focalisé sur les qualités éthiques du candidat à la présidence. Ces qualités ont été valorisées comme des performances exceptionnelles liées à la volonté de l'homme politique. Le populisme accumulé lors des dix années de transition est devenu évident à l'occasion des élections de 2000 quand la rhétorique électorale s'est réduite essentiellement à deux registres: la voie nationaliste-populiste représentée par C.V.Tudor et celle technocrate cultivée en principal par Mugur Isărescu, Premier ministre à l'époque et par Theodor Stolojan, ancien Premier ministre. Mais le modèle technocrate ne trouvera pas son créneau dans un espace en déséquilibre, s'articulant entre une gauche relativement stable et une variété de formations politiques peu compétitives.

Les affiliations politiques

Selon le Baromètre d'Opinion Publique (BOP) déroulé en novembre 2000, 42% des électeurs n'ont pas pu s'autopositionner sur une échelle comprenant des orientations politiques. 5% des électeurs seulement se sont déclarés nationalistes, pourtant le parti « România Mare » recueillira 21% des électeurs. En fait, la campagne électorale de 1996 et surtout celle de 2000 ont mis en évidence le poids réduit du vote à base d'attachement politique.

La sensibilité à l'information médiatique

Au moins deux contraintes ont filtré l'influence des médias sur la sensibilité politique de l'électorat. La première c'est la diversification de l'espace télévisuel intervenue à peine en 1996, suite à l'émergence des chaînes privées. La deuxième contrainte porte sur la précarité de la communication électorale. Depuis 1990, la médiatisation télévisuelle lors des campagnes électorales n'a pas engendré une communication délibérative, mais, au contraire, une communication de type « monologuale ». Cette *parole égalitariste, mais non-delibérative*, s'est instituée comme une condition favorisante pour la rhétorique nationaliste (Beciu, 2002).

***

Trois ans après les élections de 2000, le pourcentage cumulé des électeurs indécis sur le vote parlementaire et qui ne voteraient pas se maintient élevé, enregistrant en 2003 (janvier-mai) environ 38% (Tableau 1). En mai 2003, le BOP estimait les indécis sur le vote présidentiel à 42 % (pourcentage retenu du total des options exprimées), les non-votants à 10% et les non-réponses étaient de 3%.

Ces pourcentages n'indiquent pas forcément l'hésitation d'un « électeur raisonnable », très politisé en termes d'information politique et fort disponible à «(re)calculer » constamment son choix électoral. C'est plutôt probable qu'on retrouve parmi ces indécis le prototype de l'électeur contestataire « pur et dur ». Selon Mayer et Perrineau (1992), la mobilité qui ne surgit pas au sein de la gauche ou de la droite risque de toucher un segment social plus jeune, exposé au chômage, peu intéressé par la politique et tenté par l'extrémisme ou par une sorte de contestation fondamentaliste[4]. Selon les mêmes auteurs, ce segment couvre parfois les « faux centristes » ou les « ninivites » (ni de gauche, ni de droite), des électeurs « exaspérés » ayant des frustrations profondes et qui sont à la

quête « *d'un candidat hors normes* », capable « de bouleverser » les mœurs politiques, d'où leur vote protestataire pour les extrémistes[5].

Rappelons dans ce contexte que lors de la période post-électorale 2000-2003, le leader nationaliste C.V. Tudor a enregistré constamment dans les sondages un pourcentage variant entre 16% et 19% des options de vote exprimées. L'analyse statistique des données (selon le BOP, mai 2003) indique un certain profil des électeurs indécis (43%) en ce qui concerne le vote donné aux partis – un profil plutôt favorable à des *évolutions étatistes*.

Un pourcentage écrasant des indécis affirme que l'Etat doit assurer plein emplois pour tous ceux qui souhaitent travailler (91,6%), tandis que 84,3% des répondants pensent que l'Etat devrait assumer plus de responsabilité afin d'assurer la prospérité de chaque citoyen. (Tableau 2 et 3) 54,3% des indécis considèrent qu'il n'y a aucun parti capable à les représenter ou à défendre leurs intérêts. Seulement 19,3% ont répondu affirmativement à cette question. (Tableau 4) Enfin, le décalage n'est pas grand entre le pourcentage de ceux qui déclarent ne pas ae confiance dans le leader nationaliste Corneliu Vadim Tudor (44,1%) et le pourcentage cumulé de ceux qui expriment leur confiance à différents degrés (42,7%). (Tableau 5) Précisons que les indécis sont localisés surtout dans le milieu urbain (55,2%), bien que le pourcentage des habitants de la zone rurale ne soit pas négligeable (44,8%) et que l'âge prépondérant (37,2%) est celui compris entre 35 et 54 ans.

Les mêmes orientations étatistes ont été constatées auprès des électeurs (68%) qui se sont montrés favorable à l'intégration européenne. (Tableau 6) 20,6% de ces électeurs se déclarent avoir confiance dans le leader nationaliste C.V. Tudor (pourcentage cumulé). Il ressort que l'intégration européenne en tant que thème consensuel engendre le soutien d'un électorat très diversifié en termes d'attitudes et motivations de vote, y compris, étatistes-autoritaires.

A part ces facteurs, il reste une question ouverte: est-ce que les principaux partis de l'opposition tenteront de finaliser un processus de construction identitaire sur un fondement plus programmatique ou est-ce qu'ils vont préférer la solution des alliances ou des unions conjoncturelles, susceptible de ressusciter le vote négatif? Diverses études confirment que les électeurs considèrent la distinction droite/gauche peu éclairante, mais ils continuent tout de même d'utiliser les axes « droite/gauche » comme un « *mode de reconnaissance élémentaire* » (Perrineau, Mayer, *op. cit.*).

Les éléments des contextes inventoriés dégagent deux prémisses de recherche.

La première met en évidence l'existence d'un potentiel de mobilité électorale qui s'est maintenu entre la campagne de 2000 et celle de 2004. En termes d'analyse, cette conjoncture préélectorale justifie l'application des modèles socio-cognitifs focalisés sur la sensibilité des électeurs à la conjoncture, notamment aux offres des hommes politiques et à la médiatisation.

La deuxième prémisse dérivée de la précédente et qu'on avance à titre hypothétique porte sur la dynamique des attitudes des électeurs indécis. On se demande si l'influence de la conjoncture par l'intermède des offres, de la médiatisation et de tout autre événement susceptible de distribuer *l'attention publique* ne va pas s'exercer sur un électorat ayant des intérêts plus clairement configurés, y compris, une sensibilité politique plus évidente. En d'autres termes, on pose la question si cet électorat en apparence mobile n'a pas en fait acquit une *sensibilité politique* susceptible d'être *convertie* par les biais de la *conjoncture* en « *préférences éclairées* » ?

3. Modèles explicatifs des comportements politiques

La sociologie des comportements électoraux privilégie, d'une part *les profils* de la population participante à une activité politique et d'autre part, *les processus cognitifs* et *le type de rationalité* qui génère la décision de vote. On identifie donc, une tendance de recherche qui s'intéresse aux *régularités* du comportement électoral et une autre qui porte sur *les processus de changements* intervenus dans le comportement politique. La première tendance (sociologiste) insiste sur le comportement politique des *acteurs collectifs* tandis que l'autre tendance (socio-cognitive) met en évidence les mécanismes de vote aux niveaux des *acteurs individuels*, placés dans des groupes expérimentaux exposés aux différents « stimuli ».

Côté méthode, les analyses sociologistes recourent notamment à des enquêtes (panels, enquêtes par sondages, enquêtes dites « sortie des urnes » etc.) auprès des populations concernées, ayant comme but l'établissement des corrélations statistiques entre comportements et les diverses caractéristiques socio-démographiques.

Par contre, l'approche cognitive s'appuie notamment sur des méthodologies expérimentales et qualitatives, sans négliger toutefois les enquêtes. Chacune de ces deux tendances reflète certaines traditions sociologiques concernant la tension entre contrainte structurelle et motivation individuelle, entre individu et groupe, entre l'agir stratégique et symbolique, entre normes et usages etc.

L'électeur «captif»

Les analyses sociologistes ou écologiques, selon la formule de Braud (1998), ont consacré l'image de *l'électeur captif ou loyal* par rapport à son milieu social.

Au-delà de certains éléments différenciateurs, les deux versions de ce modèle constituées autour de l'École de Columbia et de l'École de Michigan relèvent du même principe explicatif[6]. Les électeurs «captifs» ne sont pas déstabilisés par des éléments de conjoncture tels les événements électoraux, y compris la médiatisation. La situation électorale ne convertit pas ces électeurs qui restent loyaux à leur « histoire de vie » et en conséquence, à certaines *familles politique*.

Ces analyses expliquent les comportements électoraux par des « *variables sociologiques lourdes* » ou « structurales », telles la religion, le milieu professionnel, le revenu etc. Le modèle tente ainsi de dégager *les constantes* du comportement électoral. Ces analyses facilitent, par exemple, la mise au jour des grands changements intervenus au niveau des valeurs traditionnelles par renouvellement des générations (Boy, Mayer, 1997). Elles peuvent aussi révéler la variabilité des dissonances entre conformité idéologiques individuelle et positionnement des candidats selon « le temps » politique, c'est à dire, à travers plusieurs campagnes électorales (Jaffré, Muxel, 1997). Ce type de raisonnement n'aboutit donc pas aux motivations du comportement électoral, mais aux profils des classes des électeurs. Il s'agit d'un outil de recherche complémentaire aux analyses motivationnelles du comportement électoral dont on parlera ci-dessous.

L'électeur sensible à la conjoncture

Les approches sociologistes répondent à la question: *qui sont les électeurs qui ont voté pour tel ou tel candidat?* Par contre, les études qui tentent d'expliquer le vote en terme de motivations sont des approches socio-cognitives qui s'intéressent au *raisonnement décisionnel* de

l'électeur. Les recherches de ce type traitent le comportement électoral en termes de choix individuel filtré par les cognitions de l'électeur, par ses émotions, ses représentations et ses attitudes mobilisées par rapport au milieu politique.

A l'opposé des analyses sociologistes, les explications cognitives se focalisent plutôt sur le comportement électoral mobile ou volatile. Selon la thèse principale, les électeurs indécis, donc, les potentiels volatiles, mais pas uniquement eux, font preuve d'une *« sensibilité à la conjoncture* – « *une séquence ou toute circonstance immédiate, tout fait, geste et discours à portée électorale ou non, de nature politique ou non, est susceptible d'être diffusée par les moyens d'information, de retenir l'attention du public et ainsi de contribuer à l'élaboration de la décision du vote* » (Gerstlé, 1996, p.733). Il ressort que ces électeurs prennent une décision sur leur vote pendant l'année électorale ou lors de la campagne électorale même, suite à l'influence qu'exerce sur eux l'offre des candidats, la médiatisation, les sondages et des événements non-politiques qui ne sont pas directement liés au champ électoral etc. Il convient aussi de préciser que cette thèse révèle de la *sociologie du sujet* articulée autour de l'individualisme méthodologique ou des approches constructivistes.

C'est dans ce cadre que les analyses socio-cognitives ont développé le profil de l'électeur *autonome* qui construit son vote stratégiquement selon un raisonnement plus ou moins calculatrice, en tout cas, *moins idéologique et plus pragmatique, plus expressif* en termes d'intérêts, d'enjeux, d'émotions et d'affectivité.

Mais au-delà des courantes épistémologiques, c'est aussi une réalité politique et économique particulière, une culture, les valeurs et les mœurs des sociétés dites « post-industrielles » qui ont légitimé les approches socio-cognitives du phénomène électoral. Pleines évolutions accompagnent l'émergence de cet électeur autonome: le déclin des électeurs partisans, l'accroissement de la mobilité professionnelle, l'avènement de l'espace public global par l'internationalisation de la communication et par l'explosion de l'Internet, mais aussi la fragmentation de l'espace public en « sphéricules » et « niches locales » (Entman; Bennett, 2001; ee aussi, Price, 1995). Il en résulte une polarisation entière entre la « conscience cosmopolitique » (Habermas, 2000) et le « néo-tribalisme » (Dahlgren, 2001). Dans ce contexte, la volatilité croissante dans les démocraties occidentales rend compte d'une certaine érosion des « variables lourdes », telles la religion, la classe, le modèle

parental ou le clivage gauche/droit. Le vote des électeurs s'appuierait sur des *critères plus conjoncturels* et sur une « *socialisation politique permanente* » (Mayer, Perrineau, op.cit.), d'où, un comportement électoral bien *plus individualisé* (Dogan, 1995).

Il ressort aussi un comportement bien plus autonome des électeurs qui ont déjà acquit des attitudes politiques stables. Ces électeurs sont amenés par le biais de la médiatisation à retrouver leurs attitudes initiales, pour les activer d'abord, comme « préférences éclairées » (Gelman, King, 1993) et en suite, comme choix électoral (voir aussi, Gerstlé, op.cit).

Les modelés socio-cognitifs se distinguent en fonction du *type de rationalité* attribué à l'électeur, voire, les mécanismes qui déclenchent chez l'électeur une activité de choix optimal. Les versions « radicales » (Himmelveit, 1981) inspirées par la théorie du choix rationnel formulée par Downs en 1957 et par des recherches sur la socialisation (politique) consacrent le profil de *l'électeur omniscient,* capable de hiérarchiser les alternatives et choisir celle qui lui procure des bénéfices maximaux aux coûts les plus réduits. Les versions « cognitivistes » (H. Simon, 1989; Lupia, McCubbins, Popkin, 2000) utilisent la théorie de la rationalité limitée afin de stipuler que les acteurs sociaux parviennent à des décisions rationnelles par des *raisonnements heuristiques.* Ils se prêtent donc, à la simplification du choix vue de leurs motivations et des informations disponibles. Par conséquent, une « décision rationnelle » n'implique pas forcément un individu « compétent » possédant un savoir « complexe » et « complet » sur un certain sujet. Il suffit d'avoir des *motivations* et des *informations incomplètes* afin d'engendrer une décision rationnelle.

Cette affirmation de base sera reprise afin de stipuler que la rationalité limitée serait, en fait, instituée par des *limites internes* (les caractéristiques neuronales et affectives) et *contextuelles* telles, les institutions (Sniderman, 2000), les normes sociales, le climat d'esprit collectif (*"public mood",* Rahn, 2000) ou les médias (Iyengar, 1991; Iyengar, Valentino, 2000)[7]. A ce point il faudrait préciser que les approches cognitives « classiques » n'avaient pas considéré l'affectivité comme un component de la rationalité. En fait, les émotions étaient appréhendées comme des facteurs perturbateurs pour ce qui vaut la rationalité (Graber, 2001). La littérature cognitive actuelle insiste sur le rôle que l'affectivité joue dans l'activité de raisonnement[8].

Les recherches sur les comportements politiques ont intégré ces considérations « techniques » dans des explications qui portent, d'une part, sur un problème plus général comme le rapport *choix politique/*

savoir/compétence du citoyen et d'autre part, sur le processus décisionnel des électeurs dits volatiles.

Les modèles socio-cognitifs ont rompu le mythe de l'électeur «compétent », une sorte de citoyen idéal, intéressé par la politique et capable de générer ce choix optimal qui satisfaisait non seulement ses intérêts personnels mais aussi les enjeux de sa communauté. Elles ont aussi corrigé les commentaires pessimistes des auteurs américains sur la « malaise » de la participation politique propre au citoyen apathique politiquement et caractérisé par un « IQ civique » fortement réduit (Watt, 1996; Graber, *op. cit.*). Au-delà de ces acquis, la vision cognitiviste, bien plus neutre et moins idéologique par rapport à l'électeur, devrait être acceptée avec les précautions de rigueur.

Un premier point de l'interprétation porte sur le rôle de l'activité heuristique même. Est-ce qu'il serait suffisant d'appréhender la rationalité politique uniquement comme capacité cognitive – l'aptitude de formuler « *des décisions rationnelles, c'est à dire, des décisions générées par des motivations, n'importe quelles soient les motivations* »? (Lupia, McCubbins, Popkin, *op. cit.*, p. 9) Certains auteurs proches du cognitivisme comme Kuklinski et Quirk (2000) soulignent que les électeurs arrivent à de « bonnes décisions rationnelles » à deux conditions: s'ils possèdent un savoir à long terme sur les acteurs sociaux et les phénomènes qui font l'objet d'un choix; si les institutions fonctionnent fondées sur la compétence professionnelle. A part cet univers « favorisant », le recours à l'heuristique peut générer des simplifications nourries par des préjugées et par des informations douteuses ou insinuantes. Il devient donc, difficile de ne pas raisonner en termes de « bonne décision » ou « raisonnable » autant pour l'individu que pour le groupe ou la société. Mais à ce point, le cercle vicieux s'élargit encore si on pose des questions sur les instances qui établissent les critères d'une bonne décision ou sur le niveau du savoir nécessaire afin d'arriver à une décision désirable.

En premier lieu, la définition « dure » de la rationalité politique en terme de décisions motivationnelles, « n'importe quelles soient ces motivations », rend compte du fait que la rationalité serait une aptitude propre à toutes les catégories des électeurs, y compris, ceux qui hésitent plus par rapport à leur choix électoral. Mayer et Perrineau (op.cit.) soulignent fort pertinemment que les électeurs partisans, par exemple, ne peuvent pas être catalogués comme « irrationnels ». Cette définition présente donc, un avantage méthodologique dans le sens où elle admet que tout électeur, y compris l'électeur extrémiste « a ses raisons ». Mais

ce fait n'exclue pas que les électeurs aboutissent à des décisions rationnelles, mais peu désirables pour une démocratie ou simplement, non fonctionnelles. Il n'est pas exclu non plus que des électeurs ayant un capital culturel élevé fasse des choix « indésirables » (un vote extrémiste, par exemple). En même temps, la probabilité des décisions « inadéquates » accroît selon la qualité peu professionnelle et démocratique de « l'environnement » politique et médiatique.

En deuxième lieu, il ne faudrait pas absolutiser la disponibilité de l'électeur vers la mobilité électorale, dans le sens d'un électeur « sans passé » et totalement soumis à la conjoncture. Holbrook (1996) souligne en ce sens que la *sensibilité à la conjoncture* et notamment à la médiatisation ne va pas de soi, elle serait filtrée par tout un cadre de positionnements politiques (le pourcentage des indécis, le capital électoral assigné à chaque candidat, l'humeur par rapport à l'état de l'économie etc.) et nourrie aussi par des conditions accumulées.

De même, la volatilité n'implique pas forcément un électeur très intéressé par la politique et ayant une culture politique complexe qui lui permettrait d'agir en « compétent »; elle ne caractérise non plus uniquement les dits électeurs « déconnectés » du politique. La volatilité couvre souvent des incertitudes accumulées en fonction des choix politiques faits.

4. Concepts et méthode

L'étude ci-présente ne cherche pas d'établir l'importance attribuée par les électeurs à l'intégration européenne en tant que thème identitaire assez fortement médiatisé. Il ne s'agit donc pas d'une recherche de type *agenda-setting,* étant donné que d'une part, les sondages indiquent un climat d'opinion positif et consensuel sur ce thème et d'autre part, l'agenda des électeurs inclue des thèmes perçus plus urgents tels, l'état de l'économie, le taux de la pauvreté ou la corruption. Par contre, l'étude propose une application du concept « *agenda d'attributs* » qui se trouve au cœur des analyses socio-cognitives en matière de comportement électoral (Iyengar, *op. cit.*; Charron**,** 1995). Selon cette perspective, pour les électeurs, le thème de l'intégration européenne ne constituerait pas une priorité. En même temps, c'est un thème qui sert comme contexte de débat pour d'autres thèmes plus particuliers et apparemment plus pressants. Côté médiatisation, il ressort que l'intégration européenne

pourrait devenir un des thèmes de cadrage fournissant des « attributs » d'évaluation des thèmes figurant sur l'« agenda » électoral. Côté électeurs, le même thème pourrait « cadrer » des attitudes et prises de positions ainsi qu'une entière « acceptabilité sociale » qu'elles partageraient par rapport au monde politique.

La recherche a été structurée sur deux volets.

Le premier volet à caractère plutôt introductif porte sur les usages médiatiques de la parole européenne. On a utilisé une étude qualitative mettant en évidence des traits socio-langagières du discours télévisuel roumain sur l'Europe. La méthodologie de recherche prévoit une *analyse des dispositifs* médiatiques consacrés à la parole européenne. On recompose donc, les contraintes situationnelles, les normes et les grands « pactes communicatifs » aussi que les stratégies discursives indiquant « les grandes régularités d'une émission » sur l'Europe, voire le projet de parole médiatique. (Nel, 1991 ; Lochard, Soulages, 1998 ; Charaudeau, 1998) Le corpus comprend des débats télévisuels sur l'Europe qui correspondent à certaines périodes de médiatisation[9]. Ces produits de débat ont été reconstitués selon les suivants descripteurs: le *type de savoir public* engendré notamment par l'orientation thématique et par les énoncés d'acceptabilité, *la gestion de la parole* à travers les règles ritualisées d'interaction et *l'accès à l'espace public* vu les identités institutionnelles des protagonistes (voir aussi, Scannell, 1998).

Le deuxième volet de la recherche suppose une approche du thème européen à travers les représentations discursives des électeurs ayant déjà acquis une certaine mobilité électorale. Un corpus d'entretiens de type focus-group rend compte de *la manière dont les participants aboutissent à certaines attitudes, motivations et critères de vote par le biais du discours sur l'intégration européenne*[10]. Nous nous sommes intéressés à deux catégories d'énoncés: premièrement, des énoncés indiquant des attitudes et des opinions assumées par les intervenants ; la deuxième catégorie comprend des énoncés posés comme « acceptables» ou «raisonnables » par les intervenants, c'est-à-dire, soit des énoncés auxquels on y adhère bien qu'on puisse avoir certains réserves, soit des énoncés « impersonnels » auxquels on y adhère en tant que membre d'une communauté. Parmi les descripteurs des énoncés dits « d'acceptabilité » nous avons retenu des marques énonciatives (l'attribution à un tiers d'autorité, à un « nous identitaire » et l'énonciation « discriminative » de type « x …bien que ») aussi que des marques cognitives indiquant des

affirmations et un entier imaginaire social partagé par une communauté à un certain moment donné[11].

Deux raisons nous ont guidés à retenir les énoncés « d'acceptabilité » utilisés par les participants au focus-group. En premier lieu, les électeurs indécis ou ayant un faible attachement politique utilisent comme critère d'évaluation électorale le caractère raisonnable ou acceptable des énoncés du candidat (Anderson, 1996). Pour ces électeurs, il s'agit d'adhérer à certains énoncés électoraux tout en admettant que les énoncés en cause ne sont pas complètement « fiables ». Cet acte d'adhésion « contre cœur » peut générer des comportements de vote plus ou moins protestataires (vote sanction, vote négatif, absentéisme etc.). Enfin, partant des énoncés d'acceptabilité nous avons comparé le discours sur l'Europe des électeurs indécis et le même discours provenant de la classe médiatique.

Ces deux volets de recherche sont complémentaires. D'une parte, le discours médiatique sur l'Europe est un élément de conjoncture (pré)électorale susceptible à fournir les « attributs » des futures thèmes « à poids électoral ». D'autre part, s'exprimer sur l'Europe en tant qu'électeur sensible à la conjoncture implique des « raisonnements » plutôt généralisants susceptibles d'indiquer des attitudes et des motivations politiques, voire, un potentiel attachement politique. Finalement, il s'agit aussi de confronter les discours identitaires engendrés par deux logiques sociales, celle médiatique et celle de l'électeur.

5. Usages médiatiques de la parole européenne

En tant que ressource discursive, la parole européenne est réalisée comme une *activité socio-politique* supposée être initiée par des acteurs ayant des identités et des enjeux spécifiques et provenant des communautés culturelles diverses. En réalité, le jargon européen s'institue comme une activité qui sur-réglemente les affirmations décisionnelles tout en assurant ainsi l'interface de la communication politique actuelle. Il ressort un clivage presque inévitable entre l'institutionnel et l'expérience quotidienne. La parole européenne implique donc, un type de discours dont les effets *d'authenticité institutionnelle* sont constitutifs. D'où, la nécessite de maîtriser cette forte dimension institutionnelle du discours européen afin de ne pas aboutir au « *déficit démocratique et*

informationnel » saisi par Mouchon (2003) ou au « *chauvinisme de l'information* » (Bougnoux, 2002).

En termes de projet de communication publique, l'européanisme exige la réponse à des questions telles que: comment désinstitutionnaliser la variété de discours européens (à portée identitaire, administratif et national) afin d'acquérir aussi une *authenticité non-institutionnelle*? Selon quels régimes de communication, la parole européenne peut-elle assimiler, d'une manière syncrétique, le (trans)national, l'identitaire et l'administratif, affin de diminuer le monopole du discours administratif et d'incorporer l'espace de la quotidienneté?

a. Discours européen sans Europe: l'authenticité fictionnelle

En Roumanie, l'approche médiatique du discours européen en termes communautaires est de date assez récente. C'est depuis 2000 notamment que le processus de négociations avec les institutions européennes s'est intensifié. Jusqu'à ce moment-là, le thème européen était exploité soit dans un registre symbolique propre aux premières années qui ont suivi la chute du communisme et l'émergence du pluralisme télévisuel en 1996, soit d'une manière électorale. L'Europe en tant que symbole culturel et espace de civilisation co-existait avec l'Europe-slogan politique. Le discours européen parasitait ainsi à l'intérieur des discours identitaires produits par la classe médiatique et politique.

En termes de débats télévisuels, cette étape-ci correspond à un espace «boulimique» de conversation politique « illimitée » en termes d'antenne. Dans cette période de structuration de la classe médiatique et de la parole politique de débat, les références à l'Europe envoyaient à un sorte de discours désinstitutionnalisé dans le sens ou la parole européenne ne s'appuyait pas sur le discours « autorisé » ou « authentique » associé à l'UE, mais plutôt sur une entière mythologie conversationnelle concernant la signification symbolique de l' « Europe de l'Ouest ».

b. Le discours européen programmatique : l'authenticité institutionnelle

Jusqu'en 2000, la communication médiatique sur l'Europe a généré une *médiatisation* plutôt *événementielle* (visites diplomatiques, etc.) à visée électorale. Cette approche médiatique a été progressivement complétée en 2001 par une *médiatisation programmatique*, voire, des dispositifs spécialement conçus afin de débattre sur la problématique européenne. « *Pro-Ouest* », l'émission diffusée sur la chaîne privée Pro-tv

actualise pour la première fois ce type de dispositif. Un entier exercice d'évaluation de type baromètre a été mis en place visant chaque geste ou déclaration d'un leader roumain ou étranger qui s'exprimait sur le processus d'intégration de la Roumanie.

Etant donné que les *identités* socio-médiatiques les plus mobilisés lors de ces débats renvoyaient à la classe politique ou diplomatique et aux divers experts, le discours européen qui en a résulté renvoie à une réflexion institutionnelle destinée en fait, aux élites politiques et à la classe médiatique. Ce type de parole européen a consacré un espace médiatique « clos » dans lequel les décideurs échangeaient un savoir d'expertise, consensuel, extrêmement spécialisé et sophistiqué faisant peu de place à la parole polémique ou à la controverse. D'ailleurs, l'entier dispositif de « *Pro-Ouest* » mobilisait un certain imaginaire sur le discours européen: l'Europe à travers « la haute diplomatie » - une authenticité institutionnelle à l'apparence « ésotérique ».

Ces effets de discours étaient d'autant plus évidents que le modérateur s'exerçait à la *parole testimoniale*, en exploitant différentes *stratégies de crédibilité personnelle* ou recourant à une *énonciation sceptique-condescendante* du « nous » identitaire. Par ce type d'énonciation, le modérateur se positionnait en tant que représentant d'une voix populaire très réservée quant aux chances d'intégration européenne de la Roumanie et à la capacité des Roumains d'accomplir toutes les épreuves demandées par les instances internationales.

Paradoxal, cette forme d'institutionnalisation du discours européen en Roumanie relevait d'un espace public comblé par des dispositifs confessionnels. Par rapport à cet espace public toujours à visée intimiste, le dispositif « hermétique » de « *Pro-Ouest* » figurait presque comme un élément discordant. En fait, après plus d'une année pendant laquelle l'émission « *Pro-Ouest* » connaîtra la consécration en tant que produit géré par la chaîne Pro-tv, le même dispositif deviendra en 2003 l'objet des diverses procédures de désinstitutionalisation.

c. Le discours européen: expertise diplomatique et politisation

Après les événements de 11 septembre et l'accélération des négociations entre la Roumanie et les institutions internationales, le discours médiatique sur l'Europe connaît des changements en termes de grilles télévisuelles et de typologie des dispositifs. Ces changements sont

issus *d'une sorte de désinstitutionalisation* dont nous soulignons les principales évolutions.

Tout d'abord, la parole européenne disséminée en 2001 notamment à travers les rares dispositifs consacrés spécialement à l'Europe, commence en 2002 à pénétrer les talk-shows politiques, sociaux et même intimistes (voir, Big Brother)[12]. Il en ressort un certain « élargissement » de l'espace de débat télévisuel qui touche sur *les identités* des participants, *le type de savoir* et *le traitement de la parole*.

Dans cette nouvelle étape, les émissions dédiées spécialement à l'Europe se multiplient et coexistent avec les émissions bien plus populaires de « conversation politique », par exemple, les talk-shows emblématiques pour l'identité symbolique de la chaîne de télévision. Dans ces émissions, les thèmes européens sont mobilisés pour des raisons électorales, comme une stratégie de construction identitaire des politiciens.

Il ne faudrait pas quand même surenchérir les changements intervenus au cours de l'an 2002 dans la parole télévisuelle sur l'Europe. En fait, on constate des mutations modérées, telles: un traitement médiatique plus conversationnel, mais prévisible à l'intérieur des talk-shows; la montée d'un *savoir idéologisée* due aux usages électoraux de la parole européenne et la coexistence de ce type de savoir avec l'expertise diplomatique. Quant à *l'accès à la parole* européenne, la seule mutation notable indique une diversification du milieu politique et diplomatique. Ainsi, le thème européen n'est plus abordé uniquement par des diplomates et des « ex »-dignitaires politiques à statut plutôt symbolique, mais aussi par des leaders politiques « actifs », voire des membres de la hiérarchie gouvernementale et parlementaire.

Au-delà de l'usage électoral, cette « politisation » du discours européen a réactivé le débat sur des événements toujours « controversés » de l'histoire nationale (le maréchal Antonescu et son rôle lors de la deuxième guerre mondiale, le statut de la Bessarabie et de Bucovine, anciens territoires roumains, le problème de « l'Holocauste » en Roumanie etc.)

Paradoxalement, le débat médiatique autour de ces négociations à la fois ponctuelles et techniques ne s'est pas focalisé sur l'agenda « de l'intégration » mais sur des thèmes symboliques mettant en lumière la mémoire collective, les symboles nationaux des Roumains, certains aspects « sensibles » de l'histoire nationale etc.

d. Le discours européen: la personnalisation du débat publique

La visite du Président américain à Bucarest en novembre 2002 devait valider symboliquement le fait que la Roumanie était désormais acceptée comme membre probable de l'OTAN et d'autres structures occidentales. Ces deux événements ont dégagé une approche télévisuelle de la parole européenne toujours tributaire à la problématique identitaire et apparemment détachée de l'agenda des négociateurs. Mais les usages discursifs sont différents et indiquent une nouvelle étape dans la désinstitutionalisation du discours européen qui continuera tout au long de l'année 2003.

Dans ce nouveau contexte, la problématique identitaire est appropriée en tant que discours d'*autoanalyse collective* autour du nouveau statut géopolitique acquis par la Roumanie. Toute une réflexivité médiatique sera engendrée par une forte *personnalisation* du savoir public, des interactions et des identités de ceux qui participent aux débats sur l'Europe. Il en a résulté un *savoir public informel* mettant en lumière le climat émotionnel développé autour du nouveau statut de la Roumanie. Journalistes, hommes politiques, experts se sont concentrés sur des questions identitaires telles: est-ce que l'invitation d'adhérer à l'OTAN constitue l'événement le plus important après l'acte de réunification nationale de 1918? Par contre, est-ce que ce n'est pas la chute du communisme en décembre 1989 qui dépasserait en importance tout autre événement, à part l'acte de réunification nationale? Quelle serait la forme la plus désirable pour exprimer la joie des Roumains, l'enthousiasme des grandes fêtes populaires ou la joie discrète vécue en intimité[13]?

Ces questions ont été complétées par des affirmations identitaires, la majorité d'entre elles soulignant que la Roumanie n'était plus un pays à statut marginal et isolé, mais un pays qui sera désormais l'« allié » de l'Etat le plus puissant (les Etats Unis) et le membre probable de l'UE. Autres affirmations identitaires ont mis en évidence un scepticisme collectif concernant la capacité des gouvernants et « des Roumains » d'accomplir toutes les demandes communautaires. Tout un imaginaire collectif sera mobilisé au cœur duquel on retrouve les rituels et les habitudes nationaux susceptibles à bloquer le processus d'adhésion à l'OTAN et d'intégration de la Roumanie dans l'UE.

La personnalisation du débat autour de l'adhésion du pays à l' « OTAN » a structuré *les positionnements* des modérateurs par rapport aux interlocuteurs aussi bien que l'accès des participants aux débats

télévisuels. Les journalistes ont géré les dispositifs de débat d'une manière confessive-émotionnelle, interrogeant les hommes politiques sur leur état affectif au-delà de leurs identités institutionnelles.

L'accès à l'espace télévisuel de débat a été sur-réglementé par une certaine typologie de profils. La télévision publique ainsi que les chaînes privées ont privilégié une participation à visée identitaire: les identités régionales, la présence idyllique du paysan et du village roumain, le Roumain « mal informé » mais enthousiaste. Enfin, une constante d'énonciation appropriée par tous les participants et notamment par les journalistes visait le «nous» identitaire indiquant le «corps social » ému, au-delà de son manque de réalisme et de ses inerties apparemment « définitives »[14].

Ce discours d'autoanalyse collective devient complémentaire en 2003 aux nouveaux dispositifs de débat conçus par les chaînes de télévision peu après « l'événement OTAN ». Il s'agit notamment des émissions de débat consacrées à la *Roumanie exemplaire* par opposition à *la Roumanie pathologique* tributaire à la violence, à la pauvreté, au faits paranormaux ou aux événements « providentiels ». Dans ces nouvelles émissions, les journalistes s'attribuent la mission « de découvrir » des lieux, des gens et des rituels considérés avoir une dimension « européenne ». Ce n'est toujours pas un agenda ponctuel qui suscite les références à l'Europe mais des interrogations identitaires sur le statut socio-culturel d'une Roumanie ayant vécu cinquante ans de communisme[15].

Les débats liés à l'Europe se sont multipliés pendant la crise d'Irak. Les questions les plus débattues dans ce contexte particulier ont visé le statut politique de la Roumanie après avoir pris la décision de soutenir l'intervention des troupes américaines en Irak. De ce point de vue, le conflit d'Irak n'a pas donné lieu à des clivages internes dans les médias et dans l'opinion publique roumaine. Les modérateurs de débat se sont même interrogés sur le fait que la crise irakienne n'a pas déclenché en Roumanie un courant d'opinion protestataire semblable à celui développé dans les pays occidentaux.

Tout au long de la crise, les enjeux des débats télévisuels ont porté sur l'origine des déclarations occidentales, sur les mots et les nuances cachées qu'elles y contiennent. Le traitement médiatique de ces enjeux a généré un discours d'affirmation identitaire autour de trois questions particulières: les enjeux possibles « des Européens » et « des Américains » concernant la Roumanie; la position marginale de la Roumanie aux yeux

« des Européens »; le statut d'un pays (comme la Roumanie) qui devrait agir « entre » deux espaces géopolitiques tout en ayant un « statut secondaire » pour les « Européens » ainsi que pour les « Américains ». Afin de répondre à ces questions, la majorité des intervenants et notamment les modérateurs ont recouru à des « énonces d'acceptabilité » renvoyant à l'histoire des Roumains, à leurs traumas et sensibilités le plus probablement incompréhensibles pour « les occidentaux »[16].

Il faudrait retenir tout de même, qu'*en termes de savoir public*, à cette époque le discours médiatique sur l'Europe s'est distingué par un élément nouveau: une approche de l'Europe et des Etats Unis en tant qu'acteurs politiques ayant leurs propres enjeux. Autrement dit, le raisonnement identitaire de type « *qui est à présent l'Europe politique par rapport à « nous », les Roumains? qui sont les Etats Unis*? » a été projeté sur l'agir des occidentaux selon une vision plutôt politique que socio-culturelle[17]. Cette évolution pourrait marquer l'émergence d'une vision plus opérationnelle de l'Europe politique, plus focalisée sur l'actualité décisionnelle et donc, sur une problématique publique.

Pendant la crise irakienne, *l'accès aux débats télévisuels* a paru même plus restreint qu'auparavant. Un possible explication envoie aux pratiques journalistiques mêmes. Nous avons déjà précisé que l'opinion publique roumaine ne s'est pas divisée par rapport à l'intervention militaire en Irak. En conséquence, les journalistes ont dû construire l'existence d'une potentielle opinion scindée afin de générer le nécessaire « duel » médiatique plus ou moins délibératif. Ils ont fait appel aux déclarations des personnalités reconnues pour leur « idéologies » opposées, l'une anti-américaine et l'autre « mondialiste ».

L' « absence » des hommes politiques à hautes responsabilités gouvernementales a constitué un autre symptôme de cet espace de parole. En fait, la présence des conseillers ou des experts gouvernementaux a remplacé la participation assez diminuée de la classe politique. La construction médiatique du public s'est appuyée prioritairement sur les « énoncés d'acceptabilité » des journalistes et des participants indiquant les sensibilités et les attitudes « des Roumains »[18].

En guise de conclusions provisoires, nous revenons sur les évolutions saillantes visant la parole télévisuelle sur l'Europe en termes de savoir public, accès et interactions ritualisées à l'intérieur des dispositifs des débats. Nous rappelons que l'analyse ci présente se focalise sur la période durant laquelle la Roumanie est parvenue à un statut plus opérationnel en terme d'adhésion à l'UE et à l'OTAN. D'abord, on constate qu'après

2000 jusqu'à présent, la parole de débat sur le processus d'intégration européenne a connu une évolution dichotomique, partant *d'une parole fortement institutionnalisée*, tributaire à la sociabilité diplomatique pour s'instituer ensuite, comme *une parole excessivement personnalisée* relevant d'une sociabilité identitaire.

Le passage entre ces deux pôles communicationnels n'a pas inclu une approche des thèmes européens en tant que *problèmes publics* engendrant diverses figures de la citoyenneté. Il y a eu un passage sans transition d'une vision diplomatique de la construction européenne vers une vision mythologique centrée sur les traits identitaires des Roumains. En conséquence, les représentations médiatiques de l'Europe communautaire se sont elles-mêmes accumulées autour de deux dimensions: en premier lieu, il s'agit de l'Europe communautaire, un espace de pouvoir sélectif et donc, restreint *(« le club des plus puissants », « l'ensemble des pays civilisés et avancés », « le club des élites », « le club des démocraties occidentales »*); la deuxième dimension porte sur l'Europe en tant qu'espace décisionnel de l'UE à l'intérieur duquel les politiques des pays candidats sont mesurées selon des standards très précis.

C'est seulement pendant la crise irakienne que les médias ont appréhendé l'Europe selon une entité politique mise « en contexte » - une entité qui agit selon des enjeux particuliers. Il reste à savoir si cette dernière évolution devient une tendance au niveau du discours médiatique.

6. Les usages des électeurs sur la question européenne

Est-ce que les positionnements des électeurs par rapport à l'intégration européenne et à l'OTAN a fait surgir une potentielle sensibilité politique – des attitudes idéologiques, de motivations et critères de vote? Quels usages identitaires et quelles représentations sociales ont-ils été convoqués par rapport au corps social et aux solidarités collectives? Comment peut-on évaluer les usages identitaires des électeurs sur la question européenne en comparaison avec les usages médiatiques?

Les motivations de vote

Les personnes interrogées – des électeurs ayant eu une mobilité à l'intérieur de l'opposition libérale et qui sont à présent, des indécis - n'ont pas lié d'une manière explicite la problématique européenne de

celle électorale. Mais ils ont fortement associé la problématique sur l'Europe et « l'europhorie » (selon l'expression de Brinar et Brucar, 2002) à des attitudes et comportements politiques « plus modernes », tant de la part des hommes politiques que de l'électorat. Plus précisément, les groupes ont utilisé le critère des valeurs « traditionalisme, conformité » vs. « ouverture au changement » afin de légitimer un comportement de vote et un agir politique souhaitables. Les participants se sont constamment rapportés au vote « des Roumains » par le biais de ce clivage. Selon eux, la dite « génération nouvelle » serait peu évidente par rapport à la génération « conformiste » toujours prédominante au niveau de l'ensemble de l'électorat[19].

La manière dont les participants se sont exprimés sur la « nouvelle génération » d'électeurs indique premièrement leur propre incertitude concernant leur choix électoral; deuxièmement, le vote des jeunes électeurs est parfois « irresponsable » et il semble qu'ils seraient prêts pour un vote nationaliste-autoritaire. Dans ce contexte, nous précisons qu'a l'intérieur du groupe formé par des étudiants et des jeunes diplômés nous avons constaté une certaine valorisation du vote nationaliste et de l'autoritarisme politique. Bien que certains d'entre eux aient assumé la dimension uniquement protestataire-ludique du vote qu'ils ont donné en 2000 pour un leader extrémiste, ils ont paru toujours favorables à la montée d'un gouvernement « autoritaire ».

Selon les participants, la principale cause d'incertitude réside dans la clôture de l'espace politique – un espace politique tributaire toujours aux même personnages. D'où, la conviction que l'alternance politique ne garantie pas le renouvellement de la classe politique (et il serait suffisant de mentionner dans ce sens les élections de 1996). En se rapportant à cette espace politique « clos », les électeurs ont construit différemment leurs *motivations de vote* aux futures présidentielles. Selon le type de motivation, nous avons identifié trois catégories d'électeurs.

Une première catégorie (« *les pragmatiques* ») comprend les participants qui se considèrent prêts pour un vote négatif à condition qu'il s'agisse d'un candidat provenant de « l'opposition non-extrémiste »[20]. Par contre, la deuxième catégorie (« *les idéalistes- sceptiques* ») inclut des participants qui rejettent la variante du vote négatif; ils estiment qu'ils iront voter à condition qu'ils aient la possibilité de s'identifier avec l'offre d'un candidat provenant toujours de l'opposition non-extrémiste. Pour ces électeurs, la probabilité de l'abstention est donc, considérable[21]. La dernière catégorie (« *les indifférents* ») est représentée notamment par

les participants persuadés que n'importent comment ils voteront, « rien ne changera » et donc, ils n'ont aucune idée sur leur futur comportement électoral – ils décideront « en conjoncture »[22].

Les participants se sont positionnés constamment en foncton des comportements de vote « des Roumains ». Ils ont construit deux autres potentiels profils de l'électorat: en premier lieu, « *les protestataires* », c'est-à-dire, des électeurs à sensibilité politique très diversifiée qui seraient prêt à exprimer leur colère envers les hommes politiques sous la forme d'un vote protestataire, même à visée extrémiste (mais selon les participants, un tel choix électoral ne signifie pas que les électeurs considérés seraient forcément «des extrémistes»)[23]; deuxièmement, « *les ludiques* », des jeunes électeurs sensibles aux candidats qui auront une campagne électorale « très spectaculaires » - très « américanisée »[24].

Le déroulement des discussions portées pendant ces entretiens ne permet pas de conclure sur les attachements idéologiques des participants. Autrement dit, il serait contestable de conclure sur une orientation politique de ces participants selon l'axe gauche/droite, voire différents « socialismes » et « libéralismes » . Au mieux, on peut avancer l'hypothèse que la majorité des électeurs interrogés sont orientés vers la droite libérale par conjoncture.

Mais au-delà de l'orientation politique, ces électeurs semblent être bien plus sensibles pour le moment aux *profils politiques* qui donnent expression aux *valeurs d'ouverture ou de stimulation.* Selon la définition de Hammer et Wach (2002), ces valeurs correspondent « *au besoin de variété qui permet de maintenir un niveau optimum d'activité. La motivation des valeurs de stimulation est l'excitation, la nouveauté et le défi* » (p.318). Les électeurs rencontrés valorisent plutôt *une stylistique politique relevant des valeurs d'ouverture* qu'une orientation idéologique.

La participation politique

Les débats publics sur l'adhésion de la Roumanie à l' OTAN, sur la visite de George W. Bush à Bucarest et surtout sur la crise irakienne a mis en évidence un enjeux appréhendé par les médias sous la forme d'un avertissement: « L'Europe ou l'Amérique? » . Cet enjeu a sur-réglementé aussi les attitudes et les opinions des participants sur les comportements politiques et les mentalités des Roumains.

La question sur la soi-disant passivité des Roumains lors du conflit en Irak a stimulé les groupes interrogés à débattre le problème de la

participation politique en Roumanie. La majorité a été d'accord que « les Roumains » ont réagi positivement ou d'une manière neutre à la décision du gouvernement de soutenir l'intervention militaire en Irak. A part cet élément contextuel, les réponses des participants ont démontré une attitude symptomatique pour ce qui vaut la participation politique en Roumanie: en fait, la plupart d'eux ont justifié la faible participation politique des Roumains au manifestations, aux mouvements sociaux, mouvements associatifs, grèves etc. comme un état de normalité. Diverses motivations ont été mentionnées en faveur de cette attitude: en premier lieu, l'inappétence des Roumains pour les comportements actifs politiquement s'expliquerait par un niveau de vie très réduit. Paradoxalement, les participants n'ont pas considéré comme naturelle la relation entre mécontentement et comportement protestataire ou associatif. Par contre, ils ont souligné que seulement un niveau de vie élevé est lié à une participation politique intense[25]. Les autres motivations relèvent du même type d'argumentation. Certains des participants aux attitudes « pragmatiques » ont mis en question tout d'abord les avantages offerts par une participation politique active tandis que d'autres participants de la même catégorie se sont montrés persuadé par l'inutilité d'un tel geste quand « les jeux sont déjà faits ». Pour ces « pragmatiques » c'est uniquement le vote qui justifierait la participation politique[26]. Nous avons identifié aussi une catégorie de participants pour lesquels la participation politique était plutôt comme une excentricité. Pour ceux-là, parmi lesquels se trouvent aussi les « idéalistes-sceptiques », c'est le désir d'être informé qui donnerait vraiment un sens à la citoyenneté[27].

Il faudrait préciser que ces attitudes ont été assumées par des personnes ayant une certaine expérience en matière de participation politique surtout à visée protestataire. En fait, un nombre de participants ont insisté sur le fait qu'immédiatement après la chute du communisme en décembre 1989, ils ont pris part aux grands mouvements protestataires déroulés à l'époque, comme la manifestation de la Place de l'Université. Apres ces expériences, « échouées » selon eux, les intervenants ont réalisé que la participation politique en Roumanie serait un geste sans aucune conséquence réelle. Ils ont donc choisi de se replier sur leur vie quotidienne et de limiter l'action participative à la consommation médiatique.

Les entretiens sur le thème de la participation politique ont mis à jour un manque de confiance aiguë dans les institutions gouvernementales et

dans les partis, d'où la distance assumée par les participants envers toute forme d'activisme collectif, voire politique.

La construction de l'étrangéité

Les personnes interrogées se sont montrées réticentes à raisonner sur les relations de la Roumanie avec les Etats-Unis et l'Europe d'une manière dichotomique. Elles ont valorisé fortement l'adhésion de la Roumanie à l'OTAN et ells ont évalué comme positive la décision de soutenir la politique américaine en Irak. La majorité d'entre elles ont considéré l'adhésion à l'OTAN comme cruciale pour la sécurité militaire de la Roumanie étant donnée que la Russie restera un grand pouvoir. Dans ce contexte, la position adoptée par la Roumanie lors de la crise irakienne serait « logique » vu le nouveau statut acquis par le pays après avoir reçu l'invitation d'adhérer à l'OTAN.

Mais à part les raisons diplomatiques, les participants ont légitimé cette décision par des arguments relevant de la mémoire collective. En premier lieu, les Roumains auraient vécu la dictature – un fait souvent éludé par « les Européens »[28]. Deuxièmement, lors du conflit irakien, la Roumanie aurait démontré une fermeté considérée de très bon augure venant de la part d'« un petit pays », « vulnérable » à n'importe quel le contexte. En fait, les participants sont constamment revenus sur ce dernier argument au cours des entretiens. Ils ont souligné très précisément la position diplomatique plus que marginale de la Roumanie avant l'adhésion à l'OTAN, d'où le choix « légitime » du « pays le plus puissant du monde ». Tout un raisonnement a été bâti autour de la dichotomie « pays petit » vs. « pays puissant ». Mais il faut le dire, ce raisonnement n'a pas été énoncé dans un sens idéologique-militant propre aux électeurs nationalistes. La catégorie des électeurs rencontrés vivait vraiment le sentiment de la marginalité, mais d'une manière plutôt constatative qu'idéologique, plutôt pragmatique que militante[29]. Les entretiens ont révélé aussi la sensibilité très profonde des participants envers la perception négative accumulée par la Roumanie dans les années post-communistes. De ce point de vue, les garanties de sécurité et l'acquis d'un statut nouveau non seulement politico-militaire mais aussi en termes d'image internationale constituent les deux motivations auxquelles les participants ont recourt le plus souvent pour valoriser l'intégration européenne et la relation avec les Etats-Unis. Pour les participants la question de l'antiaméricanisme ne serait pas une question d'actualité en Roumanie pour le simple fait « qu'il n'y a pas de

raisons ». Plus précisément, il n'y aurait aucune « histoire problématique » accumulée dans la relation de la Roumanie avec les Etats-Unis. Il n'y aurait non plus une « compétition entre les grands », semblable à celle entre « les Européens » et les « Américains ». Ce genre d'attitudes ne constituerait une ressource même pas pour les discours extrémistes[30]. Ceux-ci s'imposeraient par leur rhétorique contre la corruption, tout en bénéficiant d'une échelle politique fortement déséquilibrée. Bien que les Roumains valorisent d'une manière égale la relation avec l'Europe et avec les Etats-Unis, les participants ont admis que la préférence pour les anglo-américains serait en cours de croître. En tout cas, selon eux, cette tendance serait valable pour le cas des jeunes apparemment de plus en plus attachés à la stylistique et à la culture américaine et anglaise. Un possible explication: les gens auraient du mal à « déchiffrer » la politique trop sophistiquée de « type baromètre » pratiquée par l'UE.

C'est dans ce contexte que certains participants ont considéré que le futur Président devrait avoir la capacité « de jongler » aussi avec « les Européens » qu'avec les « Américains ». En énonçant cette opinion, les participants ont trouvé, en fait, une autre modalité d'exprimer le *critère de vote* le plus valorisé par les intervenants: c'est la capacité d'un candidat d'être un « homme politique » pur et dur, capable de maîtriser d'une manière plus ou moins « manipulatrice » le « jeu politique »; seulement « un véritable homme politique » pourrait fournir «une vision» de la société politique fortement motivante pour « les Roumains, en tant que nation ». On constate que ce critère sert, en fait, le positionnement auquel les électeurs sont revenus fréquemment pendant les entretiens: ils ont souligné leur attachement plutôt à une vision politique « d'ouverture » qu'à une orientation idéologique nettement identifiée.

7. Discussion

Cette étude a été guidée par plusieurs questions de recherche. La première était focalisée sur l'influence de la problématique européenne par rapport à la sensibilité politique des électeurs indécis: est-ce que ces électeurs aboutissent à certaines attitudes, motivations et critères de vote par le biais du discours sur l'intégration européenne ? Les résultats préliminaires de la recherche indiquent des électeurs sensibles d'abord, à une stylistique politique « d'ouverture » occidentale considérée compatible avec ce qu'ils ont appelé le « bon nationalisme »,

non-extrémiste. En conséquence, ce sont des électeurs à la quête des candidats capables d'actualiser plutôt une *culture des valeurs* qu'une orientation politique. Ce *positionnement pseudo-idéologique* a été dégagé par bien de références à la problématique européenne.

En termes de *motivations*, il serait risqué de conclure que ces électeurs à sensibilité « libérale » (les entretiens et leur histoire électorale l'indiquent bien) sont prêt à voter n'importe quel candidat qui représenterait le mieux une vision « d'ouverture », au-delà des agendas électoraux ponctuels et au-delà des orientations politiques, sauf celles extrémistes. Apparemment la réponse semble être positive, si on tient compte des électeurs « pragmatiques » qu'on a dégagé lors des entretiens (chap.6) et qui semblent agréer une variante bien plus « artificielle » que la précédente. En fait, ces électeurs sont persuadés qu'aux prochaines élections ils seront à nouveau forcés de recourir à un *vote négatif*. Parmi les électeurs participants aux entretiens on remarque aussi les « idéalistes-sceptiques » (chap. 6) qui apparemment ne seraient plus disponibles pour un vote négatif. Sans pouvoir établir exactement le degré d'influence du thème européen, on constate que cette catégorie d'électeurs semble être la plus orienté vers *un potentiel attachement politique* après avoir expérimenté une histoire de mobilité électorale.

Une deuxième question a mis en évidence que la communication sur un thème identitaire, voire l'Europe, permettrait aux électeurs d'exprimer « plus naturellement » leur sensibilité politique. De ce point de vue, la recherche a confirmé que les références au processus d'intégration européenne ont stimulé les participants de prendre position sur les comportements politiques « des Roumains » et de la classe politique.Ainsi, les participants ont eu la possibilité de se « rallier » et de se « délimiter » de certains comportements et valeurs politiques.

La troisième question a relevé le potentiel de mobilité électorale qui s'est maintenu entre la campagne de 2000 et celle de 2004. En termes d'analyse, cette tendance indiquerait des électeurs sensibles à la conjoncture, notamment aux offres politiques et a la médiatisation. A part les données statistiques, la recherche a dégagé des éléments supplémentaires en faveur de cette prémisse. D'abord, les participants aux entretiens se sont montrés réfractaires à toute forme d'activisme politique. Ils ont clairement souligné qu'ils limitent leur participation politique à la consommation des informations médiatiques et au vote. En fait, au cours des entretiens, « *les pragmatiques* » et les « *idéalistes-sceptiques* » ont fait preuve de leur intérêt pour la

médiatisation du politique. Par contre, « *les indifférents* » ont rejeté non seulement la participation politique active mais aussi les informations médiatiques. Parmi ces électeurs on a retrouvé des personnes peu informées sur la politique quotidienne; en échange, ces électeurs se rapportaient aux événements politiques par le biais de leur connaissance de l'histoire et de la communication interpersonnelle. Les participants aux entretiens ont assigné une importance particulière au vote protestataire à portée nationaliste-extrémiste. Selon eux, il existerait une forte probabilité que ce type de vote émerge, même si les électeurs de ce type n'étaient pas forcément des extrémistes (l'analyse secondaire a relevé que le soutien à l'intégration européenne n'est pas incompatible avec des électeurs ayant confiance dans la politique nationaliste).

En fin, les opinions des électeurs sur le processus de l'intégration européenne et dans l'OTAN révèlent des convergences nombreuses avec les discours articulés à travers les débats télévisuels. La plus saillante convergence porte sur la modalité d'appréhender le nouveau statut acquis par la Roumanie suite à l'invitation d'adhérer à l'OTAN. Médias et électeurs évaluent ce processus à travers un discours d'autoanalyse identitaire focalisé surtout sur les vulnérabilités et les traumas des Roumains. Du côté des médias, la parole de débat télévisuelle n'a pas inclus une approche des thèmes européens en tant que *problèmes publics.* Il y a eu un passage sans transition d'une vision diplomatique de la construction européenne vers une vision mythologique centrée sur les traits identitaires des Roumains et sur le fort décalage statutaire entre la Roumanie et l'Europe communautaire.

NOTES

1 En 2001, les réponses des Roumains à la question « *Considérez-vous que l'intégration européenne est nécessaire pour la Roumanie?* »: 68% (« oui, c'est nécessaire »), 9% (« non, ce n'est pas nécessaire »), 23% (« je ne sais pas ») / Source: *Le Baromètre d'Opinion Publique* publié par La Fondation pour une Société Ouverte, novembre, 2001.

2 « *Quelles sont à présent les problèmes les plus importants de la Roumanie?* »: 49% (« la pauvreté »); 20% (« manque d'emplois »); 11% (« la corruption »); 10% (« les prix élevés »); 8% (« les revenus réduits »); 1% (« manque de logements ») / Source: *Le Baromètre d'Opinion Publique* publié par La Fondation pour une Société Ouverte, mai 2003.

3 « *La migration politique dans l'administration locale, une année après les élections locales de 2000* », rapport rédigé par l'Association « *Pro-Démocratie* », 2001, Bucarest.

4 La recherche qualitative que nous avons menée en 2000 sur les motivations de vote des électeurs du parti « România Mare » (id., 8) a relevé des opinions fort contestataires des électeurs interviewés envers la classe politique entière.

5 La recherche qualitative menée en 2000 sur les motivations de vote des électeurs du parti nationaliste « România Mare » (id.,8) et de son leader C.V.Tudor a mis en évidence le « centrisme » autoproclamé par les électeurs interviewés: « *Il se porte comme un fou, mais son discours me semble être sincère, un peu trop théâtral, mais au moins il n'a perdu aucun procès, c'est certes qu'il détient de nombreuses informations … au moins, il n'a pas changé. Il a attaqué aussi la droite que la gauche* » (Électeur de la CDR en 1996 et du Parti « România Mare » en 2000) .

6 Les travaux de l'École de Columbia se sont concrétisés dans les synthèses "*The People's Choice"* (Lazarsfeld, Berelson et Gaudet, 1944) et "*Voting"* (Berelson et al. 1954). Parmi les ouvrages fondateurs appartenant à l'École de Michigan: "*The American Voter"* (Campbell et al. 1960).

7 Le développement des sciences neuronales, les technologies informatisées et la théorie du jeu ont contribué à l'étude de la décision rationnelle en tant qu'heuristique.

8 Taber et Lodge (2000) synthétisent le développement théorique des approches cognitives sur la rationalité décisionnelle, en proposant un modèle intégré à plusieurs niveaux. Premier niveau: les modèles dits " *hot cognition*" (Abelson, 1963; Lodge, Stroh: 1993) stipulent que la mémoire traite simultanément les cognitions et l'affectivité associée par rapport à un objet. Deuxième niveau: les modèles dites "*on line*" précisent que les individus sont en train de réajuster constamment (« en ligne ») leurs *impressions* accumulées par rapport à un objet, suite à l'interaction entre les impressions déjà « stockées » et l'état affectif de l'individu qui est en train d'assimiler des nouvelles informations sur un objet donné (Anderson, Hubert: 1963; Lodge,

McGrow, Stroh: 1989). Dernière niveau: l'acte décisionnel serait le résultat d'un raisonnement de simplification réduit à une réponse affective de type « qu'est que je sens par rapport à … » . Mais cette réponse affective serait activée par les préférences accumulées (Clore, Isbell: 1996)

9 Fevrier-Mars, 2001 (Chaînes privées: Pro-tv, Antena 1; Chaîne publique: TVR 1; Corpus: « *Pro-Ouest* », « *Marius Tucă-Show* » - Antena 1, « *Courte sur deux* » - TVR 1); 14 mars - 14 avril, 2002 (Chaînes: Pro-tv, Antena 1; Corpus: « *Pro-Ouest* »; « *Marius Tucă-Show* »); 23.09 – 14.12.2002 (Chaînes privées: Pro-tv, Antena 1; chaînes publiques: TVR 1, TVR 2; Corpus: « *Pro-Ouest* », « *Marius Tucă-Show* », « *Euroatlantica* » -TVR 1, « *Maintenant, l'OTAN* ! » - TVR 2; les « éditions spéciales » de TVR 1 et de Pro-tv, 19-23 novembre); 10.01 -13.03. 2003 (Chaînes privées: Pro-tv, Antena 1; Corpus : «« *Pro-Ouest* », « *Marius Tucă-Show* ») .

10 Le projet de recherche prévoit des entretiens avec des électeurs indécis ayant accumulé une mobilité électorale plus ou moins indicative pour une orientation politique ou par contre, relevant d'une trajectoire apparemment «contre nature» (par exemple, le cas des électeurs qui ont voté en 1996 pour le candidat de l'opposition Emil Constantinescu pour se réorienter en 2002 vers le leader nationaliste Corneliu Vadim Tudor). Dans la période décembre 2002 – juin 2003, nous avons monté cinq groupes d'entretien. Chaque groupe a compris six participants, la durée d'une séance étant limitée à une heure et demie. Au total, 30 participants dont 17 hommes et 13 femmes. Critères de sélection: la mobilité électorale acquise, la mobilité professionnelle, l'âge (entre 28 et 50) . Le niveau d'éducation a été considéré selon la variable « études moyennes » et « études supérieures » tout en respectant l'homogénéité des groupes. Le critère de la mobilité professionnelle a été défini selon la sphère de travail (publique/privée) et selon le nombre d'affiliations professionnelles au dehors du lieu stable du travail. En appliquant ces critères, nous avons configuré trois types d'acteurs sociaux susceptibles de former les groupes d'entretiens: des salariés dans des institutions publiques, des employés dans la sphère privée, des consultants ou des indépendants ayant plusieurs débouchés de travail. Cette étude synthétise les résultats des entretiens portés avec 4 groupes de participants qui ont acquis une *mobilité électorale* à visée libérale (exceptionnellement, on a monté aussi un groupe composé d'étudiants ayant voté une seule fois et figurant à présent parmi les indécis). Autres caractéristiques: *employés* dans des institutions publiques (administration, enseignement, recherche, ministères); *études supérieures*; *âge moyen*: 35 (18-27: 6; 28-39: 17; 40-50: 7); *sentiment d'appartenance sociale*: classe moyenne inférieure. Le guide d'entretien a compris des questions ciblées sur l'intégration européenne et dans l'OTAN (la signification que les participants assignent à cette problématique, l'antiaméricanisme, la crise d'Irak, les comportements politiques des Roumains). Les résultats de notre recherche présentés dans

cette étude sont préliminaires et doivent être considères à titre provisoire. La recherche est en train de se dérouler et s'achèvera en décembre 2004.

11 On utilise la notion « énoncés d'acceptabilité » dans le sens proposé par Boudon (1997) quand il discute les « raisons transsubjectives »: …*ces raisons ne sont par définition ni objectives ni purement subjectives au sens ou elles seraient l'effet d'idiosyncrasies personnelles […] quand on a le sentiment que « x est vrai » ou que « x est bon », on s'attend à ce que le voisin en juge aussi* » (p. 22).

12 En 2002, les émissions suivantes ont été consacrées spécialement aux thèmes européens: *Pro-Ouest* (diffusée le mercredi de 22h30 à minuit sur la chaîne privée Pro-tv), *Euroatlantica*, (diffusée le jeudi de 22h00 à 23h00 sur TVR 1, première chaîne de la télévision publique) et l'*Agenda européen* (diffusée le samedi de 20h30 à 21h45 sur TVR 1, la première chaîne de la télévision publique).

13 « *Nous ne sommes plus marginalisés, à l'écart de l'Europe ou même au dehors…* » (Journaliste, Édition Spéciale, « Les voix des Roumains », TVR 1); … « *Pour moi, ce jour représente la fin officielle du communisme en Roumanie, une situation que la révolution de décembre 89 n'avait pas résolu* » (Journaliste-invité, « Marius Tucă-Show », Antena 1); « *C'est un moment qu'on vit avec un enthousiasme juvénile …on se sent libéré de cette grande angoisse, cette immense peur que nous nous trouvons quelque part au bout du monde comme dans la période de Ceausescu quand personne ne s'intéressait à nous …* » (Expert, « Marius Tucă-Show », Antena 1); « *Je crois que c'est pour la première fois que j'entends que la Russie ne doit pas avoir peur de la Roumanie; jusqu'à présent, c'était l'inverse* » (Journaliste, Edition spéciale, Pro-TV); « *Nous avons oublié de nous réjouir / Mais je ne crois pas que cet événement doit être fêté avec des pétards et des confettis …/ Je n'ai pas dis ça …Ce n'est pas un événement qui doit être fêté dans la rue comme une victoire de l'équipe nationale …Oui, j'ai eu moi aussi ce sentiment …Je me suis dit … « Voilà, tout le monde est dans la rue ! » …Je me suis senti un peu gêné quand j'ai vu la foule dans la rue même s'il s'agissait d'un grand moment de joie, j'ai été un peu gêné …/ Je ne suis pas d'accord avec vous, même si je vous apprécie tous les deux, en fait, nous devons sortir dans la rue …parce que maintenant c'est nous qui voulons le faire … jusqu'en 1989, les communistes nous obligeaient de sortir …/ Mais je n'ai pas dit que c'était une erreur ! / Je voudrais simplement vous fournir une information: à Sofia, juste à cette heure, personne ne se trouve dans la rue, personne ne fait la fête a l'occasion de l'entrée de la Bulgarie dans l'OTAN…* » (Modérateur; journaliste-invité ; expert ; « Marius Tucă-Show », Antena 1) / 19-22.11. 2002.

14 « *Cet ancien héros de guerre n'a jamais entendu parler de l'OTAN, mais il attend les Américains depuis une cinquantaine d'années […] Ils ont quand même entendu parler de l'OTAN à la radio ou à la télévision, mais ils n'ont*

pas compris de quoi il s'agissai t» (Journaliste, Edition spéciale, « Les voix des Roumains », TVR 1); « *Je suis persuadée que toute la foule rassemblée sur la Place de la Révolution est partie l'âme pleine de joie, parce qu'ils ont rencontré le plus puissant homme de la terre qui leur a donné confiance, en soulignant que la Roumanie n'était pas un pays quelconque, que la Roumanie n'était pas un pays oublié n'importe ou, un pays dont personne n'a aucune information, par contre, il a dit que les Etats Unis ont confiance dans ce pays et qu'ils ont besoin de la Roumanie. C'est très important qu'un Président américain affirme qu'il a besoin de ton pays, qu'il a besoin de notre armée, de notre peuple, qu'il a besoin de nous …*» (Journaliste, Edition spéciale, Pro-tv); «*Certainement cette visite de George W. Bush à Bucarest est historique et le mot n'est pas du tout exagéré, en même temps, nous avons remarqué certains accents qui ressemblent au" festivisme" d'auparavant, il est intéressant de voir comment les anciennes choses servent les renouvellements …* » (Journaliste, Edition Spéciale, Pro-tv) / 19-22.11. 2002

15 «*Le café de lundi*» (TVR 1, première chaîne de la télévision publique), «*Ma Roumanie*» (Antena1).

16 « *Pourquoi soutenons-nous une intervention militaire en Irak? … Parce que nous avons eu à faire à une dictature et nous comprenons mieux ce qui se passe à l'intérieur d'un pays qui est soumis à une dictature. Mois aussi j'aurais voulu des démonstrations avec des milliers et milliers de participants contre un Ceausescu qui ne détenait pas d'armes de destruction en masse, mais qui enfermait des millions et millions de gens* » (Journaliste-invité, «Marius Tucă-Show », Antena 1); « *Je ne suis pas d'accord avec l'action des Etats Unis …mais je comprends le soutien de la Roumanie aux Etats Unis comme un geste désespéré, dans quel sens? Pour la Roumanie, les Etats Unis constituent à présent la garantie la plus sure que nous n'allons plus être jetés dans le marécage d'où nous essayons de sortir maintenant* » (Journaliste-invité, « Marius Tucă-Show », Antena 1); « *A présent, nous possédons un statut marginal par rapport à l'OTAN. Nous avons à peine monté la dernière marche du dernier wagon …oui … nous avons eu du mal à réserver la dernière place. Mais je crois que la Roumanie pourrait convaincre l'alliance dans les années à venir qu'elle est en fait un membre de première catégorie* » (Journaliste-invité, «Marius Tucă-Show », Antena 1) / 18.02.2003.

17 «*…Donc, d'une part, les Américains ont des intérêts clairs, d'autre part, la France elle n'est pas forcément le défenseur de la «liberté, égalité, fraternité» en Irak, la France, elle aussi a des intérêts très clairs là-bas* » (Journaliste-invité, « Marius Tucă-Show », Antena 1); « *Je crois que nous sommes suspects d'immaturité politique si nous allons perdre la tête suite à ces déclarations très généreuses provenant de Washington qui spécifient que nous et l'Europe de l'Est deviendront « le centre de lUnivers.* » … » (Journaliste-invité, « Marius Tucă-Show », Antena 1) / 18.02. 2003.

18 … « *Mais il y a un instinct chez les Roumains, l'instinct des Roumains est correct, nous avons été invités dans l'OTAN, nous avons un mot à dire dans les problèmes internationaux, nous avons des intérêts au Moyen Orient, non seulement en Irak. Et je crois que c'est un moment propice pour affirmer notre intérêt national…Je crois que le sentiment général nous donne raison* » (Modérateur, « Marius Tucă-Show », Antena 1) / 17.02.2003.

19 « *Les jeunes vont voter différemment par rapport à ceux qui raisonnent comme ma mère ou comme mon père…Les gens plus âgés sont satisfaits s'ils ont le sentiment que l'Etat leur fourni la moindre assurance. Je pense que ce comportement disparaîtra. Mais cela ne veut pas dire que les jeunes vont investir trop dans leur choix électoral. A présent, les jeunes font preuve d'une autre optique: pour eux le plus important c'est l'argent et le pouvoir; mais ils sont moins concernés par les moyens utilisés pour les obtenir; tout moyen est bon, l'important c'est de gagner de l'argent. Il y aura un problème dans l'avenir* ! […] *En plus, les jeunes se rendent compte qu'il y a toujours les mêmes figures politiques …ils voient qu'aucun personnage politique ne surgit à l'intérieur de l'opposition et alors ils commencent eux aussi à réagir selon les automatismes de leur parents …* » (Opérateur, 45 ans).

20 « *Moi, je donnerai mon vote à n'importe quel candidat qui sera l'adversaire du Parti Social Démocrate à condition qu'il ne soit pas C.V. Tudor …* » (Économiste, 28 ans)

21 « *Personnellement, je considère qu'il n'y a aucun parti et candidat auquel je donnerai mon vote; s'il fallait que je vote demain, je voterai avec le Parti Conservatoire de Grande Bretagne, mais en Roumanie ça n'existe pas …Et puis les variantes qui me sont offertes, toute sorte de partis populaires, elles sont complètement stupides* » (rédacteur, 38 ans); « *L'image que j'ai du futur Président ne correspond sûrement pas à celle de l'actuel Président; en même temps, le type de Président auquel je pense n'a aucune chance d'apparaître …* » (Étudiant, 24 ans)

22 « *Mon sentiment qui est partagé d'ailleurs, est que n'importe qui sortira gagnant aux futures élections, rien ne changera en Roumanie …* » (Professeur, 25 ans)

23 « *Beaucoup de gens savent que leur vote ne compte pas et ils ont accumulé une colère. Alors ils vont voter …Mais d'une telle manière …Comme s'ils voulaient dire: « je peux faire du mal avec mon vote …prend-moi au sérieux* ! » (Étudiant, 24 ans); « *Aux élections de 2000, les gens n'ont pas voté sérieusement Corneliu Vadim Tudor et son parti. Ils l'ont voté parce qu'il incarnait à la télévision leur colère …* » (Rédacteur, 38 ans).

24 « *Je crois que les jeunes voteront aussi contre leurs parents …ils vont voter pour le candidat le plus charismatique, celui qui aura le plus grand nombre de ballons et drapeaux, bref, le candidat qui se prêtera à une campagne électorale selon le style américaine ! Ça sera un choix d'image…Ce jeune se dira: « au moins je vais décider selon l'image » … tandis que les électeurs*

âgés diront: « j'exige qu'on me donne quelque chose ! » (Fonctionnaire, 38 ans).

25 « *Les Roumains ont d'autres problèmes. Les problèmes des occidentaux qui protestent contre la globalisation ne sont pas les nôtres. En Hollande il y a des polémiques sur la longueur d'un tunnel, est-ce que le tunnel devrait être élargi ou réduit d' un mètre? Eux, ils ne sont pas préoccupés par le jour qui vient… Ils ont des salaires élevés, c'est seulement les impôts qui les attaques de temps en temps …Mais nous? A quoi ça sert si je proteste contre ou pour l'Irak? […]* » (Journaliste, 29 ans).

26 « *Nous devons être pragmatiques …Nous n'avons pas toutes les données nécessaires. Bien évidemment, en termes émotionnels, c'est normal de réagir quand il s'agit de vies qui sont supprimées. Mais au-delà de ce contexte, nous ne savons pas les raisons réelles de l'intervention en Irak. Nous supposons que c'est le pétrole …eux ils prétendent qu'il s'agit d' armes de destruction en masse, etc. Je pense que dans un contexte de normalité c'est notre réaction qui est correcte. Pour nous, d'autres problèmes son tplus importants: payer le loyer… Des manifestations? …En général, je considère qu'il faut réagir seulement par le vote. Les protestations doivent être conduites par des gens qui sont impliqués dans des associations volontaires – des associations qui ont des buts précisément définis. Ces gens s'informent sur les événements en cours et peuvent nous présenter un point de vue … Mais au-delà de ça […] Ce n'est pas notre problème ce qui se passe en Irak […] Nous nous sommes demandé ici pourquoi les Roumains n'ont pas protesté contre l'intervention en Irak. Protester contre qui? Et pourquoi? Pour l'instant, personne ne sait de quoi il s'agit… Je pense que notre attitude est normale …Il y a des organisations qui s'en occupent…Moi, que 'est-ce que je pourrais faire*? » (Économiste, 31 ans).

27 « *Je n'ai senti à aucun moment le désir de sortir dans la rue et de protester contre l'intervention en Irak. Par contre, il m'a paru normal de m'informer, mais pas de manifester …* » (Professeur, 50 ans).

28 « *En Irak il y a eu une dictature. Nous, en tant que Roumains, nous savons de quoi il s'agit. Probablement que les Européens ne savent pas…Ils n'ont pas réalisé…(E) / Ils n'ont pas vécu une dictature ! … (P) / Exact ! Donc, ils ne peuvent pas … Quand tu n'es pas au courant, c'est simple de dire « je proteste, je suis contre ! » Mais quand tu le vis, quand tu connais qu'il y a aussi la Corée du Nord … (E) / En fin, il faut le dire, l'information médiatique nous arrive d'un seul côté … (J) / Bien ! Alors je vous invite d'aller en Corée du Nord et de nous dire ce qui se passe là-bas ! Allez-y ! Moi, j'attends …(E)* » (Économiste, 29; Professeur, 50; Journaliste, 29 ans).

29 « *Le fait que nous ayons reçu des garanties de sécurité de la part de l'Amérique est crucial. Quand Bush est arrivé à Bucarest je me suis dit: « Voilà, maintenant nous avons un espoir, peut-être que nous n'aurons plus cette crainte par rapport à la Russie* » (Professeur, 50) / « *L'Amérique est un colosse à la fois*

militaire et économique …pour ne pas être étouffé par un tel éléphant, nous devons être un petit éléphant nous aussi … mais nous n'avons pas ce sentiment, nous nous sentons toujours petits … » (Fonctionnaire, 26 ans) / « *Nous sommes un petit pays, c'est normal que nous ayons soutenu la position du pays le plus puissant […] C'est pour la première fois dans notre histoire que le plus grand pouvoir du monde nous fournit de telles garanties militaires* » (Journaliste, 29).

30 « *Les Roumains ne peuvent pas devenir des anti-américains parce qu'ils n'ont pas des raisons claires à le faire. A quoi ça sert que je sois anti-américaine? Il me faut des raisons ! Les occidentaux ont leurs raisons, moi, pour le moment, je n'ai aucune raison* » (Économiste, 31) / « *Les Roumains ont été très marqués par les attentes de leurs parents et grands-parents: « que les Américains arrivent ! » Donc, nous ne pouvons pas dire « que les Américains partent », c'est impossible, ça ne fait pas partie de notre mémoire* » (Consultante, 33).

Tableau croisé 1 / Source : BOP, mai, 200

Sondage / vote parlementaire	**Indécis / ne votent pas**	**Indécis**	**Ne votent pas**
Mai 2003 / Source BOP, la Fondation pour Une Société Ouverte	**52%**	**39%**	**13%**
Mars-Avril 2003 / Source : CURS	**38%**		
Janvier-Fevrier 2003 / Source : CURS	**38%**		
Juin 2002 / Source BOP, la Fondation pour Une Société Ouverte	**46%**	**38%**	**8%**
Novembre 2001 / Source : CURS	**46%**		
Mai 2001 / Source : CURS	**39%**		
Mai 2000 / Source : CURS	**48%**		
Octobre 2000 / Source : CURS	**32%**		
Novembre 2000 / Source : CURS	**34,7%**		
Juillet 1996 / Source : CURS	**25%**		

Tableau croisé 2 / Source : BOP, mai 2003

			Est-ce que L'Etat devrait-il assurer des emplois pour tous ce qui veulent travailler ?				**Total**
			Oui	**Non**	**NS**	**NR**	
Si dimanche prochain, il y avaient des élections, avec quel parti / alliance politique voteriez vous ?	**Indécis 39%**	Ligne %	*91,6%*	*6,5%*	*1,7%*	*,2%*	*100,0%*
		Colonne %	*100,0%*	*100,0%*	*100,0%*	*100,0%*	*100,0%*
		Total %	*91,6%*	*6,5%*	*1,7%*	*,2%*	*100,0%*
Total		%	*91,6%*	*6,5%*	*1,7%*	*,2%*	*100,0%*
		%	*100,0%*	*100,0%*	*100,0%*	*100,0%*	*100,0%*
		Total %	*91,6%*	*6,5%*	*1,7%*	*,2%*	*100,0%*

Tableau croisé 3 / Source : BOP, mai 2003

			Croyez vous que l"Etat devrait-il assumer plus de responsabilité pour la prospérité de chacun ?					Total
			Oui	Seulement pour les pauvres	Non	NȘ	NR	
Si dimanche prochain, il y avaient des élections, avec quel parti / alliance politique voteriez vous ?	Indécis 39%	Ligne %	84,3%	10,8%	1,8%	2,8%	,2%	100,0%
		Colonne %	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%
		Total %	84,3%	10,8%	1,8%	2,8%	,2%	100,0%
Total		Ligne %	84,3%	10,8%	1,8%	2,8%	,2%	100,0%
		Colonne %	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%
		Total %	84,3%	10,8%	1,8%	2,8%	,2%	100,0%

Tableau croisé 4 / Source : BOP, mai, 2003

			Selon vous, a présent y a t-il en Roumanie au moins un parti politique qui vous représente ou qui défend vos intérêts ?				Total
			Oui	Non	NS	NR	
Si dimanche prochain, il y avaient des élections, avec quel parti / alliance politique voteriez vous ?	Indécis 39%	Ligne %	19,3%	54,3%	23,0%	3,3%	100,0%
		Colonne %	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%
		Total %	19,3%	54,3%	23,0%	3,3%	100,0%
Total		Ligne %	19,3%	54,3%	23,0%	3,3%	100,0%
		Colonne %	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%
		Total %	19,3%	54,3%	23,0%	3,3%	100,0%

Tableau croisé 5 / Source : BOP, mai, 2003

			Avez vous confiance en Corneliu Vadim Tudor ?					Total
			Aucune confiance	Très peu	Peu	Beaucoup	Totale confiance	
Quelle est votre opinion concernant l'intégration de la Roumanie dans l'UE ?	Bonne 68%	Ligne %	48,3%	13,0%	18,0%	12,6%	8,0%	100,0%
		Colonne %	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%
		Total %	48,3%	13,0%	18,0%	12,6%	8,0%	100,0%
Total		Ligne %	48,3%	13,0%	18,0%	12,6%	8,0%	100,0%
		Colonne %	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%
		Total %	48,3%	13,0%	18,0%	12,6%	8,0%	100,0%

Tableau croisé 6 / Source : BOP, Octobre, 2002

			Avez vous confiance en Corneliu Vadim Tudor ?							Total
			Aucune confiance	Très peu	Peu	Beaucoup	Totale confiance	Je ne le connais pas	NR	
Si dimanche prochain, il y avaient des élections, avec quel parti / alliance politique voteriez vous ?	Indécis 39%	Ligne %	44,1%	11,9%	18,7%	8,8%	3,3%	8,1%	5,1%	100,0%
		Colonne %	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%
		Total %	44,1%	11,9%	18,7%	8,8%	3,3%	8,1%	5,1%	100,0%
Total		Ligne %	44,1%	11,9%	18,7%	8,8%	3,3%	8,1%	5,1%	100,0%
		Colonne %	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%
		Total %	44,1%	11,9%						

BIBLIOGRAPHIE

Anderson, R. D., *Encouraging Democratic Participation in Russia: Pragmatic Ambiguity and Identification with Political Speakers,* Annual Meeting of the International Society for Political Psychology, Vancouver, 1996

Beciu, C., « Discours et comportement électoral aux présidentielles de 2000 », *Revue Roumaine de Communication et Relations Publiques*, no. 4-5, Comunicare.ro, Bucarest, 2002

Bougnoux, D., « Indépassable chauvinisme de l'information ? », in *Les identités culturelles dans le jeu de la mondialisation* (sous la direction de Paul Rasse, Nancy Midol, Fathi Triki,), L'Harmattan, Collection Logiques Sociales, Paris, 2002

Boudon, R., Bouvier, A., Chazel, F., *Cognition et sciences sociales*, PUF, Paris, 1997

Boy, D., Mayer, N., « Que reste-il des variables lourdes ? », in *L'électeur a ses raisons* (dir. Boy, D., Mayer, N.), Presses de Sciences Po, Paris, 1997

Boy, D., Jaffré, J., Muxel, A., « Dissonances sur la dimension gauche-droite », in *L'électeur a ses raisons* (dir. Boy, D., Mayer, N.), Presses de Sciences Po, Paris, 1997

Brinar, I., Bucar, B., « L'opinion publique slovène et la question européenne », in *L'Opinion Européenne,* Cautrès, B., Reynié, D., (dir.), Presses De Sciences Po, Paris, 2002

Braud, P., *Sociologie politique*, L.G.D.J., Paris, 2002

Charaudeau, P., *Discours médiatique de l'information*, INA, Paris, 1998

Charron, J., « Les médias et les sources: les limites du modèle de l'agenda-setting », in *Hermes*, 17-18, *Communication et politique*, CNRS éditions, Paris, 1995

Dahlgren, P., « The Transformation of Democracy ? », in *New Media and Politics*, Barrie A., Huggins, R., (dir.), Sage, London, 2001

Dogan, M., « Le déclin du vote de classe et du vote religieux en Europe occidentale, in *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 146, décembre 1995

Ellis, J., *Seeing Things: Television in the Age of «Uncertainty »,* I.B.Tauris Publishers, London, 2001

Entman, R.M., Bennett, L.W., *Communication in the Future of Democracy: A Conclusion* in *Mediated Politics Communication in the future of Democracy*, Cambridge University Press, 2001

Gelman A., King, G., « Why are American Presidential Election Campaign Polls so Variable when Votes are so Predictable ? », in *British Journal of Political Science*, 23, 1993

Gerstlé, J., « L'information et la sensibilité des électeurs à la conjoncture », in *Revue Francaise de Science Politique,* no. 5, PO, Paris, 1996

Graber, D., *Processing Politics: Learning from Television in the Internet Age,* University of Chicago Press, 2001

Habermas, J., *Après l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000

Hammer, B., Wach, M., *Peut-on parler d'un système de valeurs européen ?*, Cautrès, B., Reynié, D., (dir.), Presses De Sciences Po, Paris, 2002

Holbrook, T.M., *Do Campaigns Matter ?* Sage, London, 1996

Himmelweit, H., and others, *How voters decide ?,* Academic Press, London, 1981

Iyengar, S., Valentino, N.A., « Who Says What? Source Credibility as a Mediator of Campaign Advertising », in Lupia, A., McCubbins M.D., Popkin, S.L. (dir.), *Elements of Reason. Cognition, Choice, and the Bounds of Rationality*, Cambridge University Press, 2000

Iyengar, S., *Is Anyone Responsible? How Television Frames Political Issues*, The University of Chicago Press, Ltd., London, 1991

Kaase, M., Newton, K., *Beliefs in Government,* Oxford University Press, 1998

Kuklinski, J.H., Quirk, P.J., *Reconsidering the Rational Public: Cognition, Heuristics, and Mass Opinion* in *Elements of Reason. Cognition, Choice, and the Bounds of Rationality*, Lupia, A., McCubbins M.D., Popkin, S.L. (dir.), Cambridge University Press, 2000

Lochard, G., Soulages, J.C., *La communication télévisuelle*, Armand Colin, Paris, 1998

Lupia, A., McCubbins M.D., Popkin, S.L. (dir.), *Elements of Reason. Cognition, Choice, and the Bounds of Rationality*, Cambridge University Press, 2000

Mayer, N., *Ces Français qui votent Le Pen*, Flammarion, Paris, 2002

Mayer, N., Perrineau, P., *Les comportements politiques*, Armand Colin, Paris, 1992

Milton, L., Taber, C., « Three Steps toward a Theory of Motivated Political Reasoning », in *Elements of Reason. Cognition, Choice, and the Bounds of Rationality*, Lupia, A., McCubbins M.D., Popkin, S.L. (dir.), Cambridge University Press, 2000

Mouchon, J., *La France et la construction de l'Europe : entre déficit démocratique et déficit informationnel* in *Médiatisation de l'Europe* (sous la direction de Carlos Marletti et Jean Mouchon), Angeli, Milan, 2003

Nel, N., *Le débat publique télévisé*, Armand Colin, Paris, 1991

Norris, P., *A Virtous Circle. Political Communication in Post-Industrial Societies*, Cambridge University Press, 2000

Rahn, W.M., « Affect as Information: The Role of Public Mood in Political Reasoning », in *Elements of Reason. Cognition, Choice, and the Bounds of Rationality*, Lupia, A., McCubbins M.D., Popkin, S.L. (dir.), Cambridge University Press, 2000

Simon, H.A., *Models of Thought*, Yale University Press, New Haven CT, 1989

Sniderman, P.M., « Taking Sides: A Fixed Choice Theory of Political Reasoning », in *Elements of Reason. Cognition, Choice, and the Bounds of Rationality*, Lupia, A., McCubbins M.D., Popkin, S.L. (dir.), Cambridge University Press, 2000

Price, M.E., *Television, the Public Sphere and National Identity,* Oxford University Press, 1995
Scannell, P., *The Broadcast Talk*, Sage Publications, London, 1998
Watt, H., *Voting Behaviour. A Radical Critique*, Leicester University Press, 1996

MIANDA CIOBA

Née en 1960, à Târgu-Jiu

Doctorat, Université de Bucarest
Thèse: Historia Orientalis *de Jacques de Vitry. La traducción castellana existente en el ms. 684 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Edición crítica*

Maître de conférences, Département de Linguistique Romaine et de Langues et Littératures Ibériques, Université de Bucarest
Membre de l'Association Internationale des Hispanistes

Professeur invité, Université d'Alicante (Espagne)
Professeur invité, l'Université de Paris – Saint Denis
Programmes de recherche à l'Université Complutense de Madrid (1992, 1995, 1998)
Stage à l'Ecole de Hautes Études en Sciences Sociales (2003)
Stage de recherche au Conseil Supérieur d'Investigation Scientifique (CSIC) – Madrid (1998)

Participation à des congrès et des réunions scientifiques
(Lisbonne, Budapest, Bucarest)

Plusieurs études et articles publiés dans des revues académiques roumaines et étrangères (en Espagne, France, Portugal, Hongrie, Allemagne) sur langues, cultures et littératures médiévales

LES HISTOIRES DES CROISADES. TYPOLOGIE TEXTUELLE ET FONCTIONNALITÉ DISCURSIVE

I. Le discours sur le passé au Moyen Âge

Un lieu commun de la réflexion sur l'historiographie médiévale porte sur la difficulté qu'on éprouve à situer ce type de discours dans les paramètres de la conception moderne sur la science historique. Dans le vingtième livre des *Étymologies,* Isidore évêque de Séville définissait l'histoire comme *narratio rei gestae*[1]*,* autrement dit, comme récit des choses situées dans le passé, dont la condition d'existence était la vérité, valeur fondamentale de l'*officium* de l'historien: *Historia sunt res verae quae factae sunt*[2]. Le concept reproduisait littéralement celui de certains auteurs classiques qui, comme Aulu Gelle, n'attachait pas de signification poétique au discours historique, se limitant à designer avec ce terme « toute narration de l'histoire–réalité[3] ».

L'âge d'or de l'historiographie romaine est marqué par la poétique cicéronienne. L'histoire comme discours en connivence avec la charge officielle de l'orateur avait suscité la nécessite d'une stratégie persuasive qui prend chez Cicéron la double forme d'une poétique particulière et celle d'une doctrine finaliste, directement liée à l'acte public et dépendent de la *pronuntiatio: historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia veritatis*[4]. La formule isidorienne qui domine le contenu des paratextes, prologues et commentaires interpolés, et qui intervient dans le tissu de la narration du passé jusqu'au commencement de l'âge moderne[5] n'était en fait que la synthèse, donc la présentation convenablement réductrice, d'un savoir-faire complexe avec lequel le travail de l'historien médiéval ne gardait que peux de choses en commun; une énorme distance sépare désormais la condition intellectuelle du *civis romanus*, censé se rapporter librement au passé

pour en faire un instrument capable de surveiller le présent, et celle de son homologue vivant à l'époque des autorités et de la fusion transcendante des signes particuliers de la réalité. Non seulement l'histoire universelle avait changé de centre de gravité avec la chute de Rome, et avec elle, le contenu canonique du passé digne de mémoire, mais aussi la fonction de l'historien et du discours historique: un autre paradigme de la connaissance du temps allait s'installer, imposant un rapport différent de la mémoire avec l'écriture.

Malgré l'influence indéniable qu'exercent les théories rhétoriques cicéroniennes sur la culture du Moyen Âge, le discours de l'histoire reste une *simplex narratio gestarum*, un récit qui représente les choses telles qu'elles s'étaient passées, et dont la signification est immédiatement cognoscible, littérale et transparente. C'est ainsi que, pour l'intellectuel médiéval, les formules « sens littéral », « sens historique » et « sens simple » désignent le même niveau élémentaire de la compréhension, tandis qu'un sens plus profond (*spiritualis intelligentia*) existerait uniquement au niveau du discours théologique et de l'exégèse[6].

Ce qui particularise la signification qu'on donne au discours sur le passé au Moyen Âge c'est, en premier lieu, la relation spéciale entre la représentation – imitation des faits historiques et l'acte de l'écriture, une relation qui entraîne, en même temps, l'office de l'historien vers l'accomplissement d'un « devoir de mémoire »: *haec disciplina ad grammaticam pertinet quia quidquid dignum memoria est litteris mandatur*[7]. Le discours historique se définit, en relation, peut-être, avec le sens étymologique du mot, comme continuité de l'enregistrement des faits, d'où la confusion qui s'installe entre le récit de l'histoire et l'histoire-réalité. La vérité sur le passé réside nécessairement dans ce qui en a été écrit, et, en regardant en arrière, vers l'histoire du document, les faits ne sont pas enregistrés parce qu'ils sont vrais, mais ils sont vrais parce qu'ils ont été enregistrés. L'histoire devient elle-même une construction conçue pour durer à l'intérieur de la mémoire du passé, ce qui implique que le discours historique assume la capacité d'investir l'événement avec une fonction liturgique et mnémonique. On retrouve dans cette manière de concevoir les choses l'un des principes qui régissent la culture cléricale. Au XIIIe siècle, les poètes cléricaux qui dressaient de longs récits fabuleux sur Alexandre le Grand ou sur les chevaliers de la Table Ronde se faisaient un titre de gloire de l'utilisation exclusive de sources écrites qu'ils redécouvraient et traduisaient (vulgarisaient), et

l'un des leurs objectifs était celui de les mettre à l'abri des malversations des jongleurs[8].

I. 1. L'esquisse d'un paradigme

Dans le même esprit qui identifie histoire factuelle et écriture continuelle de l'histoire, il semble que l'histoire idéale serait celle des témoins, envisagée comme une série de faits (vrais) sans solution de cohérence et sans aucune explication étiologique. On reconnaît dans cette description toutes les déterminations d'une démarche purement reproductive, non interprétative et irréfléchie, partant de l'expérience et faisant partie d'un *continuum* textuel. Il faudrait, en même temps, insister sur le fait que ces histoires se présentent comme étant parfaitement contrôlées par le pacte de vraisemblance. Néanmoins, l'historien médiéval travaille rarement sur du vécu, sur le passé récent qu'il pourrait connaître de façon directe, tandis que le passé lointain, la longue durée, à peine entrevue comme enchaînement factuel à travers des documents incomplets et contradictoires, reste une énigme dont la solution dépend complètement de la configuration que les autorités attribuent, à travers un discours préconstitué, au concept de vérité. Quelle est, donc, la vérité qu'on recherche et quel est l'univers auquel appartient-elle? Autrement dit, quelle est l'origine du système de référence abstrait avec lequel les événements concrets établissent un rapport de conformité? Mais, tandis qu'on se pose ces questions sur la nature du pacte de vraisemblance, il devient de plus évident qu'une difficulté aussi importante regarde l'objet de la connaissance historique. Paul Ricoeur signale que le problème épistémologique de l'histoire réside dans l'impossibilité de représenter ce que Platon appelait « le passé-absence »[9]. Comment parler sur un passé qui est en même temps processus historique, contenu de la connaissance et expression de cette connaissance, des coordonnées non superposables qui relèvent des domaines tellement différents de l'activité intellectuelle? Et surtout, comment faire d'un monde qui n'a pas d'autonomie par rapport au sujet de la connaissance un vrai objet de réflexion?

La connaissance historique, telle qu'elle se matérialise dans l'oeuvre de l'historien, a comme finalité celle de reproduire ou de représenter des figures et des événements inscrits dans une formule particulière du temps. Aux mécanismes de la mémoire, qui établissent le contenu factuel du passé qu'on évoque, s'ajoute un ensemble d'instruments complémentaires

à travers lesquels l'historien reproduit un paradigme, les données typologiques d'une tradition préconstituée. La conscience instrumentale, méthodologique suppose un rapport interprétatif avec l'objet de la connaissance. Pour le Moyen Âge, cette complémentarité se place au cœur des formules communicatives structurées par la culture écrite, par les lignes de force du discours du pouvoir auquel appartiennent les oeuvres historiques. Au fait, la culture médiévale est marquée par un exercice permanent et indéfiniment repris de l'accommodement du discours aux termes d'un paradigme culturel défini par l'esprit chrétien et par les formes spécifiques du rapport avec l'écriture. Pour utiliser un concept que Paul Ricoeur appliquait aux mécanismes de mise en intrigue du discours de l'histoire, la culture médiévale pourrait se caractériser comme l'effet d'une « médiation symbolique »[10]. Dans sa fonction de norme délimitant un premier niveau de lisibilité de l'objet culturel, la médiation symbolique constitue un système d'ancrage, un échafaudage d'idées générales ou de comportements sémiotiques qui s'exprime de la façon la plus évidente dans le processus de la *translatio studii*. Le dogme à l'expression hautement élaborée, ou simplement la mentalité religieuse aux racines populaires et apocryphes, est impliqué dans la sélection et la contextualisation de l'héritage culturel de l'antiquité et agit en critère de validation dans le processus qui ordonne les contenus de la connaissance sous la forme hiérarchisée des sept arts libéraux. Le patrimoine de l'antiquité finira par assumer ainsi la configuration d'une propédeutique ou d'un complexe argumentatif pour une vaste entreprise persuasive qui s'inaugure à l'époque des Pères et des disputes christologiques.

Dans la même logique, la condition de l'œuvre historique, qui opère avec des reconfigurations abstraites d'une réalité absente, n'est en rien différente de la condition du traité de philosophie naturelle. Au Moyen Âge, le contact épistémique avec le monde sensible n'est pas une source viable de connaissance. L'observation est systématiquement remplacée par la récupération et l'interprétation d'une signification cachée derrière l'objet-signe. Ce qu'on poursuit c'est la *sénéfiance* qui constitue l'avatar commun du discours moralisateur le plus usuel ainsi que de l'anagogie la plus élaborée. Par extension, n'importe quel détail autonome perçu par les sens et par l'intellect se soumet aux mêmes impératifs de l'accommodement et s'inscrit dans l'ensemble des signes lisibles de la présence divine dans l'univers créé. La culture médiévale se construit comme une permanente réduction de l'autonomie empirique de l'objet sensible et comme amplification de ses virtualités symbolisantes. W.

Brandt parle d'un « embracing system » auquel s'accommode la réalité et, par rapport à ce système, les histoires médiévales, à côté des traités de philosophie naturelle, prennent la forme d'une allégorie qui devraient se lire:

> … as manifestations of a frame of reference which is absolutely a priori to any particular experience with nature and facts and which is a major part of the cultural inheritance of any period[11].

Les processus (historiques) qui gouvernent la connaissance au Moyen Âge se trouvent étroitement liés à la dynamique des phénomènes culturels, aux progrès de la communication et de la culture écrite. En relation avec ceci, un élément décisif pour établir les contenus de la connaissance et leurs critères d'homologation est l'exégèse biblique. La forme du Livre, au sens matériel et spirituel, domine la connaissance et lui attribue un caractère institutionnalisé, rigoureusement cohérent avec les fondements théologiques de la pensée. Ce qui s'ensuit ce n'est pas uniquement une certaine méfiance envers ce qui vient d'être rapporté par les sens, mais aussi envers la capacité de l'intellect humain de gérer de façon complète et pertinente ces données. La connaissance historique est la matière première de la connaissance générale du monde, dans la mesure où elle s'identifie au premier niveau de l'exégèse. Soit qu'il parle des événements dont il a été témoin, soit que son propos est celui de réélaborer, en termes érudits, l'histoire du monde dès son commencement, l'historien médiéval mettra au travail le même mécanisme, assimilé à l'école du commentaire biblique, basé sur l'équivalence et l'analogie. La nature même du texte médiéval est marquée par le principe du double, autrement dit, par un critère de structuration symétrique: les choses qui font l'objet de la démarche cognitive sont constamment rapportées à ce qu'on connaît déjà de façon générique et irrévocable à travers la révélation. Le deux ont comme point d'appui le même système cohérent de signes qui informent de façon mystérieuse l'univers visible. Les fondements épistémologiques de cette démarche intellectuelle se retrouvent comme tels dans la pratique du commentaire: Nouveau et Vieux Testament sont les pôles d'une sémiose à l'orientation unique et cette relation réciproquement significative fonctionne aussi bien au niveau du tout, comme au niveau du détail, des fragments découpés du texte par l'exégète qui produit ainsi un *interpretatum* et un *interpretandum*[12]. L'historien assume envers le « texte

du monde » des tâches similaires: son rôle est celui de recenser les faits et les figures, de porter témoignage sur ce qu'il voit et entend. En faisant la chronique des temps il donne une consistance à la durée, à l'existence du monde dans le temps. Le texte du monde, juste comme le texte sacré, est en même temps vrai et prolixe, parce que la vérité suprême se communique chaque fois complètement, mais chaque fois d'une manière différente. Parmi les auteurs secondaires, interlocuteurs du Grand Auteur, parmi les théologiens, les prophètes et les illuminés, l'historien n'en occupe qu'une modeste place. Son travail met au point la sphère de l'*interpretatum*, ainsi que le font les auteurs des encyclopédies et des « images du monde ». En tant qu'objets de l'interprétation, la nature, les événements et les figures providentielles se rattachent, dans leur totalité organique, au texte révélé dont la nature mystérieuse réside surtout dans sa capacité de compenser la diversité troublante du monde. La primordialité du sens littéral ou historique découle de l'évidence que le monde est une des formes, la plus proche à la mesure de l'homme, qui codifient une vérité supérieure moins accessible.

La connaissance de l'objet est tout à fait dépourvue de signification finaliste: celui-ci, à son tour, n'est pas l'objectif, mais plutôt l'instrument d'un processus qui envisage une pluralité hiérarchisée de systèmes de codification du sens et qui finit par placer l'expression de la vérité en dehors de l'objet.

I. 2. L'histoire avant l'histoire

Les premiers chroniqueurs de la croisade partagent une relation particulière avec le passé, dans le double plan de l'expérience et de la configuration du discours. Acteurs et témoins de la grande *peregrinatio* qui allait restaurer la sacralité de la Terre Sainte ils agissent au sens immédiat du dessein divin, en transformant l'histoire de la rédemption en histoire vécue. Ils sont les repères de l'identification mystique entre le « siècle des hommes » et l'éternité de la paix du Christ. En tant qu'historiens, ils assument radicalement la condition de l'écrivain assisté par la grâce, de l'instrument à travers lequel se matérialise la parole révélée. Le savoir du *litteratus* et l'exactitude des faits remémorés sont complètement dépourvus d'importance: si bien la Providence avait choisi les *Christi milites peregrini* pour cet acte de suprême pénitence qui allait ouvrir le chemin vers l'éternité du Jérusalem céleste, l'historien, est, lui aussi, l'objet d'un choix à motivation profonde et cachée:

> … car j'ai toujours tenu pour certain que la puissance divine seule en avait ordonné l'accomplissement et choisi les acteurs; je n'ai pas douté non plus que Dieu eut désigné ceux, si incultes fussent-ils par lesquels Il aura voulu que cette histoire fut écrite. Celui qui nous a conduit au travers des milles difficultés du chemin […] je n'ai pu douter qu-il ne me fit connaître la vérité sur les événements de la manière qui Lui plairait, sans me refuser les ornements des termes qui conviendraient au sujet[13].

Le récit est porteur d'une vérité en dehors des événements, appartenant à une logique transcendante, en fonction de laquelle la signification des faits vient de se reconfigurer. Les traces de l'expérience se vérifient comme authentiques par la relation de complémentarité spatiale et sémantique avec le texte sacré, tandis que le vécu n'est que l'illustration héroïque et exemplaire d'un savoir qui précède de manière absolue tout accident dans l'ordre humain:

> Réfléchissant souvent sur le côté incertain et sur le changement des choses temporelles […] je crois que le sage doit s'attacher le moins possible à cela ; plus même, qu'il doit se détacher, s'éloigner d'elle et […] rester ferme dans ses certitudes tel un corps carré, car […] nous devons nous placer dans la cité immuable de l'éternité. Celle-ci est la cité de Dieu, le Jérusalem céleste[14].

Le véritable objet de réflexion de l'historien de la croisade mystique n'est pas le passé-absence, mais l'éternité. Vers cette finalité renvoie le placement du fait quotidien sur l'axe temporel et spatial du pèlerinage mystique. Dans la chronique anonyme de la première croisade[15] qui fut la source fondamentale d'une ample série de recensions pendant les décennies suivantes[16] les citations bibliques se trouvent concentrées dans le premier livre et dans la séquence de la prise d'Antioche, qui correspondent aux moments solennels de la geste. Aux fragments bibliques mis en évidence à la manière de la *lectio* s'ajoutent des suggestions et paraphrases de la même provenance. « L'imprégnation scripturaire du vécu »[17] éclaircit la dimension spirituelle du discours et confirme analogiquement la validité de l'expérience:

> Déjà approchait cette échéance que le Seigneur Jésus représente quotidiennement à ses fidèles disant en particulier dans l'Évangile: « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renie lui-même, se charge de la croix et me suive. » Il se fit donc un puissant ébranlement par toutes les

régions de la Gaule, visant à faire que, quiconque désirait suivre le Seigneur, [..] embrassât sans tarder, à vive allure, la voie du Saint Sépulcre[18].

Une histoire d'avant l'histoire, antérieure au temps linéaire surveille la temporalité linéaire du récit et transfère la projection causale au plan de la prescription éternelle. L'œuvre prend la forme du discours seulement après avoir été complètement structurée dans la pensée de l'historien, qui rejoint le passé en vertu d'un concept global, d'un ordre du monde et du temps qui précède le discours.

Le grand problème de tout discours historique qui est la représentation d'une réalité absente passe au second plan, dans la mesure où elle transfère sa vocation argumentative vers ce que W. Brandt appelle « the shape of the whole system »[19]. Mais dans cette reconfiguration des rapports de sens, l'histoire reste profondément et spontanément interprétative, en tant que discours qui établit la validité actuelle (et éternelle) d'une vérité hors le temps, sans que l'auteur intervienne par la didascalie pour orienter la lecture. Ainsi l'histoire parle-t-elle sur le présent du dogme – fait apparemment paradoxale, mais tout à fait authentiqué par une *épistémè* complètement configurée à la mesure du passé, et qui autrement risquerait de succomber sous le poids de ce passé qu'on « ne considère jamais comme mort ».

I. 3. Le conflit des codes de lecture

Sous l'énorme pression persuasive qu'exerce ce type de discours rapporté constamment à une vérité placée au niveau des symboles médiateurs, les mécanismes internes de la communication du sens passerait souvent inaperçus, si un véritable conflit des codes ne s'installait parfois entre le sens qui découle de la référence extratextuelle qui précède l'événement et celui qui ressort de l'expérience directe du monde. La représentation des faits que l'historien–témoin réalise ne s'inscrit pas toujours dans une relation consensuelle avec l'ensemble des significations supra- textuelles auquel le récit devrait se subsumer. C'est le cas d'une chronique rédigée par Eudes de Deuil, diacre de Saint-Denis, disciple de l'abbé Suger et successeur de celui-ci à la dignité abbatiale, l'une des plus importantes sources documentaires pour la deuxième croisade, à laquelle il participera comme chanoine du roi Louis VII. *De profectione Ludovici in Orientem*[20] commence par un prologue – dédicatoire qui indique que le matériel, sous la forme d'une longue épître composée de

sept *libelli*, aurait dû servir à la rédaction, par l'abbé Suger, d'une œuvre panégyrique avec le titre *Vita Ludovici.* Le projet ne s'est pas réalisé, mais il reste, néanmoins, plausible, étant donné qu'à l'époque la propagande de la monarchie capétienne était à l'apogée. On devrait ajouter que l'auteur est un témoin direct des événements, ce qui fait qu'on développe, en tant que lecteurs, un certain horizon d'attente, concentré sur la figure de Louis VII et sur une éventuelle focalisation personnelle des faits et des situations. Mais contrairement à ce qu'on aurait prévu, et en dépit du fait que l'œuvre paraît être un journal de campagne réalisé sous l'emprise des événements[21], le profil du roi français reste assez effacé, tandis que, de l'autre part, la sélection et le traitement des faits significatifs n'a rien de spécifique; avec des traits formalisant presque identiques, on peut rencontrer le même découpage des faits chez Otto de Freising, auteur de la *Gesta Friderici*, et aussi dans d'autres histoires réalisées vers la fin du douzième siècle, telles que la *Historia Pontificalis* de Jean de Salisbury et la *Historia in partibus transmarinis* de Guillaume de Tyr[22].

La deuxième croisade (1148), dite « des seigneurs », dont le but était la libération de la cité d'Edesse, marque le zénith de l'idée de guerre sainte en Occident. Saint Bernard de Clairvaux l'avait projetée comme une vaste entreprise spirituelle des chevaliers de Dieu les plus nobles, réunis dans une parfaite communion spirituelle, par-dessus de tout intérêt personnel ou dynastique. Mais le rencontre entre Louis VII de France et Conrad III, empereur du Saint Empire, entre les princes lombards et bourguignons dégénéra rapidement dans une permanente confrontation des orgueils et des identités. L'incompétence stratégique des seigneurs et les tensions ethniques qui s'étaient propagées jusqu'aux bas rangs de l'armée jouent un rôle essentiel dans la défaite finale, plus important encore que la clairvoyance de Nûr al-Din, le brillant émir de Mossoul qui venait de réaliser la coalition des forces antichrétiennes de Syrie et de Palestine.

Tout paraît indiquer que l'auteur se préparait à réaliser un récit à la tonalité triomphaliste et éclaircissante, dans la manière des anciennes histoires de la première croisade. Mais le cours des événements, loin de confirmer la vocation providentielle des *cruce signati*, prend une tournure contradictoire: au printemps de 1148, les troupes allemandes de l'empereur sont presque décimées et les cités maritimes sous domination turque opposent une résistance obstinée. Louis VII abandonne son armée et prend la route de la mer pour éluder les difficultés du chemin vers Jérusalem.

La campagne dont l'objectif était celui de regagner le comté d'Edesse et les territoires à l'est du fleuve Oronte échoue devant les portes de Damas. Quelque mois après, Louis VII retourne en France[23]. Sous la plume du chroniqueur de Saint-Denis, les difficultés du chemin, les bagarres entre les Francs et les Allemands, les violences et les mauvaises décisions se trouvent dans une relation contradictoire avec les commentaires moralisateurs et les citations bibliques qui marquent la narration d'un esprit généreux, tolérant invitant à l'unité au nom du Christ et du sacrifice des ancêtres. L'intérêt de cette chronique réside dans le parallélisme des démarches visant la lecture du sens, et par conséquent, dans sa capacité de variation modale en tant qu'expression de la relation conflictuelle entre les divers niveaux de la constitution du sens. On distingue entre l'auteur qui émet un message de confiance dans la finalité transcendante de l'action humaine gouvernée par les valeurs chrétiennes, et le narrateur personnage pour lequel la vérité est, en premier lieu, une signification « de ce monde », des réalités palpables et brutales qu'on a beau réduire à un savoir préexistant.

> Why was the eyewitness perspective chosen for Odo's report, what did it transmit better than an authorial perspective, and what meanings did it convey to the reader? […] The moral framework he openly defends is contradicted by his own judgments and even the biblical quotation he includes can be understood as critical comments on Odo's actions and points of view[24].

Le narrateur-témoin, qui souvent se laisse porter par ses sentiments patriotiques, déploie un discours clandestin par rapport à celui de l'auteur, qui établit les repères d'une prescience en évident désaccord avec la réalité vécue. Le premier est décidément favorable aux Francs, en tant qu'héritiers du devoir de guerre sainte et émules de Charlemagne, le plus célèbre des pèlerins, tandis qu'il éprouve peu de sympathie pour les Allemands et pour les Byzantins, et qu'il justifie le pillage et la violence perpétrés par les pèlerins face à l'hostilité des Grecs. Ceci ne restreint pas, au fond, l'autorité du paradigme moral chrétien utilisé par le second, mais par cela on voit se projeter une lumière spéciale sur le double statut de la voix narrative: à l'intérieur d'une construction du sens gouvernée par l'horizon de l'expectation religieuse, on développe un second système de référence, celui des échéances présentes, de « l'intra–temporalité » du narrateur[25]. La perspective interprétative sur ce qui pourrait être le

message essentiel de la chronique d'Eudes reste ouverte. Ernst Breisach considère que le discours de l'auteur l'emporte sur celui du narrateur-témoin:

> [...] Odo of Deuil, le chapelain of Louis VII, affirmed the worth of the Second Crusade in the face of failure. Of course his connections with the king and Abbot Suger made him suspect, although he observed accurately events and their settings[26].

Ce qui reste évident c'est que le corollaire significatif du texte est marqué par l'effet de neutralisation réciproque des paradigmes de la signification pendant la lecture, un effet qui dit plus sur la condition difficile de l'historien que sur la vérité des faits.

II. Histoire et traité politique

Du point de vue de leur configuration, les textes historiographiques qui prolifèrent autour de la *relatio* de l'Anonyme ont en commun une série de particularités structurales qu'on pourrait rattacher à la technique de l'intertexte: il s'agit d'une collaboration bifide entre le texte biblique et la transposition narrative des faits, indiquant que la vérité comme objet de la quête se trouve au-delà des événements représentés, dans l'horizon doctrinal de la révélation, autrement dit, dans ce qu'on connaît de façon intemporelle et non questionnable.

Le canon historiographique qui domine les histoires des premières croisades assimile les traits essentiels caractérisant la *dispositio* du sermon et, par cela, les textes en question actualisent un sens global similaire à celui des textes édificateurs. L'histoire est un instrument de l'apologie chrétienne et, par son caractère rhétorique peu spécifié, une typologie discursive multifonctionnelle. Néanmoins, au XIIe siècle, l'ouvrage de Guillaume de Tyr[27], qui fait le point sur l'évolution désormais séculaire du Royaume Latin des croisades allait marquer l'abandon de ce statut imprécis. C'est d'ailleurs une tendance générale de la pratique historique dont les histoires des croisades se font l'écho:

> À partir du XIIe siècle, l'historiographie occidentale change de caractère: elle se sécularise doublement, étant à la fois dans le siècle et de son siècle[28].

La synthèse monumentale en vingt-trois livres de Guillaume de Tyr rédigée vers 1183, et finalisée juste après la chute de Jérusalem, contient l'histoire la plus complète des premières croisades. L'auteur applique aux sources, à partir de la Chronique de l'Anonyme et continuant avec Albert d'Aix, Baudri de Bourgueil, Foucher de Chartres et Raymond d'Guilers, auxquels il ajoute des témoignages oraux et les résultats de ses enquêtes, un travail minutieux de réélaboration et d'organisation interne des matériaux, envisageant la récupération exhaustive des détails factuels les plus obscures et en même temps, la suppression du poids oraculaire de l'encadrement biblique.

Guillaume se préoccupe surtout de la « totalité » des faits rapportés et de leur succession dans le temps. Le prologue général contient, en ce sens, la confession d'un historien professionnel, conscient du fait que l'histoire écrite se trouve toujours dans une délicate relation de dépendance par rapport aux formes du pouvoir, ce qui met en danger son objectivité. Une solution serait celle de laisser parler les faits, tous les faits, même si la multitude de détails et de références pouvait multiplier les réactions de mécontentement des contemporains:

> Qu'il soit périlleux et grandement difficile de décrire les actions des rois, c'est ce dont aucun homme sage ne peut douter. […] Les historiographes marchent entre deux précipices. Ou ils recherchent en effet la vérité sur tous les faits et actions, et alors ils soulèvent contre eux la haine de beaucoup de gens ou, pour échapper à toute colère, ils dissimulent la suite des choses et c'est là bien certainement un grave délit.

La diversité des faits qui s'identifie à la diversité des sources met en évidence la même mentalité qui superpose histoire et écriture de l'histoire: « L'auteur rapporte parfois du même fait deux versions et généralement cite exactement ses garants[29] ». Cet amalgame de détails factuels est par lui-même contradictoire, dans la mesure où les faits ne peuvent pas suivre une ligne d'argumentation constante. La vérité de l'histoire réside précisément dans cette configuration naturelle que prend le récit. La signification douteuse de la mort de Pierre Barthélemy après l'épreuve du feu, les défections et les trahisons des nobles et des chefs militaires, pour prendre comme point de repère l'épisode complexe de la prise d'Antioche, l'abandon du devoir de croisade par les princes occidentaux et même par le pontife de Rome sont des développements qui présentent les Croisades comme un processus historique multidirectionnel. De toute

évidence, la vérité recherchée par l'historien se trouve dans l'ordre humain des événements et dans la logique de la configuration du discours autour de l'événement, indépendamment de tout réinvestissement symbolique du passé.

Guillaume de Tyr commence la rédaction de son ouvrage vers 1175 sur la prière du roi Amaury III et, selon la déclaration du prologue, « par amour à la patrie ». Les scrupules professionnels vont de paire avec l'affirmation de la condition personnelle de l'auteur, descendent de la première génération des seigneurs établis en Terre Sainte, chancelier du royaume et homme de l'Eglise qui ressent la tension installée entre l'autorité religieuse locale et le Saint Siège. L'histoire des croisades devient, à cet esprit, un ensemble d'événements symboliques fondateurs, intégrés dans l'histoire politique du Royaume Latin, et subordonné à un programme de légitimation de la dynastie et de l'État autonome. De ce point de vue, le livre de Guillaume de Tyr est une histoire locale, si non nationale, dans le sens des histoires française et castillane du XIIIe siècle. En même temps, on devrait rattacher sa signification à la crise du Royaume Latin, qui oblige à la reconsidération du passé et à la recherche d'une nouvelle ligne de conduite des agents historiques, et, par cela, on a à faire à une histoire politique. Mais le discours ne présente pas l'unité et la cohérence argumentative qui produit la cristallisation d'un système de valeurs collectives qu'on rattache généralement à un modèle politique de conduite. Chez Guillaume de Tyr, les épisodes se suivent l'un après l'autre sans de véritable enchaînement causal. Mais, tandis que les chroniqueurs de la première croisade ne se sentaient pas directement concernés par la nécessité d'expliquer le vécu, dans la *Historia rerum in partibus transmarinis* la tentative de rendre viable un projet qui poursuit la complétude des faits devrait, de manière idéale, prendre la place d'une explication causale et de la démonstration de vraisemblance, donc d'une ordonnance « l'un à cause de l'autre » des faits. Ce projet holiste devrait surprendre le caractère « naturel » des *corsi i ricorsi* de l'histoire, sous l'aspect des traits universels de la représentation du passé vu comme symbiose d'action et de réaction. Dans la conception de Paul Ricoeur, l'histoire développe sa dimension politique dans la mesure où le récit établit sa véracité à travers la cohérence de sa disposition interne:

> La sorte d'universalité que comporte l'intrigue dérive de son ordonnance. Les universaux que l'intrigue engendre ne sont pas des idées platoniciennes. Ce sont des universaux parents de la sagesse pratique,

> donc de l'éthique et de la politique. L'intrigue engendre de tels universaux lorsque **la structure de l'action repose sur le lien interne à l'action et non sur des accidents externes** (n.s.). La connexion interne en tant que telle est l'amorce de l'universalisation. […] Composer l'intrigue c'est déjà faire surgir l'intelligible de l'accidentel, […] le nécessaire ou le vraisemblable de l'épisodique[30].

II. 1. L'histoire-agent

Avec la *Historia Orientalis* (premier livre d'un traité triparti) de Jacques de Vitry (1160/1170 – 1241), le récit des croisades revient à la tonalité presciente et aux mécanismes analogiques de l'encadrement scripturaire. Mais le système de symboles sur lequel s'appuyait le pacte de vérité des histoires de la première croisade est débordé par la signification produite par une nouvelle norme de la cohérence interne du discours, par un nouveau type d'agencement entre l'acte inscrit dans l'éternité de la foi et les signes d'une actualité péremptoire. Bien que marquée par l'illusion d'un projet transcendent sous-tendu, l'histoire se place dans une fissure temporelle d'où il devient difficile de contempler en perspective l'achèvement des temps et la paix du Christ.

Plus visiblement encore que l'ouvrage de Guillaume, le traité de Jacques de Vitry se réalise dans un moment de crise. L'auteur, archevêque de Saint-Jean d'Acre (1216 - 1227), légat du pape et prêcheur de la cinquième croisade dans les territoires chrétiens de Palestine, réunit, dans sa façon d'agir l'héritage de la politique pontificale d'Innocent III et la vocation missionnaire et mystique préparée sous la tutelle de grandes figures, telles que Foulques de Neuilly et Sainte Marie d'Oigne[31], représentant les courants mystiques et réformateurs de ce siècle. Il fait partie d'un courant d'opinion dynamique qui, en premier lieu, prend note des intérêts divergents des trois protagonistes impliqués dans le conflit: d'un côté, le pape et l'idée de Croisade comme devoir imprescriptible, de l'autre – le parti des princes chrétiens de l'Occident pour lesquels la Terre Sainte est un défi militaire et une expérience de pénitence, et finalement, le parti des barons syriens et leur mode de vie qui comptait plutôt sur un voisinage neutre, sinon pacifique, avec l'ennemi païen. Pour ce qu'il en était du sort des Lieux Saints, tout était à refaire, dans cette nouvelle configuration des faits et des circonstances marquées par l'antinomie entre l'esprit de l'autarchie féodale et le contenu mystique et organiciste de la croisade pontificale. L'image et le projet d'une

nouvelle croisade se cristallisent dans l'écho des histoires héroïques anciennes qui se reproduisent sous la forme des traités politiques sur la récupération de la Terre Sainte.

Une particularité des études dédiées à la littérature des croisades est celle de considérer, de façon unanime, que le projet politique *de recuperatione* ne se manifeste qu'après la chute de l'Empire Latin de Constantinople (1261) et surtout après la destruction de la forteresse d'Acre (1291) qui marque la fin des États croisés. Au fait, la nécessité de concevoir la croisade en termes d'opportunité politique et militaire, de mesurer les rapports de pouvoir entre Empire et Papauté en Terre Sainte et, par ricoché, en Europe, s'impose dès 1187, quand la plupart du territoire du Royaume Latin de Jérusalem tombe sous la domination de Saladin. Par la suite, l'ensemble des événements configurant la question orientale allait se compliquer de façon progressive et irrémédiable: les dissensions entre Philippe Auguste et Richard Cœur de Lion avaient compromis l'idée de l'alliance des princes occidentaux face à l'ennemi commun, et l'échec de l'empereur Henri VI, dont la campagne croisée devint une guerre de famille (1196)[32], imposa non seulement la nécessité d'un changement des pôles de l'initiative militaire, mais aussi celle d'une adaptation de l'idéologie de la guerre sainte et des stratégies concrètes concernant la sauvegarde du pouvoir des latins en Orient. Innocent III est le premier à comprendre qu'on ne saurait plus envisager le problème de l'Orient chrétien en termes d'enthousiasme populaire alimenté par la mystique du pèlerinage et que des exploits comme celui de Pierre l'Hermite, d'ailleurs très douteux du point de vue de l'efficacité, étaient impossibles dans une époque où, comme disait un lieu commun des chroniques du XIIe qui reprennent Matthieu, 24: 9, opprimée par les vices, la foi du Christ s'était, « presque éteinte dans le cœur des hommes » [33].

Dans ce contexte particulier s'inscrit le traité intitulé *Historia Hierosolimitana abbreviata* de Jacques de Vitry, œuvre d'érudition historique et doctrinale et en même temps reflet de son expérience pastorale mise au service d'un projet hiérocrate en Terre Sainte[34]. L'archevêque de Saint-Jean d'Acre réalise une première étape du travail de rédaction entre 1216 et 1219, pendant ses périples dans les régions littorales de Syrie et de Palestine, tout ce qui restait des les territoires des « poulains », les princes chrétiens descendants des premiers croisés; chez eux, le Saint Siège espérait trouver un soutient significatif pour la campagne de Damiette, et, à long terme, pour la reprise de Jérusalem.

La structure tripartie du traité témoigne d'une soigneuse distribution des arguments en faveur d'une nouvelle croisade, à partir d'un lucide examen des circonstances présentes auquel viennent se joindre les enseignements d'un passé exemplaire. La première partie intitulée *Historia Orientalis* se construit autour d'un épitomé des croisades héroïques au cours desquelles on dessine la carte du Royaume Latin de Jérusalem. L'auteur exclut de cet abrégé la conquête de Constantinople (1202 - 1204), mais il entreprend une étude prospective de l'histoire de la Terre Sainte avant 1099, avec des précis de géographie physique et humaine qui prennent parfois la forme de véritables études d'ethno-culture et de psychologie collective. Plus intéressantes encore sont les informations qu'il offre sur la variété des aspects confessionnels dans le monde chrétien oriental, l'analyse des formes de l'orthodoxie orientale et de la diversité des doctrines et des traditions au monde de l'Islam. Le second traité, *Historia Occidentalis,* fait un retour en arrière vers l'actualité de l'Eglise occidentale, pour déplorer la corruption des mœurs dans les milieux monastiques, ecclésiastique et universitaires. Le propos de la dernière partie du cycle, qui devrait être toujours une « histoire orientale », est celui de faire le point sur les événements de la période qui s'étend entre le Concile de Latran et la prise de Damiette (1215 – 1221). Cette partie du traité est, néanmoins, l'objet d'un débat prolongé concernant l'identité de l'auteur: il y a de nombreuses études qui l'attribuent à Olivier de Paderborn, chanoine de Cologne, participant lui aussi à la cinquième croisade. On y retrouve, en outre, après la section introductive dédiée à l'histoire de l'empire ayyoubide sous les descendants de Saladin, des informations obtenues sur le terrain concernant les cités maritimes et les ports de Palestine et de l'Egypte, les distances qui séparent les fortifications, des détails du terrain et des échos de l'histoire militaire de la région censés servir pour l'évaluation de la situation d'un point de vue pratique. Cette focalisation sur les aspects concrets d'une réalité en mouvement est confirmée par le traitement analogue des mêmes questions dans les lettres qu'il envoie à ses disciples de Belgique[35]. Quel qu'il soit l'auteur, il est évident que l'élaboration du texte était gouvernée par le sens de l'utilité immédiate, en directe relation avec la mission pastorale et de propagande en faveur de la croisade que Jacques de Vitry devait mener à bout. Certains détails textuels intéressants mettent en évidence la relation formelle et de contenu qui s'établit entre le premier et le troisième livre de l'*Historia Hierosolimitana:* dans l'introduction du dernier traité on mentionne le fait que le pape Innocent III avait requis une mise à jour

sur la situation politique de la Terre Sainte et que le « patriarche de Jérusalem » avait promis d'obéir[36]. Le texte parle, ensuite, toujours à la troisième personne, de l'évêque d'Acre, qui prêchait inlassablement la croisade dans les régions littorales de la Syrie et de la Palestine et qui réussit à convertir plusieurs Sarrasins dont les enfants furent baptisés au cours d'une cérémonie solennelle[37]. Il est en même temps significatif le fait que la sixième partie du troisième livre (qui raconte les événements de la campagne d'Égypte et la défection de Jean de Brienne, douzième roi de Jérusalem entre 1210 et 1221) est une continuation du récit historique sur les premières années du règne de Jean, sur lequel s'achève le premier traité[38]. Le dernier chapitre constitue un final ouvert, complètement tourné vers un futur capable de mettre en œuvre un mécanisme du sauvetage et de la récupération du passé:

> Nostri vero treugas cum Sarracenis firmantes, cum multis oppressionibus et miseriis gementes et dolentes, de superniis auxilium invocabant, a Deo et Sancta Romana Ecclesia consolationem et subsidium de die in diem expectantes[39].

Le problème de la paternité mis à part, il serait du moins logique que le premier traité fasse partie du même programme de rédaction qu'on annonçait dans l'introduction au troisième, comme une réponse aux mêmes besoins de documentation en vue de la reprise de la Terre Sainte.

Les détails qu'on vient de mentionner confirment le caractère répétitif et le rapport d'inclusion qui s'établit entre la première et la troisième partie du traité: comme on l'a déjà dit, la *Historia Orientalis* est un ouvrage composite, structuré autour d'un noyau historique. Dans cette structure, qui relève d'un traitement très libre des sources, surtout du point de vue de la quantité d'information, on reconnaît les coordonnées d'un programme de rédaction concernant l'ensemble du traité. C'est peut-être la raison pour laquelle, plusieurs approches descriptives attribuent le titre du premier livre du traité au traité tout entier.

En ce qui concerne la *Historia Orientalis,* bien que la seule des trois parties de l'ouvrage à être classifiée comme histoire, cette étiquette ne lui convient pas non plus[40]. Le caractère complexe et composite du discours met en évidence des virtualités communicatives qui produisent une nouvelle cohérence, une orientation pragmatique différente par rapport à la linéarité de la composition historique des premières

chroniques, dont le sens est un effet d'accumulation et de succession. La perspective adoptée par les études modernes en est plutôt hésitante:

> This first book is, nevertheless, more a history in the accepted sense of the word, as a record of past events. Still, as a history its greater importance lies not in the less original historical narrative, but in the topographical, statistical and social comments which form a considerable part of the work. While one finds many exact notions on the geography, the institutions and the customs of Holy Land, the book is not completely trustworthy. It is valuable however in reflecting the level of knowledge of natural history in the early thirteenth century [41].

La composition en cent chapitres, de rigueur pour beaucoup de travaux édifiants du Moyen Âge, tels que les *specula* du XIIe siècle, commence avec une apologie de la Terre Sainte à laquelle la présence corporelle de Christ avait conféré une dignité spéciale. En évoquant les tourments historiques qui sévissent la « terre aimée par Dieu » l'auteur utilise des accents de la lamentation de Jérémie et des analogies bibliques, comme celle de l'œil malade qu'il faut rejeter pour sauvegarder la santé du corps (Mt 7, 6), pour justifier la guerre contre les infidèles[42]. Le chapitre suivant est un raccourci d'histoire biblique extrait d'Eusèbe et de l'*Histoire Scholastique* de Petrus Comestorus, dès le temps du roi Melchisédech, souverain de l'ancien Salem réunissant, dans sa personne les attributs du règne et du sacerdoce, jusqu'à l'époque de l'empereur Héraclès, qui avait vaincu les Perses pendant les guerres du VIe siècle et avait rendu la Sainte Croix à la ville de Jérusalem. Le texte revient sur les significations d'une certaine configuration de l'histoire qui, pour une part, confirme au genre humain son statut de l'héritier légitime de la cité « aimée par Dieu », en raison de sa piété et de sa dévotion, et pour l'autre, se trouve en opposition avec un présent où, *peccatis exigentibus*[43], cette même cité avait été abandonnée dans les mains de l'infidèle.

Selon le modèle mis en œuvre par Guibert de Nogent et développé par Guillaume de Tyr[44], Jacques de Vitry dédie les six chapitres suivants à l'histoire religieuse et politique de l'Islam. On retrouve le ton de la diatribe et les lieux communs dont se servaient les apologètes pour peindre la figure démoniaque de Mahomet: le faux prophète ne serait que l'inspirateur méprisable d'un mouvement sectaire, dérivé du christianisme et qui réunissait ceux qui n'étaient pas capables d'émuler la pureté de la vie du Sauveur. En dépit du point de départ, redevable à des sources très

communes et à des colportages assez primitifs[45], le travail de l'archevêque d'Acre gagne un relief particulier dans les chapitres qui décrivent les divergences de doctrine et de pratique religieuse au sein de l'Islam: il y a, semble-t-il, des communautés et des groupes ethniques qui résistent face à la terreur déclanchée par les adeptes de Mahomet et qui conservent, clandestinement, la loi de leurs ancêtres. L'Islam ne serait donc pas cet énorme pôle de forces unies par le sentiment d'hostilité envers le monde chrétien, et, par conséquent, les germes de la désunion que ce monde abrite donneraient lieu à l'espoir qu'il pouvait être vaincu. En effet, les premiers croisés et les rois latins de Jérusalem qui s'étaient confronté avec un Islam marqué par la crise installée sous les derniers Abbassides avaient prêté peu d'attention aux complications de la carte politique orientale. Tout au contraire, le traité de Jacques de Vitry rédigé dans des circonstances défavorable aux chrétiens s'efforce de trouver sous les signes inquiétants d'une concentration des forces musulmanes les mécanismes qu'il fallait exploiter pour vaincre le nouveau Goliath. Il y voit juste, d'ailleurs: le problème central du monde musulman restait la rivalité entre les sunnites et les chiites, mais après l'unification de la Syrie sous Nûr al-Din, l'annexion de l'Egypte et la fondation de l'empire des ayyoubides sous Saladin (1169), le clivage entre les deux orientations doctrinaires est beaucoup moins violent: les chiites perdent leur influence et l'interventionnisme des Assassins dans la vie politique de Damas disparaît sous l'emprise de la propagande suffie du *djihad*[46]. L'auteur réalise une présentation plutôt favorable de la secte des Assassins (chapitre XIV), la catégorie la plus radicale des ismaélites; le groupe, auquel on rattache la figure légendaire du Vieil Homme de la Montagne, pratiquait l'assassinat politique comme instrument de combat contre le pouvoir sunnite et auraient pu se montrer favorables à une alliance avec les Latins. L'auteur mentionne aussi les traditions anarchiques des turcomanes, *gens prius rudis, nec habens certam mansionem* (chapitre XI) qu'à l'époque les sultanes seldjoukides contrôlaient avec difficulté. Les sources de cette partie du texte restent obscures, ce qui fait croire que l'archevêque parle par expérience directe des réalités. Vers la fin de chacun de ces chapitres, il rend compte aussi des changements intervenus: l'alliance avec les assassins n'était plus possible, parce qu'un prince chrétien avait malheureusement trahi leur confiance (ch. XIV) et les turcomanes, eux aussi, avaient fini par adopter une vie sédentaire en acceptant l'autorité des sultans (ch. XI).

Le mécanisme constitutif du discours présente un intérêt particulier: la plupart des ces informations proviennent d'un lieu de mémoire actualisé par le sentiment d'urgence qui surgit de la réflexion sur l'état actuel des choses: le texte, dans son aspect global, parle du présent par rapport auquel l'évocation du passé constitue un détour d'édification, une clé de lecture. Dans la même mesure, on remarque l'orientation vers le futur du même discours, par ce qu'on pourrait appeler l'implication d'un « wishful thinking »; et bien que le tableau dressé par l'auteur soit anachronique, la réversibilité des époques et des pouvoirs temporels laisse encore beaucoup de place à l'espoir[47]. Dans la même logique, l'auteur dédie, dans la seconde partie du traité (chapitres LXXIV – LXXXI), une attention particulière à l'investigation des communautés de chrétiens orientaux, surtout à la connaissance des Eglises autocéphales arménienne et géorgienne[48], et aux sectes que l'autorité religieuse byzantine avait condamnées et exilées (les Nestoriens, les Jacobites, les Maronites). C'est une étude organisée sur l'analyse des problèmes de doctrine et de pratique sacerdotale, mais les détails d'ordre ethnologique et culturel y occupent eux aussi une place importante[49]. Le jugement que porte l'archevêque sur les pratiques religieuses de ces communautés ne fait pas de concession quant au dogme de l'Eglise occidentale, qui est la seule expression véritable de la tradition établie par les Evangiles et par les Pères. Cette section du traité, qui n'a pas de corrélatif dans l'historiographie des croisades, transcrit presque littéralement le contenu de plusieurs lettres de l'archevêque qui témoignent d'un engagement personnel dans la direction d'une connaissance à même la source de ces communautés qui auraient pu prêter leur aide aux forces chrétiennes, dans un moment où les Occidentaux voyaient s'éloigner la possibilité d'une réconciliation avec l'Eglise de Constantinople.

Le noyau historique du traité contient trente-cinq chapitres, à partir du quinzième. Le panorama des croisades commence avant le concile de Clermont, avec le pèlerinage de Pierre l'Hermite à Jérusalem et la révélation qu'il reçoit dans l'église du Saint Sépulcre. Comme chez les premiers chroniqueurs, la croisade assume, par cela, la signification d'une *peregrinatio*, le symbole tutélaire sera la pureté de foi, l'élan mystique, en dehors de toute possible connivence avec le pouvoir temporel ou spirituel; néanmoins, il incombe au pape de confirmer la vision de Pierre et de donner le signe que le temps était venu pour qu'on accomplisse la volonté divine: « Deus lo vult ! », le cri des pèlerins, convertit la croisade dans un rituel d'expiation et désigne dans la communauté des *cruce*

signati un nouveau peuple élu. On y retrouve la rhétorique des *excitatoria* qui circulaient en Occident dans les centres et dans les périodes où l'on prêchait la croisade, et qui combinent la jérémiade avec des détails stimulant la haine envers les infidèles[50]. Jacques de Vitry dresse, toujours dans la proximité des sources les plus anciennes, telles que la Chronique de l'Anonyme, un compte-rendu des événements qui marquent la progression des foules vers la Sainte Cité: la traversée du Bras Saint-Georges, les conquêtes de Nicée, d'Antioche et de Jérusalem. Mais, dans la plupart des cas, malgré la tonalité héroïque et inflammatoire, la narration des faits devient une simple constatation des résultats d'un processus qui, à l'esprit de l'auteur, fait déjà partie du savoir commun, et qu'on n'a donc pas besoin de rappeler. L'épisode d'Antioche, que les chroniques anciennes avaient dépeint avec beaucoup de détails grâce à son caractère exemplaire reçoit un très laconique traitement:

Li XVII chapitre: de la prise d'Antioche

> Pieres li Hermites et li sien travellierent priés de .IX. mois en l'assise dou chastel, et moult orent angoisses et tribulations de froidures, de famines, d'orages, de moltes manieres de maladies et de mortalités et des agais des Turcs qui demorant estoient en la cité et petit porfiterent, ne par batailles, ne par engiens il ne porent prendre la cité, car bien estiot garnie: fors tant qu'il avint a la fin que Nostre Sires esgarda l'angoisse de son pule, par.i. feel crestiens qui manans estoit en la cité dessous .i. segnor qui anemis estoit as nostres. Cil feeus crestiens reciut par nuit a une eschiele Buiemont, prince de Tarente, repusement od ses cevaliers, et descendi en la cité Buiemont et li sien, et ouvrirent as nostres les portes et ocisent le duc Angien et bien priés .XII. mile avoec, et le remanant li loierent et prisent et segnorirent la nobilé cité qui dame estoit et commanderesse de tout le païs a cel tans[51].

Pour l'auteur, les faits qui marquent de façon dynamique l'aventure des croisés, et que celui-ci aurait dû conserver, juste comme l'avait fait son maître, Guillaume de Tyr, ne représentent pas, à ce que l'on voit, le principal point d'intérêt de la construction discursive. Non seulement qu'il réduit des détails essentiels pour plusieurs épisodes dont le contenu avait assumé une condition canonique à travers le mécanisme de la diffusion des premières chroniques, mais il passe sous silence certains segments du découpage classique des événements, comme c'est le cas avec la deuxième et la quatrième croisade. La récupération de la substance du passé mise en œuvre par ce qu'on appelle le « devoir de

mémoire » manque d'autonomie: l'histoire conserve une fonction purement argumentative par rapport au principal propos du livre, celui de légitimer un *passagium generale* sous l'autorité directe du pontife. L'archevêque d'Acre veut établir, en utilisant cette fois-ci les moyens des histoires nobiliaires[52], le droit des Chrétiens sur les régions et les cités conquises au cours de la première croisade. Il s'attarde donc sur les exploits militaires de rois latins qui, comme Geoffroy de Bouillon, Baudouin II ou Amaury II, avaient impose l'autorité de la croix sur un immense territoire s'étendant du comté d'Edesse au Nord, jusqu'à Ascalon et Sinaï, au Sud. La longue liste de toponymes qui s'en suit à l'abrégé narratif de seulement cinq chapitres n'est que la verbalisation d'une carte politique qui s'étend sur trente chapitres et qui commence avec la rubrique: *« Li vinteunisme capitres: comment li un des nostres se departirent et coument li autre i demorerent; et coument il acrurent la terre des crestiens[53].»* L'épigraphe du dernier chapitre contient la suggestion que les respectives possessions étaient confirmées par l'exercice du droit féodal du suzerain (le roi de Jérusalem) d'attribuer des terres aux vassaux les plus fidèles, qui a leur tour étaient obligés de conserver ce patrimoine et de l'accroître: *« Li .l. chapitres: coument la terre de Jherusalem fut partie au roi et as barons[54] ».*

Ce ne sont pas les événements, mais la configuration d'un monde par rapport aux pôles du pouvoir dominant, les coordonnées spatiales des établissements religieux et civils en Orient dont s'intéresse l'auteur du traité, à partir d'un *status quo* qu'on devrait faire renaître. Quant au concept de l'autorité légitime en Terre Sainte, il n'y a aucun doute que pour l'archevêque d'Acre les croisades sont l'expression de l'intervention de la divine providence dans l'histoire humaine qui agit par ses élus et par leur œuvre héroïque. Le pouvoir des princes et des barons devrait se subordonner à l'autorité spirituelle de l'Eglise, en abandonnant toute ambition profane. La figure qui représente parfaitement le modèle du chef militaire inspiré dans ses actes par l'exemple du Christ et par les vertus chrétiennes est Geoffroy de Bouillon:

> Et [quant] il orent visités tous les sains lius de la cité en grans orisons et en oblations, il establirent .I. patriarche latin et ordenerent li eglises et le clergié, et si esliurent communement por segnor de la cité Godefroi, segneur de Buillon, noble chevalier et convegnable a Dieu et au siecle, et ja soit ce cose que par lor proiere receüst la garde de la cité, nonporquant il ne volt mie que on l'apielast roi, ne ne volt porter corone d'or por la reverence de

> Dieu et por l'umelité de son cuer, meïsme au liu ou Jhesu Cris fu coroné d'espines por nous rachater et por le monde sauver[55].

Geoffroy, premier roi de Jérusalem, ne fut en réalité que l'*advocatus Sancti Sepulchri*, une dignité inventée, à la chaleur des actes de pénitence publique organisés après la conquête de la Ville Sainte, par Daimbert, archevêque de Pise et légat de Pascal II. Il est, de toute évidence, une figure de seconde catégorie, surdimensionnée par l'enthousiasme panégyrique des chroniqueurs, la plupart d'entre eux, hommes de l'Eglise. Le consensus des chefs militaires concernant son élection découle précisément du fait que sa médiocrité ne laissait pas prévoir un exercice trop rigoureux de ses attributs de suzeraineté. En même temps, dans cette formule qui remplaçait la royauté avec le statut de « défenseur du Saint Sépulcre », l'Eglise avait trouvé une modalité spéciale d'accentuer le statut subordonné des pouvoirs temporels et le droit du pontife de donner une expression territoriale à son autorité spirituelle[56]. Dans les documents pontificaux concernant les croisades, l'apparition, pendant le XIIe et le XIIIe siècle, de l'argument symbolique des deux épées s'appuyant sur un lieu biblique de difficile interprétation (J 18, 11 et Mt 26, 52) renvoie aux fondements d'une campagne légitimiste qui avait échoué en 1099, mais qui ne fut jamais complètement abandonnée. Et ce sera toujours l'Eglise celle qui veillera à ce qu'on ajoute à l'image du héros chrétien qui agit en bras séculier de la foi la légende du Chevalier du Cygne, dont Geoffroy en serait le descendent. La légende a survécu après la chute du Royaume Latin: en début du XIV^è^ siècle on assiste à sa transposition romanesque au premier plan de la monumentale compilation castillane *La Gran Conquista de Ultramar*[57], qui dresse un compte rendu hétéroclite de la geste des Latins en Terre Sainte[58].

Dans l'œuvre de Jacques de Vitry, l'histoire des croisades fait partie d'une stratégie discursive qui rend légitime l'autorité de l'Eglise en Terre Sainte. Du point de vue institutionnel mais surtout moral. Pour les institutions de la foi, on utilise l'argument de la tradition. Les établissements religieux délimitent des territoires et des zones d'influence et dressent une carte particulière qui est celle du véritable pouvoir du Christ. Les dix chapitres (L - LX) où Jacques de Vitry examine la hiérarchie territoriale de l'Eglise latine s'inspirent directement des histoires des sièges occidentaux qui se trouvent sous l'autorité du pape: en commençant avec la basilique du Saint Sépulcre de Jérusalem et avec les établissements subordonnés, on envisage la géographie de la Terre Sainte dans une

perspective juridique qui porte sur la très débattue question du *principatus,* c'est-à-dire, sur la dimension territoriale de l'autorité pontificale[59]. L'auteur reconnaît l'importance des croisades de barons des premières époques de la guerre sainte, mais seulement comme représentants temporels d'un impératif transcendent.

Le traité de Jacques de Vitry suggère qu'une ère chrétienne nouvelle devrait commencer, nourrie des enseignements du passé, mais surtout, comme expression d'une foi renouvelée et d'une sincère pénitence. La multiplication des péchés et la corruption du siècle qui expliquent la perte de Jérusalem, oblige à envisager la croisade récupératrice comme un acte d'expiation et d'assainissement sous le patronage spirituel de l'évêque de Rome. La dimension morale du modèle religieux de vie sociale constitue l'argument le plus important de ce plaidoyer. Le gouvernement de l'Eglise devrait initier l'empire des vertus, l'ère de la Parousie. En ce sens, le chapitre XC transcrit une page célèbre de la tradition de l'apologie chrétienne, la lettre de Didyme à Alexandre le Grand. Le chef des gymnosophistes répond aux prétentions dominatrices du Macédonien avec un rejet minutieusement argumenté de la corruption, des ambitions vaines et des pratiques païennes, qui, en termes d'actualité, seraient les dangers incontournables qui menacent l'acte de l'autorité laïque[60].

*

Le traité de Jacques de Vitry se manifeste comme structure cohérente de communication à travers sa capacité particulière d'assumer un contexte historique et culturel et de représenter les avatars individuels d'une prise de position par rapport à la réalité. La délimitation de ses fonctions significatives impose une lecture complexe des circonstances « en amont et en aval » du texte même. Le texte et son auteur se trouvent simultanément « dans le monde » en tant qu'agents de l'histoire. En ce sens, G. Spiegel parle de la nécessité d'une nouvelle stratégie de lecture qui puisse mettre en évidence les rapports complexes de l'œuvre avec sa condition de représentativité dans l'espace de la culture:

> […] My focus is […] on what might be called the social logic of the texts, in the dual sense of their relation to their site of articulation (the social space they occupy both as products of a particular social world and as agents at work in the world) and to their discursive character as articulated logos, that is, as literary artifacts, and thus requiring literary formal analysis[61].

En ce sens, un regard sur la postérité de l'œuvre de Jacques de Vitry établit un repère important pour une première tentative d'identification typologique:

> Though its weaknesses as a history are evident, the Historia Orientalis was recognized in the thirteenth century as a work of merit for it was utilized by such men as Mathew Paris, Marino Sanudo, Pietro di Pienna, Humbert of Romans[62].

Dans le même contexte, J.-F Hinnebusch formulait l'hypothèse de l'appartenance du premier traité à la catégorie des livres de voyage: « It may have been written chiefly to inform westerners of conditions in the East, than to give an exact historical account of the Crusades or of Islam ». Les circonstances de la rédaction du traité rendent peu probable cette hypothèse, que le même auteur démonte en dressant cette liste des auteurs qui auraient utilisé l'œuvre de Jacques de Vitry comme point de départ de leurs travaux, mis au service des campagnes pontificales pour la récupération de la Terre Sainte vers la fin du XIIIe siècle; parmi ces travaux, on retrouve une chronique générale, celle de Matthieu Paris, et deus traités *de recuperatione* rédigés par Marino Sanudo Torsello et Hubert des Romans. La troisième partie en 15 livres du traité de Sanudo *Liber Secretorum Fidelium Crucis* est une compilation de matériaux provenant de la *Historia Orientalis* avec l'unique exception des chapitres encyclopédiques (LXXXIII – XC). On y rencontre l'apologie de la Terre Sainte, l'histoire des temps qui précèdent les croisades, la présentation de la vie et de la doctrine de Mahomet, la libération des Saints Lieux et *sub latinis regibus dilatationum,* les événements qui marquent l'existence du Royaume Latin jusqu'à la conquête de Saladin, et aussi la topographie des lieux, des cités et des établissements religieux[63].

Si le traité de Jacques de Vitry se réalise comme étude préliminaire sur les conditions et opportunités d'une action visant la récupération de Jérusalem, l'ouvrage de Marino Sanudo est l'expression pragmatique du même point de vue. Une première esquisse, *Conditiones Terrae Sanctae* fut présentée vers 1307 au pape Clément V, qui avait annoncé en 1305 le projet d'une croisade. La contribution de Sanudo à la préparation de l'offensive apparaît mentionnée à côté d'autres traités *de recuperatione* comme celui de Pierre Dubois (*De Recuperatione Terrae Sanctae)*, de Raymond Llull (*Liber de Fine*) et des mémoires du grand maître du Temple, Jacques de Molay. La version abrégée contenait les deux premiers livres

de la variante finale où l'auteur propose le boycott commercial des ports égyptiens précédé par l'occupation des îles grecques et de Constantinople, *quod subjugata terra Aegypti, Terra Promissionis se tenere non poterit* (II, 3). La campagne navale de 1307 – 1309 n'atteint pas ses objectifs, mais la variante complète du traité, que son auteur présentera en 1321 au pape Jean XXII et à Charles IV de France, nourrit une autre étape des aspirations récupératrices de l'Église romaine[64]. Dans la vision de Sanudo, qui, par son appartenance à une grande famille de princes marchands de Venise, était devenu un expert du problème oriental, la guerre sainte maintient ses traits particuliers de *passagium generale* convoqué et dirigé par le pape, mais on l'envisage en même temps comme une entreprise économique et militaire ayant besoin d'une soigneuse préparation. Dans la dédicace au roi de France, cette préparation se traduit aussi en termes de propagande politique et de plaidoyer explicite en faveur de l'esprit de croisade et de l'union des princes chrétiens:

> Que Vostre Haulte Seigneurie encommence la besogne du voyage d'outre mer […], car trop serait grand dommage et grande honte à toute Chrestienté si celle terre se perdoit. […] Qu'il plaise à Vostre Haulte Seigneurie d'avoir amitié et compagnie aueques le Duc et commun de Venise. […] et le ramenant du monde ne se pourra defendre contre Vostre Haulte Seigneurie selon ce que Vous pourrez veoir par les liures et mappemondes dessus dictes[65].

II. 2. Mémoire du passé et *memoria ad res*

Le discours médiéval sur les croisades se particularise par sa capacité de configurer un domaine cohérent de la signification, un *continuum* discursif, qui met en relation des œuvres et des auteurs séparés dans le temps et dans l'espace. C'est une vérité en dehors du texte de l'histoire, la vérité de la promesse transcendante de la Parousie qui régit cet esprit de continuité. En même temps, les histoires sont répétitives: d'une part, dans une perspective chronologique, les textes se prolongent dans la matière des textes suivants. On se trouve maintes fois devant des mêmes contenus qui prolifèrent à travers d'apparentes modifications formelles. Moins évident, un mécanisme homologue propose, la reprise directe d'unités autonomes, dont l'ordonnance interne produit un nouveau type de « embracing system », qui est celui de la logique interne de la compilation. C'est pourquoi, pour comprendre l'éventail de significations

déployées par la structure discursive du texte médiéval on met à l'œuvre une intelligence typologique similaire à l'intelligence narrative qu'évoque Paul Ricoeur et qui s'appliquerait de manière spontanée à tous les discours qui contiennent une mise en intrigue de faits et de personnes, vrais ou inventés, en marge de tout concept de vérité. [66]. La *Historia Orientalis* illustre un type particulier d'érudition qui prend la forme de l'accumulation de lieux de mémoire sous l'impacte de l'expérience. Dans ce cas, la compréhension typologique du texte est déclanchée par l'observation de la fonction argumentative de la compilation comme mécanisme de la structuration du discours.

Dans la perspective de Cicéron, le discours historique devrait annexer les vertus de la *elocutio* pour transformer le récit brut des événements dans une écriture soignée, voir même artistique qui exigeait pour autant la configuration d'une poétique du genre[67]. Il n'y donc aucune preuve d'orgueil professionnel dans la formule *narratores non exornatores* qu'on a faussement considérée comme l'expression du pacte d'objectivité de l'historiographie latine[68]. Par contre, au Moyen Âge, l'historien qui se déclare *compilator non inuentor* fait de la conformité aux sources un principe déontologique fondamental, transférant à la culture profane la perspective rigoureuse de la hiérarchie des autorités qui régit la lecture du texte sacré. Dans son cas, le respect envers la tradition érudite, le délivre de l'obligation du jugement critique et du soupçon du faux.

Le modèle le plus prestigieux de la compilation et celui établi par Eusèbe dan son *Histoire ecclésiastique*[69]. La compilation serait, en termes généraux, la réunion par juxtaposition, interpolation ou réélaboration ponctuelle de deux ou plusieurs sources de nature homologue. Dans la formule initiale du nouveau texte, la *inuentio* et la *compositio* cèdent la place à la *dispositio*, tandis que l'auteur restreint son domaine de compétences, en gardant uniquement la fonction d'ordonnateur du discours. On devrait chercher la logique originaire de la compilation, en tant que manœuvre qui domine la mise en texte de la littérature d'édification, à l'époque de la *translatio studii* (IVe - IXe), dans le long et compliqué processus de récupération de l'héritage de la culture classique païenne. Néanmoins, ce n'est pas tellement la tentative de récupérer des contenus d'une remarquable diversité qui est la plus importante, mais celle de maintenir une certaine liberté par rapport à la nature des matériaux classiques, notamment celle d'opérer la sélection et la redistribution de ces contenus dans de nouveaux contextes discursifs et dans des circonstances de communication qui répondent à des nécessités

différentes[70]. Le modèle textuel imposé par les *scriptoria* bénédictins qui inventent les cahiers d'*excerpta* fait de la compilation une technique définitoire pour le code écrit de la culture cléricale, un lieu privilégié où se rencontrent le texte autorisé et l'expérience subjective du sens. Cette technique relève d'une certaine configuration de la culture fondée sur l'autorité par laquelle ce qu'on possède sur un certain sujet n'est pas un savoir intensif, qualitatif, mais une compétence de second degré, extensive et quantitative, portant sur des lieux qui, à leur tour, contiennent de manière directe la connaissance du sujet en question. Le devoir essentiel de l'intellectuel médiéval est la *lectio,* et en tant que « lecteur », l'expression maximale de sa liberté est l'analogie.

Bien qu'apparemment mécanique et répétitive, la compilation produit des effets discursifs nuancés et divers. George Martin décrit les fonctions du procédé compilateur en partant d'une œuvre historiographique de grande étendue, la *Primera Crónica General* du roi castillan Alphonse le Savant[71]. Dans son opinion, la compilation opère sur un ensemble d'extraits textuels provenant de sources diverses dans le but de « reproduire, réunir, assembler-bâtir, assembler-agencer, et réviser » les sources dans un nouvel objet de communication. Si bien « reproduire » et « réunir » renvoient à un effet d'amplification réciproque des sources reprises de façon linéaire et aussi à l'idée de fragmentation répétitive du discours, pour les trois dernières des fonctions compilatrices on peut entrevoir du moins l'intention de paraphrase, sinon une réélaboration radicale des contenus préexistants. Le signe de cet éloignement serait la référence imprécise aux autorités, la citation en bloc, l'aspect volontairement non déterminé de la relation avec la tradition érudite.

Jacques de Vitry ne fait qu'une seule mention des sources utilisées pour la rédaction de son traité:

> Hæc prædicta quæ partim ex histories Orientalium, et mappamundi, partim ex scripti beati Augustini et Isidori, ex libris etiam Plinii et Solini præter historiæ seriem præsenti operi adiunximus: si forte alicui incredibilia credeantur, nos neminem compellimus ad credendum[72].

En fait, l'apparition de cette insolite précision, juste après le XC^e^ chapitre qui contient sous la forme de la lettre apocryphe de Didyme un décalogue du bon gouvernement, établit aussi une ligne de démarcation entre le passé lointain et le passé récent. Les derniers dix chapitres contiennent l'ensemble des informations qui comptent en termes d'avenir:

la situation de la Terre Sainte à partir de la conquête de Jérusalem par Saladin, une liste chronologique des rois latins, l'échec de la campagne de l'empereur Henri VI[73] et l'époque stérile du dernier roi latin, Jean de Brienne. Parmi les autorités évoquées, il n'y a qu'une seule qui puisse être considérée comme source principale, c'est le cas des *Origines* de saint Isidore de Séville. Là encore, on devrait dire que la source la plus véridique du fragment de philosophie naturelle (chapitres LXXXVIII – LXXXIX) n'est qu'un *abstractum* de l'encyclopédie isidorienne, le même que la Patrologie attribue à Hugues de Saint–Victor sous le titre *De bestiis et aliis rebus*[74]. Le mécanisme d'agencement qui met dans un rapport de complémentarité histoire des croisades et philosophie fabuleuse fut puisé dans Foucher de Chartres, mais uniquement comme solution structurale, comme type de composition que l'auteur considérait significatif et capable de communiquer par lui-même. D'autres sources de grande notoriété à l'époque mais moins prestigieuses, appartenant à une zone de passage entre la culture cléricale et le monde de la littérature d'aventures comme la *Historia de proeliis* de Léon de Naples et la *Imago Mundi* de Honorius d'Autun[75], sont entremêlées dans l'ensemble des matières du livre. D'ailleurs, tout ce qu'on vient de dire en relation avec les sources n'a de rapport qu'avec le fragment encyclopédique; pour la partie historique on rappelle, à côté de la Bible, la contribution de Flavius Josèphe à la connaissance de la Judée romaine. Mais la source principale de cette matière, pour ne pas parler de la partie concernant l'histoire plus récente du Royaume Latin, sur laquelle on garde d'ailleurs un silence complet, est sûrement l'œuvre historiographique de Guillaume de Tyr ou, du moins, un abrégé qui aurait également servi à la composition d'une *Descriptio Terrae Sanctae,* conservée dans une copie de XVe siècle[76].

La rédaction de l'*Histoire Orientale* est l'effet de plusieurs manœuvres intertextuelles qui ne se réalisent pas en présence des sources, qu'elles soient mentionnées ou non. Il faudrait, donc, qu'on se méfie de l'image conventionnelle du *litteratus* médiéval, suffoqué par les tomes qui s'empile sur sa table de travail et qui vit submergé dans une masse d'informations qu'il ne fait que reproduire et transférer d'un manuscrit à l'autre. Les traits qui particularisent la *Historia Orientalis* en tant que produit de la compilation résident dans l'importance des techniques d'agencement assistées par un fonctionnement particulier de la mémoire. En tant que processus performatif, le livre devrait traverser les étapes suivantes:

a. une activité mnémonique, de fixation dans la mémoire des connaissances réunies selon des affinités de substance épistémologique:

> Mon fils, le savoir est un trésor et ton cœur son coffre-fort. En l'acquérant, thésaurises-en les bons trésors, les trésors immortels et incorruptibles qui jamais ne vieillissent ni ne perdent leur éclatante apparence. Dans les trésors du savoir se trouvent de diverses richesses, et le coffre de ton cœur renferme de nombreux compartiments. Ici est déposé l'or, là, l'argent, ailleurs encore les pierres précieuses. Leur disposition ordonnée éclaire la conscience. Range-les et distingue-les chacun dans leur lieu respectif, les uns avec les uns et les autres avec les autres, afin de savoir ce que chaque lieu abrite. Si la confusion est mère de l'ignorance et de l'oubli, la séparation éclaire l'intelligence et affermit la mémoire[77].

b. la *cogitatio* qui a comme résultat l'établissement d'un certain nombre de cases (thèmes) et leur enchaînement (*dispositio)* dans une nouvelle structure argumentative. Cette concaténation, qui est par elle-même porteuse de sens, s'identifie aussi avec l'étape de la *inventio* qui signifiait trouver la juste représentation sensible d'une idée abstraite. Dans *De arca Noe morali,* Hugues de Saint-Victor utilisait pour décrire cette opération l'allégorie d'enchaînement thématique de l'arbre de la science (*arbor sapientiae*)[78].

c. la *mamnésis* qu'Aristote définissait comme remémoration volontaire d'une matière emmagasinée auparavant. Ce qu'on met à l'œuvre c'est la *memoria ad res*, qui applique le contenu mnémonique à la nouvelle conjointure (*circumstantia*) et remplit ponctuellement d'un contenu cognitif les cassettes qui deviennent des lieux de mémoire. La *res* dans cette logique de l'élaboration indirectement reproductive, serait, donc, la conjointure des lieux de mémoire, le *memorandum* ou la table de matières d'un discours. Les étapes de la *compositio* sont illustrées par la série d'incidents qui marque le processus de rédaction du *Proslogion* d'Anselme de Canterbury:

> Ce qu'Eadmer raconte d'Anselme nous apprend des choses sur le statut (ou l'« autorisation ») des divers produits des stades compositionnels. Le produit écrit de la longue et ardue cogitatio d'Anselme […] est qualifié de res par Eadmer. Aussitôt qu'il a achevé de concevoir son projet, Anselme a noté cette res sur des tablettes de cire qu'il a placées sous la bonne garde des frères. Après quelques jours il veut les reprendre, mais elles restent introuvables. Alors « Anselme refait un autre traité sur le même sujet (aliud de eadem materia dictamen), sur d'autres tablettes, et les confie au même moine pour qu'il les garde avec plus de précaution ». Or voilà qu'on retrouve ces tablettes par terre, leur cire brisée en mille morceaux. Les

> moines les recueillent, et les rapportent à Anselme qui parvient à les réunir et, à grand-peine, reconstitue le texte écrit. « Mais craignant qu'il ne se perde complètement par incurie, il ordonne, au nom du seigneur, qu'on l'écrive sur du parchemin ». Eadmer appelle res ce qui se trouvait sur le premier jeu de tablettes, et dictamen, ce qui se trouvait sur le second. Ayant perdu sa res Anselme la retrouve facilement de mémoire […]. Mais il a beaucoup de mal à reconstituer le second jeu, appelé dictamen et décide de le faire copier immédiatement sur du parchemin pour éviter de le perdre[79].

Le mécanisme, tel que le décrit Mary Carruthers, se trouve dans une relation analogue avec les lois dynamiques de l'énonciation: la communication d'un contenu nouveau est toujours le résultat d'un acte interprétatif qui inclut ce qu'on connaît déjà et qui construit, en dehors de soi-même une nouvelle projection de sens. Selon la rhétorique classique, le principal ancrage du discours historique sont les énoncés qu'ont produit le trinôme cognitif personne – temps – lieu. Les matières historiques, encyclopédiques, parénétiques, prises séparément, constituent un langage commun de la culture médiévale. Elles constituent un présupposé communicatif, un ensemble de paramètres minimaux de la pratique communicative que l'auteur confirme non seulement au point de départ, par la référence aux sources, mais aussi, au point terminus, par des expériences fragmentaires. Dans l'ordre du temps, le discours se constitue comme réalité dialogique, en sens bakhtinien, comme prolongation interprétative de soi-même à partir de l'orientation argumentative tracée par le nouveau type d'encadrement.

*

Dans *l'Historia Orientalis,* cette orientation ouvre la possibilité d'une autre relation d'inclusion: contrairement à la formule temporelle des premières chroniques, cette fois-ci c'est le présent qui inclut le passé, un présent qui se justifie comme objet de la connaissance uniquement par le projet d'avenir qu'il contient. Dans la postérité des premières chroniques des croisades, l'histoire d'Eudes inaugure la dégradation de la temporalité parfaite, dans la mesure où l'expérience introduit dans l'axiome de la foi les signes incongrus du présent. L'histoire actualise sa condition virtuelle de discours politique, impliqué dans la construction d'un paradigme éthique et comportemental. Du point de vue de sa substance, le type de connaissance que cette histoire propose inclut les circonstances externes au processus historique, en dépassant une logique qui résume l'objet de

la recherche à la figure protagoniste et à ses agissements. L'auteur de la *Historia Orientalis* trouve dans ces manœuvres intertextuelles qui transforment la typologie historique en « discours transversal »[80] sur une actualité perceptible comme histoire, nature fabuleuse, apologie chrétienne et géographie politique l'expression la plus directe de la manière dans laquelle l'historien du XIIIe communique « le siècle » et rend visibles les lignes où s'inscrit l'action humaine comme projet optimal.

NOTES

1 *Étym.,* XX, l. 41. 1; PL 82, 122.

2 *Étym.,* XX, l. 44; PL 82, 124.

3 GELL, *Nuits antiques,* V, 18, 1-5: « historia rerum gestarum narratio » (C. Hosius, éd.), 2 t., Stuttgart, 1903; CIZEK, E. *Istoria în Roma antică. Teoria și poetica genului,* București, Teora, 1998, p. 15 – 18.

4 CIC., *De or.,* II, 9 – 15. Malgré l'imprécision du terme « histoire », il paraît que Cicéron distinguait entre le discours sur les faits historiques comme genre poétique et l'écriture de l'histoire sous la forme des monographies, des résumés et des mémoires, un travail obscure destiné à servir de matière première pour une véritable entreprise historique ou pour le travail de l'orateur (CIZEK, E., *op. cit.,* p. 16 – 17).

5 GUÉNÉE, B., *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval,* Paris, Aubier (Coll. Historique), 1980, p. 18-20.

6 FUNKENSTEIN, A., *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century,* Princeton University Press, 1986 (trad. roum. *Teologie și imaginație științifică. Din Evul Mediu pînă în secolul al XVII-lea,* București, Humanitas, 1998, p. 184).

7 *Étym,* XX, l. 41. 2.

8 GÓMEZ MORENO, Á., « Clerecía » in Carlos Alvar y Ángel Gómez Moreno, *La poesía épica y de clerecía medievales,* Madrid, Taurus, 1988, p. 95: Même dans un cas comme celui du *Livre d'Alexandre* castillan cité par l'auteur, où il s'agit de sources multiples et de nature diverse, l'auteur insiste sur la valeur globale de vérité des choses écrites: « en escripto yaz'esto, es cosa verdadera » (2161 d); « non yaze en escripto, es malo de créer » (2305 b).

9 RICOEUR, P., *La Mémoire, l'histoire, l'oubli,* Paris, Seuil, 2000 (trad. roum. – *Memoria, istoria, uitarea,* Timișoara, Amarcord, 2002, p. 22-31).

10 RICOEUR, P., *Temps et récit, I,* Éd. Du Seuil, 1986, p. 113 – 115: « Si je parle plus précisément de médiation symbolique, c'est afin de distinguer, parmi les symboles de nature culturelle, ceux qui sous-tendent l'action au point d'en constituer la signification première, avant que se détachent du plan pratique des ensembles symboliques autonomes relevant de la parole ou de l'écriture. En ce sens, on pourrait parler d'un symbolisme implicite ou immanent, par opposition à un symbolisme explicite ou autonome. »

11 BRANDT, W., *The shape of medieval history. Studies in modes of perception,* Yale University Press, 1966, p. 17.

12 PÂNZARU, I., *Practici ale interpretării de text,* București, Polirom, p. 47 – 48.

13 GUIBERT DE NOGENT, *Geste de Dieu par les Francs. Histoire de la première croisade,* M.-C Garand éd, Brepols, 1998, p. 45.

14 OTTO DE FREISING, *Chronique universelle* en CARBONELL, Ch. O. éd., *Les sciences historiques de l'Antiquité à nos jours,* Larousse, 1994, p. 58-59.

15 *Anonymi Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum* en (*Recueil des Historiens des Croisades publié par l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Historiens Occidentaux,* Paris, 1844 – 1895, vol. III, p. 169 – 229). Cf. MATIGNON, A. éd., *Chronique anonyme de la première croisade,* Paris, Arléa, 1992.

16 À côté de la chronique de Robert le Moine, le récit de l'Anonyme contient les détails les plus exacts sur les événements de la première croisade. Cela explique son utilisation comme source pour plusieurs ouvrages historique, tels que les chroniques de Raymond d'Aguilers, Baudri de Bourgueil, Guibert de Nogent, Raoul de Caen et Foucher de Chartres, même quand quelques-uns des auteurs avaient participé, eux aussi à la croisade. Cf. *Recueil des Historiens… Historiens Occidentaux,* vols. III-IV.

17 DUPRONT, A., *Du sacré: croisades et pèlerinage. Images et langages,* Gallimard, 1987, p. 252-254.

18 MATIGNON, A. éd., *op. cit.,* p. 35.

19 BRANDT, W., *op. cit.,* p. 43-44.

20 ODO OF DEUIL, *De profectione Ludovici VII in orientem. Edition with an english translation,* Virginia Gingwick Berry, ed., New York, Col. Univ. Press, 1948.

21 MOLINIER, A, *Les sources de l'histoire de France des origines aux guerres d'Italie (1494),* 6 t., Paris, 1901- 1906; t. III, p. 300 (nº 2171).

22 Pour les hypothèses concernant la rédaction du texte et ses relations avec les histoires du XIIe siècle, cf. SCHUSTER, B. « The Strange Pilgrimage of Odo of Deuil », in ALTHOFF, G., ed., *Medieval Concepts of the Past. Ritual Memory, Historiography,* German Historical Institute and Cambridge University, 2002, p. 254 – 255.

23 TATE, Georges. *L'Orient des Croisades,* Gallimard, 2000, p 82 – 84.

24 SCHUSTER, B., *op. cit.,* p. 256.

25 RICOEUR, P., *op. cit.,* p. 121. En reprenant l'analyse heideggérienne de l'*historialité* (l'être – dans – le temps), P. Ricoeur définit la condition du narrateur – témoin comme étant dominée par la catégorie existentielle du Souci: « L'intratemporalité est définie par une caractéristique de base du Souci: la condition d'être jeté parmi les choses tend à rendre la description de notre temporalité dépendante de la description de notre Souci. » La relation présente des traits qui font que le discours se rattache non pas « au domaine externe des objets de notre Souci » mais « au Souci lui-même dans sa condition fondamentale » de dimension de notre *historialité.*

26 BREISACH, E., *Historiography: Ancient, Medieval and Modern,* University of Chicago Press, 1994, p. 135.

27 GUILLAUME DE TYR, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum,* (*Recueil des Historiens des Croisades publié par l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Historiens Occidentaux,* Paris, 1844 – 1895, vol. II. 1.. pp. 5 – 1182; RÉGNIER-BOHLER, D., éd., *Croisades et pèlerinages. Récits,*

chroniques et voyages en Terre Sainte. XIIe- XVIe siècle, Paris, Robert Laffont, p. 508 – 724.

28 CARBONELL, Ch.-O., *L'historiographie,* PUF, 2002, p. 43.

29 MOLINIER, A., *op. cit.,* t. II, p. 304 (nº 2072).

30 RICOEUR, P., *op. cit.,* p. 85.

31 FUNK, P., *Jakob von Vitry. Leben und Werke,* Leipzig-Berlin, 1909, pp. 9 -12; GEMELLI, p., « Giacomo da Vitry e le origini del movimento francescano », in *Aevum,* 39 (1965*),* fasc. V-VI, p. 474 –495.

32 CAZAN, F., *Cruciadele,* București, Editura Academiei, 1990, p. 173.

33 JACQUES DE VITRY, *Historia Iherosolimitana abbreviata* in BONGARS, J., éd., *Gesta Dei per Francos sive Orientalium Expeditionum et Regni Francorum Hierosolimitani Historia,* Hanoviae, 1611, II / 1, p. 1065.

34 Sur les institutions politiques et militaires en Terre Sainte à la fin du XIIe siècle et sur la place des croisades orientales dans le contexte renouvelé des disputes entre Empire et Papauté à l'époque d'Innocence III, cf. GARCÍA-GUIJARRO RAMOS, L., *Papado , cruzadas, órdenes militares,* Madrid, Cátedra, 1995, p. 20 – 47 et 264 – 279.

35 HUYGENS, R. B., *Lettres de Jacques de Vitry. Édition critique,* Leiden, E. J. Brill, 1960. p. 4 – 5. Malgré le caractère privé de ces documents et la diffusion restreinte des manuscrits, il y a des mentions médiévales, comme celle de Henri de Gand, qui confirment que l'évêque d'Acre *scripsit ad diversos diversas epistolas ad statum transmarinarum partium pertinentes.* Les lettres, comme le traité oriental, ont probablement contribué dans une mesure importante à l'information des occidentaux sur les réalités de la Terre Sainte.

36 La bibliographie présente souvent Jacques de Vitry comme archevêque ou patriarche de Jérusalem. En 1216 il fut élu par le clergé de Ptolemaïs et confirmé par le pape Honorius III dans cette dignité. La confusion se doit, probablement, au fait que la perte de la ville de Jérusalem transformait saint Jean d'Acre en capitale du Royaume Latin, de même que l'église locale reprenait les attributions de l'archevêché de la Ville Sainte. Il existe d'ailleurs un précédent établi par le pape Innocent qui avait adressé la même demande au patriarche de Jérusalem, Pierre de Palu en 1214-1215, cf. *Histoire Littéraire de la France … par les frères bénédictins de Saint-Maure,* t. XVII-XIX, 1832-1835 (t. XVIII, 2, p. 236-238).

37 Il est assez plausible que la notice insérée dans le sixième chapitre (« de la tres pesme doctrine de Mahomet ») *l'Histoire Orientale* sur le désir des mahométans de baptiser leurs enfants soit, par sa spontanéité, l'écho de l'expérience directe que l'auteur acquiert pendant ses campagnes de conversion: « /…/ et ils ont saint Jean en grant reverence /…/. Quant il font lor enfance bautoier des priestres crestiens, il n'i ont autre fiance fors qu'il quident que lor enfant en doivent plus longement vivre ou il soient plus legierement delivrés de toutes lor enfermetés ». Cf. HUYGENS, R. B., *op. cit.,* II.

38 *Histoire Littéraire de la France … par les frères bénédictins de Saint-Maure,* (t. XVIII, p. 209-246.

39 BONGARS, éd., *op, cit.,* , p. 1124.

40 MOLINIER, A., *op. cit.,* t. III, (nº 2384).

41 HINNEBUSCH, J.-F., *The 'Historia Occidentalis' of Jacques de Vitry. A critical edition,* Fribourg, University Press, 1976, p. 10 –11.

42 Ce lieu biblique acquiert une diffusion remarquable dans la littérature des croisades du XIIIe siècle. Ce fut, paraît-il, l'argument utilisé par Saint François devant le calife du Caire qui lui reprocha la contradiction entre la guerre contre les ennemis de la foi chrétienne et l'esprit des évangiles (cf. CONTAMINE, Ph., « Une guerre pour le royaume céleste », in DELORT, R., éd., *Les Croisades,* Éditions du Seuil, Paris, 1988)

43 La formule *noster peccatis exigentibus* qui résume la conception pontificale sur les causes du désastre de Terre Sainte est largement utilisée par Gilbert deTournai, *Collectio de Scandalis Ecclesiae,* A. Stroick, éd., Archivum Franchiscum Historicum, XXIV, 1931, un ouvrage rédigé avant le Concile de Lyon II (1275) sur la demande de conseil formulée par le pape Grégoire X dans la bulle *Salvator noster*. Le pape exigeait la mise au point d'une campagne ayant comme but l'unification de l'Eglise après une croisade qui aurait dû exclure d'emblée la stratégie du *passagium generale,* autrement dit, l'intervention incontrôlable des foules (cf. SCHEIN, Sylvia, *Fideles Crucis. The Papacy, the West and the Ricovery of the Holy Land. 1274 – 1314,* Oxford, Clarendon Press, 1991, pp. 15 - 17. Mais l'argument est présent sous la même forme dans l'*Histoire Orientale:* « […] quanto maiori zelo dilecta est a Domino, tanto frequentius, peccatis habitantibus in ea exigentibus, flagellata est et variis casibus exposita ab eo qui sanctum dare canibus […] prohibet » (BONGARS, éd., *op. cit.,* p. 1051).

44 GUIBERT DE NOGENT, *Geste de Dieu par les Francs…* , l. 1.

45 FLORI, J., *Première Croisade: Occident chrétien contre l'Islam,* Éd. Complexe, 1997, p. 180 – 190.

46 TATE, G., *op. cit.,* , p. 92 – 97.

47 Le traité de Jacques de Vitry réalise, à travers l'épisode des Assassins et l'évocation de la figure du Prêtre Jean, de véritables esquisses d'utopie politique dont les échos deviendraient très importants vers la fin du XIIIe siècle quand une alliance entre les chrétiens et le il-khan Ghazan des Mongoles, pour la récupération de Jérusalem fut sur le point de se produire. Pour l'évolution de la légende du Prêtre Jean, cf. PIRENNE, J., *La légende du Prêtre Jean,* Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1993.

48 STRAYER, J.-A., ed. *Dictionary of the Middle Ages,* New York, ACLS.

49 MACLER, F., « Notes latines sur les Nestoriens, Maronites, Arméniens, Géorgiens, Mozarabes » in *Revue de l'Histoire des Religions,* t. VII / 1918, pp. 243 – 260; CANNUYER, Ch., « Sur une reprise de la **Historia Orientalis** de Jacques de Vitry », in *Revue de l'Histoire des Religions,* 200-4, 1983, pp. 407-412

50 MORRISSON, C., *Les Croisades,* PUF, 1994, p. 26.

51 Par souci d'unité, on a utilisé pour les citations l'édition en français médiéval de Claude Buridant (BURIDANT, Cl., *La traduction de l'**Historia Orientalis***, Paris, Kiencksieck, 1986); malheureusement, le ms. B.N. Français – 17023 transcrit dans cette édition est incomplet; pour pallier les lacunes, on recourt à la version latine originale dans la transcription de Bongars.

52 Sur les modalités de perception de l'action humaine et sur la distinction typologique entre l'histoire des clercs et l'histoire des aristocrates, cf. BRANDT, W., *op, cit.,* p. 43-64.

53 BURIDANT, Claude, *op. cit.,* p. 82.

54 BURIDANT Claude, *op. cit.,* p. 95.

55 BURIDANT, Cl., éd. *op. cit.,* p. 81.

56 GARAND, M.-C., « Introduction » à GUIBERT DE NOGENT, *Geste de Dieu par les Francs …,* Brepols, 1998, p. 31-32: « Deux options s'offraient: celle, selon les propres termes de Guibert, de *confier les soins des affaires temporelles à une administration royale* (l. VII, 15) ou celle de créer à Jérusalem une principauté ecclésiastique partant du fait que la Terre Sainte était patrimoine de l'Église au même titre que les États pontificaux et devrait donc être gouvernée par son patriarche. […] Daimbert (qui révoque l'élection du patriarche Arnoul Malecorne et se fait élire à sa place, n.s.) faillit y réussir avec Geoffroy de Bouillon, mais, celui-ci mort, il ne parvint pas à empêcher son frère Baudouin de recueillir la succession et d'imposer définitivement la formule d'un royaume laïque ».

57 GAYANGOS, P., éd., *La Gran Conquista de Ultramar,* Biblioteca de Autores Españoles, 1858.

58 Sur la coexistence de plusieurs codes de lecture dans *Gran Conquista de Ultramar* et sur les circonstances de la rédaction, cf. GONZÁLEZ, C., *La Tercera Crónica General de Alfonso X el Sabio,* Londres, Thamesis Books, 1995. La superposition des plans fabuleux et historique, de l'épopée et la chronique constitue l'étape finale d'un processus dynamique de transformation et d'adaptation des mécanismes de la configuration discursive, où le pacte d'objectivité est dénoncé pour laisser se multiplier les repères de l'intelligibilité du texte. Guibert de Nogent introduit dans son histoire un chant épique dédié à Geoffroy de Bouillon et Rober de Caen, dans *Gesta Tancredi*, fait de l'histoire la substance d'une composition panégyrique dédiée aux princes normands qui avaient fondé le Royaume Latin. La prolifération des registres de lecture, la multifonctionnalité communicative des textes prend la place du pacte de vraisemblance.

59 CANNING, J., *Histoire de la pensée politique médiévale (300 – 1450),* Éditions Universitaires de Fribourg, (Paris, Éd. Du Cerf), 2003, pp. 163 182; CHÉLINI, J., *Histoire religieuse de l'Occident médiéval,* Hachette, 1991, p. 454 – 463.

60 La source de Jacques de Vitry pourrait être le chapitre 99 de la *Historia de Preliis* de Léon de Naples (cf. GONZÁLEZ ROLÁN, T. et Pilar Saquero Suárez

Somonte, éds., *La Historia Novelada de Alejandro Magno. Edición acompañada del original latino de la* ***Historia de Preliis*** *(Recension J2),* Madrid, Univ. Complutense, 1982). Le texte qui constitue un répertoire de doctrine était bien connu parmi les écrivains chrétiens. Abélard considère que Didyme, à côté de Salomon et de David, est l'un des rois païens qui avait annoncé la venue de Messie et avant lui, les Père avaient largement utilisé ses considérations sur la vie vertueuse: « Before the material which afforded a direct comparison between the Brahmans and Alexander was widely known, the Brahmans had been often proposed by Christian writers as a fit subject for admiration. Tertullian refers to them, St. Jerome praises them for their ascetic virtues, whilw Origen had known of the encounter between Alexander and Dindimus; and in the *De Moribus Bragmanorum,* ascribed populary to St. Ambrose (PL, XVII, cols. 1131 – 1146) one of the lesser Brahman tractates connected with one of the greatest of the Fathers » (cf. CARY, G., *The Medieval Alexander,* Cambridge, Univ. Press, 1956, p. 92).

61 SPIEGEL, G., *Romancing the Past: The Rise of Vernacular Prose Historiography in the thirteenth Century France,* Berkeley, 1993, p. 21.

62 HINNEBUSCH, J.-F, *op. cit.,* p. 13.

63 MARINUS SANUTO dictus Torsellus, *Liber Secretorum Fidelium Crucis qui est tam pro conservatione fidelium quam pro conversione et consumptione infidelium…,* in BONGARS, J., éd., *Gesta Dei per Francos,* Hanoviae, 1611, t. II.

64 SCHEIN, S., *op. cit.,* p. 203-206.

65 MARINO SANUDO, *op. cit.,* p. 5 –6.

66 RICOEUR, P., *op. cit.*, p. 83.

67 CIC. *De oratore*, II, 12, 54.

68 CIZEK, E., *op. cit.,* p. 56.

69 MORESCHINI, C., NORELLI, E.,*Storia della letteratura cristiana anticagreca e latina. I: Da Paolo all'età costantiniana,* Ed. Morcelliana, 1995; (trad. roum. *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, București, Polirom, 2001, p. 447 – 448).

70 TALAVERA ESTESA, Fr. J., « Metodología científica en el siglo XIII », in *Analecta Malacitana II, 1* (1979), p. 71 – 92.

71 MARTIN, Georges, « Cinq opérations fondamentales de la compilation »: l'exemple de l'**Histoire de l'Espagne** (étude segmentaire) », in J.-Ph. Genet, éd., *L'historiographie médiévale en Europe,* Paris, Éd. du CNRS, 1991, p. 99 – 109.

72 BONGARS, éd, *op. cit.,* p. 1124.

73 La campagne de 1196 s'était organisée sans autorisation pontificale et avait fini comme une simple guerre privée, qui faillit être l'avant-première de la quatrième croisade: Henri VI s'était érigé en protecteur de l'empereur détrôné Isaac II Ange, compte tenant de leur relation de famille, après le mariage de

l'héritier Philippe de Souabe avec la princesse Irène Ange. Ce serait une des raisons qui justifièrent la prise de position politique du pape Innocent III et de la plupart de ses successeurs, en faveur de la croisade de pure inspiration pontificale (cf. RUNCIMAN, Steven, *Histoire des Croisades,* Paris, Éd. Dagorne, 1998, p. 286 – 291).

74 PL, CLXXVII, cols. 9-165, l. II, 1.

75 Sur les sources du traité, voir les notes de l'édition critique du manuscrit qui contient la version en langue castillane du XIVe siècle, cf. CIOBA, M., ***Historia Orientalis*** *de Jacques de Vitry. La traducción castellana existente en el ms. 684 de la B.N. de Madrid. Edición crítica,* Bucuresti, TUB, 2004.

76 BURIDANT, Cl., *op. cit.,* p. 11.

77 HUGUES DE SAINT-VICTOR, « De tribus maximis circumstantiis gestorum », in CARRUTHERS, M., *Le Livre de la Mémoire,* Éd. Macula, 2002, (Annexe A) p. 373 – 374.

78 CARRUTHERS, M., *op. cit.*, p. 304.

79 CARRUTHERS, M., *op. cit.* p. 307.

80 GENET, J.-Ph., *op. cit,* p. 21.

ALEXANDRA CIOCÂRLIE

Née en 1968, à Timișoara

Doctorat en philologie à l'Université de Bucarest, 2000
Thèse: Indignatio *et ironie chez Juvénal*

Chercheur, Institut d'Histoire et de Théorie Littéraire « G. Călinescu », Bucarest
Chargé de cours associé, Institut de Théologie Catholique de Bucarest et Université de Bucarest (littérature latine, littérature comparée)

Études Approfondies à l'Université « Michel de Montaigne », Bordeaux III, 1994

Livre

Juvénal, Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Institutul de Istorie și Teorie Literară « G. Călinescu », Bucarest 2002 (Prix de l'Union des Écrivains de Roumanie, Prix de la revue « România literară »)

Articles et études sur la littérature latine, la littérature grecque et la littérature comparée parus en Roumanie et en France

LE MOI AUTOBIOGRAPHIQUE CHEZ LES AUTEURS LATINS DE LA FIN DE L'ÉPOQUE RÉPUBLICAINE

Afin de raviver les études classiques et d'éviter que la littérature latine soit reléguée dans un passé définitivement révolu, il est bon de choisir des thèmes de recherche qui intéressent par eux-mêmes de nos jours. C'est, de toute évidence, le cas de l'autobiographie. Inutile d'insister sur l'importance qu'on accorde actuellement à ce genre qui, naguère, ne pouvait prétendre qu'à se faire accepter comme para-littéraire.

Comment expliquer ce phénomène? Pour ce qui est de l'époque moderne, il y a deux explications possibles à notre avis. La première est de nature intrinsèquement esthétique. Longtemps, la littérature - l'art en général - a été ancillaire. Elle s'est mise successivement au service de la religion, de la vérité humaine, de la réalité. Vers le milieu du XIXe siècle, on a assisté à un mouvement de révolte: la littérature a réclamé son autonomie. Elle a eu tendance à devenir auto-référentielle. Cela veut dire que le texte a commencé à se refléter lui-même et, d'autre part, que le moi de l'écrivain est devenu souvent sujet du texte. C'est vrai que cette dernière tendance s'était déjà manifestée chez les romantiques, mais à partir de la deuxième moitié du siècle elle s'est intensifiée. Cela était en rapport direct avec une obsession qui a hanté toute la littérature moderne, à savoir l'obsession du Mal. On le sait, le XXe siècle a été affreux. Des aspects qui ont franchi la limite du supportable - les deux guerres mondiales, l'Holocauste, le Goulag - l'ont caractérisé. On pourrait rétorquer que les siècles antérieurs n'avaient pas été idylliques non plus et que les artistes n'en sont pas restés indifférents. Ce qui fut spécifique à l'époque moderne est qu'il y en a eu des repères qui ont rendu encore plus effroyable que par le passé le déploiement historique du Mal. Ces repères ont été le principe, largement accepté, des droits de l'homme et, deuxièmement, la démocratie. À la lumière de ces conquêtes de la pensée

et, partiellement, de la pratique sociale, ainsi que des mentalités qu'elles ont engendrées, les aberrations de l'Histoire que nous venons d'énumérer paraissaient encore plus graves et plus inacceptables. L'une des réactions à leur absurdité meurtrière a été celle de témoigner. Bon nombre des rescapés de ces fléaux ont senti le besoin de communiquer leur expérience, parfois terrifiante, ce qui a donné une énergie nouvelle au filon autobiographique.

À part cela, l'homme moderne a assumé avec beaucoup de curiosité, voire même de volupté angoissée, le Mal intérieur. Si le « gouffre » faisait encore horreur à Baudelaire, par la suite un Rimbaud ou un Nietzsche l'ont fouillé et exprimé avec une sorte d'enthousiasme. Bientôt, la psychanalyse a offert une base théorique à cette recherche. De toute façon, la mise en scène du Mal, vu de l'intérieur, a constitué l'une des dimensions principales de la prose moderne. Pour renforcer l'impact de cette littérature, il a été profitable aux romanciers de céder la parole au personnage principal, devenu narrateur. Ce procédé crée un effet d'authenticité. Or, de cette première personne fictive jusqu'à la personne même de l'auteur il n'y a eu qu'un pas à faire. D'où l'efflorescence du genre autobiographique chez les modernes.

On pourrait dire que déjà Rousseau, dans ses *Confessions*, avait révélé les côtés négatifs de sa nature. Il l'a fait, effectivement, mais pour finalement se disculper, ce que les modernes n'ont pas senti le besoin de faire. Les successeurs romantiques de Rousseau qui, eux aussi, ont abordé souvent l'autobiographie, ont été encore plus désireux de se présenter sous un jour favorable. Il y a eu quand même des exceptions qui ont préfiguré l'avenir, par exemple Stendhal qui, dans son *Journal*, n'a pas hésité à noter et à analyser des faits et des gestes plus ou moins « inavouables ». Cependant, à l'époque romantique, l'autobiographie n'a pas encore acquis un statut littéraire à part entière; en échange, elle est devenue une pratique ininterrompue. Avant cette époque, avant Rousseau plus exactement, il n'y a eu que de manière sporadique des auteurs qui ont eu la vocation d'enregistrer les faits de leur vie quotidienne, dans des journaux intimes, de raconter les événements significatifs de leur vie dans des livres de mémoires ou bien même de caractériser la nature et le devenir de leur moi profond dans des confessions. La première de ces formules a été adoptée d'habitude par des individus communs, comme Pepys, la deuxième par des hommes qui ont eu une certaine influence sur la vie publique de leur époque, comme le cardinal de Retz ou le duc de Saint-Simon, et la dernière par des hommes qui ont voulu approfondir

et partager avec leurs contemporains les fruits de leur vie spirituelle. Le modèle absolu d'écriture autobiographique intériorisée est fourni par Saint Augustin.

Ainsi, nous avons reculé jusqu'à l'Antiquité, vers la fin de laquelle il y a eu des chrétiens qui, à l'instar de Saint Augustin, ont écrit des œuvres autobiographiques. Ce ne sont pas ces dernières qui feront l'objet de notre travail. Comme nous l'expliquerons plus en détail un peu plus tard, ce que nous tâcherons de saisir est l'apparition des premiers éléments d'autobiographie dans des écrits appartenant à d'autres genres littéraires et datant de la fin de la République romaine. En procédant ainsi, nous transgresserons la coutume de la recherche en ce domaine.

Les critiques qui étudient les aspects de l'autobiographie ou les problèmes qu'elle pose, se rapportent le plus souvent à des œuvres modernes. Pour ce qui est de la littérature antique, ils ne prennent en considération que, éventuellement, les *Confessions* de Saint Augustin, comme modèle originaire du genre. Cette situation est explicable. Pour nous en tenir à la théorie de l'un des plus importants spécialistes du domaine, nous rappelons la définition de l'autobiographie proposée par Philippe Lejeune: « récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité »[1]. La définition s'appuie sur trois thèses principales. La première postule le caractère moderne de l'autobiographie, phénomène de civilisation développé à partir du XVIIIe siècle, plus précisément avec les *Confessions* de Rousseau. Deuxièmement, il ne s'agit pas, après Rousseau, d'œuvres isolées, mais de la structuration d'un genre littéraire ayant des principes de fonctionnement précis. Enfin - et cette fois-ci nous saisissons l'influence des idées de Jauss, plutôt que celle des formalistes russes, comme dans le cas de la deuxième thèse -, le genre en question n'a pas à sa base une norme abstraite, mais suppose un contrat de lecture entre le lecteur et l'auteur, contrat qui se modifie avec chaque œuvre. Ce pacte autobiographique détermine la forme (narration en prose), le thème (la vie individuelle, l'histoire de la personnalité), de même que la situation spécifique de l'auteur (identité entre auteur, narrateur et protagoniste). Lejeune rejette ce qu'il appelle « l'illusion éternitaire », c'est-à-dire la conviction de ceux qui soutiennent que l'autobiographie aurait existé à des degrés différents et sous des formes différentes dès l'Antiquité et qu'on pourrait retracer l'évolution de ce genre littéraire. Le théoricien français est certain que ses adversaires commettent un anachronisme

s'imaginant que des traits pertinents dans le système actuel des genres - tels que, par exemple, le discours à la première personne associé à une forme d'engagement personnel - seraient valables depuis toujours. À l'en croire, ils ne tiennent pas compte du fait que quelques-uns des critères définitoires de l'autobiographie moderne - entre autres, la notion d'écrivain qui s'adonne exclusivement à la littérature et l'utilisation littéraire de la première personne - ne se retrouvent pas à l'époque antique ou au Moyen Âge. À la lumière de la définition de Lejeune, il est effectivement difficile de soutenir l'existence d'œuvres antiques satisfaisant simultanément toutes les exigences requises.

Au cours d'une polémique entre Philippe Lejeune et Georges Gusdorf[2], adepte de la continuité historique de l'autobiographie, les deux théoriciens invoquent le nom de Georg Misch, l'un pour donner un exemple de victime de l'illusion éternitaire, l'autre pour conférer à sa propre thèse plus d'autorité. Le savant allemand est l'auteur d'une monumentale *Geschichte der Autobiographie* qui est censée comprendre la totalité des textes autobiographiques depuis l'Antiquité jusqu'à l'époque moderne. De cet ouvrage, seuls les premiers volumes, qui se réfèrent à l'Antiquité (le tome I publié en 1907) et au Moyen Âge jusqu'au XIIIe siècle (les tomes II et III publiés en 1955 et en 1959-1960) sont parus du vivant de l'auteur[3]. Misch a repris ainsi le projet qu'avaient fait en 1790 Goethe et Herder de réaliser le corpus des textes autobiographiques de toutes les époques et de tous les pays pour mettre en évidence l'éclosion progressive de la conscience humaine. Dans la préface du premier volume[4], Misch énonce ses idées générales. D'une part, il rejette la recherche de type nominaliste, qui étudie les autobiographies en les isolant les unes des autres; d'autre part, il se refuse à la méthode naturaliste - celle de Taine - d'explication des œuvres littéraires. En ce qui le concerne, Misch se propose d'analyser dans leur corrélation interne les écrits autobiographiques en tant qu'expressions directes de la réflexion sur la vie. En suivant la trace de Dilthey, le chercheur allemand veut étudier le processus évolutif d'auto-réflexion dans l'histoire de l'Esprit afin d'approfondir la connaissance du développement progressif de l'individualité humaine. Au-delà du phénomène strictement littéraire, il s'intéresse à l'ensemble des conditions favorables à la constitution de la conscience de soi chez l'individu. Tout en étant convaincu que le phénomène autobiographique a existé depuis très longtemps parce que le désir de parler de soi-même appartient à la nature humaine, il ne soutient pas que les différentes manières d'écrire sur sa propre vie seraient

équivalentes; au contraire il veut saisir le spécifique de l'écriture autobiographique à chaque époque culturelle.

Comme point de départ de sa recherche consacrée à la période antique, Misch prend les vieilles inscriptions babyloniennes et égyptiennes, documents des civilisations orientales qui, selon lui, ont mis leur empreinte sur le développement ultérieur de l'autobiographie. Il relève ensuite l'apparition des œuvres autobiographiques en Grèce, à l'époque classique, étudiant surtout le discours d'Isocrate *Sur l'échange* et la VIIe lettre de Platon. Il fait ressortir l'influence de la doctrine platonicienne de l'Âme sur ces écrits. Comme on pouvait s'y attendre, la plus grande partie de son ouvrage dédié à l'autobiographie antique est réservée à la période hellénistique et à celle gréco-romaine. L'étude est à la fois chronologique et typologique. Misch organise son exposé selon les différents types d'autobiographie: mémoires politiques rédigés par des représentants des familles aristocratiques de la République romaine et plus tard par les empereurs; écrits qui passent en revue la carrière d'auteur d'un Ovide, d'un Nicolas de Damas ou d'un Galien; examens de soi-même dans une perspective philosophique chez Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle ou dans une perspective religieuse chez Aelius Aristide ou chez les mystiques de l'époque hellénistique. Pour terminer, il accorde une attention particulière à l'épanouissement de l'autobiographie au IVe siècle: il s'agit, dans l'espace païen, de l'œuvre monumentale dans laquelle le rhéteur Libanios interprète la trajectoire de sa vie, ainsi que, dans l'espace chrétien, des nombreuses histoires de conversions qui culminent avec les poèmes autobiographiques de Grégoire de Nazianze et les *Confessions* d'Augustin. Chaque fois, Misch insiste sur la démarche générale de la pensée antique pour mettre en évidence, par exemple, la manière dont la conception aristotélicienne de l'homme a influencé la forme de la biographie antique ou bien comment la pratique de la confession chrétienne a favorisé la prolifération des autoscopies littéraires.

Tout au long de sa tentative d'étudier l'histoire de la conscience de soi, Misch accumule un matériel énorme qui englobe la presque totalité des textes en vers et en prose dans lesquels l'auteur parle de lui-même à la première personne, indifféremment de la nature ou de la finalité de ces textes. La principale objection faite à cet ouvrage se réfère à l'imprécision de la définition de l'autobiographie. Même quand ils n'ont pas considéré que l'effort d'étudier l'évolution de la conscience humaine, depuis les biographies de pharaons jusqu'à Rousseau, est basé sur une idéologie dépourvue de pertinence historique[5], les critiques semblent

partager l'opinion de Lejeune selon laquelle la définition de l'autobiographie comme simple fait de raconter sa vie, en tant que manifestation d'une vocation fondamentale de l'homme depuis toujours, est trop vague. Par exemple, Momigliano[6] trouve que Misch jette une lumière sur le sentiment de soi chez les hommes de l'Antiquité sans pour autant expliquer le phénomène autobiographique et réaliser une véritable histoire de l'autobiographie. D'autre part, Stok[7] attire l'attention sur le fait que le chercheur allemand a été préoccupé par l'aspect philosophique plutôt que par celui littéraire des choses. C'est pourquoi il s'est moins proposé de retracer l'histoire de l'autobiographie que d'étudier, basé sur des textes autobiographiques, l'évolution de la personne humaine, tout en faisant ressortir la pluralité des manières de parler de soi-même dans le monde antique. La plupart des commentateurs reconnaissent le mérite fondamental de Misch d'avoir reconstitué toute la tradition antérieure aux *Confessions* de Saint Augustin, dont l'œuvre n'apparaît plus isolée dans son unicité exceptionnelle, mais comme le couronnement logique de l'approfondissement progressif de la conscience de soi dans un monde éloigné de celui moderne.

Longtemps après la parution de l'ouvrage de Misch, l'autobiographie antique n'a plus été traitée que sporadiquement et ponctuellement, dans quelques anthologies de textes sommairement commentées, comme par exemple le premier d'une série de quinze volumes parus à New York à partir de 1918 dans la collection *University Library of Autobiography*[8]. On y trouve, après quelques inscriptions égyptiennes et assyro-babylonniennes, des extraits des œuvres de Platon, Xénophon, César, Auguste, Flavius Josèphe, Marc Aurèle et Augustin. Dans des ouvrages encyclopédiques apparaissent de nouvelles classifications des types d'écrits à caractère autobiographique de l'Antiquité: par exemple, Sizoo[9] prend en considération les inscriptions et épigrammes funéraires, les inscriptions honorifiques, les plaidoyers, les mémoires, les récits de conversion, les descriptions de crises intérieures et les histoires d'une âme. Ajoutons aussi les remarques faites dans des ouvrages qui traitent de sujets plus amples, par exemple celui de Bakhtine qui, dans la section réservée au chronotope de son livre *Problèmes de littérature et d'esthétique*, s'occupe, entre autres, de la biographie et de l'autobiographie antiques[10]. Le savant russe constate l'existence de deux types paradigmatiques d'autobiographie dans la Grèce classique, privilégiant l'aspect civique de l'individu et ayant comme chronotope l'agora: le type platonicien, qui consiste en une description de la

trajectoire de l'existence de l'individu à la recherche de la vraie connaissance, et le type rhétorique-apologétique représenté par Isocrate. Bakhtine observe aussi le commencement de la transition vers l'autobiographie de type privé à Rome, de même que l'apparition du chronotope de la chambre individuelle dans les œuvres de Sénèque ou de Marc Aurèle inscrites dans l'orientation nouvelle qui culminera avec les *Confessions* de Saint Augustin.

Dans les dernières années du XXe siècle, l'intérêt pour l'étude de l'autobiographie antique semble avoir pris un nouvel élan. Dans des articles séparés ou des chapitres spéciaux de certains travaux d'ensemble ou bien dans des interventions au cours des débats sur l'autobiographie est posée la question des prémisses antiques du genre, au-delà de l'œuvre fondamentale de Saint Augustin[11]. Durant les années 90, plusieurs colloques ont été consacrés uniquement aux aspects de l'autobiographie antique. Ayant chaque fois comme point de départ l'œuvre de référence de Misch, certains de ces colloques traitent des aspects négligés ou à peine effleurés par le savant allemand, tels que le rapport entre le côté biographique et la convention littéraire dans les œuvres poétiques classiques (*La componente autobiografica nella poesia greca e latina fra realtà e artificio letterario*[12]) ou le rapport entre la biographie et l'autobiographie antiques (*Biografia e autobiografia degli antichi e dei moderni*[13]).

Il va de soi que les participants à ces colloques ne restent pas sur les vieilles positions de Misch, mais les enrichissent avec des points de vue nouveaux. Par exemple, dans *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à Saint Augustin*[14], Marie-Françoise Baslez met en question un matériel épigraphique encore inexploré au début du siècle[15], Suzanne Saïd conteste le caractère autobiographique - soutenu par Misch - des dialogues de Lucien, insistant sur le caractère fictif et livresque de l'image de soi que s'est composé l'écrivain originaire de Samosate[16], tandis que Monique Alexandre découvre un fond autobiographique riche - que Misch avait négligé - dans l'œuvre de Julien l'Apostate[17]. Dans le même volume, on remarque la tentative de Simone Follet[18] de systématiser brièvement les éléments qui ont fait obstacle à l'autobiographie durant l'Antiquité: la prééminence de la vie publique sur celle privée dans une société holistique qui n'accordait à l'individu que le rôle de membre d'un groupe social; la réticence face aux phénomènes particuliers de ceux pour lesquels seul l'universel devait être pris en compte; le refus de l'*hybris* que supposait l'exaltation de soi-même. Simone Follet passe aussi en

revue les facteurs qui ont favorisé l'autobiographie: le goût de la commémoration; le goût de l'exemplaire; les situations existentielles exceptionnelles - l'exil, les procès en diffamation, les guérisons miraculeuses, la passion, la conversion religieuse - qui conduisent, souvent, une fois la crise traversée, à l'auto-révélation. Naturellement, de par leur nature même, les interventions à des congrès et à des colloques ne peuvent être que ponctuelles et, bien qu'elles permettent de nuancer l'image que nous nous faisons de l'autobiographie antique, ne favorisent pas la reconsidération, dans une nouvelle perspective, de l'ensemble de la problématique que soulevait l'histoire déjà ancienne de Misch. Néanmoins, ces efforts, plus ou moins récents, de dresser l'inventaire des facteurs défavorables ou favorables à l'apparition de ce genre littéraire, rendent possible l'observation des traits qui distinguent les tentatives autobiographiques antiques des autobiographies modernes. Les hommes de l'antiquité préfèrent la narration des faits marquants de leur existence à l'introspection; ils insistent sur la conformité de leur vie avec un modèle comportemental quelconque et non sur sa spécificité; ils veulent prouver la constance de leur identité et ne sont pas intéressés par l'évolution de leur personnalité; ils sont plus préoccupés de se justifier et de se glorifier que de se découvrir à travers la remémoration de leur parcours existentiel. Mais même si l'on accepte finalement l'opinion de Momigliano[19] selon laquelle la seule œuvre de l'Antiquité qui associe les informations autobiographiques à la révélation de l'être de son auteur est celle de Saint Augustin, la contribution des écrivains classiques à la préfiguration d'un type d'écriture qui connaîtra un si grand développement dans le monde moderne n'est nullement négligeable et vaut la peine d'être réexaminée.

En ce qui nous concerne, compte tenu du fait que notre article ne doit pas être trop ample, nous adopterons une perspective volontairement limitée, mais qui nous permettra, espérons-le, d'apporter à notre tour une contribution originale à l'étude de l'autobiographie antique. Cela par la mise en évidence d'un aspect dont les spécialistes du domaine ne se sont pas encore occupé. Quant à nous, nous nous occuperons d'une diversité d'œuvres datant d'une période précise de la culture latine et contenant des éléments autobiographiques qu'on n'a pas encore envisagés dans une perspective d'ensemble: leur réunion et leur interprétation pourraient constituer notre contribution à l'étude de la littérature autobiographique. Il s'agit de la fin de la République romaine, époque à laquelle des auteurs appartenant à des catégories sociales différentes,

ayant des intentionnalités diverses et se manifestant dans plusieurs genres littéraires, considèrent qu'écrire sur eux-mêmes, sur les événements de leur vie, peut être édificateur et peut intéresser un public plus ou moins large. Le fait est inhabituel dans la littérature latine qui a misé longtemps, de manière presque exclusive, sur les valeurs collectives. Le moment n'est pas quelconque: le déclin de la République et l'imminence de l'instauration de la dictature déterminent une crise profonde du mode traditionnel d'existence des citoyens romains. Dans un régime autocratique, leur participation à la vie publique sera considérablement diminuée, ce qui rend explicable leur repli dans un espace de vie privée. C'est ce qui était arrivé aux Grecs dans la période alexandrine quand les individus chassés de l'espace civique de la démocratie s'étaient déjà repliés sur eux-mêmes. La différence entre les comédies d'Aristophane, dont les sujets visaient explicitement l'actualité politique, et celles, intimistes, de Ménandre exemplifie ce déplacement vers la vie privée. Selon Rosa Rita Marchesi[20], à Rome, entre l'époque des Scipions et la constitution du Principat a lieu une crise du modèle politique et culturel républicain qui détermine un tournant vers les valeurs individuelles de la réflexion sur le comportement moral des hommes. C'est peut-être sous l'influence de certaines idées philosophiques - comme celles de Panétius de Rhodes qui soutenait l'existence dans chaque homme d'une nature universelle et d'une nature individuelle - que le modèle éthique individualiste commence à s'affirmer. Ce serait l'alternative au très ancien code holistique (*mos maiorum*) qui admettait le service public comme unique possibilité d'accomplissement de l'existence personnelle.

L'approfondissement des problèmes liés à l'éclosion de l'individualisme à Rome dépasserait les limites que nous nous sommes imposées dans cet article. En revanche, il nous paraît intéressant de signaler la présence assez massive des éléments autobiographiques chez les auteurs latins de la fin de l'époque républicaine, possible confirmation de la tendance mentionnée par Marchesi de mise en évidence des valeurs individuelles aux côtés des valeurs collectives dans la culture et la civilisation latine.

Prenant comme point de départ le sommet de la hiérarchie sociale, nous constatons que César, l'homme politique le plus important de l'époque, parle tout le temps de lui-même dans ses œuvres. Les mémoires des personnages politiques de premier rang de l'aristocratie, celles des membres du Sénat, constituaient déjà une tradition à Rome: il s'agissait d'autoreprésentations publiques, qui mettaient en évidence surtout la fidélité envers les traditions des ancêtres[21]. Dans certains cas, on a affaire

à des écrits apologétiques qui permettaient à un Aemilius Scaurus ou à un Rutilius Rufus de présenter leur propre version concernant les événements controversés de leur vie, pour se défendre contre des accusations d'abus de pouvoir ou de spoliation dans les provinces dont ils avaient été responsables. D'autres fois, en remémorant sa carrière l'auteur insiste sur ses qualités charismatiques de héros. Par exemple, Sylla fait ressortir son rôle providentiel dans l'histoire de Rome, se présentant comme quelqu'un qui aurait été investi d'une mission divine.

Dans ses *Commentaires*, César est un personnage omniprésent et de premier plan, mais il parle de lui-même comme d'un autre. Il donne l'impression qu'il offre un simple compte-rendu militaire, une relation objective des événements qu'il avait influencés de manière décisive. Négligeant les ornements stylistiques, les détails suggestifs et la composition, l'auteur semble s'en tenir aux faits. En réalité - telle est, du moins, l'opinion de Cicéron[22] - ce qui paraît n'être qu'une matière première est assez élaboré pour décourager toute tentative d'autres historiens de présenter les mêmes faits à leur façon. À première vue, César ne réalise qu'un compte rendu minutieux, sans aucune appréciation ou interprétation qui seraient de nature à influencer le jugement de ses lecteurs. En fait, ce rapport constitue un instrument subtil de propagande. En présentant les événements comme vus de l'extérieur, d'une manière neutre et même sèche, César suggère qu'ils aient été déterminés par des nécessités historiques, et non par sa volonté de général ayant des ambitions autocratiques. L'écrivain protagoniste se refuse à l'introspection et ne laisse pas s'entrevoir le reflet des faits relatés dans sa conscience. Le commandant militaire présent sans répit au milieu des événements ne donne pas accès à son intimité, ce qui empêche le personnage d'avoir une consistance humaine intégrale. César se contente d'agir et ne révèle pas ses sentiments et ses opinions, pas même lorsqu'il évoque les moments cruciaux de ses combats. Il ne manifeste pas d'émotion et n'avoue pas ses espérances d'avenir après avoir remporté la victoire décisive sur les Gaules lors de la capitulation d'Alésia et de la reddition de Vercingétorix[23]. Il ne mentionne même pas la traversée du Rubicon, action qui a fait se déclencher la guerre civile par un geste de défi au Sénat et à la République, geste précédé d'hésitations que nous ne connaîtrions pas si nous ne disposions de l'œuvre de Plutarque[24].

César intensifie l'effet d'objectivité en neutralisant la narration par l'emploi presque exclusif de la troisième personne. Tout au plus il dit « nos soldats », première personne ambiguë d'ailleurs, puisqu'elle peut

apparaître aussi chez un historien objectif qui ne marquerait ainsi que son appartenance au même peuple que celui des soldats en question. Quant au recours à la IIIe personne dans un écrit qui raconte des événements vécus par l'historien, il ne constitue pas une innovation de César. On le retrouve chez des historiens grecs qui le précèdent, surtout chez Xénophon. À partir du troisième livre de son *Anabase*, celui-ci présente à la IIIe personne la retraite des mercenaires grecs de l'empire des Perses, action qu'il avait dirigée lui-même en qualité de stratège. À la différence de César, l'historien grec insiste sur les états d'âme, les projets et même les rêves du personnage Xénophon dont il explique à chaque pas les intentions et les décisions[25]. Par conséquent, on pourrait croire qu'il s'agit d'un engagement personnel plus profond dans le cas de Xénophon que dans celui de l'écrivain latin. Cependant, pour des raisons qu'on ignore en partie, Xénophon n'assume pas son œuvre, mais l'attribue, dans un autre écrit, à un auteur inconnu, Thémistogène de Syracuse[26]. L'interprétation la plus fréquente de ce renoncement inhabituel à la paternité d'une œuvre aboutit à la conclusion que l'auteur a voulu lui donner ainsi plus de crédibilité[27]. Momigliano pense que nous avons affaire à une autobiographie déguisée afin de camoufler son caractère auto-apologétique[28]. Moins étendues, mais non inexistantes, sont les auto-références dans l'œuvre de Thucydide. Quand il mentionne le rôle malheureux qu'il avait joué en qualité de stratège incapable d'arriver à temps pour empêcher la reddition d'Amphipolis aux mains du Spartiate Brasidas, l'auteur de *La Guerre du Péloponnèse* relate les événements avec précision, mais ne les commente pas comme quelqu'un qui en avait été impliqué (IV. 104). Il s'exprime toujours à la IIIe personne et utilise son propre nom comme si c'était celui de n'importe quel autre personnage. Quant à Polybe, il écrit en qualité de témoin, mais aussi de participant aux événements des années 196-146. Il fait usage de la IIIe personne dans la plupart des passages autobiographiques qui enregistrent, par exemple, sa participation, aux côtés de son père, à l'ambassade envoyée pour renouveler l'alliance des Achéens avec Ptolémée (XXV. 7) ou sa contribution à l'évasion de Demetrios, qui avait été durant treize ans otage à Rome (XXXI, 19-21). Toutefois, il arrive à Polybe de recourir à la première personne dans de telles situations. Il fournit une justification morale et une justification esthétique à cette inconséquence: il dit que le discours élogieux sur soi-même est difficilement acceptable et aussi que le lecteur peut se lasser de la répétition de certaines expressions qui

marquent la perspective de l'auteur impliqué dans les événements relatés[29].

Comme on le constate, les historiens grecs préfèrent le plus souvent parler d'eux-mêmes à la IIIe personne quand ils se réfèrent à des événements auxquels ils ont participé directement. Par conséquent, faisant appel à ce procédé, César s'inscrit dans une tradition constituée depuis longtemps. Ce qui le distingue des autres utilisateurs de ce procédé est la raison propagandiste qui se trouve à la base de cette présentation en apparence neutre de faits qu'en réalité il avait déterminés en une large mesure. Se donnant l'air d'être parfaitement objectif, il veut orienter la lecture dans un sens qui lui est favorable. L'effet paradoxal de cette attitude textuelle est l'occultation, voulue par l'auteur, de l'élément autobiographique qui, en réalité, est présent tout au long de l'œuvre.

Salluste, l'autre historien important du moment, se trouve dans une situation qui diffère de celle de César. À première vue, les ouvrages des deux auteurs sont similaires dans leur complémentarité: l'un d'entre eux porte sur une guerre menée par l'armée romaine sur un territoire étranger contre des indigènes primitifs et mystérieux, l'autre sur les méandres de la vie politique intérieure dans un moment de crise soldée par une guerre civile. En revanche, la perspective sur les événements est différente. César est impliqué effectivement dans la guerre, mais non dans le discours qui la relate. De son côté, Salluste n'a pas été directement engagé dans l'action politique, mais son parti pris se fait sentir en permanence: il commente les péripéties évoquées adoptant l'attitude d'un adversaire de l'aristocratie. Dans les préfaces de ses monographies, Salluste retrace brièvement son trajet biographique, afin d'expliquer son option pour l'historiographie. L'ancien sénateur et gouverneur de l'Afrique, partisan de César obligé de se retirer de la vie politique après l'assassinat du dictateur, veut donner un support moral à son abandon de la vie publique en faveur d'une vie studieuse. Sans aucune référence à des faits concrets, se déclarant dégoûté en général de la décadence des mœurs de son époque, il condamne la vie politique en tant que telle, y compris son propre engagement antérieur, qu'il explique par le désir de gloire propre à la jeunesse. Pour retrouver sa sérénité, il ne s'adonne pas comme Caton aux travaux de la terre ou à la chasse, activités qu'il condamne comme perte de temps pour un homme cultivé. Revenant à ses anciennes aspirations studieuses, dont l'ambition politique l'avait détourné, Salluste veut servir sa patrie non plus par l'action, mais par l'écriture. Il se lance

dans son entreprise d'historien libre de tout espoir, de toute appréhension et, à l'en croire, de toute attitude partisane:

> Pour moi, tout jeune encore, mon goût me porta comme tant d'autres, vers la politique, et j'y trouvai bien des déboires. Au lieu de l'honneur, du désintéressement, du mérite, c'était l'audace, la corruption, la cupidité qui régnaient. […] Aussi lorsque après bien des misères et des périls mon esprit eut retrouvé le calme, et que je fus résolu à passer le reste de ma vie loin de la politique, je ne songeai pas à gaspiller dans la paresse et l'inaction de précieux loisirs, ni non plus à consacrer mon activité à cultiver la terre ou à chasser, besognes bonnes pour des esclaves; mais revenant au dessein et à l'inclination dont m'avait tenu éloigné une ambition mauvaise, je résolus d'écrire l'histoire du peuple romain, en détachant les faits qui me semblaient dignes de mémoire; j'y étais d'autant plus poussé que j'étais dégagé d'espoir, de crainte, d'esprit de parti. (*La conjuration de Catilina*, III-IV[30])

Au-delà de ses préfaces, dans le texte même de ses œuvres d'historien, Salluste ne se réfère plus à son activité politique et ne laisse pas deviner qu'il aurait assisté, même de loin, aux événements évoqués dans son travail sur la conjuration de Catilina. Comme le remarque Luciano Canfora[31], bien que Salluste ait une riche expérience politique directe, il préfère se présenter comme un savant retiré dans sa bibliothèque et détaché de la vie publique. Puisqu'il n'insiste pas à mettre en valeur explicitement le fait d'avoir vécu personnellement les événements historiques dont il s'occupe, les esquisses autobiographiques qui précèdent ses deux œuvres sont d'autant plus importantes. Ces passages éclairent le parcours de sa propre vie depuis son engagement public jusqu'à son retranchement dans une activité au moins aussi utile à sa patrie que son action politique.

Le point culminant de la carrière politique de Cicéron le représente sans doute son consulat de l'année 63 qui lui a offert l'occasion de juguler la conspiration de Catilina. Sa fermeté lui avait permis à ce moment-là de résoudre une crise grave et de sauver l'ordre d'État républicain. Mais, en même temps, en faisant exécuter les conjurés, Cicéron avait bafoué la loi ancienne qui n'admettait pas que des citoyens romains fussent condamnés à une mort honteuse sans qu'on leur accordât le droit de faire appel au peuple. Sa décision de supprimer les participants à la rébellion lui sera reprochée ultérieurement, avec beaucoup d'acharnement, par ses adversaires politiques et lui vaudra l'exil en Grèce en 58. Le désir de Cicéron de faire connaître l'histoire de son consulat devient ainsi doublement explicable: d'une part, il veut perpétuer le souvenir de son moment de gloire qui lui a valu

aussi d'obtenir le titre de sauveur de la patrie; d'autre part, il veut justifier l'intransigeance qui l'a amené à prononcer la sentence capitale contre les rebelles. À plusieurs reprises, l'écrivain essaie de convaincre ses amis d'assumer la tâche de célébrer à leur tour son consulat. Tout d'abord, il espère pouvoir déterminer Archias - dont il avait assuré la défense lorsqu'on avait contesté son droit à la citoyenneté romaine - de consacrer un poème épique à la gloire de son activité politique, mais ne parvient pas à obtenir la collaboration du poète (*Lettres à Atticus*, I. 16). Par la suite, il fait appel à Posidonius, s'engageant de lui envoyer le matériel documentaire écrit en grec, pour que le philosophe et historien puisse présenter ce sujet d'une manière attractive. Il ne réussit qu'à décourager son destinataire, qui se déclare incapable de travailler sur une matière déjà ornée de tous les artifices rhétoriques et stylistiques possibles (*Lettres à Atticus*, II. 1). Enfin, après son retour de l'exil, Cicéron s'adresse à Lucceius qui était en train de rédiger une histoire de Rome: il l'exhorte d'en extraire le chapitre consacré à son consulat et d'en faire une monographie, à l'instar de Callisthène ou de Polybe qui avaient accordé une autonomie narrative aux épisodes les plus importants de leurs *Histoires*. Encore une fois, l'ancien consul se déclare prêt à fournir d'amples *commentarii*, à base desquels Lucceius pourrait réaliser, en suivant ses indications précises, une présentation dramatique de la personnalité de celui qui avait mis fin à la conjuration de Catilina: « Voilà pourquoi tu répondras à mes vœux si tu es disposé à mettre à part de ton grand ouvrage, où tu embrasses, dans leur suite continue, les événements de l'histoire, ce que je pourrais appeler le drame de ma vie politique, avec ce que j'y ai fait et subi: il comporte, en effet, plusieurs actes et une action variée que déterminent concurremment mes résolutions et les circonstances ». Cette fois-ci, Cicéron envisage d'avance le possible insuccès de sa tentative de convaincre Lucceius, c'est pourquoi il déclare que si sa sollicitation n'a pas d'issue favorable, il sera obligé de recourir à un geste critiquable, à savoir d'écrire lui-même sur un thème qui le concerne: « Si tu ne m'accordes pas ce que je demande […], je serai peut-être forcé de faire ce que plus d'un, souvent, blâme: j'écrirai ma propre histoire » (*Lettres aux familiers*, V. 12) .

Toutes ces tentatives s'étant soldées par des échecs, en dépit de sa promesse d'élaborer lui-même le matériel documentaire nécessaire, il ne reste à Cicéron qu'à rédiger son propre éloge. Il ne le fera pas dans un simple ouvrage autobiographique, mais dans un poème épique héroïque en trois chants. Son histoire versifiée a été perdue, mais on en dispose de données suffisantes, aussi bien des fragments cités par l'auteur même dans ses autres œuvres - par exemple, son traité *De la divination*, I. 11-13 -, que des témoignages antiques, entre autres, le pamphlet connu sous le titre d'*Invective de Salluste contre Cicéron*. Le poème, écrit en haut langage et axé sur l'idée de la mission divine du héros, fait appel à toutes les conventions du genre: la Muse Uranie énumère les présages qui annoncent la gravité du danger, les dieux d'Olympe se rassemblent

pour décider du sort des rebelles, Calliope conjure Cicéron de rester fidèle à l'attitude qu'il avait adoptée depuis sa jeunesse, celle de servir à la fois la patrie en danger et les arts que lui avait enseignés Minerve elle-même. *O fortunatam natam me consule Romam*, s'exclame avec grandiloquence l'auteur du poème, s'exposant à la risée de ses contemporains et de la postérité.

Incapable d'écrire de simples *commentarii*, Cicéron orne à tel point son texte, qu'il attend en vain que quelqu'un rédige sur cette base une *historia*, de préférence « dramatique ». De la même façon, quand il se décide à faire connaître à la postérité sa vision personnelle sur l'événement qui a marqué décisivement sa carrière politique, il ne se contente pas d'un simple écrit autobiographique, genre qui n'existait pas encore et qu'il aurait probablement méprisé. Cicéron veut anoblir son exposé en choisissant le genre le plus haut placé dans la hiérarchie classique: le poème épique.

Comme Isocrate qui, dans son discours *Sur l'échange*, refait le parcours de sa vie intellectuelle en présentant son activité d'orateur et de pédagogue, dans la partie finale de son *Brutus* (301-333) Cicéron esquisse son autoportrait en remémorant les moments principaux de sa carrière d'orateur. Dans cette histoire de l'éloquence à Rome, vue comme une lente progression vers l'apogée que représente sa propre entrée en scène, Cicéron recompose minutieusement le parcours de sa formation intellectuelle pour offrir un modèle d'évolution depuis le stade d'apprenti jusqu'à celui de maître. L'auteur ne se contente pas d'une image d'ensemble, mais insiste sur tous les détails qui pourraient expliquer son trajet exemplaire. Il décrit les étapes de sa formation, ainsi que les séquences successives de son évolution, sans omettre d'évoquer ses professeurs. Convaincu des bienfaits d'une instruction complexe, le grand orateur rappelle ses exercices persévérants de déclamation ou de dialectique sous la férule de quelques juristes romains comme Quintus Scaevola, mais aussi sous celle de quelques philosophes grecs, parmi lesquels Philon, le chef de l'école académique ou le stoïcien Diodotos. La réunion des deux arts de l'esprit, la rhétorique et la philosophie, lui paraît essentielle (305-310). Après avoir évoqué ses débuts dans la carrière d'avocat et ses premiers succès dans le Forum (312), Cicéron se réfère au rôle déterminant qu'a eu sa constitution physique fragile dans sa décision d'aller en Grèce pour acquérir à la place de sa manière oratoire extravagante une autre, plus modérée, proche de celle pratiquée par les membres de l'école de Rhodes:

> J'étais alors très maigre et très délicat de corps. […] Et cela inquiétait d'autant plus les personnes auxquelles j'étais cher, que dans mes discours je disais tout sans baisser le ton, sans varier mon débit, de toute la force de ma voix. […] Comme j'étais d'ailleurs persuadé qu'en baissant le ton, en mesurant ma voix, en corrigeant ma déclamation, je pourrais tout à la fois échapper au péril dont j'étais menacé et avoir une éloquence plus posée, je résolus de changer de méthode et ce fut là le motif de mon départ pour l'Asie. (313)

L'expérience du séjour en Grèce, à l'école de Rhodes, s'avère bénéfique pour le jeune homme qui rentre à Rome transformé. Une fois ses excès juvéniles surmontés, il découvre son propre style impossible à confondre. Molon avait réussi à réprimer l'exubérance de son élève, qui est revenu à Rome non seulement mieux exercé, mais presque métamorphosé (316). Ensuite, Cicéron présente brièvement sa carrière d'homme politique et d'avocat à Rome, fier de ses succès indiscutables qu'il explique en faisant une évaluation élogieuse de son art de maturité, si novateur pour son époque:

> Je fus fait préteur le premier parmi les candidats, puis consul avec un succès de popularité incroyable. C'est que non seulement mon assiduité à plaider et mon zèle, mais surtout mon genre d'éloquence, qui étant très particulier et très éloigné du type ordinaire frappait par sa nouveauté, avaient attiré sur moi l'attention des gens. (321)

L'orateur n'oublie pas non plus les rivaux qu'il a affrontés dans des procès, leurs qualités faisant ressortir davantage ses propres mérites et donnant plus de relief à ses succès. Exemplaire de ce point de vue est l'évocation de sa durable confrontation avec Hortensius, tour à tour adversaire et associé dans des procès, éternel concurrent dont il souligne les qualités et les faiblesses (317-327).

L'orateur se rend compte que l'insistance sur son trajet professionnel peut passer pour de la vanité. Pour s'en défendre, il soutient que son but n'est que celui d'offrir à Brutus un modèle d'orateur basé non seulement sur des qualités natives, mais aussi sur l'approfondissement des connaissances, notamment dans le domaine de la philosophie:

> Voilà peut-être trop de détails sur moi, surtout de ma bouche; mais tout ce que j'ai dit là a été pour te bien montrer, non pas mon talent et mon

> éloquence (loin de moi cette idée !), mais ce que furent mon travail et mon activité. (318)

Ce compte rendu sur ses études insiste sur les séquences d'une évolution intérieure à la suite de laquelle l'auteur a acquis les vraies connaissances nécessaires à son accomplissement. La partie finale du dialogue *Brutus* représente l'un des premiers fragments autobiographiques latins axés sur la formation intellectuelle, en tant qu'étape essentielle de la constitution d'une personnalité. Il s'agit déjà là d'un aspect caractéristique des œuvres autobiographiques en général.

Cicéron ne jette pas un regard rétrospectif seulement sur son activité d'orateur, mais aussi sur celle de philosophe. Dans une digression faite au début du second livre de son traité *De la divination*, l'auteur dresse l'inventaire de ses écrits philosophiques, inventaire qui comprend aussi bien les ouvrages déjà parus que ceux qui sont en cours d'élaboration ou à peine esquissés. La liste systématique descriptive est structurée en catégories à l'intérieur desquelles les titres sont disposés chronologiquement. Cicéron avoue que son but est celui de contribuer à la gloire de Rome en guidant ses concitoyens sur la voie de la philosophie, qui ne leur est pas familière. Cela leur permettrait de ne plus se situer à la remorque des philosophes grecs et de devenir indépendants dans ce domaine de l'esprit. C'est l'occasion pour Cicéron d'ajouter encore quelques éléments autobiographiques à ceux que nous venons de mentionner. Son trajet est similaire à celui que décrit Platon dans sa VIIe lettre: le mouvement de transition qui le conduit de l'activité politique à la réflexion théorique sur cette activité. Quant à la motivation de sa démarche, elle ressemble à celle qu'offre Salluste dans les prologues de ses monographies. Incapable d'épargner à la République les confrontations civiles, mais n'ayant aucun penchant pour la paresse, Cicéron espère pouvoir continuer à servir son pays par son effort intellectuel même à une époque de crise politique. La différence, du moins au niveau déclaratif, est que si Salluste choisit d'abandonner une activité parce qu'elle l'a déçu par son immoralité, Cicéron est contraint de renoncer à la vie politique par son exil forcé, la guerre civile et la dictature de César.

> C'est le malheur de la cité toutefois qui m'a déterminé à traiter des sujets philosophiques; je ne pouvais, alors que les citoyens se faisaient la guerre les uns contre les autres, servir la République ainsi que j'avais accoutumé,

> je ne pouvais pas non plus rester inactif et je ne voyais pas d'occupation qui fût plus digne de moi. (*De la divination*, II. 2)

Plus tard, le changement de situation déterminé par la mort de César va lui permettre de revenir dans l'arène politique, pour cette fois-ci se lancer dans le combat contre Marc Antoine, initiative qui lui sera fatale. Lorsque les circonstances le lui permettent, l'ancien consul n'hésite pas à délaisser l'activité intellectuelle à laquelle il ne consacre plus que ses loisirs. Pour lui, comme pour la plupart des Romains éduqués dans un esprit traditionnel, le devoir envers la République est prioritaire, si bien que la philosophie n'est plus, comme le dit Marchesi[32], qu'une noble modalité de remplir un vide existentiel. D'ailleurs, c'est dans ce sens que s'explique Cicéron lui-même dans cette digression autobiographique:

> Dans mes livres, en effet, j'exprimais mon avis, je discourais, la philosophie devenait dans mon esprit ce qu'avait été le souci des affaires publiques. Maintenant, puisque j'ai de nouveau à donner sur elles mon opinion, c'est à elles que je dois m'appliquer, toutes mes pensées, dirais-je, tous mes soins leur appartiennent, je ne puis plus réserver à la philosophie que le temps laissé vacant par le service de l'État et la charge qu'il m'impose. (*De la divination*, II. 2)

Le trajet qui a conduit Cicéron de l'activité politique à la philosophie est expliqué de la même manière dans son dernier ouvrage, le traité sur *Les devoirs*. Le décès de la République traditionnelle et la perte de toute possibilité d'intervenir pour la sauvegarder déterminent l'homme politique à choisir la philosophie, alternative théorique de son engagement et forme de vie intellectuelle préférable au simple renoncement, à l'angoisse paralysante ou à l'abandon à des plaisirs honteux:

> …Quand tout était tenu sous la domination d'un seul, qu'il n'y avait plus nulle part place pour un avis ou une autorité morale, et qu'enfin j'eus perdu les hommes éminents qui m'étaient associés pour la sauvegarde de la République, je ne m'abandonnais ni à des angoisses qui m'eussent consumé si je n'y avais résisté, ni à l'inverse à des plaisirs indignes d'un homme cultivé […] Mais mon esprit ne pouvait pas ne rien faire et, versé que j'étais dans ces études depuis le début de ma vie, je pensai que je pourrais me décharger du poids de mes peines, de très honorable manière, si je revenais vers la philosophie. (*Les devoirs*, II. 2-4)[33]

Il va de soi, quand même, que les aspects autobiographiques occupent une place restreinte dans des ouvrages philosophiques ou rhétoriques dont le but n'est pas celui de faire des aveux sur la vie de leur auteur. Cela n'empêche pas que les fragments en question aient leur importance car ils éclairent certaines options existentielles majeures de Cicéron, options qui ont eu une influence décisive sur son œuvre.

Comme nous l'avons montré, l'écrivain d'Arpinum insère des informations sur sa personne dans des ouvrages très divers, allant de l'*hypomnema* au poème épique et de l'histoire de l'éloquence au traité philosophique. De tous ces autoportraits fragmentaires et incomplets, le plus complexe est celui qu'a réalisé Cicéron dans sa correspondance, document unique dans la littérature latine - différent du très élaboré recueil épistolaire de Pline, par exemple - à cause justement de la spontanéité de l'auto-révélation. C'est vrai que quelques-unes des lettres qui font partie de cet ensemble ont été adressées à un public large: telle est la première des lettres dont le destinataire immédiat est Quintus, le frère de Cicéron, texte qui constitue un véritable traité de gouvernement idéal des provinces. La plupart des lettres qui forment cette correspondance sont quand même de caractère privé, si bien que lorsque Atticus propose à Cicéron de faire publier une anthologie - projet qui n'a pas dépassé le stade d'intention -, celui-ci demande de revoir ses lettres avant de donner son accord (*Lettres à Atticus*, XVI.) 5) L'image officielle de sa personne, que Cicéron réussit à imposer dans ses discours et ses traités, est celle, exemplaire, d'un *uir bonus* sûr de lui-même et convaincu de la légitimité des valeurs républicaines traditionnelles qu'il incarne. Un tout autre homme se révèle dans sa correspondance privée: il s'agit de quelqu'un qui avoue les tourments, les inquiétudes et les doutes que ses prises de position publiques lui font ressentir dans son intimité. L'écart entre les deux images est si grand, qu'un critique de la taille de Carcopino[34] va jusqu'à accuser Cicéron d'insincérité, de lâcheté, d'avarice, de mesquinerie et d'égoïsme aussi bien dans sa conduite d'homme politique, d'avocat et d'homme d'affaires, que dans celle privée, d'époux et de père. Le commentateur émet l'hypothèse que les épîtres auraient été publiées après la mort de leur auteur par le service de propagande d'Auguste, afin de nuire à la mémoire du grand orateur. Même s'il évite de telles exagérations, le lecteur sera frappé par la discordance entre l'idéal d'homme d'État inflexible et de sage auquel avait aspiré Cicéron, et l'homme faible et hésitant, mais non sans de réelles qualités d'âme et d'esprit, qui se révèle dans sa correspondance privée.

Comme les véritables livres de mémoires, cette correspondance a aussi un caractère autobiographique indirect. Elle ne fait pas connaître uniquement la personne de son auteur, mais aussi son entourage et son univers. Selon Cornelius Nepos[35], les lettres pleines de vivacité de Cicéron constituent un ensemble documentaire assez riche pour que quelqu'un qui voudrait connaître son époque n'ait plus besoin de lire l'œuvre d'un autre historien du temps. Ses *epistulae* portent sur une grande variété de sujets. D'une part, elles saisissent sur le vif les événements politiques majeurs, telle que la guerre civile ou l'assassinat de César, et déchiffrent les intrigues de coulisse, par exemple en détaillant les prises de position de ceux qui avaient été impliqués dans le procès de Clodius (*Lettres à Atticus*, I.) 16) ou en dévoilant l'arsenal de moyens déployés pour élire les magistrats (*Lettres à Atticus*, I. 1). D'autre part, les lettres consignent la conclusion de diverses affaires financières, l'élaboration des projets édilitaires, de même que des faits de la vie quotidienne: disputes domestiques, anniversaires en famille, ennuis de santé des serviteurs. La variété de ton est à la mesure de la diversité des problèmes abordés. Cicéron passe avec beaucoup de désinvolture du bavardage mondain et de la plaisanterie à l'observation pénétrante des situations et des hommes ou à des réflexions profondes sur la vie. Des gens de tout âge, de toutes les conditions et de tous les partis politiques animent ces lettres et donnent voix à une diversité de préoccupations. Toutefois, si nous attribuons un caractère autobiographique à la correspondance de Cicéron c'est surtout parce qu'il y parle constamment de lui-même et réalise ainsi son autoportrait.

Évidemment, tous les interlocuteurs n'ont pas le même statut pour l'épistolier qui n'ouvre pas son âme à tout un chacun. Son préféré est son ami le plus proche Atticus. Prêt à tout moment à s'occuper des affaires de Cicéron, celui-ci lui donne des renseignements détaillés quand l'orateur se trouve loin de Rome et il lui offre des conseils sur les moyens de se sortir des situations de crise. Atticus représente pour Cicéron un *alter ego*, auquel il s'adresse comme s'il se parlait à lui-même, ce qu'il avoue d'ailleurs[36]. Quand il s'ouvre à ce confident idéal, capable de comprendre toute la gamme de ses sentiments, Cicéron n'hésite pas à dévoiler en toute sincérité ses états d'âme les plus intimes. Il lui écrit parce que sa présence lui manque cruellement:

> Il n'est rien en ce moment, sache-le, qui me fasse autant défaut qu'un homme à qui je puisse m'ouvrir de tout ce qui me cause quelque souci;

> qui m'aime, qui ait l'esprit bien fait, devant qui je puisse, quand je parle avec lui, ne rien feindre, ne rien dissimuler, ne rien cacher […] Et toi, dont si souvent l'entretien et les conseils ont soulagé ma peine et mon angoisse, qui est l'allié constant de ma vie publique, le confident de toute ma vie intime, qui a part à tout ce que je dis et à tout ce que je décide, où donc es-tu? (*Lettres à Atticus*, I. 18)

Au cours de ce dialogue épistolaire avec son meilleur ami, l'orateur peut se détacher de ses attitudes publiques. Il s'amuse avec auto-ironie à dévoiler ses trucs professionnels et à reconnaître que les belles phrases qui lui assurent tant de succès lors de ses plaidoyers et le comblent de gloire sont souvent assez creuses et superficielles:

> Et quant à moi, ah ! bons dieux ! quels frais de toilette j'ai faits pour Pompée, qui ne m'avait pas encore entendu ! Si jamais je fus riche en périodes bien arrondies, en transitions habiles, en raisonnements serrés, an argumentations savantes, ce fut bien ce jour-là. Enfin quoi? le grand vacarme. Le thème, en effet, était celui-ci: la dignité de l'ordre sénatorial sauvegardée, l'accord de l'ordre équestre avec lui, l'union de toute l'Italie, les restes de la conjuration en train d'agoniser, la vie moins chère, la paix rétablie. Tu sais si ma voix s'enfle sur ce sujet: ah ! quel tonnerre ! (*Lettres à Atticus*, I. 14)

Cicéron n'hésite pas non plus à avouer à Atticus ses inconséquences, de même que ses actes pas toujours honorables, dus à ses faiblesses. Ainsi, après avoir prononcé son discours sur les provinces consulaires, qui était censé lui permettre de recouvrer la bienveillance de César, malgré son attitude favorable à Pompée pendant la guerre civile, l'orateur reconnaît, non sans un certain cynisme, sa perfidie, mais aussi son dégoût de lui-même:

> Voilà longtemps que je grignote le morceau qu'il me faut avaler: eh bien ! j'éprouvais quelque petite honte de ma palinodie. Mais foin de cette politique dite de vertu, de loyauté, d'honneur ! On n'imagine pas ce qu'il y a de perfidie chez ces gens qui se prétendent des chefs, et le seraient en effet s'ils avaient quelque droiture. Je le savais, j'en avais fait l'expérience, ayant été par eux trompé, abandonné, trahi. N'importe, je voulais être d'accord avec eux dans l'action politique. (*Lettres à Atticus*, IV. 5)

Souvent, Cicéron ne sait pas très bien quelle conduite serait la plus sage. Incapable de décider s'il doit quitter l'Italie en compagnie de son

ancien ami Pompée, dont il n'approuve plus en totalité les actions, il pèse avec lucidité le pour et le contre, et comprend qu'aucune des variantes ne peut servir ni à sa situation personnelle ni à la sauvegarde de la République. Le désarroi et l'angoisse qui le poussent à demander à Atticus une solution miraculeuse, l'amènent aussi à faire une analyse pénétrante des circonstances, de son devoir de reconnaissance envers Pompée, mais aussi du peu de confiance qu'il accorde maintenant à cet homme qui s'avère lâche et peu intelligent dans un moment décisif:

> Je suis au comble de l'angoisse, et je voudrais que tu m'écrives ton avis sur la situation, puisque l'éloignement nous empêche d'en discuter de vive voix. Tout le problème est le suivant: si Pompée quitte l'Italie - et j'ai bien l'impression qu'il s'y apprête -, que dois-je faire? Pour que tu puisses plus facilement me conseiller, je vais te résumer les arguments qui plaident selon moi en faveur des deux solutions possibles. En raison de tout ce qu'a fait Pompée pour me sauver et de l'amitié qui nous lie, et plus encore en considérant l'intérêt de l'État, j'ai tendance à penser que je dois partager sa décision et son sort. [...] Voyons maintenant les arguments contraires. Pompée est bien gentil, mais il n'a rien fait d'intelligent ni de courageux, et n'a jamais voulu suivre les conseils que je lui donnais. Comment excuser l'affolement et l'indignité de ce départ de Rome, pour ne pas dire de cette fuite? (*Lettres à Atticus*, VIII. 3)

Capable de s'observer avec lucidité surtout dans les moments de crise grave (l'exil, la mort de sa fille Tullia, la guerre civile), mais dépourvu de l'aptitude de prendre des décisions fermes, Cicéron, toujours prêt à étaler sans complaisance ses faiblesses et ses doutes, révèle à son ami sa véritable personnalité. Les lettres adressées à Atticus représentent un pseudo-journal presque quotidien, qui fait connaître les expériences et les états d'âme les plus intimes de leur auteur. L'enregistrement minutieux de faits vécus s'accompagne d'un effort d'introspection peu commun chez les Romains.

À propos d'aucun des écrits que nous venons de passer en revue, on ne saurait parler d'autobiographie proprement dite, pas même incomplète. Néanmoins, on peut affirmer qu'ils contiennent des éléments autobiographiques, de beaucoup antérieurs à la constitution du genre. Or, c'est justement ce qui fait l'objet de notre recherche.

César, Salluste et Cicéron ont été tous les trois des personnages publics, engagés corps et âme dans la vie de la Cité, ce qui leur donnait une double perspective - civique et personnelle - sur les événements dans

lesquels ils étaient impliqués. Toute autre est la situation des poètes néotériques, qui ont tendance à prendre leurs distances vis-à-vis de la vie civique et à se concentrer plutôt sur leurs expériences personnelles, sur leur vie privée. Ils suscitent la réticence de leur contemporain Cicéron qui, indigné par la légèreté de la nouvelle génération, a exprimé ouvertement, sinon de façon très explicite, ses réserves de partisan de la poésie ancienne représentée par Ennius, ainsi que de défenseur de la gravité du traditionnel *mos maiorum*[37]. À l'époque moderne, ces *poetae novi* sont diversement appréciés par les critiques. Par exemple, Mommsen[38] les juge avec sévérité, comme de simples émules des écrivains alexandrins, prêts à diffuser les produits de leur art juvénile, qui n'arrivera jamais à la maturité. En échange, Paratore[39] voit en eux des novateurs radicaux qui auraient bouleversé le goût et la mode littéraires de la génération précédente. Selon Granarolo[40], ces poètes représentent une tendance nouvelle, mais ne constituent pas une école littéraire proprement-dite. L'état précaire dans lequel leurs œuvres sont parvenus à la postérité ne permet pas de formuler des jugements esthétiques fermes. Mais quelle que soit leur valeur, il est certain que les néotériques donnent un souffle nouveau à la littérature latine. Affirmés à une époque d'ébranlement de la cohésion de l'État, peu engagés dans la vie publique - à l'exception de Calvus, orateur renommé, critique virulent de César, mais aussi de Pompée -, les représentants de la nouvelle vague poétique ne prennent pas comme modèle la littérature de la Grèce classique, mais celle de la période alexandrine. On dirait qu'ils préfèrent la formule poétique imposée par l'autoritarisme politique à celle qui s'était manifestée dans les années de gloire de la démocratie. Avant eux - pendant l'époque autocratique des premiers Ptolémées -, Callimaque, Euphorion, Philétas de Cos, Aratos et Méléagre, des érudits formés, pour la plupart, dans l'ambiance du Musée et de la Bibliothèque d'Alexandrie, avaient eux aussi rejeté la grande littérature classique. Ils avaient privilégié en échange une poésie de petites dimensions, minutieusement travaillée, raffinée et savante, qui ne séduisait qu'un cercle restreint d'initiés capables d'apprécier le tissu complexe des allusions livresques, la couleur exotique, les thèmes galants ou les détails pittoresques de certaines légendes peu connues. Au crépuscule de la République romaine, Valerius Caton, Helvius Cinna, Licinius Calvus, Ticidas, Furius Bibaculus ou Varron d'Atax ont naturalisé sur le territoire latin le goût alexandrin en cultivant une littérature ingénieuse et subtile, qui risquait à tout moment de sombrer dans la pédanterie et l'artifice. Bien qu'il arrivât encore qu'un Furius

Bibaculus compose un poème épique sur la guerre contre les Gaulois, dans la plupart de cas les néotériques ont préféré écrire des épigrammes, des idylles ou des épithalames. *Zmyrna*, le poème de Cinna, qui a mis neuf ans à le parfaire, est représentatif pour leur art. C'est un *epyllion* mythologique sur la naissance incestueuse d'Adonis, ouvrage d'une érudition allusive obscure même pour les lecteurs de l'Antiquité, qui avaient besoin du commentaire explicatif de Crassicius pour le comprendre. Abandonnant les œuvres mises au service des idéaux collectifs et civiques qu'avaient écrites les premiers poètes de Rome, Ennius ou Naevius, ils ont promu un art qui se suffisait à lui-même et ont cultivé les thèmes intimistes, l'espace privé et les valeurs individuelles. Or, c'est justement l'attraction suscitée chez les néotériques par la vie privée, individuelle, qui rend possible d'étudier certaines de leurs œuvres, notamment celle de Catulle, dans le contexte du phénomène autobiographique. Évidemment, il faut le faire avec prudence car il est difficile de distinguer entre le moi lyrique et le moi autobiographique. Pour prendre un seul exemple, on peut évoquer la dispute à propos d'Archiloque entre les critiques allemands et ceux de l'espace anglo-saxon: tandis que les premiers identifient dans les textes du poète grec la vie de leur auteur, les autres se refusent à cette assimilation et séparent nettement le moi biographique du moi poétique[41]. Tout en ayant le plus souvent une apparence personnelle, le moi lyrique est au fond transpersonnel car il accède à une zone de la sensibilité humaine qui, en son essence, n'est pas individuelle. Toutefois, il n'est pas rare que le moi lyrique emprunte à la biographie du poète des détails qui gardent une certaine autonomie. Quand, comme nous le verrons plus tard, un certain prosaïsme submerge le lyrisme, le caractère autobiographique de ces détails devient encore plus probable.

Catulle, auteur représentatif pour la poésie nouvelle qu'on pratique à Rome, dépasse ses congénères par la qualité et l'authenticité de son lyrisme. Le poète originaire de Vérone envisage le monde presque exclusivement en relation avec sa propre personne et n'enregistre du tumulte de l'une des époques les plus agitées de l'histoire de Rome que ce qui le touche directement. Dans ses poèmes, son nom réel ne crée pas, comme chez César, un effet de distanciation, car il est associé en permanence à la première personne, d'où un effet d'authentification des faits vécus et des états d'âme. Par conséquent, Catulle offre une perspective subjective sur un univers qui tend à se limiter à l'espace familier au poète. C'est pourquoi, en dépit des risques que comporte une

telle lecture, il nous semble qu'on peut extraire de son œuvre des éléments de sa biographie. En fait, ce qui distingue les épigrammes alexandrines - qui, tout en étant très ciselées, restent des poésies de circonstance conventionnelles - des épigrammes de Catulle, pleines de vie et de couleur, c'est justement la représentation concrète des faits de la vie quotidienne qui semblent presque toujours avoir été vécus par le poète.

Ce n'est pas rare qu'une poésie de Catulle ait l'aspect d'une relation de diariste racontant une histoire qui lui est arrivée réellement ou qu'il présente comme telle. Une précision est nécessaire. L'on ne dispose pas de données biographiques incontestables qui permettraient d'affirmer que les événements évoquées dans les poésies de Catulle ont été effectivement vécus par le poète. Notre recherche n'a pas de caractère historiographique. Ce que nous voulons relever c'est l'avènement, chez cet auteur, d'une écriture poétique de type autobiographique. Du point de vue esthétique, ce qui compte n'est pas la réalité des faits, mais l'effet de réalité. Cela étant dit, nous ne cachons pas notre sentiment que les fragments de type autobiographique de la poésie de Catulle contiennent, pour la plupart, des faits réels de sa vie. Ce sont surtout les poèmes ayant des inflexions satiriques qui, par leur prosaïsme dépourvu d'envolée lyrique, nous donnent ce sentiment. C'est aussi le cas de la narration de son retour de Bithynie où il avait fait partie de la suite du gouverneur. Bien qu'en principe il ne se refuse pas à l'activité politique ou militaire et ne professe pas de manière explicite le désengagement, comme le fera plus tard Tibulle, Catulle interprète à sa façon cet épisode. L'expérience civique ne lui inspire aucune réflexion concernant l'administration et n'est qu'un sujet de bavardage mondain. Pour Catulle, la seule histoire digne d'être mentionnée est celle de l'acquisition imaginaire de quelques esclaves qui lui donne l'occasion de se pavaner devant une belle femme. L'histoire se termine mal car la dame lui pose des questions incommodes sur son séjour à l'étranger:

> À peine arrivés, la conversation tomba sur différents sujets, entre autres sur la Bithynie: où en était-elle à présent? quel était l'état de ses affaires? n'y avais-je gagné quelque argent? Je répondis, ce qui était vrai, que les préteurs eux-mêmes, pas plus leur cohorte, n'en tiraient pas de quoi se parfumer la tête au retour. […] Moi, voulant devant cette fille me donner l'air d'être plus heureux que tous les autres: « La fortune, dis-je, ne m'a pas si mal traité dans cette misérable province qui m'est échue, que je n'aie pu en

> ramener huit hommes de belle prestance ». Alors la dame, comme il convenait à une telle effrontée: « Je t'en prie, dit-elle, mon cher Catulle, prête-moi un peu tes hommes, je veux me faire porter au temple de Sarapis. » « Attends, ai-je répondu à la belle; j'ai pour camarade Caius Cinna, c'est lui qui les a achetés. […] Mais toi, tu es terriblement sotte et insupportable de ne pas permettre qu'on soit distrait. » (c. 10)

Remarquons que pour une fois l'habitude bizarre des traducteurs français de transposer en prose des poèmes sert à quelque chose: elle fait ressortir encore plus que les vers originaux le caractère autobiographique de cette poésie. C'est comme si on avait affaire à une page extraite d'un journal. Cette poésie est significative pour la manière de Catulle de se rapporter à la seule activité publique qu'on lui connaît: l'anecdote se substitue à l'éventuelle réflexion morale sur le devoir civique. De toute évidence, pour lui la personne privée passe devant le citoyen. L'indifférence du poète est presque totale; ses vers ne font nul écho aux événements majeurs qui ont marqué la crise finale de la République. Les politiciens n'existent pour lui que s'il a des relations privées avec eux. Il s'attaque avec véhémence aux gouverneurs Piso et Memmius, mais ne le fait pas parce que ceux-ci auraient mal administré les provinces que l'État leur avait confiées, mais parce qu'ils n'ont pas permis aux amis de Catulle de s'y enrichir (c. 28). Quand il insulte Mamurra, il vise uniquement l'individu dépravé; la prestation de l'homme politique, commandant pendant la guerre contre les Gaulois, le laisse impassible (c. 29, c. 57). À l'égard de César, le poète manifeste une hostilité due aux mœurs dissolues du dictateur (c. 57), hostilité doublée parfois d'une sorte d'indifférence méprisante (c. 93). Quant à l'éloge que le poète néotérique fait à l'orateur Cicéron, il est assez ambigu (c. 49). Chaque fois, sa réaction est celle d'un particulier et non celle d'un citoyen intéressé par les affaires de l'État. Cette attitude est nouvelle dans une littérature si engagée que la littérature latine.

Si les problèmes collectifs ne semblent pas préoccuper le poète, en revanche il met au premier plan les relations avec ses proches, que ce soient des maîtresses, des amis ou des ennemis. Avec son sens du concret, il reconstitue dans ses vers pittoresques et pleins de vivacité l'ambiance de la vie de bohème que menaient les néotériques, parmi lesquels se distinguent ses amis Licinius Calvus et Helvius Cinna. Préférant l'agréable à l'utile, substituant le *lepos* à l'ancienne *gravitas* romaine, ces jeunes hommes de bonne condition, peu préoccupés par leur carrière, passent

leur temps à faire bombance, à courtiser les femmes et surtout à écrire des vers:

> Hier, Licinius, étant de loisir, nous nous sommes livrés sur mes tablettes, comme il avait été convenu, à des jeux d'esprit. Chacun de nous s'amusait à écrire de petits vers, tantôt dans un mètre, tantôt dans un autre, ripostant à son tour au milieu de la gaieté du vin. Je suis sorti de là si bien enflammé par le charme de ta verve folâtre que ton pauvre ami ne trouvait plus aucun aliment de son goût et qu'un sommeil paisible ne fermait plus ses yeux. (c. 50)

Comme on peut le constater encore une fois, la traduction en prose confère aux vers du poète le caractère d'un journal.

Revenant au mode de vie évoqué en détail par Catulle, il faut noter la place importante que prend la poésie dans l'emploi du temps de ces mondains raffinés qui entourent le Véronais. Les concours de versification constituent leur distraction préférée (c. 40, c. 62), la maîtresse de Caecilius se laisse séduire par le poème de celui-ci consacré à Cybelle (c. 35), envoyer à un ami de mauvais vers c'est lui jouer une tour habituel (c. 14) dont la conséquence est que le destinataire tombe malade à la suite de la lecture (c. 44), Lesbie jure que, si elle échappe aux récriminations de son amant, elle enverra les poèmes ratés à Vulcain pour qu'il les brûle (c. 36), l'ami malheureux en amour demande en guise de consolation une élégie à la manière de Simonide (c. 38, c. 68), les rivaux sont menacés d'être soumis au pouvoir des ïambes (c. 40) etc. Comme *otium* ou *negotium*, comme simple divertissement qui embellit la vie pendant les moments de loisir ou comme manière de s'acquitter des obligations sociales (c. 14, c. 68b), l'art réclame son droit d'existence dans le monde romain. La poésie devient moyen de séduction (c. 35) ou, au contraire, arme pour se venger sur des ennemis (c. 12, c. 36, c. 54, c. 78b, c. 105). Elle allège la souffrance (c. 38, c. 68), transfigure l'impureté de la vie en pureté esthétique (c. 6), rend immortels les événements en les faisant s'échapper à l'emprise du temps (c. 68b, c. 95). Pour Catulle et pour ses amis, les obligations civiques sont secondaires par rapport à l'accomplissement personnel que leur offre, avec intensité, l'expérience poétique. En remémorant des épisodes réels de sa vie ou en les présentant comme tels, Catulle fait connaître aux Romains une autre mentalité que celle qu'avait engendrée les traditions républicaines.

La dimension privée de l'existence obtient le statut de sujet de poésie. De toutes les expériences individuelles, la vie érotique est la plus intense et c'est à travers elle que se dévoile l'intimité du poète. Marchesi[42] considère que dans le cas de Catulle il s'agit de l'adhésion émotionnelle à un style de vie différent de celui d'autrefois, mais non d'une révision systématique des valeurs au nom d'une mentalité individualiste. Une telle révision aurait exigé une réflexion théorique adéquate et un tableau de valeurs cohérent. Malgré cela, Marchesi reconnaît que l'originalité du poète réside dans le fait d'avoir été l'un des premiers auteurs latins chez lesquels la vie érotique avait acquis une gravité existentielle. Ainsi que le constatent Martin et Gaillard[43], pour les Romains anciens la passion amoureuse avait été assez ridicule et dégradante, car ils acceptaient uniquement le devoir conjugal et le plaisir érotique offert par les courtisanes. Compte tenu de cette mentalité, dans la première période de la littérature latine l'amour avait été, presque exclusivement, un thème de la comédie. Catulle accorde des titres de noblesse à ce sentiment en lui consacrant la plupart de ses poésies lyriques. Dans son univers poétique, l'amour occupe une place de choix. Par rapport aux poètes alexandrins qui, eux aussi, en avait fait un thème de prédilection, il y a chez Catulle une modification significative. Ce qui n'avait été que jeu galant et voluptueux, devient un sentiment authentique, assumé personnellement, et un accomplissement de l'individu.

Dans ses poèmes d'amour, inspirés pour la plupart par Lesbie, Catulle déploie toute la diversité de manifestations de la vie amoureuse: la frénésie érotique ou le jeu galant caractéristiques à la vie de bohème (c. 5), mais aussi la béatitude conjugale (c. 61, c. 68b); la naissance de la passion, avec ses symptômes physiques (c. 51), mais aussi l'amertume d'avoir été abandonné par une femme trop frivole pour mériter d'être adorée (c. 37); le fait de quémander les faveurs d'une amante infidèle et froide (c. 60), mais aussi les insultes adressées à celle qu'on avait vénérée naguère (c. 42). Impliqué corps et âme dans une liaison affective, Catulle transpose dans ses vers lyriques son expérience intime qui oscille entre le bonheur et le malheur, le jeu et la passion, la résignation et la révolte. À travers la remémoration de ses moments lumineux et de ses moments de souffrance, le poète réalise avec beaucoup de lucidité un autoportrait qui ne relève nullement du désir de se composer une image conforme au modèle de fermeté masculine qu'avait privilégié les vieux Romains:

> Malheureux Catulle, mets un terme à ta folie et ce que tu vois perdu, tiens-le pour perdu. Jadis ont brillé pour toi des jours lumineux, quand tu accourais à l'appel d'une femme aimée de nous, comme aucune ne sera jamais aimée. En ce temps-là ce n'étaient qu'ébats joyeux; tout ce que tu voulais, ta maîtresse le voulait aussi. Oui, en vérité, ont brillé pour toi des jours lumineux. Aujourd'hui elle ne veut plus; toi aussi, faible cœur, cesse de vouloir; au lieu de poursuivre celle qui te fuit et de vivre misérable, affermis ton âme, supporte, tiens bon. (c. 8)

À première vue, toutes les manifestations que nous venons de passer en revue appartiennent à un moi exclusivement lyrique. En réalité, elles sont en permanence parsemées de détails autobiographiques qui donnent à l'œuvre de Catulle le caractère d'un journal intime. D'ailleurs, Apulée[44] identifie la femme qui se cache sous un pseudonyme livresque. C'est Clodia, sœur de P. Clodius Pulcher, femme de Q. Metellus Celer et maîtresse de M. Caelius Rufus, violemment attaquée par Cicéron dans son discours *Pour Caelius*. Des lecteurs plus récents de la poésie de Catulle ont cru découvrir la confirmation de cette identité présumée dans une épigramme qui paraît autobiographique où l'on fait allusion au manque de finesse du mari de Lesbie, incapable de se rendre compte du véritable sentiment que sa femme a pour le poète:

> Lesbie, en présence de son mari, lance contre moi force malédictions: c'est pour cet imbécile une grande joie. Mulet, tu ne comprends rien. Si, m'ayant oublié, elle se taisait, son cœur serait intact; puisqu'elle gronde et m'injurie, non seulement elle se souvient de moi, mais, chose bien plus forte, elle est irritée, c'est-à-dire brûlante, embrasée. (c. 83)

On a pris aussi en compte, pour argumenter l'identité entre Lesbie et Clodia, les épigrammes agressives à l'adresse d'un Rufus, rival de Catulle (c. 69, c. 77), de même que celle qui se réfère à la relation incestueuse entre sa maîtresse et le beau (*pulcher*) Lesbius:

> Lesbius est beau; comment ne le serait-il pas, lui que Lesbie te préfère, Catulle, à toi et à toute ta famille? Mais qu'il soit permis à ce bel homme de vendre Catulle et sa famille avec, si, parmi les gens de sa connaissance, il en trouve qui consentent à recevoir de lui trois baisers. (c. 79)

Quelle que soit l'identité réelle de celle qui se cachait derrière le personnage littéraire et quelles que soient la nature et la chronologie

réelle de sa relation avec Catulle, il est incontestable que le poète ne trouve pas honteux de rendre publique une situation qui aurait paru compromettante aux vieux Romains, celle d'amoureux subjugué par la femme aimée. D'autre part, il est frappant pour un lecteur moderne de constater que de tels aspects concrets de la vie personnelle faisaient l'objet de la poésie. On dirait que, ne disposant pas encore de formes spécifiques, l'autobiographie investissait à l'époque d'autres genres. Le besoin de relater leur vie personnelle se faisait jour chez les écrivains avant même qu'ils aient inventé des structures littéraires appropriées à cette mentalité nouvelle. Même si dans les poésies d'amour l'épanchement lyrique domine et tend à transfigurer le moi, les données concrètes de la vie du poète persistent et ce sont elles qui confèrent un relief et une présence particulières à la personne de l'artiste. La dimension lyrique et la dimension biographique s'entremêlent en permanence. Chez Catulle, tout événement du monde objectif se reflète dans sa conscience. Pour la première fois dans la poésie latine, les sentiments intimes envahissent le texte et sont assumés personnellement par le poète. On assiste à la fois à un renouvellement du lyrisme et à l'enrichissement de l'univers poétique par des éléments autobiographiques. L'univers de Catulle tout entier est nourri par les expériences du moi aussi bien dans les polymètres que dans les épigrammes ou les poésies mythologiques. Chaque fois, ce qui compte c'est l'intensité affective qui donne un air de famille aux amoureux abandonnés, que ce soit Catulle lui-même ou son personnage Ariane. La disponibilité pour une diversité de formes rappelle la facilité d'écrire des poètes alexandrins, mais au-delà de la virtuosité il y a chez Catulle, comme une eau phréatique, le fond subjectif. En proclamant le primat de la sensibilité, Catulle se détache du modèle grec et annonce une mutation profonde dans l'espace culturel romain. Sa poésie, qui légitime le droit de parler de soi-même, aussi bien sous aspect émotionnel que sous aspect biographique, représente le triomphe de l'individualisme dans la littérature latine. Le poète qui cultive son moi donne un souffle nouveau à la création littéraire romaine. Ses vers semblent préfigurer le lyrisme moderne en exprimant le tumulte intérieur. Le poète n'est plus le représentant de la Cité; il ne met en scène que sa personnalité capricieuse qui n'a rien d'exemplaire du point de vue des traditionalistes.

En ce qui concerne Lucrèce, l'autre grand poète de l'époque, son comportement diffère de celui de Catulle. Son absence presque totale de son poème didactique fait contraste avec l'ubiquité intense de l'auteur

lyrique. La présence autobiographique de l'écrivain latin qui transpose la doctrine d'Épicure est presque inexistante dans le poème philosophique *De la nature*. Toutefois, à la fin de l'hymne à la gloire de Vénus qui ouvre le poème, il y a un fragment important parce qu'il éclaircit la position du poète par rapport à ses contemporains à propos de la participation à la vie publique. Dans une circonstance historique trouble, celle de la conjuration de Catilina, Lucrèce se voit réduit à écrire son œuvre en plein tintamarre des armes, si défavorable à la vie intellectuelle. Il prie la déesse protectrice de Rome de rétablir la paix pour que le destinataire du poème, C. Memmius, engagé dans l'effort de sauvegarder le bien publique, puisse se pencher sur son travail littéraire:

> …que le dieu accorde la douce paix aux vœux des Romains. Car, dans ces jours funestes où la patrie est déchirée par ses fils, je ne puis moi-même apporter un esprit libre au culte des Muses, et Memmius, livré tout entier au salut de l'Etat, ne doit pas être distrait par mes chants. (I. 40-43)

Le disciple d'Épicure choisit de se retirer de sa communauté afin de se consacrer à son accomplissement individuel par la connaissance de l'Univers. Au contraire, Memmius préfère la solution traditionnelle qui était celle d'être actif dans la vie collective. En insérant dans son poème cette donnée autobiographique, Lucrèce suggère l'opposition entre son propre système de valeurs et celui que représente le vieux *mos maiorum*. D'autre part, comme le remarque Marchesi[45], le poète semble vouloir mettre en évidence dès le commencement de son œuvre les difficultés objectives auxquelles est exposé son projet qui diffère de l'idéologie encore dominante à Rome.

César, Salluste, Cicéron, Catulle et Lucrèce, chacun à sa façon, ont fourni des informations sur leur vie personnelle dans leurs œuvres. On sait aussi que vers la fin de sa vie, Varron a écrit une autobiographie dont on ne connaît que le titre: *De sa vie*. C'était vraisemblablement une rétrospective de l'expérience d'homme politique, de militaire et d'érudit de Varron. La disparition de cet ouvrage est dommageable pour la connaissance des premières manifestations de l'autobiographie à Rome. Compte tenu de la parenté entre la biographie et l'autobiographie, on pourrait associer, d'une certaine manière, à cette série d'auteurs Cornelius Nepos, le premier écrivain latin intéressé par la vie des hommes illustres, sinon de sa propre existence. Le tableau configuré ainsi semble assez convaincant: à une certaine époque de l'histoire de Rome, la fin de la

République et le commencement de l'autocratie, la plupart des écrivains importants ont senti un besoin plus ou moins grand de dresser le bilan de leurs expériences personnelles dans des mémoires politiques, des monographies historiques, des histoires de l'éloquence, des traités de philosophie, des lettres privées, des poésies lyriques ou des poèmes didactiques. Cette préoccupation inédite dans un monde qui faisait prévaloir les valeurs collectives sur les valeurs individuelles est l'une des premières formes d'auto-présentation qui se soient manifestées à Rome.

Dans cet article, nous nous sommes proposés de relever l'apparition des éléments autobiographiques dans une diversité de textes écrits à un moment déterminé de l'histoire de Rome. Nous avons voulu relever aussi des mentalités qui ont favorisé les prémisses de la création d'un genre littéraire nouveau.

Par exemple, du point de vue de la mentalité, chez César aussi bien le mode (relation sur soi-même à la IIIe personne) que le contenu de ses *commentarii* sont significatifs. Conformément à la tradition républicaine, César est un militaire austère qui s'exprime sobrement. On dirait qu'il s'agit de quelqu'un qui ne veut pas faire grand cas de sa personne. En fait, si l'austérité est réelle, elle ne sert pas moins à César d'insinuer, en bon diplomate, une idée qui lui est favorable: son action n'aurait pas été dictée par son intérêt personnel, mais par la nécessité historique. On observe donc chez cet auteur la surimpression d'une mentalité individuelle et d'une mentalité collective, ce qui correspond tout à fait à un moment historique de transition.

Cicéron est un homme dédoublé. Très intéressé par son image publique, il a la naïveté de croire qu'il pourrait imposer à ses contemporains et à la postérité le portrait d'un citoyen doué de toutes les vertus républicaines. Par contre, dans sa correspondance privée il se montre tel qu'il est, avec ses qualités et ses faiblesses. Il faut dire que l'image de l'individu réel est beaucoup plus attachante que celle, assez artificielle, de l'homme public.

Enfin, chez Catulle la rupture devient parfois effective. Dans certains poèmes, les vertus traditionnelles ont été abandonnées à tel point que l'individu ne sent même plus le besoin de feindre qu'il leur est encore fidèle. Retranché dans un univers restreint, il se consacre avec désinvolture à sa vie privée. Catulle est sur la voie d'un individualisme consommé sans toutefois réaliser une véritable révolution dans les mœurs. Les valeurs traditionnelles ont encore droit de cité dans certaines de ses

poésies et il n'y a pas chez lui de prise de conscience ferme de son individualisme.

Ce qui restait à faire pour que l'autobiographie soit réellement constituée, c'était: approfondir la connaissance de soi-même, diversifier les techniques de l'auto-analyse et, d'autre part, créer les structures spécifiques au genre nouveau. Ce fut la tâche de toute une série d'auteurs ultérieurs à ceux qui ont fait l'objet de cet article.

NOTES

1 Ph. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Éditions du Seuil, Paris, 1975, p. 14.

2 La confrontation directe a eu lieu à l'occasion du colloque sur l'autobiographie, organisé à la Sorbonne en 1975 et dont les actes ont été publiés dans la *Revue d'histoire littéraire de la France*, no 6, 1975. Un quart de siècle plus tard, les opinions des deux critiques n'avaient pas changé: les affirmations des Gusdorf (*Lignes de vie*, Odile Jacob, Paris, 1991) et celles de Lejeune (" Pour l'autobiographie ", *Magazine littéraire*, mai 2002) en sont la preuve.

3 Le dernier volume, posthume, publié en 1963 sous la direction des amis et élèves de Misch, rassemble les autobiographies depuis la Renaissance jusqu'au XIXe siècle.

4 G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, I, *Das Altertum*, Teubner, Leipzig et Berlin, 1907.

5 Ph. Lejeune, « Autobiographie et histoire littéraire », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 6, 1975, p. 906.

6 A. Momigliano, *The Development of Greek Biography*, 1971, traduction en français par Estelle Oudot, Éditions Circé, Strasbourg, 1991, p. 33-34.

7 F. Stok, « L'autobiografia nell'antichità: problemi, caratteristiche, tipologia » dans le volume collectif *Scrivere la propria vita*, Bulzoni Editore, Roma, 1997, p. 60-61.

8 *University Library of Autobiography*, I, *Autobiography in Ancient World (3800 BC - AD 430)*, F. Tyler Daniels Company, New York, 1918.

9 A. Sizoo, « Autobiographie » dans *Reallexicon für Antike und Christentum*, I, Stuttgart, 1950, coll. 1050-1055.

10 M. Bakhtine, *Voprosy literatury i estetiki*, 1975, traduction en roumain par Nicolae Iliescu, Univers, 1982, p. 347-364.

11 Voir, par exemple, K.J. Weintraub, *The Value of the Individual. Self and Circumstance in Autobiography*, chapitre « The Problem of Individuality and Autobiography in Classical Antiquity », The University of Chicago Press, Chicago et Londres, 1978, p. 1-17; M. Daraki « Identité et exclusion en Grèce ancienne » dans le volume collectif *Individualisme et autobiographie en Occident*, Éditions de l'Université, Bruxelles, 1983, p. 15-25; R. Ellrodt, « De Platon à Saint Augustin: naissance de la subjectivité » dans le volume collectif *Genèse de la conscience moderne. Études sur le développement de la conscience de soi dans les littératures du monde occidental*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983, p. 40-48; A. Momigliano, « Marcel Mauss and the Quest for the Person in Greek Biography and Autobiography » dans le volume collectif *The Category of the Person*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 83-92; G.W. Most, « The Stranger's Stratagem:

Self-Disclosure and Self-Sufficiency in Greek Culture », *Journal of Hellenic Studies*, 109, 1989, p. 114-133.

12 Les actes du colloque de Pise de 16-17 mai 1991, publiés à Giardini Editori e Stampatori, Pise, 1993.

13 Les actes du colloque de Salerno - Fisciano de 2-4 mai 1994, publiés aux Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1995.

14 Actes du colloque de Paris de 14-16 juin 1990, publiés aux Presses de l'École Normale Supérieure, Paris, 1993.

15 M.-Fr. Baslez, « Écriture monumentale et tradition autobiographique: l'apport des inscriptions grecques », *op. cit.*, p. 71-80.

16 S. Saïd, « Le 'je' de Lucien », *op. cit.*, p. 253-270.

17 M. Alexandre, « Fragments autobiographiques dans l'œuvre de Julien », *op. cit.*, p. 285-304.

18 S. Follet, « À la découverte de l'autobiographie », *op. cit.*, p. 325-328.

19 A. Momigliano, *Les origines de la biographie en Grèce ancienne*, p. 34.

20 R. Marchesi, *La morale e il singolo. Individualismo, modelli etici e poesia romana*, Palumbo Editore, Palermo, 1998, p. 7-16.

21 Cf. Tacite, *La Vie d'Agricola*, I. 3.

22 Cicéron, *Brutus*, 262.

23 César, *La Guerre des Gaules*, VII. 89: « Vercingétorix convoque l'assemblée: il déclare que cette guerre n'a pas été entreprise par lui à des fins personnelles, mais pour conquérir la liberté de tous; puisqu'il faut céder à la fortune, il s'offre à eux, ils peuvent à leur choix apaiser les Romains par sa mort ou le livrer vivant. On envoie à ce sujet une députation à César. Il ordonne qu'on lui remette les armes, qu'on lui amène les chefs des cités. Il installa son siège au retranchement, devant son camp: c'est là qu'on lui amène les chefs; on lui livre Vercingétorix, on jette les armes à ses pieds. Il met à part les prisonniers héduens et arvernes, pensant se servir d'eux pour regagner ces peuples, et il distribue les autres à l'armée entière, à titre de butin, à raison d'un par tête. » Pour toutes les citations des textes latins, on a utilisé les traductions en français publiées sous le patronage de l'Association Guillaume Budé par la société d'édition « Les Belles Lettres » de Paris.

24 Plutarque, *Vies parallèles: Alexandre et César*, XXXII. 6.

25 Voir, par exemple, *Anabase*, VI. 1: « …ils lui disent le sentiment de l'armée, et chacun lui témoignant son dévouement s'efforça de lui persuader d'accepter le pouvoir. Pour Xénophon, la chose à la vérité le tentait: il pensait que c'était un moyen d'accroître sa considération auprès de ses amis et que son propre nom arriverait grandi à Athenes; il pourrait bien aussi, le cas échéant, procurer quelque profit à l'armée. Et ces réflexions le faisaient désirer être nommé général en chef; mais quand il venait de penser qu'aucun homme ne sait de quel côté l'avenir tournera, que pour cette raison il risquait de perdre même la gloire qu'il avait précédemment acquise, il ne savait à quoi se décider ».

26 Xénophon, *Helléniques*, III. 1: « Comment Cyrus rassembla une armée et marcha avec elle contre son frère, comment eut lieu la bataille, comment il fut tué, comment ensuite les Grecs furent sauvés en arrivant à la mer, tout cela a été raconté par Thémistogène de Syracuse ».

27 Plutarque, *Sur la gloire des Athéniens*, 345 E: « Xénophon a été son propre historien: il a raconté ce qu'il fit comme stratège, les succès qu'il obtint, en attribuant la composition de l'ouvrage à Thémistogène de Syracuse; c'était renoncer à sa gloire d'auteur afin d'obtenir plus de créance, en parlant de lui comme un étranger ».

28 A. Momigliano, *Les origines de la biographie en Grèce ancienne*, p. 86-89.

29 Polybe, XXXVII. 1 f: « Il ne faut pas s'étonner si tantôt nous nous désignons par notre nom propre, tantôt par des expressions communes comme après avoir dit cela, 'je' et encore 'tel est notre sentiment', car étant donné que nous avons été très impliqués dans les événements qui vont être racontés, il est nécessaire que nous changions les phrases nous concernant pour éviter, en avançant constamment notre nom, de choquer par la répétition et de contracter, sans nous rendre compte, un tic de langage insupportable en disant à tout bout de camp 'quand je', 'selon moi'. En revanche, nous souhaitons, en usant de toutes ces expressions et en les variant à chaque fois selon ce que requiert la situation, éviter autant que possible la lourdeur excessive qu'il y a à bavarder sur soi, puisqu'un tel discours est, par nature, inadmissible, bien qu'il soit nécessaire lorsqu'il n'est pas possible de montrer autrement ce qu'il est ».

30 On trouve des remarques similaires dans l'autre préface de Salluste: *La guerre de Jugurtha*, IV.

31 L. Canfora, « L'autobiografia intelettuale » dans le volume collectif *Lo spazio letterario di Roma antica*, III, Roma, 1991, p. 13-17.

32 R. Marchesi, *op. cit.*, p. 266.

33 Dans *Les devoirs*, III. 4, Cicéron manifeste un bizarre mépris de son activité intellectuelle. Lorsqu'il rappelle les circonstances qui l'ont obligé de se retirer de la vie publique, il apprécie que son choix, le refuge dans la création d'œuvres philosophiques, est moins honorable que celui de Scipion l'Africain qui s'est adonné à la méditation dans les moments de solitude ou de repos: « … cet homme, tout à l'activité de son esprit et à l'examen des questions qu'il poursuivait dans sa réflexion, n'était jamais ni en repos ni tout seul; tandis que moi qui n'ai pas assez de force pour m'arracher à la solitude par la réflexion silencieuse, j'ai orienté tout mon zèle et tout mon soin vers ce travail d'écrivain. »

34 J. Carcopino, *Les secrets de la correspondance de Cicéron*, Édition L'artisan du livre, Paris, 1953.

35 Cornelius Nepos, *Titus Pomponius Atticus*, XVI. 3.

36 Cicéron, *Lettres à Atticus*, VIII. 14: « Je m'entretiens avec toi comme avec moi-même ».

37 Cicéron, *Lettres à Atticus*, VII. 2; *Orator*, 161; *Tusculanes*, III. 44.

38 Th. Mommsen, *Römische Geschichte*, 1865, traduction en roumain par Joachim Nicolaus, Editura Științifică și Pedagogică, Bucarest, III, 1970, p. 328-329.

39 E. Paratore, « Poetiche e correnti letterarie nell'antica Roma », *Quaderni della Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, 10, 1970, p. 62.

40 J. Granarolo, « L'époque néotérique ou la poésie romaine d'avant-garde au dernier siècle de la République (Catulle excepté) », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I. 3, 1973, p. 278-360, surtout 295.

41 Voir. M.G. Bonanno, « L'io lirico greco e la sua identità (anche biografica?) », *Scrivere la propria vita*, p. 37-57.

42 R. Marchesi, *op. cit.*, p. 139-169, surtout 143-147.

43 R. Martin et J. Gaillard, *Les genres littéraires à Rome*, Éditions Nathan, Paris, 1990, p. 361-362.

44 Apulée, *Apologie*, 10.

45 R. Marchesi, *op. cit.*, p. 108.

IRINA CULIC

Born in 1969, in Cluj-Napoca

Ph.D. in Sociology, "Babeș-Bolyai" University in Cluj-Napoca, 2001
Dissertation: *Political Elite and Democratization in Romania, 1989-2000*

Associate Professor, "Babeș-Bolyai" University in Cluj-Napoca, Department of Sociology
Senior Researcher; Scientific Secretary, Research Center for Interethnic Relations, Cluj-Napoca

Research Fellow, School of Slavonic and East European Studies, University College, London, 2001-2002
Visiting Professor, Central European University, Budapest, Department of Political Science, 1999-2001

Participation in several international comparative projects financed by European Union, World Bank, United States Agency for International Development

Conducted several national researches on interethnic relations, including the *Barometer on Interethnic Relations*

Participation in international conferences and symposia in Hungary, Germany, Switzerland, England, Romania, Bulgaria, Norway

Book

Câștigătorii. Elita Politică și democratizare în România, 1989-2000
[The Winners: Political Elite and Democratization in Romania, 1989-2000], Limes, Cluj-Napoca

Several articles and studies in academic publications and volumes

STATE AND NATION BUILDING IN CENTRAL AND EASTERN EUROPE AFTER 1989

The dismantling of the communist system and the collapse of the supranational authority of Moscow in 1989 gave way to a process of state redefinition and building. Most Central and Eastern European states were refashioned as national states in accordance with archetypal modern patterns. The main domestic and foreign policy aims of these states were as follows: internally, to settle and legitimate state authority, establishing the full control of central domestic political authorities over the military and other security forces; internationally, within the present international system of states, to settle itself as a political unit of international law, and as a sovereign state with clearly defined territory, political community, and relationships with other states. To this end, most CEE states followed a maximal territorial and national state project, negotiating the maximal territory possible in accordance with historical-national, demographic or legal-constitutive principles. They shaped their states as the nation-states of a titular/dominant nation, and promoted remedial policies that promoted and enhanced the language and culture of the titular nation. Finally, they strived to advance in the process of economic, political, and military integration in the Euro-Atlantic structures in the endeavor to ensure national security and stability, and security for the region.

In the following, I will concentrate on the process of state building as institution designing and establishment, as well as state building *qua* nation building. The idea of nation understood in ethno-cultural terms had emerged and naturalized in Central and Eastern Europe before states were established and the notion of forging a nation out of a citizenry had never occurred in the region's national projects. Nation building is still an important project in these states, and this paper will look at the various strategies employed to in achieving it.

Methodologically, an historic approach will be employed, and the institutions will represent the focus of the analysis. The processes of state

building and nation building will be inferred from constitution writing efforts and constitution analysis, and examination of legislation on citizenship, national minorities, language policies, local administration, education and co-ethnics abroad, and bilateral treaties, ratified international conventions and associated documents.

The Modern Political Space: States and Nations.

States and nations have a common history of theoretical and empirical research and have very often been treated as interchangeable analytical objects.[1] However, the distinction between the two concepts has been made clear in many studies that elaborate on their different ontological position and the historical relationship between the two.[2]

In order to understand the present organization of political space into modern states, I propose an analytical framework that will place states in three dimensions.

Firstly, state institutions and processes are determined by *the internal social structure of the population*. This can refer to the structure of classes attending to their possibly conflicting interests, the struggle between status groups or national groups attempting to impose their cultural or ideological dominance, or political parties playing each other off against each other. Most often they are constitutive and expressive of the nature and basic institutions of the state.

Secondly, *the international order of states*, i.e., *the position of states relative to each other and their general position within a world system of sovereign states*, produces a set of specialized institutions. These are typically organized according to principles shaped by the consensus of the dominant coalition or group of states in terms of the appropriate form of legitimization.

Thirdly, state institutions and strategies are determined by *transnational, supranational and global organizations of various sorts that encompass them*. Whether economic, legal, or social, they infringe upon the sovereignty of the states and require institutional and social arrangements to meet their conditions.

In the first dimension, statehood is conceived of as a sociological given, an empirical object rather than a legal category. Mann contends that the state is made up of a differentiated set of institutions and personnel

embodying centrality in the sense that political relations radiate outwards from a center to cover a demarcated area, over which it exercises a monopoly of authoritative binding rule-making, which is backed up by a monopoly of the means of physical violence.[3] This definition of states focuses attention on the administrative and legal orders, the binding authority over both the population and all activity in the territory, the centralized territorialization of authority, and, therefore, the state autonomous power. At this level of internal organization of the state and empirical attributes of statehood, the *de facto* existence of states is tested by the condition of stateness:

There is no conflict over political authority and political domain;

There is no conflict over popular identities and loyalties (an integrated political community);

Officials elected in free elections actually hold the monopoly of legitimate force and have the capacity to enforce legislation and implement policies throughout the realm.

The second dimension of analysis refers to an ontologically different position of the state, i.e., its recognition within an international system of sovereign states – emphasizing the *de jure* attributes of statehood.[4] Accordingly, states are defined as sovereign jurisdictions. Sovereignty, understood as the institutionalization of public authority within mutually exclusive jurisdictional domains,[5] is the first constitutive rule of the international organization of states. The international system of states and its order are based on the mutual recognition among government leaders that they each represent a specific society within an exclusive jurisdictional domain.[6] This recognition is gained and based on some understanding of legitimacy. How political actors define the political and geographic boundaries of legitimate authority over territory and populations strongly affects the principles on which the international system functions.[7]

Historically, it was the Peace Treaty of Westphalia in 1648 that created an international community of law, based on a collection of binding principles. Asserting peace as the ultimate goal of the community of states, true friendship and the permanent forgetting of the past,[8] the treaty was the first to follow a principle different from than that of the boundless right of the victorious party. All parts, Catholics and Protestants, monarchies, principalities and republican forms of government had equal standing in negotiations and the formulation of the treaty. Clarifying

territorial jurisdictions on the basis of historical possession, and thereby ending the Catholic Church's claims to transnational political authority and the complicated jurisdictional entanglement among nobles, kings, monarchs, and clerics, the treaty consecrated the principles of *sovereignty* and *equality* of the states. The sovereign character of the states and the solemn interdiction to intervene in their internal affairs constituted the foundation of the international system of states.

If historical possession had been established as the principle that determined how sovereignty would be created or transferred, after the French revolution legal possession and dynastic claims ceased to be the sole grounds of legitimacy.

As Claude put the matter, legitimization means that "power be concerted into authority, competence be supported by jurisdiction, and possession be validated by ownership."[9] This means that the ability of a political group to seize control over its territory and defend it against both internal and external attack requires eventual internal and external legitimization (those are two different problems and should be treated accordingly) in order to gain sovereignty. Apart from historical possession, the currently accepted bases of legitimacy are national borders (national self-determination) and viability. The consecration of national self-determination as the basis of legitimate statehood was probably the most significant development of the 20th century.

Legitimacy and legitimization are political, legal and moral functions and processes. The norms and principles of (external) legitimacy and sovereignty are constantly being reshaped through political interaction and self-interest. State sovereignty develops as the result of continuously developing international relations, and is constitutive of the international system of nation-states. Moreover, as Barkin and Cronin argue, the "legitimation of the nation-state in a particular era is determined largely by the principles around which the winning coalition unites during the course of a great war, as well as in its aftermath, as the dominant coalition constructs a new international order."[10]

Since the Second World War, states have been created and brought into supranational structures,[11] "transnational power networks, especially those of global capitalism and post-modern culture."[12] In my opinion, these new political forms both *infringe on the sovereignty of nation states'*, in terms of their stateness, by claiming a share of the authoritative binding rule-making in their domains, and *strengthen them*, by the international recognition in all the senses of the word – the economic, social and

political support and security guarantees they provide. If international organisms, such as the European Union, attempt to standardize the law within their reach, in particular economic policy, and rest on the rulings of, say, the European Court of Justice thereby removing several economic and defense functions from states; and if international organisms that, in observing human rights, encroach on the capacity of states to control citizenship and define their given populations through mechanisms of closure, these states gain functions in areas that were previously more private and local. National education, welfare, religion, moral issues, family, culture and identity policies – all increasingly fall under the realm of nation states and produce self-contained distinct units with great potential for national mobilization.

Nation and nationhood, nation-building and nationalism, and their relations with state and statehood, state-formation, and state policies were conceptualized in several path-breaking pieces of social theory, sociology, anthropology and political science, and which have now become classics of the study of nationalism.[13]

The dominant theories of nationalism conceive modern nations as creations of modern states, would-be states or some institutional territorial form. They emerged as imagined political communities, as a result of the requirement of capitalist industrialization for homogenization (standardization of language, provision of universal basic education, common loyalties and values, etc.), and of administrative, territorially centralized processes.[14]

We may argue as to whether the "community of sentiment", ascribed to nations and used politically in the nationalist projects of self-determination, is the consequence of territorialized institutional dissemination of "invented" or re-invented myths of ethnogenesis, descent, history and fate, or whether it has any substantial components. There does exist, however, an "emotional" reality of nations, which is permanently substantiated in everyday interaction and self-identification processes. Nation is internalized through socialization and takes the form of durable dispositions, structuring and being structured by social interaction, giving orientation to social practice and configuring social representations. Ideas and concepts of "nation", and all its ingredients, function as operators in a vast and complex system of social classifications and categories of practice. Social processes (associated with the functioning of modern states and with the ceaseless processes of differentiation and identification by distinction) have created nations "real"

communities in this sense, capable of mobilizing strong sentiments and generating social and political action. The institutionalization of these social classifications and categories of practice that provide the grounds for authority and legitimacy, has "naturalized" nations (as given), granting them social reality.

From a common sense point of view, knowledge of nation and ethnicity in Central and Eastern Europe structures according to the primordialist model, which sees nations as natural givens that are constitutive of the human condition and an-historic.[15] Historical discourse in general, most social and human science traditions, and dominant public and political discourse are all shaped around the historical cultural-symbolic significance of the ethnic nature of modern nations.[16] The fluidity of ethno-symbolic elements that define a nation and the versatility of national historiography are symptoms of the continuous processes of national identity construction and nation building, in which cultural difference is organized by the interactions of persons mutually representing each other.

In the present-day institutionally advanced regulated system of states, nation (ethnicity, culture) has become very highly politicized and politically formalized and regulated by state and supra-national institutions. They use and elaborate discourses on the elements constitutive of the nation and their significance. Linguistic policies are a case in point. Language is ascribed uses other than communication and expression. It is considered a treasure that must be cherished and protected from foreign influences, an instrument of national identification, a tool for integration, etc. Take, for example, the "Law for the protection of the Romanian Language", better known as the Pruteanu Law after the senator who initiated it, or the 2001 revised Law of Local Public Administration that sets the more or less arbitrary threshold of 20% for the size of a minority population before it's language can also be used in official situations next to Romanian in a given locality.[17] The dynamics of the terminology used to describe the various population categories of a state is also a symptom of this: natives, ethnic groups, ethnic minorities, national minorities, etc. Devising categories and imposing denominations is always a politically motivated process and engenders the organization of interaction according to their logic.[18]

State-Building after the fall of the Soviet System.

Most of the states that declared their independence after the fall of the communist regime or engaged in a democratic transition defined themselves as both *democratic (nation) states*, which vest power in all their people (citizens), and *national states (Nation states)*, created of and for the protection and enhancement of one definite nation. Though not wholly contradictory, since the concept of the modern (nation) state as a participatory state implies a given homogeneity of the population, there is an inherent tension between the two principles of nation and democracy. The conflict is further augmented by the incongruity between the nationalizing state policies carried out with legitimate aim of strengthening the state and which favor the language and cultural symbols of the dominant nation, and the democratic policies of state-making in which all citizens are accorded equal individual rights. The conflict takes place mainly within the national (internal) realm of states, where a particular type of national(ist) sentiment, bred in a space of uncertainty, existential insecurity, poverty, fast changes and polyphonic political discourses, is played against the concrete idea (objectified in a normative standard of Western democracy and the free market, observance of human rights and international legislation) of integration into the European and larger structures.

The fall of the communist regimes in Eastern Europe was a direct result of the loss of legitimacy of their leaderships, together with the ideological and economic bankruptcy of the various variants of these political systems (in the context of Gorbachev's economic reform and transparency doctrine that had replaced the Brezhnev interventionist doctrine). In their efforts to re-lay the foundations of their states, the new political elites tried to dissociate themselves from the former communist leadership, ideology and political structures, while struggling to preserve and selectively emphasize those elements of national history that supported the independent existence of their states. This involved the attempt to recover episodes in history in which the nation had enjoyed statehood and where possible demonstrate the legal continuity of their states, and promote those elements of nationhood of which the nation had been deprived or that had been altered: language, territory, control of citizenship and resources of the homeland, etc.

The main strategy was to look for scapegoats and appeal to a rhetoric that radicalized a favorable national understanding of the communist

take-over, interpreting it in a one-sided way: communism was the result of foreign invasions and had been imposed on the nation; local communists were recruited on a large scale from national minorities (e.g., Jews and Hungarians in Romania, together with foreign Russians). The nation had been victimized and was therefore absolved of any responsibility or guilt. The internal elements of legitimization appealed to the idea of past periods of independence and perceived prosperity of the country: for many of these states this was the interwar period, or an earlier "Golden Era" in the popular history and historiography of the nation. Attempts were made to establish continuity between the ethos and practices of that period and the present, often materialized in nationalizing policies (e.g., citizenship, linguistic, or minority policies).

The processes of *constitution writing* laid the legal and symbolic foundations of the democratizing and the newly independent states. It defined the character and organization of the state, in most cases explicitly and determinedly unitary, indivisible, independent and sovereign. More problematic, however, was the case of states whose statehood was associated with universally discredited regimes (e.g., the Ustasha Independent State of Croatia, or the Slovak state that functioned as a German protectorate during the Second World War) or which, historically speaking, had no experience of independent statehood whatsoever. The shorter the *experience of statehood* and the shakier its substance, and the harsher the perception and reality of foreign direct or indirect rule, the stronger the emphasis on the independence, unity and national character of the state in the founding document of the country.[19]

According to Barkin & Cronin, the rules of sovereignty, defined as the set of principles by which the international community recognizes the legitimacy of authoritative control over a specified population and territory, are neither fixed nor constant, but subject to changing interpretations. They argue that there has been historical tension between two different conceptions and practices of sovereignty: *state sovereignty*, which stresses the link between sovereign authority and a defined territory, and *national sovereignty*, which emphasizes a link between sovereign authority and a defined population.[20] The two types of sovereignty correspond to two different principles of legitimacy of states as independent entities. State sovereignty emphasizes the integrity of borders, while national sovereignty is based on the claim (right) of nations to self-determination, and the belief that national solidarity (national sentiment) serves as a valid (and sole) criterion in defining the nation.[21]

The international context in which the states of Central and Eastern Europe emerged at the beginning of the 1990s was thus defined by an *ideological convergence, in which democratic ideas had no competitor*. Moreover, it provided a normative standard, achievement of which was supported by the West by means of institutional arrangements. The international community (its dominant players) also *accepted national sovereignty as the source of legitimacy for state authority*. In my opinion, this is a very problematic combination, and raises many problems for the ruling elites of the newly independent states, as well as their populations.

Reshaping the State in Central and Eastern Europe after 1989.

In the following I will refer mostly to political strategies of state-building and nation-building and I will not cover the economic and social issues related to the problem of stateness[22] unless they relate to national policies and international relations.

An analytical distinction is necessary between states that formed part of the external Soviet empire, but nonetheless existed legally as sovereign states, and the newly independent states that emerged from the fall of the communist multinational federations. In the first group I would place Bulgaria, Hungary, Poland, and Romania, but also the Czech Republic and Slovakia, though explanation and understanding of the Slovak nationalism that led to the separation of these states is similar to that of the countries in the latter group which includes: Belarus, Estonia, Latvia, Lithuania, Moldova, Ukraine and Russia, and the countries of the former Yugoslavia, Bosnia and Herzegovina, Croatia, Macedonia, Slovenia, Serbia and Montenegro.

The states of the first group experienced a sequence of economic, social, ideological and political changes that culminated in removal of the communist leadership and a change of political regime. Poland was the first country to engage in such a "great transformation".

Case study of Poland. Certain features distinguish Poland from the rest of the countries in its group. Firstly, it was the only country in which communism had no internal legitimacy whatsoever and which could rightly claim that communism had been imposed from outside by force.[23] Secondly, nationalization of agriculture had been avoided, even by the Stalinist leaders

of the forties, and Gomulka had consistently rejected forced collectivization as part of his "Polish road to socialism". Thus, privately owned farms represented more than 70% of Poland's agricultural holdings at all times during the communist regime, constituting islands of private sociability. Thirdly, the Catholic Church served as a factor of social coagulation and often as mediator between society and the communist state.[24] All of these influenced the phenomenon of mass mobilization and self-organization of civil society in the 1980s, firstly around the Solidarity workers union, and then around other interests and social groups.

But as Linz and Stepan have emphatically shown, Poland's early transition took its toll.[25] Both Solidarity and the party militaries overestimated the power of the communist government. Moreover, Solidarity's goals were of a limited nature: they wanted legal recognition and participation in the elections. Thus Solidarity's victory was crippled by the partially free nature of the elections: only 35% of the seats in the *Sejm*, the only chamber of Poland's Parliament at the time, were open to free and competitive elections. More importantly, the results of the Polish Round Table arrived at a couple of problematic compromises as a result of struggles between the various parties to maximize their chances of political survival and success. They concerned, above all, the institutional arrangement of the Polish political system. A Senate was set up, whose seats would be open to free competition, so as to satisfy the demands of Solidarity, but this was balanced by the setting up of a strong presidency, which the communists rightfully believed they would take control of. Thus, the semi-presidential formula adopted and further adapted by Poland, combined with the "anti-politics" style of governing of President Lech Wa³esa, contributed to severe constitutional and intra-governmental conflicts, which seriously slowed the democratic consolidation of Poland.

Transition in Poland was soon followed by similar events in Hungary. However, unlike its Polish counterpart, the democratic opposition in Hungary had managed to organize itself and institutionalize before negotiations with the communists started. The discussion framework was one in which the opposition negotiated from equal positions with the communist hard-liners and reformist positions. Moreover, the organizations of the radical opposition refused all compromise with the reform communists and succeeded in imposing a referendum on the several issues debated, including the election date and procedure for the President. This victory represented more than simple point scoring in the negotiations. It won time from the democratic opposition to penetrate civil society and mobilize voters in their favor. It also produced a highly stable

institutional arrangement and a parliamentary regime of German inspiration.

Romania also chose a semi-presidential formula as an outcome of its blurred transfer of power. According to the declaration by the National Salvation Front on the afternoon of December 22, 1989, which had the status of a constitutional document, all structures of the communist regime were to be dismantled. This included the institution of the Presidency, created by Nicolae Ceaușescu in his endeavor to increase his domination. His installation as president was accompanied by a ceremony reminiscent of a royal crowning. However, the Council of the National Salvation Front (CNSF), acting as both executive and legislative, acknowledged (non-elected) Ion Iliescu as its president. Moreover, in its Decree of December 27, 1989, CNSF overstepped the authority of provisional power (as well as the provisions of the declaration-program of December 22 and the very purpose of the decree, which was concerned with the organization and operation of CNSF and its territorial offices) stating in article 2 that "the form of government of the country is a republic".[26] The republican form of government and the office of the President represented an important bone of contention on the Romanian political scene until the general elections of 1992 and in part accounted for a fragmented, ineffective elite.[27]

Though *parliamentarism* was the norm in post Second World War continuous democracies, only three of the new democracies of Central and Eastern Europe chose a pure parliamentary system (Hungary, Czech Republic, and Slovakia). In this institutional arrangement an elected president with relatively important *de jure* and *de facto* powers co-exists with a prime minister that has the vote of confidence of an elected parliament. As has been shown, this outcome is, on the one hand, symptomatic of the power struggles between old and new forces within states, as interests and ideologies collided openly or behind closed doors in clashes and negotiations. On the other hand, it is the inheritance of the former Soviet model, in which the figure of the president as the "father" of the state left a strong impression.

The political elites of the newly independent states' also keep pace with another complex agenda. Apart from the tasks of establishing democratic institutional arrangements and the framework of economic reform that would lead to a free and competitive market, they also had to attend to other urgent tasks (whether real or perceived). Firstly, they had to find the grounds for asserting and supporting their state's

independence. Secondly, most attempted to achieve maximal territorial statehood by using historic possession, or demographic or legal arguments. And thirdly, they needed to define their citizenry and who was entitled to membership of the polity since the absolute definition of the nations in whose names they were being (re)set was at stake.

Nationality policies in late USSR. All students of post-communist nationalism acknowledge that the legacy of the communist institutions and policies, together with several other factors, was an important cause of the upsurge in nationalist sentiment and action after 1989. The federal form imagined by Lenin, in opposition to Stalin's idea of a union of autonomous republics under Russian domination, was that of a union of republics equal in status within a Soviet federation which would allow the right to secession and would give the major nationalities considerable cultural and administrative autonomy. Thus the titular nationalities were collectively enshrined in their own geographically defined union republics. Following a first move towards "nativization"[28] by Lenin who feared the "Great Russian chauvinism", the mid-1930s saw the beginning of a process of Russification. Rebuking Stalin's policies in 1956 at the 20th Party Congress, Khruschev committed the Party to the flourishing of nations. However, he also envisaged a policy of their "coming together" until a final "merger" was achieved. These policies went on unchanged for the next 25 years and favored the "creation" or institutionalization of nations (nationalities).[29]

Nationalities such as Belarusian or Moldovan that did not have significant experience of independent statehood – neither could unambiguously claim a certain territory as the homeland of their nation, though for Moldovans there existed a Romanian homeland which they had been part of between the two World Wars – were "granted" union republics whose borders were drawn somewhat arbitrarily due to certain political interests. The framework of these republics constituted the arena in which, whether genuinely or artificially, a Belarusian and a Moldovan nations were (re)created.

At the same time, nationality did not depend on place of residence, but was allocated according to cultural/ethnicist principles. Thus, a significant ethnic/national personal awareness became institutionalized through passports, identity documents, and various other bureaucratic forms that stated the nationality of the bearer. "The Soviet institutions of territorial nationhood and personal nationality comprised a pervasive system of social accounting, an organizing scheme of social accounting, an interpretative grid for public discussion, a set of boundary-markers, a legitimate form for public and private identities, and, when political space expanded under Gorbachev, a ready-made template for claims to

sovereignty."[30] The Soviet regime institutionalized both a territorial-political and a personal-ethnocultural model of nationhood, resulting in expectations of "ownership" on the part of the successor states.
The argument can be reproduced in similar manner for the federal republics of former Yugoslavia.

The preambles to the Constitutions of these states (and their declarations of independence), intended as founding acts in both senses of the word, as documents and as events, inform us of the importance and urgency of asserting valid grounds for the existence and sovereignty of the newly independent states.[31] Nation is constitutive and the result of the existence of the state. History and historiography constitute, as expected, the symbolic battleground of and for the state.

In the preambles to the Constitutions, as well as the public political and cultural discourses, and in the substance of other state policies, *the evidence and elements of the historical existence and continuity of a nation state represent the most salient and powerful arguments*. The Constitution of Belarus talks of the "centuries-long history of development of Belarusian statehood"; the Czech Constitution of "ancient statehood of the Czech Crown's Lands and the Czechoslovak State"; Estonia of a "state which is established by the inextinguishable right of the Estonian people to national self-determination which was proclaimed on February 24, 1918"; Lithuania of "having established the State of Lithuania many centuries ago, [...] having for centuries defended its freedom and independence, having preserved its spirit, native language, writing, and customs"; Macedonia of "the traditions of statehood and legality of the Krushevo Republic and the historic decisions of the Anti-Fascist Assembly of the People's Liberation of Macedonia in the referendum of September 8, 1991, as well as the historical fact that Macedonia is established as a national state of the Macedonian people" after mentioning "their struggle over centuries for national and social freedom as well as the creation of their own state"; the Moldovan Constitution says that "while growing into a nation, the Moldovan people has given strong evidence of historical and ethnic continuity to its statehood"; the Polish Constitution recalls the "best traditions of the First and the Second Republic"; the Slovak Constitution mentions the "political and cultural heritage of our forebears, and the centuries of experience of the struggle for national existence and our own statehood, in the sense of the spiritual heritage of Cyril and Methodius and the historical legacy of the Great Moravian Empire"; and

the Ukrainian Constitution talks of the "centuries-old history of Ukrainian state-building and the right to self-determination realized by the Ukrainian nation".

Case study of Estonia. Estonia's road to independence started with public protests about an ecological issue: the intention of the central government to start a phosphorus-mining project. This developed into pressure for economic reform that took the shape of a plan for economic autonomy for Estonia proposed by a group of four Estonian liberals. The setting up of the Estonian Popular Front was the first institutional form of the mobilization that was to follow in 1988 and was effective in opposing Gorbachev's attempt to change the Soviet Union's Constitution. The Estonian Supreme Soviet declared the republic's right to sovereignty (November 16, 1988) and called for a new union treaty. This was the beginning of a struggle with the authorities in Moscow for political sovereignty and economic autonomy. Estonia, in alliance with the other two Baltic republics, played the history card as the main means of political struggle. They invoked the Nazi-Soviet Non-aggression Pact, and were helped by the results of a commission set up to study its provisions, which revealed the existence of secret protocols for the dividing up of Poland and the Baltic states. The struggle was radicalized after the organization of the human-chain from Tallinn to Vilnius through the setting up of Estonian Citizens Committees, which maintained that the country had been illegally occupied and annexed by the Soviet Union. Through this they asserted that Estonian statehood had never ceased during the Soviet period and because the Estonian republic, which was established in 1918 and became independent in 1920, still enjoyed international recognition, it would only legitimate Soviet authority by entering into negotiations on its secession. Estonia continued with the concept of the continuing legal authority of the prewar republic, appealing to international law in order to secure it from any attempts to keep it in the union.

Estonia's strategy to assert the country's legal continuity as a state was also reflected in its subsequent citizenship policies. The prewar state's citizens and their descendants were granted Estonian citizenship, while Soviet immigrants living in Estonia and their descendants were not automatically made citizens of the restored state because they had settled or been born in Estonia under Soviet rule. They would have to undergo a process of naturalization based on language and residence criteria. The conditions set in the naturalization law, including a one-year waiting period after application, had important political consequences as these non-citizens, about 500,000 of a 1.4 million population, could not vote in the 1992 general elections. This was followed by the 1993 Law on Aliens, meant to regulate the status of non-citizens and which required that these

persons obtain a residence permit that needed to be renewed annually and was not warranted. Thus, people who were born or had lived for most of their lives on Estonian territory suddenly found themselves to be aliens with a very insecure status in what they used to consider their country. Out of fear that their chances of obtaining residence permits and subsequent citizenship would be affected, many did not apply for Russian citizenship either, even though this was offered to all former citizens of the USSR. The law raised objections from key international supporters of Estonia, including the US, the Scandinavian states and the EU.

Estonia's emphasis on the legal continuity of the prewar Estonian state also complicated the process whereby it negotiated the bilateral treaty with Russia (a basic requirement of EU accession), settling land and sea borders. Negotiations started in April 1992 but revealed conflicting positions in respect of Tartu Peace Treaty of February 2, 1920. Estonia wanted full recognition of the treaty, as a valid and constitutive document in its relations with Russia, while Russia considered it to be out of date. After two years stalemate, the Estonian Prime Minister Tarand agreed to give up the Estonian territorial claims based on the Tartu Treaty borders in favor of the Soviet settled borders and whereby Estonia lost the equivalent of 5% of its territory. This comprised areas around the city of Ivangorod, east of Narva and Pechory, cutting in two the territory of the kindred Setu people. In exchange, Estonia requested recognition of the Tartu treaty as a basic document of continuity of the Estonian state and the Russian agreement with the corresponding formulation in the text of the border treaty. After a further couple of years during which the Estonian party tried to assess what was more important to it – recognition of the treaty, or a border treaty and, by extension, whether Russia's non-recognition of the treaty would affect Estonia's legal continuity as a state in itself – Estonia and Russia reached an agreement in 1999.

Nation Building in Central and Eastern Europe after 1989.

Many countries of the former communist bloc followed nationalist politics in the construction and consolidation of their (national) states. The nationalism of the post-communist newly independent states took the form of *remedial political action*.[32] This is a polity-based, nation-shaping (or nation-promoting) nationalism that aims to nationalize an existing polity. Most of their new political elites denounced the organization and policies within the multi-national federations as a sort of national and political domination, colonialism or, as in the case of Estonia for example, outright foreign occupation.

The main elements of this form of nationalism are: the "existence" of a core nation/nationality defined in ethno-cultural terms and distinct from the citizenry/population/permanent residents; the idea that the core nation legitimately "owns" the polity, which exists of and for the core nation; the perception that the core nation is not flourishing, that its specific interests are not adequately realized or expressed such that specific action is required in a variety of settings and domains to promote its language, traditions, cultural inheritance, demographic dominance, economic welfare and political hegemony; the justification of these policies is based on the need to remedy or compensate for previous discrimination against the nation before it disposed of its own state to safeguard and promote its interests; mobilization on the basis of these ideas in various settings in an effort to shape the policies and practices of the state and other organizations, and the adoption of policies according to these lines.[33]

These attempts at state building via nation building or nationalizing of the state are objectified in a particular body of legislation.

Firstly, the constitutive law of the state, the Constitution, defines the character and nature of the state and citizenry. Romania is one of the most outspoken countries in this respect, as article 1 of the Constitution states in saying that Romania is a "national, sovereign and independent state, unitary and indivisible." Romania in fact is the only state that asserts in her Constitution the national character of the state. Moreover, in the parliamentary debates on the changes to the Constitution of June 2003, the amendment proposed by the Democratic Alliance of Hungarians in Romania that this provision be removed was rejected by 238 votes to 23 (representing the size of the Alliance's representation in the Parliament). The wording of the Constitution is symptomatic of the importance given by legislators to nation building, as part of state building, and the accepted boundaries of citizenry and nation.[34] Most of these countries have vested sovereignty in the people, in many cases implicitly conceived as an ethnic nation, though some are more careful to employ more objective and technical terms by pronouncing citizens the source of power and repository of sovereignty.

Of course, citizenship laws take on specific shapes according to particular concepts of nation and consequent policies. Citizenship represents one of the best articulated institutions that regulates difference and is central to the definition of nation and national identity. It functions as a mechanism of closure,[35] as a club that grants members access to certain benefits and a share in state institutions. There is a link between

citizenship and nation since members of a nation are usually also entitled to citizenship. However, citizenship is most often a territorial attribute, whereby all those living, working and paying taxes within the territory of a state should also be entitled to obtain citizenship of that state and all the rights and duties associated with it. Given the lack of congruence between the borders of a nation and the territorial borders of the state, design of the citizenship policies usually favors one principle over the other, resulting in the two ideal types of a civic, political, territorial, assimilationist nation, that of and an ethnic, cultural, descent-based, differentialist nation.[36]

Another type of legislation on nation building policies is concerned with the regulation of ethnic and national minority status and languages, education and local administration, political representation of national and ethnic minorities and related factors.

Case study of Slovenia. In keeping with the tradition of the socialist republic and its history, the Slovenian Constitution grants special attention and privileges to two ethnic groups, the Italians and Hungarians, which represent less than 1% of the total population. Deriving from their "autochthonous" status,[37] they are granted extensive special rights, recognized in the Constitution and several other legal acts that regulate issues of cultural survival of ethnic minority groups and their equal opportunities in the society. They include, among others, mother-tongue education up to secondary level, the status of second official language in some municipalities, the right to use national symbols and bilingual signs in their "historical area", the use of bilingual official documents, mass media programs in Italian and Hungarian, guaranteed representation in the representative bodies of some local municipalities, and direct representation in Parliament, with the right to veto matters that affect their ethnic communities.[38]

The rest, approximately 90% of the minority population, are considered "not permanently settled" and thus not recognized as ethnic minorities. Members of these ethnic groups, mostly internal migrants from other Yugoslav republics of the former federation, nevertheless have the right to "freely identify with their national grouping or ethnic community, to foster and give expression to their culture and to use their own language and script".[39] In this respect, despite acquiring citizenship, their status is similar to that of the recent immigrants. They have the right to study their mother tongue and national culture in elementary schools. The education laws (the Pre-school Institutions Act, the Elementary School Act, the Gymnasium Act) state that the language of instruction from pre-school to gymnasium

level is Slovenian (or Italian or Hungarian in some districts), and do not grant provisions for instruction in any other language.

These policies do not contradict the principles of the democratic nation state, as all citizens are granted the same rights and opportunities, while special rights are provided for selected marginal groups. At the same time, this arrangement has not in any way challenged the "national" character of the Slovenian state.

Bilateral treaties and personal unions between states, the ratification of certain international accords and conventions, and other agreements between states, also disclose the approach of the political elite to the system of states and organization of political space, the conception of their state and nation.[40] This brings us to an interesting body of legislation that emerged after 1989. Alongside growing phenomena of migration and globalization, institutions of transnational authority and double/multiple citizenship, international regimes of law and the individual or group rights grounded in them or in one's own person, this legislation challenges the modern norms of the system of states. It is concerned with the type of relation that a state wishes to create and maintain with its co-ethnics abroad.

What Nation for What State? Relating Kin-States to Co-Ethnics Abroad.

As I have argued earlier, the dismantling of the communist system of 1989 and the collapse of the supranational authority of Moscow gave way to state redefinition and state building, and most Central and Eastern European states were refashioned as national states in accordance with archetypal "modern" patterns. It is of great importance for the internal consolidation of a state and for the shaping of its national or nationalizing policies if a state's national minorities, especially the numerically significant, politically mobilized and/or culturally homogeneous, have an external national homeland. The relations between a minority and its external national homeland are always subject to concern and interpretation since these states naturally envisage maximalist territorial and national projects and because their common but contested history will have seen more than one struggle in this respect. Of course, the policies and actions undertaken by these states depend on the state of

play in the democratic game, i.e., the political elite in power at any given moment and its definition of the situation. But the most important factor that increases the tensions that arise between national states that host the co-ethnic minorities of the other state is the discrepancy between the economic situations of the countries and between the perceived or objective evaluation of life-chances offered to the citizens of those states. Both minorities and the kin-state become disgruntled with a host-state that is economically worse off by comparison, and consequently many social and political processes are ethnicized, while the former look for remedial policies.

Most post-communist countries conceived and achieved the revolutions of 1989-1992 as the final episode in a "centuries old struggle for self-determination and dream of independent statehood for the nation".[41] The path to achieving nationhood and statehood was not a copy of Western experience as Central and Eastern European states were established after the naturalization of the idea of the ethno-cultural nation and were set up to fulfill statehood for particular ethno-cultural nations. Rather than carving out a nation from a population living on demarcated territory, the nation was created as a state and given a territory on historic and/or demographic grounds. Consequently, the borders of the state do no match the borders of the nation. This incongruity between state and nation applies geographically as much as conceptually. Thus there are large groups living inside the borders of CEE states that believe they belong to nations other than the titular nation, and equally there are members of the titular nation living outside that nation, usually in neighboring states or states in the region. War and the communist experience also produced important Western Diasporas for these countries.[42] Due to the terms of the treaties which enabled inter-state territorial transfers, the policies of the communist regimes to withdraw the citizenship of emigrants, and the requirements of naturalization in immigration states, members of CEE nations abroad do not generally hold the citizenship of their kin-states.

This incongruity is reflected at the level of internal and external national policies of CEE states. In terms of internal arrangements, the modern idea of citizenship is upheld, based on the idea that formally equal citizenship rights are the only basis for treatment of individuals by the state. This is usually used by titular majorities against claims of collective rights and facilities by national minorities. In their post-communist citizenship laws, CEE states have generally asserted the primacy of the titular/majority nation by denying citizenship based purely

on birth on their territory, requiring evidence of cultural assimilation before granting citizenship by naturalization (language proficiency, proof of loyalty towards people and country, knowledge of history and legislation, etc.). Estonia and Latvia, for example, sharply redrew the boundaries of the national political community by refusing citizenship based on the principle of personal status to long-time residents or persons born in the country but who did not belong to the titular nation.

On the other hand, these norms are very lax when it comes to members of the ethno-cultural nation. People seen as members of the nation are favored in the naturalization process (e.g., not required to give up another citizenship or the setting of shorter residence requirements, or none at all). In certain states, citizenship is granted to a person even if he or his ancestors had never held citizenship, thereby introducing the national criterion as a favoring or conditioning factor. In some cases, membership of the nation is sufficient in order to obtain citizenship.[43]

Externally however, CEE states have sought to create and preserve some sort of relationship with their co-ethnics abroad. The assertion of identity as a kin-state is part of the process of self-definition in which CEE states have been engaged following the collapse of the communist system. This role of the kin-state has been noted by European bodies. For example, the Report of the Committee for Migration, Refugees and Demography of the Parliament Assembly of the Council of Europe, *Links between Europeans living abroad and their country of origin*, 1999. However, the report often confuses state policies towards expatriate citizens and policies concerning non-citizen co-ethnics abroad. This is a symptom of the lack of legal formalization of these types of relationships and of the innovation of the CEE nationalizing states in their policies towards their external minorities. In contrast to the internal aspect of state and nation building, the policies towards external minorities go against modern norms of statehood as they imply that states may only legitimately have a relationship with their citizens or residents, and individual national identities must coincide with citizenship.

The need to maintain a relationship with the co-ethnics abroad was typically enshrined in the new Constitutions of the CEE states.[44] These provisions that create a link with co-ethnics abroad *were wholly absent from CEE communist-era constitutions*. Whatever the form of nationalism during the communist period, no state went beyond domestic policy in this respect. Expressing interest in co-ethnics abroad remained taboo

(excepting Hungary after 1987, which expressed concern over Ceaușescu's systematization policy).

States may also offer citizenship without requiring individuals to take up residence. This institutionalizes the relationship between a kin-state and its co-ethnics without necessarily encouraging immigration, though it does facilitate it. This is a natural occurrence in post-imperialist, post-federative situations, or to those who were arbitrarily deprived of their kin-state citizenship after emigration during the communist era.[45]

Finally, many countries designed kin-state policies to regulate the form and content of the relationship the state will maintain with its national minorities abroad. They represent a way of institutionalizing a relationship with co-ethnics abroad, avoiding the problems of double citizenship, but giving expression to the idea that they are part of the nation for which there exists a state. The fact that *these policies are alternatives to granting citizenship* was made clear by legislators that stated they cannot regard them "simply as tourists" when they are in their kin-states (PM Victor Orbán of Hungary) or foreign visitors (senator Sagatowska of Poland: "Poles travelling to their mother country ought to be treated as Polish citizens right on the border, not as foreign visitors which they experience now".).[46] The intention was to create a *status*, which was more than that of a tourist, but less than a citizen.

The relationship between a kin-state and its external national minority formulates different principles and norms than that of modern statehood. Territoriality and citizenship are not seen as exclusive ways of organizing political space and political phenomena. This relationship challenges the sovereignty of the host-state, its exclusive relationship to its citizenry, the assumption of a singular loyalty and an identity relationship between citizens and the state. The kin-state role is not recognized in international law, and the problem of kin-states and ethnic/national minorities is seen as one of international security. However, the problématique of the kin-state is, in fact, one of organization of political space and political phenomena. Theoretically, it can be also understood as a challenge to the established, modern system of states, the conceptualization of international political order based on territoriality and sovereignty.

Case study of Hungary. The Hungarian kin-state law was the most innovative piece of legislation of this type and subject to important dispute due to its particular context and what was at stake for the parties involved. The law bears the official name of "*Act on Hungarians Living in Neighboring*

Countries", began to be debated in the Hungarian Parliament April 19, 2001, and was adopted June 19, 2001.

The main role in the process was played by the *Hungarian Standing Conference* (MAÉRT), the first legally regulated body to bring together members of the Hungarian government, the parliamentarian parties, the Western Diaspora and the organizations of Hungarian communities in neighboring countries that are represented in the local or national legislatures of their host-countries. It emerged as a result of the 1996 Hungarian-Hungarian summit held under the socialist-liberal administration, though set up after the right-wing Orbán government took office, and was granted a consultative role in legislation affecting Hungarians abroad. The previous government (1994-8) had signed bilateral treaties with Slovakia in 1995 and Romania in 1996 and refused to grant treaty veto rights over to its minorities in these countries. It also gave priority to the interests of the Hungarian state and to Western powers in the interest of good relations in the region over minority claims for greater rights in host-states and more influence in Hungary. The Fidesz right-wing government (1998-2002), whose prime-minister Orbán had claimed to be prime-minister not only of 10 million Hungarian citizens, but of 15 million Hungarians, allowed the external minorities to take initiatives with respect to elaboration of policies regarding the relations of Hungary with its minorities. According to the wording of the law, the Hungarian government acted at MAÉRT's request. The law was discussed and drafted in 6 MAÉRT working committees made up of members of the external minorities and Hungarian officials.

The laws heeds article 6, paragraph 3, of the Hungarian Constitution which states that "The Republic of Hungary bears a sense of responsibility for the fate of Hungarians living outside its borders and shall promote and foster their relations with Hungary". It grants facilities to persons belonging to Hungarian minorities in neighboring countries, with the exception of Austria. Various facilities are provided in Hungary (public transport, access to cultural institutions, work permits for limited periods, financial support for students studying and teachers teaching in the Hungarian language) and in the host states (financial support based on individual applications for families with two or more children, support for Hungarian organizations). The law stipulates that beneficiaries of the law, members of the Hungarian minority, will receive certificates of national minority status with photograph, and that their non-Hungarian spouses and children are entitled to certificates of their status as dependents of a Hungarian national, also with photograph, and valid for 5 years. The granting procedure for these certificates involves a legally established organization in the host-country that is representative of the Hungarian community and which provides recommendations for the applicants to the Hungarian authorities.

The law has been in force since January 1, 2002, following the provisions of the Report of the Venice Commission of October 19-20, 2001, and the Memorandum of Understanding signed with Romania on December 22, 2001.

Hungary does not see the status law and MAÉRT, and the political space and community that they create, as a replacement for the present state system and borders. On the contrary, bilateral relations for the guaranteeing of borders (SK 1995, RO 1996) and the multidimensional relations established with its neighbors formed the basis from which Hungary went on to formulate the status law. This was partially because it felt these did not achieve the expected results, and partially because the existence of such guarantees and relations represented solid ground on which other types of relationships with co-ethnics abroad could be built. It assumes that individuals may hold multiple identities and whose needs are fulfilled by different institutional arrangements and systems. The argument is that however much Romania may do for the rights of its minorities, the cultural needs of Hungarians can ultimately be fulfilled only by the state of Hungary.

Hungary appealed to European ideas to promote its law. But the European Union brings countries and peoples together through a union of states and creates institutions to promote minority identity and territory only within the framework of agreements between states and only for member states. Hungary's concepts of multiple identities, a community of communities and a loss of significance of territorial borders go far beyond the framework of the European Union, whose political framework, in fact, agrees with modern norms of statehood. The Venice Commission and the OSCE High Commissioner for National Minorities categorically support a framework based on bilateral consensus between the states. As for Romania and Slovakia, the most vocal critics of the law, Hungary's integrationism did not resemble European integration, but rather nineteenth century national projects. For Romania, Europe is the place where national distinctions are overcome through a culturally neutral identity, through a European citizenship which leaves the present state arrangements unchanged. In contrast, for Hungary, Europe is the place where national identity differences are protected and celebrated, where necessary through overcoming the territorial states in a community of communities. While Romania and Slovakia consider the role of kin-states to have been assumed by Hungary as a prelude to revisionist action, the innovative elements of Hungary as kin-state were, in fact, the result of its attempt to find alternatives to the inter-war revisionism.

Criticism of the law by European Union and the MSZP, the opposition Hungarian Socialist Party, was triggered by a fear of worsening bilateral relations between Hungary and neighboring states.

Romania argued that the law represented a unilateral move by the Hungarian government that violated the reciprocity and equality of the principles of states stated in the bilateral treaties. It also expressed concern about the extraterritorial effects of the law, which infringe on host-state sovereignty. Moreover, social and economic facilities would encourage individuals to assume Hungarian identity, an act which should result from an awareness and consciousness of belonging to a given national community and not due to material advantages.[47] Social and economic discrimination on ethnic grounds by Romania citizens was also considered a likely consequence of the law. The kin-state can only seek and obtain legal guarantees for its co-ethnics through bilateral treaties, while the protection and rights of minorities are the responsibilities of the host-state in accordance with international provisions and institutional frameworks. The kin-state has neither the right nor the obligation to intervene outside bilateral treaties.[48]

The Venice Commission took a step forward in terms of international recognition of the kin-state role by admitting that kin-states may create individualized rights for their co-ethnics abroad under certain conditions and within set limits. However, while it agreed that these privileges and facilities be accorded in the kin-state, it questioned whether they should also be accorded in the host state and categorically prohibited the according of administrative, quasi-official functions to NGOs of external minorities that are registered in another state. It also set the requirement that the criteria for granting rights on ethnic grounds be set by law. The Commission was concerned that the kin-state would extend the granting of facilities and benefits to such an extent that they would cease to have any connection with the idea of preserving Hungarian cultural identity (Art. 10 of the law), going beyond help for cohesion and support of the Hungarian nation, favoring professional groups or functional communities.[49]

Romania criticized Hungary's claim to be defending the rights of Hungarian minorities that, as Hungary pointed out, were affected by deficiencies in the treatment Romania applies to its minorities. Romania explained that Hungary's failure to enforce the law bilaterally meant that it was deprived of the opportunity to negotiate an extension of similar rights to the Romanian minority in Hungary. On the other hand, Romania expressed no complaint about the similar kin-state policies of other states, such as Croatia and Slovakia, towards national minorities in Romania. At the same time, Romania assumed a strong kin-state role in respect of Romanians in Moldova, arguing that Romanians (Moldovans) in Moldova are not a minority, but the majority. This differential behavior and double

standards by Romania can be explained in terms of the factors that also account for the variability and inconsistency in kin-state laws themselves: the volume and level of political assertiveness of the minorities, historical events and associated symbolism, historical disagreements over territory, political and economic resources, other bilateral aspects of the two states, and constraints and incentives of the international community. The Hungarian law can be considered the product of economic, demographic and historical circumstances. Hungary is a relatively homogeneous state subject to no territorial claims or threats, with small and assimilated minorities and large and culturally important external minorities. Its economic situation and political position is significantly better than that of the states that host its external minorities. It is also faced with a demographic shortage due to decreases in population. Hungary, on the other hand, has argued that the law treats external minorities in a way it would gladly accept from host-states of national minorities in Hungary.

Hungarian policy towards its co-ethnics abroad implies ideas of diminished or shared sovereignty, multiple identities, and relationships between states and individuals that are not based on citizenship, and it is with precisely these words that Hungary defends its policies as kin-state. In many respects they are different from other incipient forms of post-modern citizenship, such as the policies regarding resident non-citizens and non-resident citizens – the latter are motivated by the need to accommodate the rights of individuals, in particular migrants, while the objects of kin-state policies are cultural collectivities and the idea of nation. Domestic policies that infringe upon the norms of equality that are given by citizenship are accepted as minority rights regimes. As long as minority rights are granted by territorial states and do not involve the kin-state, they can be part of the modern conception of statehood and are, in general, intended to help minorities benefit from all the rights of citizenship due to them. The Venice Commission consecrated this fact by asserting territorial sovereignty as one of the principles that conditions adoption of any kin-state legislation.

Conclusion. State Building in Eastern Europe: Struggling Behind and Ahead.

All the countries of the former communist bloc wrote new Constitutions as a result of the major changes of 1989 and 1991.[50] However, the revolutions that led to the dismantling of the communist system were seen as more than the end to illegitimate, violent, repressive, and economically bankrupt regimes. For the newly independent states, as for the satellite states, they were also movements of liberation. Moreover,

this liberation was seen as the final stage in a century-long struggle for national self-determination, statehood and independence.

The political context of the time, shaped by the interpretations and interests of the big powers, favored the flourishing of nations and acceptance of national independent statehood. The Cold War had been less a war over principles of state legitimacy, whether internal or international, as previously stated by the United Nations Charter – the Charter asserted the rights of self-determination of peoples (in the sense that everyone as an individual has a right to his own government and to participate in that government) but not of nations, and established the priority of the integrity of settled state borders over the integrity of national groups. The Cold War was continued in order to legitimize certain political and economic ideologies. It allowed expansion of the Soviet state at the expense of the statehood of several nationalities, as well as the domination by force of its external empire (best objectified in the Brezhnev doctrine). The end of the Cold War was brought about by discontent with the Realpolitik (inviolability of states) and its consequences: abuses of populations by their governments, internal colonialism/imperialism. Border changes and concessions towards greater autonomy for domestic ethnic groups came to be seen as acceptable, normal, or even desirable. The changed security environment accounts as much for this as does the loss of (perceived) legitimacy by the respective states (towards their populations and the international community).

Thus post-communist state building took place within a modern framework of statehood and international relations and according to the modern principles of territoriality and sovereignty. Moreover, they were established as states of and for a nation and state building was also conceived of as vigorous nation building. Citizenship policies, which have constitutive value as acts, whereby the body politic of the state is established and which are expressive of the nature of the state, followed the national principle and all related legislation was shaped according to remedial and assertive nationalism. While reinforcing the modern principles of statehood and organization of political phenomena through their struggle to assert statehood and sovereignty and integration into Western security, economic and political structures, CEE states also attempted to go beyond these principles. The unique chance of reformulating the nature and value of their nation and state was seized by most of post-communist elites. They all pursued maximalist territorial and national projects. This approach was a major factor in settling border

agreements and establishing the borders of the nation. If, in their claims to historical territorial restoration, states appeared to be behind the times, they were nonetheless ahead of Western institutional and political arrangements in the conception implicit and explicit in their national policies, especially in what resulted from their position and policies towards their co-national (co-ethnics) abroad. The liberal and all inclusive citizenship laws of Romania, for example, towards its co-ethnics living in other countries clearly went beyond territorial borders and sovereignty of states principles.[51] The Hungarian kin-state law also advanced concepts of shared sovereignty, a community of communities versus a union of sovereign states, which infringed the sovereignty of neighboring states in its provisions that applied on their territory.

State building and nation building in CEE Europe are also part of a larger process of re-institutionalization and re-organization of political space and phenomena, and their innovative concepts and legislation are constitutive of these processes.

ANNEX: Constitution Preambles

Albania

[Text approved by referendum on 22 November 1998, and promulgated on 28 November 1998]

We, the people of Albania, proud and aware of our history, with responsibility for the future, and with faith in God and/or other universal values,

with determination to build a social and democratic state based on the rule of law, and to guarantee the fundamental human rights and freedoms,

with a spirit of religious coexistence and tolerance,

with a pledge to protect human dignity and personhood, as well as for the prosperity of the whole nation, for peace, well-being, culture and social solidarity,

with the centuries-old aspiration of the Albanian people for national identity and unity,

with a deep conviction that justice, peace, harmony and cooperation between nations are among the highest values of humanity,

We establish this Constitution:

Belarus

[Adopted at the republican referendum of 24 November 1996]

We, the People of the Republic of Belarus (of Belarus),

proceeding from the assumption of responsibility for the present and future of Belarus,

recognizing ourselves as a full-fledged subject of the international community and conforming our adherence to values common to all mankind,

founding ourselves on our inalienable right to self-determination, supported by the centuries-long history of development of Belarusian state-hood,

striving to assert the rights and freedoms of every citizen of the Republic of Belarus,

desiring to maintain civic concord, stable foundations of government by the people and a state based on the rule of law,

hereby adopt and enact this Constitution as the Fundamental Law of the Republic of Belarus.

Bosnia and Herzegovina

[Adopted on 1 December 1995]

Based on respect for human dignity, liberty, and equality,

Dedicated to peace, justice, tolerance, and reconciliation,

Convinced that democratic governmental institutions and fair procedures best produce peaceful relations within a pluralist society,

Desiring to promote the general welfare and economic growth through the protection of private property and the promotion of a market economy,

Guided by the Purposes and Principles of the Charter of the United Nations,

Committed to the sovereignty, territorial integrity, and political independence of Bosnia and Herzegovina in accordance with international law,

Determined to ensure full respect for international humanitarian law,

Inspired by the Universal Declaration of Human Rights, the International Covenants on Civil and Political Rights and on Economic, Social and Cultural Rights, and the Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities, as well as other human rights instruments,

Recalling the Basic Principles agreed in Geneva on 8 September 1995, and in New York on 26 September 1995, Bosniacs, Croats, and Serbs, as constituent peoples (along with Others), and citizens of Bosnia and Herzegovina hereby determine that the Constitution of Bosnia and Herzegovina is as follows.

Bulgaria
[Adopted on 12 July 1991]

We, the Members of the Seventh Grand National Assembly, guided by our desire to express the will of the people of Bulgaria, by pledging our loyalty to the universal human values of liberty, peace, humanism, equality, justice and tolerance; by elevating as the uppermost principle the rights, dignity and security of the individual; in awareness of our irrevocable duty to guard the national and state integrity of Bulgaria, hereby promulgate our resolve to create a democratic, law-governed and social state, by establishing this Constitution.

Croatia
[Adopted on December 1990]

The millennial national identity of the Croatian nation and the continuity of its statehood, confirmed by the course of its entire historical experience in various political forms and by the perpetuation and growth of state-building ideas based on the historical right to full sovereignty of the Croatian nation, manifested itself:
in the formation of Croatian principalities in the 7th century;
in the independent medieval state of Croatia founded in the 9th century;
in the Kingdom of Croats established in the 10th century;
in the preservation of the subjectivity of the Croatian state in the Croatian-Hungarian personal union;
in the autonomous and sovereign decision of the Croatian Parliament of 1527 to elect a king from the Habsburg dynasty;
in the autonomous and sovereign decision for the Croatian Parliament to sign the Pragmatic Sanction of 1712;
in the conclusions of the Croatian Parliament of 1848 regarding the restoration of the integrity of the Triune Kingdom of Croatia under the

power of the Vice-Roy (Ban) on the basis of the historical state and natural right of the Croatian nation;

in the Croatian-Hungarian Compromise of 1868 regulating the relations between the Kingdom of Dalmatia, Croatia and Slavonia and the Kingdom of Hungary, on the basis of the legal traditions of both states and the Pragmatic Sanction of 1712;

in the decision of the Croatian Parliament of 29 Oct 1918, to dissolve state relations between Croatia and Austria-Hungary, and the simultaneous affiliation of independent Croatia, invoking its historical and natural right as a nation, with the State of Slovenes, Croats, and Serbs, proclaimed in the former territory of the Habsburg Empire;

in the fact that the Croatian Parliament never sanctioned the decision passed by the National Council of the State of Slovenes, Croats and Serbs to unite with Serbia and Montenegro in the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes (1 December 1918), subsequently proclaimed the Kingdom of Yugoslavia (3 October 1929);

in the establishment of the Banovina of Croatia in 1939 by which Croatian state identity was restored in the Kingdom of Yugoslavia;

in laying the foundations of state sovereignty during World War Two, through decisions of the Anti-Fascist Council of the National Liberation of Croatia (1943), to oppose the proclamation of the Independent State of Croatia (1941), and subsequently in the Constitution of the People's Republic of Croatia (1947), and several subsequent constitutions of the Socialist Republic of Croatia (1963-1990).

At the historic turning-point marked by the rejection of the communist system and changes in the international order in Europe, the Croatian nation reaffirmed, in the first democratic elections (1990), by its freely expressed will, its millennial statehood and its resolution to establish the Republic of Croatia as a sovereign state.

Proceeding from the above presented historical facts and from the generally accepted principles in the modern world and the inalienable, indivisible, nontransferable and inexpendable right of the Croatian nation to self-determination and state sovereignty, including the inviolable right to secession and association, as the basic preconditions for peace and stability of the international order, the Republic of Croatia is hereby established as the national state of the Croatian people and a state of members of other nations and minorities who are its citizens: Serbs, Muslims, Slovenes, Czechs, Slovaks, Italians, Hungarians, Jews, and

others, who are guaranteed equality with citizens of Croatian nationality and the realization of ethnic rights in accordance with the democratic norms of the United Nations and countries of free world.

Respecting the will of the Croatian nation and all citizens, resolutely expressed at free elections, the Republic of Croatia is organized and shall develop as a sovereign and democratic state in which the equality of citizens and human freedoms and rights are guaranteed and ensured, and their economic and cultural progress and social welfare are promoted.

Czech Republic

[Adopted on 16 December 1992]

We, the citizens of the Czech Republic in Bohemia, Moravia, and Silesia, at the time of the renewal of an independent Czech state, being loyal to all good traditions of the ancient statehood of Czech Crown's Lands and the Czechoslovak State, resolved to build, protect and develop the Czech Republic in the spirit of the inviolable values of human dignity and freedom, as the home of equal and free citizens who are conscious of their duties towards others and their responsibility towards the whole, as a free and democratic state based on the respect for human rights and the principles of civic society, as part of the family of European and world democracies, resolved to jointly protect and develop the inherited natural and cultural, material and spiritual wealth, resolved to abide by all time-tried principles of a law-observing state, through our freely elected representatives, adopt this Constitution of the Czech Republic.

Estonia

[Adopted on 28 June 1992]

Unwavering in their faith and with an unswerving will to safeguard and develop a state which is established on the inextinguishable right of the Estonian people to national self-determination and which was proclaimed on February 24, 1918, which is founded on liberty, justice and law, which shall serve to protect internal and external peace and provide security for the social progress and general benefit of present and future generations, which shall guarantee the preservation of the Estonian nation and its culture throughout the ages, the Estonian people adopted, on the basis of

Article 1 of the Constitution which entered into force in 1938, by Referendum held on June 28, 1992 the following Constitution.

Hungary

[Adopted on 20 Aug 1949. Amended significantly in 1989, and 1997]

In order to facilitate a peaceful political transition to a constitutional state, establish a multi-party system, parliamentary democracy and a social market economy, the Parliament of the Republic of Hungary hereby establishes the following text as the Constitution of the Republic of Hungary, until the country's new Constitution is adopted.

Latvia

[Adopted on 15 Feb 1922. Readopted in 1990 through the independence referendum. Significantly amended in 1998.]

No preamble.

Lithuania

[Adopted on 25 Oct 1992]

The Lithuanian Nation

- having established the State of Lithuania many centuries ago,
- having based its legal foundations on the Lithuanian Statutes and the Constitutions of the Republic of Lithuania,
- having for centuries defended its freedom and independence,
- having preserved its spirit, native language, writing, and customs,
- embodying the inborn right of each person and the People to live and create freely in the land of their fathers and forefathers, the independent State of Lithuania,
- fostering national concord in the land of Lithuania,
- striving for an open, just, and harmonious civil society and law-governed State, by the will of the citizens of the reborn State of Lithuania,

Approves and declares this Constitution.

Macedonia

[Adopted on 17 November 1991. Amended on 6 January 1992. Amended in 2001]

Taking as starting points the historical, cultural, spiritual and statehood heritage of the Macedonian people and their struggle over centuries for national and social freedom as well as the creation of their own state, and particularly the traditions of statehood and legality of the Krushevo Republic and the historic decisions of the Anti-Fascist Assembly of the People's Liberation of Macedonia, together with the constitutional and legal continuity of the Macedonian state as a sovereign republic within Federal Yugoslavia and freely manifested will of the citizens of the Republic of Macedonia in the referendum of 8 September 1991, as well as the historical fact that Macedonia is established as a national state of the Macedonian people, in which full equality as citizens and permanent co-existence with the Macedonian people is provided for Albanians, Turks, Vlachs, Romanics and other nationalities living in the Republic of Macedonia, and intent on:

- the establishment of the Republic of Macedonia as a sovereign and independent state, as well as a civil and democratic one;
- the establishment and consolidation of the rule of law as a fundamental system of government;
- the guaranteeing of human rights, citizens' freedoms and ethnic equality;
- the provision of peace and a common home for the Macedonian people with the nationalities living in the Republic of Macedonia; and on
- the provision of social justice, economic well-being and prosperity in the life of the individual and the community,

the Assembly of the Republic of Macedonia adopts the Constitution of the Republic of Macedonia.

Moldova

[Adopted 29 July 1994. Published in Monitorul Oficial al Republicii Moldova nr. 1, 18.08.1994]

WE, the plenipotentiary representatives of the people of the Republic of Moldova, members of Parliament,

STARTING from the age-old aspirations of our people to live in a sovereign country, and fulfilling those aspirations in proclaiming the independence of the Republic of Moldova,

CONSIDERING that while growing into a nation the Moldovan people has given strong evidence of historical and ethnic continuity in its statehood,

STRIVING to satisfy the interests of those of its citizens that, while being of a different ethnic origin, are, together with the Moldovans, forming the Moldovan people,

JUDGING the rule of law, the civic peace, democracy, human dignity, the rights and freedoms of man, the free development of human personality, justice and political pluralism to be supreme political values,

BEING AWARE of our responsibility and duties towards the past, present and future generations,

REASSERTING our devotion to overall human values, and our wish to live in peace and harmony with all the peoples of this world, in accordance with the unanimously acknowledged principles and norms of international law,

we herewith adopt for our country this Constitution, and proclaim it to be the SUPREME LAW OF OUR SOCIETY AND STATE.

Poland

[As adopted by the National Assembly on 2 April 1997]

Having regard for the existence and future of our Homeland,

Which recovered, in 1989, the possibility of a sovereign and democratic determination of its fate,

We, the Polish Nation - all citizens of the Republic,

Both those who believe in God as the source of truth, justice, good and beauty,

As well as those not sharing such faith but respecting those universal values as arising from other sources,

Equal in rights and obligations towards the common good - Poland,

Beholden to our ancestors for their labours, their struggle for independence achieved at great sacrifice, for our culture rooted in the Christian heritage of the Nation and in universal human values,

Recalling the best traditions of the First and the Second Republic,

Obliged to bequeath to future generations all that is valuable from our over one thousand years' heritage,

Bound in community with our compatriots dispersed throughout the world,

Aware of the need for cooperation with all countries for the good of the Human Family,

Mindful of the bitter experiences of the times when fundamental freedoms and human rights were violated in our Homeland,

Desiring to guarantee the rights of the citizens for all time, and to ensure diligence and efficiency in the work of public bodies,

Recognizing our responsibility before God or our own consciences,

Hereby establish this Constitution of the Republic of Poland as the basic law for the State, based on respect for freedom and justice, cooperation between the public powers, social dialogue as well as on the principle of aiding in the strengthening the powers of citizens and their communities.

We call upon all those who will apply this Constitution for the good of the Third Republic to do so paying respect to the inherent dignity of the person, his or her right to freedom, the obligation of solidarity with others, and respect for these principles as the unshakeable foundation of the Republic of Poland.

Romania

[Adopted on November 1991. Came into force after referendum on 8 December 1991]

No preamble.

Russia

[Ratified on 12 December 1993]

We, the multinational people of the Russian Federation, united by a common destiny on our land,

asserting human rights and liberties, civil peace and accord,

preserving the historic unity of the state,

proceeding from the commonly recognized principles of equality and self-determination of the peoples

honoring the memory of our ancestors, who have passed on to us love of and respect for our homeland and faith in good and justice,

reviving the sovereign statehood of Russia and asserting its immutable democratic foundations,
striving to secure the wellbeing and prosperity of Russia and proceeding from a sense of responsibility for our homeland before the present and future generations,
and being aware of ourselves as part of the world community,
hereby approve the Constitution of the Russian Federation.

Slovakia
[Adopted on 1 September 1992]

We, the Slovak nation, mindful of the political and cultural heritage of our forebears, and of the centuries of experience from the struggle for national existence and our own statehood, in the sense of the spiritual heritage of Cyril and Methodius and the historical legacy of the Great Moravian Empire, proceeding from the natural right of nations to self-determination, together with members of national minorities and ethnic groups living on the territory of the Slovak Republic, in the interest of lasting peaceful cooperation with other democratic states, seeking the application of the democratic form of government and the guarantees of a free life and the development of spiritual culture and economic prosperity, that is, we, citizens of the Slovak Republic, adopt through our representatives the following Constitution:

Slovenia
[Adopted on 23 December1991. Amendments 1997, 2000]

Whereas it is in keeping with the Basic Constitutional Charter on Independence and Sovereignty of the Republic of Slovenia, and
Acknowledging that we Slovenians created our own national identity and attained our nationhood based on the protection of human rights and freedoms, on the fundamental and permanent right of the Slovenian people to self-determination and as a result of our historical and centuries-long struggle for the liberation of our people.
Be it hereby enacted by the Parliament of the Republic of Slovenia.

Ukraine

[Adopted at the Fifth Session of the Verkhovna Rada of Ukraine on 28 June 1996]

The Verkhovna Rada of Ukraine, on behalf of the Ukrainian people — citizens of Ukraine of all nationalities,

- expressing the sovereign will of the people,
- based on the centuries-old history of Ukrainian state-building and on the right to self-determination realised by the Ukrainian nation, all the Ukrainian people,
- providing for the guarantee of human rights and freedoms and of the worthy conditions of human life,
- caring for the strengthening of civil harmony on Ukrainian soil,
- striving to develop and strengthen a democratic, social, law-based state,
- aware of our responsibility before God, our own conscience, past, present and future generations,
- guided by the Act of Declaration of the Independence of Ukraine of 24 August 1991, approved by the national vote of 1 December 1991,

Adopts this Constitution — the Fundamental Law of Ukraine.

Yugoslavia

[Adopted on 27 April 1992. The Constitution of the Federal Republic of Yugoslavia]

Mindful of the freedom-loving, democratic and nation-building traditions, historical ties and shared interests of the state of Serbia and the state of Montenegro;

Arising from the unbroken continuity of Yugoslavia and voluntary association between Serbia and Montenegro;

The Federal Chamber of the Assembly of the Socialist Federal Republic of Yugoslavia, following upon the proposals and consent of the National Assembly of the Republic of Serbia and the Assembly of the Republic of Montenegro hereby adopts and promulgates The Constitution of the Federal Republic of Yugoslavia.

NOTES

1 See *inter alia* Tilly, 1975.

2 From a long list of works see Gellner, 1983, Greenfeld, 1992, Grillo, 1980, Weber, 1976.

3 Mann, 1992, p. 4.

4 For an understanding of the distinction between *de facto* and *de jure* states see Jackson and Rosberg, 1982, and for the conceptualization of the *de facto* states see Pegg, 2000.

5 Ruggie, 1986, p. 143.

6 For a discussion on sovereignty see Barkin & Cronin, 1994, pp. 108-110.

7 Barkin & Cronin, 1994, p. 109.

8 See the Treaty of Westphalia, p. I: "Christian and Universal Peace, and a perpetual, true, and sincere Amity", p. II: "That there shall be on the one side and the other a perpetual Oblivion, Amnesty, or Pardon of all that has been committed since the beginning of these Troubles, […] that no body, under any pretext whatsoever, shall practice any Acts of Hostility, entertain any Enmity, or cause any Trouble to each other; neither as to Persons, Effects and Securitys, neither of themselves or by others, neither privately nor openly, neither directly nor indirectly, neither under the color of Right, nor by the way of Deed, either within or without the extent of the Empire, notwithstanding all Covenants made before to the contrary: That they shall not act, or permit to be acted, any wrong or injury to any whatsoever; but that all that has pass'd on the one side, and the other, as well before as during the War, in Words, Writings, and Outrageous Actions, in Violences, Hostilitys, Damages and Expences, without any respect to Persons or Things, shall be entirely abolish'd in such a manner that all that might be demanded of, or pretended to, by each other on that behalf, shall be bury'd in eternal Oblivion."

9 Claude, 1996, p. 367.

10 Barkin & Cronin, 1994, p. 114.

11 Symbolic and informal ways of transnational suprastatal integration have always existed and continue to exist in the ideas and realities of "flow of capital (and labor force)", "commercial routes", "Christendom" or "Islam", "Western representative democracies", "Francophonie", etc.

12 Mann, 1993, p. 115.

13 Gellner, 1983, Anderson, 1983, Hroch, 1985, Hobsbawm & Ranger, 1992. Studies, such as Weber 1975, have shown vividly and in detail the important role of the centralizing institutions of the state in the process of homogenization of the population, imposing a language and inducing a feeling of loyalty and belonging to the state and its head as an elementary form and prerequisite of national sentiment.

14 For versions of the modernist approach see: for the ethno-symbolic (substantialist) model Smith, 1986, 1991, 1996; for the socio-cultural version see Gellner 1964, 1983, 1997, Anderson, 1983; for the socio-economic version see Hechter, 1975, Nairn, 1977, 1997; for the political version see Hintze, 1975, Tilly, 1975, and the works of Michael Mann; for a sociological-political analysis see Brubaker, 1996; see Kedourie, 1961 for an ideological understanding, and the anthropological theory of ethnic borders of Barth, 1969.

15 Epistemologically the primordialist approach comprises three major characteristics of nations: *a priori* nature (ethnic national group forms are the result of primordial ties that cannot be explained by group behavior, social relations or social representations), ineffability (it cannot be expressed or described in discursive analytical language; the ethnic-national principle has ultimate explanatory value), and irrationality (ethnicity and nation are inaccessible to the instruments of reason, and their analysis can only be achieved at the phenomenal level).

16 In the line of the ethno-symbolic model theorized by Anthony Smith.

17 Law no. 215, April 23, 2001, article 17.

18 See Joppke's discussion (1999) for the ethnic and racial census classification in the United States of America and the affirmative policies following this classification and its ideology.

19 See the provisions of the CEE states Constitutions regarding the character of the state.

20 Barkin & Cronin, 1994, p. 108, and the following.

21 In this terminology states are territorial communities legitimately controlled by institutional authorities. Nations are communities of sentiment, on which the authority is grounded.

22 For example, economic reform and restructuring, privatization and recombinant forms of property, corruption, or unemployment, the forms of civil society, overlapping of authority, encroachments on state authority by social strata, e.g., the miners in Romania on several occasions, etc.

23 This was well indicated by the unprecedented imposition of a Russian citizen, a Soviet marshal and a deputy minister of defense, Konstantin Rokossovsky, as commander in chief of the Polish military. Admittedly, he was of Polish ethnic origin.

24 Poland is one of the few countries in the world that is ethnically and religiously homogeneous (Official estimation data 2000: the distribution of the population by ethnicity: Polish 97.6%, German 1.3%, Ukrainian 0.6%, Byelorussian 0.5%; distribution of the population by religion: Roman Catholic 95%, Eastern Orthodox, Protestant, and other 5%).

25 Linz & Stepan, 1996, pp. 253-92.

26 In its organizing meeting of December 27, 1989, the Council of the National Salvation Front elected the vice-presidents, the prime minister, and other

ministers, and outlined other government structures. A president was not elected, as Ion Iliescu was unanimously recognized as president of this body and by tacit approval that of President of Romania. See Culic, 2002, pp. 65-6 and pp. 107-114.

27 See Culic, 2002, pp. 79-116.

28 *Korinezatsiya*, introduced in 1923 and designed to promote the training and development of native personnel rather than Russian elements in the territorial union republics (homelands), designed as meaningful administrative, constitutional and legal expressions of nationhood. See Smith 1996, p.7.

29 Carrère d'Encausse, 1979, Motyl, 1992, Brubaker, 1996, esp. pp. 23-54.

30 Brubaker, 1996, p. 24.

31 For the following analysis see Annex containing the Preambles of the Constitutions of all states included in the study.

32 Brubaker, 1996b, p. 411.

33 Adapted after *idem*, pp. 415-6.

34 This may go even deeper, to cultural features of the ethnic nation; the Polish Parliament held a debate regarding the religious nature of Polish nationals, arriving at the peculiar formulation: "We, the Polish Nation – all citizens of the Republic, both those who believe in God as the source of truth, justice, good and beauty, as well as those not sharing such faith but respecting those universal values as arising from other sources."

35 Joppke 1999b, pp. 629-31.

36 See above, the case study of Estonia.

37 The two other groups defined as "autochthonous", Germans and Jews, are not granted any special recognition due to their small numbers. The (also) "autochthonous" Croats from the Croatian border villages were not eligible for special categorization.

38 The Roma community was also awarded special attention in the Slovenian Constitution, though its status has not yet been established. Nevertheless, in certain regions where they have traditionally lived, they enjoy direct membership of the municipal councils and are mentioned separately in the legal acts on schooling.

39 The Constitution of the Republic of Slovenia, article 61.

40 Matters of international recognition are also to be taken into account. See, for example, the animosity between Greece and Macedonia over the name of the latter state, despite important economic relations between the two.

41 This is witnessed and expressed in the preambles to Constitutions. See Annex.

42 The figures vary according to the instance that has produced them, and often parts of a state's population are claimed by more than one nation. An obvious example is given by that of the Csangos in Romania, disputed by both Romanians and Hungarians.

43 Thus Croatia grants citizenship to any person belonging to the Croat nation. Furthermore, Croats cannot be deprived of Croatian citizenship.

44 Croatian Constitution article 10; Hungarian Constitution article 6; Macedonian Constitution article 49; Polish Constitution article 6; Romanian Constitution article 7; Slovakian Constitution article 7; Slovenian Constitution article 5; Ukrainian Constitution article 12.

45 Conceptually and practically, there is a political difference between granting the right to double citizenship to emigrants – the most frequent case in the EU – and to members of external national minorities. In the former, it is intended to protect the emigrant; in the latter it is to grant a privilege. Politically there is an issue of trust regarding a minority whose members also hold citizenship of the kin-state, and it may be perceived as a source of conflict and threat to national sovereignty. Many states banned double citizenship, and if they accepted it, it was done under force. For example, Moldova, which was forced by Romanian policy on co-ethnic former citizens, or (former) Yugoslavia. Russia and Ukraine have these restrictions. Romania accepts double citizenship but denies public office to those who hold a second citizenship. Hungary hesitated to grant citizenship, on one hand due to host-state interdictions, while on the other in order to avoid discrimination between co-ethnics living in states with different regimes, Hungary traditionally seeking to treat post-Trianon minorities equally. Nevertheless the present situation makes it possible for Hungarian emigrés in the West to obtain citizenship, while this is impossible for a Hungarian in the Carpathian Basin who lost his Hungarian citizenship involuntary. Double citizenship also has other practical implications, from claims for social and economic resources, to the effects of inclusion in the electorate of non tax-paying citizens.

46 Quoted in Fowler, 2002, p. 30. For an analysis of the varieties of kin-state legislation, producing "fuzzy citizenship" see idem pp. 31-40.

47 The Roma community could be absorbed into the Hungarian nation as a result of seeking economic benefits.

48 See the documents provided by Romania to the Venice Commission.

49 See the Council of Europe "Report on the Preferential Treatment of National Minorities by their Kin-State", adopted by the Venice Commission at its 48th Plenary Meeting, Venice, October 19-20, 2001. Published in Strasbourg, October 22, as document CDL -INF (2001) 19.

50 With the exception of Hungary, which maintains its constitution so as to legitimize the continuation of the state and regime but with significant amendments, and Latvia, which, by restoring the interwar independent state, also re-enacted the 1922 Constitution.

51 Moldova banned double citizenship, but was forced to reaccept it recently in reaction to either losing population to other states offering citizenship to Moldovans (Romania in particular, but also Russia) or to the illegality of the situation of persons who obtained a second citizenship.

REFERENCES

Secondary sources:

ANDERSON, B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London, 1983.

BARKIN, J. S., CRONIN, B., "The State and the Nation: Changing Norms and the Rules of Sovereignty in International Relations", in International Organization, vol. 48, no. 1, Winter 1994, pp. 107-130.

BARTH, F., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Little, Brown & Company, Boston, 1969.

BENDIX, R., *Nation-Building and Citizenship. Studies of Our Changing Social Order*, Transaction Publishers, New Brunswick USA & London UK, 1996 c.1977.

BRUBAKER, R., *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Harvard University Press, Harvard, 1992.

BRUBAKER, R., *Nationalism Reframed. Nationhood and the national question in the New Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996a.

BRUBAKER, R., "Nationalizing States in the Old 'New Europe' – and the New", in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 19, no. 2, April 1996b, pp. 411-437.

CARRÈRE D'ENCAUSSE, H., *Decline of an Empire: the Soviet Socialist Republics in Revolt*, Newsweek Books, New York, 1979, c1978 Fr.

CĂRĂUȘ, T., "Republica Moldova: identități false, adevărate sau naționale?", *Contrafort*, vol. 4-5 (90-91), April-May 2002. www.contrafort.md

CLAUDE, I. L., Jr., "Collective Legitimization as a Political Function of the United Nations", in *International Organization*, vol.20, September 1996, pp. 367-79.

CONNOR, W., *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

CULIC, I., *Câștigătorii. Elita politică și democratizare în România, 1989-2000*, Limes, Cluj-Napoca, 2002.

ELLER, J.D., COUGHLAN, R.M., "The poverty of primordialism: The demystification of ethnic attachments", in *Ethnic and Racial Studies,* vol.16, no. 2, 1993, pp. 183-202.

ERIKSEN, T. H., *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, Pluto Press, London, 1993.

FOWLER, B., "Fuzzing citizenship, nationalising political space: A framework for interpreting the Hungarian 'statu law' as a new form of kin-state policy in Central and Eastern Europe", Centre for Russian and East European Studies, European Research Institute, University of Birmingham, Birmingham, WP 40, 2002.

GEERTZ, C., *The Interpretations of Cultures*, Basic Books, New York, 1973.

GELLNER, E. (1964), *Thought and Change*, Weidenfeld and Nicholson, London, 1964.
GELLNER, E., *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford, 1983.
GELLNER, E., *Nationalism*, Weidenfeld and Nicholson, London, 1997.
GIDDENS, A., *The Nation State and Violence*, University of California Press, Berkeley, 1987.
GREENFELD, L., *Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusets, 1992.
GRILLO, R.D., *"Nation" and "State" in Europe. Anthropological Perspectives*, Academic Press, London, 1980.
HALL, John A. (ed.), *States in History*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.
HECHTER, M., *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development*, 1536-1966, Routledge & Kegan Paul, London, 1975.
HECHTER, M., *Containing Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
HELD, D., *Democrația și ordinea ei globală*, Univers, București, 2000.
HINTZE, O., *The Historical Essays of Otto Hintze*, Oxford University Press, Oxford & New York, 1975.
HOBSBAWM, E. & RANGER, T. (eds), *The Invention of Tradition*, Canto, Cambridge, 1992.
HOBSBAWM, E., *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
HROCH, M., *Social Preconditions of National Revival in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
JACKSON, R. H., ROSBERG, C. G., "Why Africa's Weak States Persist: The Empirical and the Juridical in Statehood", in John A. Hall (ed.), *The State. Critical Concepts*, Routledge, London & New York, 1994, pp. 267-286.
JOPPKE, C., *Immigration and the Nation-State: The United States, Germany, and Great Britain*, Oxford University Press, Oxford, 1999a.
JOPPKE, C., "How immigration is changing citizenship: a comparative view", in Ethnic and Racial Studies, vol. 22, no. 4, July 1999b, pp. 629-652.
KEDOURIE, E., *Nationalism*, Hutchinson Library, London, 1961.
KING, C. "The Ambivalence of Authenticity, or How the Moldovan Language Was Made", *Slavic Review*, vol. 58, no. 1, (Spring 1999), pp. 117-142.
KUZIO, T. "National Identity and Democratic Transition in Post-Soviet Ukraine and Belarus: A Theoretical and Comparative Perspective", *RFE/RL East European Perspectives*, vol. 4, no. 15-16 (24 July-7 August 2002). www.rferl.com
KYMLICKA, W., *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
LECAINE AGNEW, H., "New States, Old Identities? The Czech Republic, Slovakia, and Historical Understanding of Statehood", *Nationalities Papers*, vol. 28, no. 4, (Dec. 2000), pp. 619-650.
LIEVEN, A., *The Baltic Revolution: Estonia, Latvia, Lithuania, and the Path to Independence*, Yale University Press, New Haven & London, 1993.

LIEVEN, A., *Ukraine and Russia. A Fraternal Rivalry*, United States Institute of Peace Press, Washington, 1999.

LINZ, J., STEPAN, A., *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southerm Europe, South America, and Post-Communist Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1996.

MANN, M., *The Sources of Social Power*. Vol. I, *A History of Power from the beginning to A.D.1760*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, Vol. II, *The Rise of Classes and Nation States, 1760-1914*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

MANN, M. (ed.), *The Rise and Decline of the Nation State*, Basil Blackwell, Oxford, 1990.

MANN, M., *States, War and Capitalism*, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA, 1992, esp. Ch. 1 "The Autonomous power of the State: its Origins, Mechanisms and Results", pp. 1-32.

MANN, M., "Nation-States in Europe and Other Continents: Diversifying, Developing, Not Dying", in *Daedalus*, vol. 122, no. 3, Summer 1993, pp. 115-140.

MEURS, W. van, "Carving a Moldavian Identity Out of History", *Nationalities Papers*, vol. 26, no. 1, (March 1998), pp. 39-56.

MORGENTHAU, H. J., *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*, 6th edition, Alfred A. Knopf, New York, 1985.

NAIRN, T., *The Break-up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism,* New Left Books, London, 1977.

NAIRN, T., *Faces of Nationalism: Janus Revisited*, Verso, London, 1997.

NĂSTASE, A. et al., *Protecting Minorities in the Future Europe. Between Political Interest and International Law*, RA Monitorul Oficial, Bucharest, 2002.

PEGG, S., "The 'Taiwan of the Balkans'? The *De Facto* State Option for Kosova", in *Southeastern European Politics*, vol. 1, no. 2, (December 2000), pp. 90-1000.

POGGI, G., *The State. Its Nature, Development and Prospects*, Polity Press, Cambridge, 1990.

RENAN, E., "Qu'est-ce qu'une nation?", in *Oevres complètes*, Calman-Lévy, Paris, 1947-61, vol. I, pp. 887-906.

RUGGIE, J., "Continuity and Transformation in the World Polity: Toward a Neorealist Synthesis", in Robert O. Keohane, ed., *Neorealism and Its Critics*, Columbia University Press, New York, 1986.

SETON-WATSON, H., *Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, Westview Press, Boulder, Colorado, 1977.

SMITH, A. D., *The Ethnic origins of Nations*, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA, 1986.

SMITH, A. D., *National Identity*, Penguin Books, London, 1991.

SMITH, A. D., *Nations and Nationalism in a Global Era*, Polity Press, Cambridge, 1996.

SMITH, G. (ed.), *The Baltic States: The National Self-Determination of Estonia, Latvia and Lithuania*, Macmillan, London, 1994.
SMITH, G. (ed.), *The Nationalities Question in the Post-Soviet States*, Longman, London & New York, 1996.
SMITH, G. et al., *Nation-Building in the Post-Soviet Borderlands: the Politics of National Identities*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
TAAGEPERA, R., *Estonia. Return to Independence*, Boulder: Westview Press, Boulder, 1993.
TILLY, C. (ed.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton University Press Princeton, New Jersey, 1975.
VERDERY, K., "Whither 'Nation' and 'Nationalism'?", in *Daedalus*, vol. 22, no. 3, 1993, pp. 37-46.
WEBER, E., *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford University Press, Stanford, 1976.
WEBER, M., *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, (eds. G. Roth & C. Wittich), University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1978.

Primary sources (selection):

"Act on Expatriate Slovaks and changing and complementing some laws" - no. 70 of 14 February 1997, Slovakia.
"Law regarding the support granted to the Romanian communities from all over the world", L 150/ 16 July 1998, Romania.
"Federal Law on the State policy of the Russian Federation in respect of the compatriots abroad", March 1999, Russian Federation.
"Law for the Bulgarians living outside the Republic of Bulgaria", 11 April 2000, Bulgaria.
"Act on Hungarians living in neighbouring countries", 19 June 2001, Hungary.
"Resolution of the Slovenian Parliament on the status and situation of the Slovenian minorities living in neighbouring countries and the duties of the Slovenian State and other bodies in this respect", 27 June 1996, Slovenia.
"Joint Ministerial Decision no. 4000/3/10/e of the Ministers of the Interior, of Defence, of Foreign Affairs, of Labour and of Public Order of 15-29 April 1998 on the Conditions, Duration and Procedure for the delivery of a Special Identity Card to Albanian citizens of Greek origin", Greece.
"Law on the Measures in favour of the Italian Minority in Slovenia and Croatia", 21 March 2001 no. 73 (extending the validity of Article 14 § 2 of the "Provisions for the development of economic activities and international cooperation of the Region Friuli-Venezia Giulia, the province of Belluno and the neighbouring areas", 9 January 1991, no. 19), Italy/
"Law on the equation of the South-Tyrolese with the Austrian citizens in particular administrative fields", 25 January 1979, Austria.

"Resolution of Poland Senate concerning submitting to the Sejm a draft of law concerning the Poles Charter and the procedure to establish the national status of persons of Polish nationality or origin." 22 aprilie 1999, Poland. Rejected by the Sejm in consecutive occasions, the last in June 2001.

Government of Romania, "Declaration of the Government of Romania with regard to the adoption of the Law concerning the Hungarians living in Neighbouring Countries", 19 June, 2001.

Government of Romania, "The official position of the Romanian Government on the Law on Hungarians living in the Neighbouring Countries", as submitted to the Venice Commission, 2001.

Government of Romania, "Supplementary information to the position document forwarded to the Venice Commission", 2001.

Government of Romania, "Commentary concerning the position document of the Hungarian Government on the Law on Hungarians Living in the Neighbouring Countries", as submitted to the Venice Commission, 2001.

Government of Romania, "Proposals concerning the Law on Hungarians Living in the Neighbouring Countries to be considered by the Venice Commission in the elaboration of its study", 2001.

Government of Hungary, "Paper containing the position of the Hungarian Government in relation to the Act on Hungarians Living in Neighbouring Countries", as submitted to the Venice Commission, 2001.

Council of Europe, "Report on the Preferential Treatment of National Minorities by their Kin-State", adopted by the Venice Commission at its 48th Plenary Meeting, Venice, October 19-20, 2001. Published in Strasbourg, October 22, as document CDL -INF (2001) 19.

Council of Europe, "Framework Convention on the Rights of National Minorities", 1994.

Council of Europe, "European Convention on Nationality", 1997.

Council of Europe, "Links between European living abroad and their countries of origin." Report of the Committee on Migration, Refugees and Demography, Parliamentary Assembly, 5 March 1999. Council of Europe document 8339.

Council of Europe, "Recommendation 1410 on Links between Europeans living abroad and their countries of origin", Parliamentary Assembly, 26 May 1999.

OSCE, "Sovereignty, Responsibility, and National Minorities". Statement issued by Rolf Ekeus, OSCE High Commissioner on National Minorities, The Hague, 26 October 2001.

"Memorandum of understanding between the Government of Romania and the Government of the Republic of Hungary concerning the Law on Hungarians Living in Neighboring Countries and issues of bilateral co-operation", 22 December 2001.

CRISTIAN GAȘPAR

Born in 1975, in Lugoj

Ph.D. in Medieval Studies, Central European University,
Budapest, Hungary
Dissertation: *Inventing Holy Men: Hagiographic Techniques in the* Philotheos Historia *of Theodoret of Cyrrhus* (2005)

Member of the "New Romanian Septuagint" translation project

Open Society Foundation Scholarship, Central European University,
Budapest, Hungary (1997-2002)
Exchange student, Centre for Medieval Studies, University of Toronto
(2001-2002)

Delivered papers at several conferences and colloquia held in Great Britain,
Bulgaria, Hungary, and Romania

Published translations, articles, studies on various aspects of late antique hagiography, patristics, monastic history, Christian and non-Christian asceticism, the tradition of anti-Christian intellectual polemics, and Indo-European Studies

"THE SPIRIT OF FORNICATION, WHOM THE CHILDREN OF THE HELLENES USED TO CALL EROS": PROBLEMATIZATIONS OF MALE HOMOEROTICISM IN LATE ANTIQUE MONASTIC MILIEUS

"If frosts and fasts, hard lodging and thin weeds,
Nip not the gaudy blossoms of your love…"

(William Shakespeare, *Love's Labour's Lost*,
act V, scene II)

Some time in the first two decades of the fifth century CE, two young men living in Constantinople fell in love with each other. One of them mentioned this in a letter to an old Christian ascetic, an acquaintance of his, who at the time was leading a life of prayer and renunciation in a monastic settlement in Asia Minor, near modern day Ankara. In a reply couched in somewhat delicate yet unambiguous terms, the monk told his young correspondent that he had been deceived: what he felt for the other young man could not be love. Rather, it was a trick of the devil, for such "love" was inappropriate for a well-educated Christian nobleman. He should keep away from his "beloved," fast, and invoke God's help in order to preserve his chastity undefiled.

Beyond this apparently resolute prohibition of male homoeroticism, there is much that makes this monastic response to the problem of male same-sex relationships extremely interesting, especially when considered in its historical context and in comparison with other (both Christian and non-Christian) problematizations of this aspect of male sexuality. First of all, we should ask why such a relationship was regarded as inappropriate

for a young man living in the increasingly Christianized society of the Eastern Roman Empire and why it would take a monk to define it as problematic. In addition, we should look at the reasons offered by the monastic advisor in his attempt to motivate the young man to deny and repress his avowed same-sex attraction and at the rhetorical strategies employed in his messages to achieve this purpose. Finally, it will be necessary to investigate other contemporary sources and situate his response in its specific historical and spiritual contexts. How representative was such a rejection of male homoeroticism of the society in which its proponent lived? Was it so determinate merely because the man who formulated it was a Christian ascetic? Would other, less ascetically minded, contemporaries agree with his verdict?

In the following, I intend to search for answers to some of these questions by looking at a series of texts produced in Late Antiquity in the eastern provinces of the Roman Empire during the last decades of the fourth century and the first decades of the fifth century CE. The main group of sources I will use deals with male[1] same-sex relationships (and with some other connected issues) and was authored by a Christian ascetic living in a monastic (most probably cenobitic) milieu. In addition to its more obvious value (i. e. as a primary source for the history of homoeroticism in early Christian times), this set of texts also offers a unique opportunity to analyze monastic problematizations of same-sex activities addressed to recipients living in non-monastic environments within the new Christian society, i. e. laymen. Existing investigations of monastic attitudes towards same-sex behavior were based mainly on texts produced and circulated within the monastic milieus. The present study attempts to take advantage of what appears to be a unique opportunity. Discussion of texts, which, though produced by a monk, were aimed explicitly at Christian individuals living in a non-monastic context, is likely to bring a necessary corrective to the existing, rather one-sided picture of monastic attitudes towards male homoeroticism. Remarkably, these texts have never attracted any scholarly attention, despite their considerable relevance to the study of homoeroticism in (Late) Antiquity and Christian attitudes towards same-sex relationships. This fact makes them all the more appealing, and all the more so in a field in which new original sources, virtually untouched by previous researchers, are a commodity hard to come by.

There are several possible explanations for this neglect. While there was an explosion in publications on ancient homoeroticism starting in

the 1980's,[2] these mainly focused on Classical Greece, the Hellenistic world, and the early Roman Empire, for which most sources were well-known, properly catalogued, and readily available. A significantly smaller number of works dealing with same-sex relationships in later periods (such as the later Roman Empire, Byzantium, and the Medieval West) has since appeared.[3] Most notably, despite some recent efforts, Byzantine homoeroticism remains a severely understudied topic.[4] The limited access to sources for the Christian period, many of them improperly edited, of difficult access, and not available in modern translations is partly to blame. To further complicate the matter, the study of ancient and medieval sexuality seems to be subject to an increasing tendency of highly theoretical and speculative discussion. Many a modern scholar appears to find conceptual controversy and discussion of essential epistemological issues more attractive than the old-fashioned search for new and unexplored material. Such debates are undoubtedly important in building the necessary hermeneutic framework within which to approach the problem of homoeroticism in pre-modern societies. Nevertheless, they tend to result in somewhat sterile dogmatic clashes, in which scholars brandish sweeping generalizations--quasi-definitive answers to important questions. Sadly, methodological sophistication is not always matched by a similar interest in searching for unexplored original sources that may produce new data and lead to subtle adjustments to established interpretations, which more often than not tend to be too rigid.

However, the most important obstacle in the way of proper scholarly research into early Christian attitudes towards same-sex relationships still remains the extremely partisan nature of most investigations into this highly sensitive issue. It seems difficult, on the one hand, to look at same-sex relationships in historical periods in which Christianity played an important role in shaping violent official reactions to unorthodox sexual behavior without resorting to concepts such as "intolerance," "persecution," "guilt," and "responsibility." On the other hand, confession b(i)ased approaches to this problem go to great lengths to exculpate the Christian Church by resorting to arguments of the "unnatural" character of same-sex relationships, which, in their opinion, motivated a "natural" reaction, a "continuous," "resolute," and "coherent" rejection of such behavior. The (ab)use of historical research into same-sex relationships as doctrinal panoply for contemporary debate concerning fundamental gay rights is likely to prevent further dispassionate and neutral research in the field,

an ideal that some militant scholars nowadays consider impossible as well as undesirable.[5] The sad example of John Boswell's pioneering work stands as a reminder of how creative energies that might otherwise have been better spent go to waste in false debates. [6]

It will not take long to quote the few existing studies that address, mostly *en passant,* the issue of same-sex relationships in late antique monastic milieus.[7] Those dedicated exclusively to this topic are yet fewer and, until recently, amounted to little more than inventories of relevant judicial and ecclesiastic sources with minimal discussion.[8] Two more focused attempts at analyzing attitudes towards homoeroticism in Egyptian monastic texts are methodologically unreliable, and provide a highly distorted view of the original evidence.[9] Finally, two recent investigations of homoeroticism in monastic and hagiographic sources should also be mentioned here. These approach the topic from different perspectives than that of this study.[10] Most of the work, then, remains to be done, and in the following I will suggest that this work should concentrate on identifying and analyzing more relevant primary sources before drawing general and 'definitive' conclusions.[11]

It is most unfortunate that the letter sent by Pierius, the young nobleman from Constantinople, to his monastic advisor, St. Nilus of Ancyra, has not survived. What must have been a passionate description of his erotic involvement with another young man can now only be guessed from the dry summary of his message contained in Nilus' reply.[12] It is even more unfortunate that this reply had to lay buried until now in an improperly edited collection of letters,[13] of difficult access, and which, furthermore, is plagued by significant doubts concerning its authenticity.[14] I think it unlikely, however, that we will find an equally direct and powerful statement of same-sex love in any other late antique sources. And this is probably as close as we could get to a man involved in a homoerotic relationship expressing his ardent feelings for another man without resorting to a tantalizing display of traditional rhetoric. It would seem, Nilus wrote to Pierius, judging from

> the contents of your letter, […] that during this month you have developed a great passion for Dionysiodorus, the *magister*'s son, so powerful and hard to bear that you do not wish either to eat or to drink or to live if you cannot see the youth who first fell in love with you…[15]

Apparently unimpressed, and probably alarmed by the candid tone of his young friend's confession, the good monk hurried to put matters straight from the very opening lines of his response. Pierius should not be deceived: "love according to God (ἡ κατὰ Θεὸν ἀγάπη) is one thing, and worldly and bodily friendship (κατὰ κόσμον καὶ σάρκα φιλία) of a rather brutish and irrational sort is another" (280B). His so-called "love" for Dionysiodorus was nothing but a relationship based on physical attraction.[16] Worse still, it was a sin, into which, Nilus assumes, the young man fell unawares, lured by "the deceitful and filthiest demon who [was] set on ensnaring [his] virtuous and God-loving soul." The monk promptly exposed this demon as what it was, namely, "the spirit of fornication (τὸ πνεῦμα τῆς πορνείας), whom the children of the Hellenes used to call Eros (ἔρωτα)"(280C). Love for another young man was sinful because the demon that inspired it, easily recognized by an experienced Christian ascetic, though not so obviously dangerous to a young Christian nobleman, came from the pagan past bringing with it the threat of πορνεία, illicit sexual activity. These are the main points on which Nilus dwelled in the rest of his letter, and which I intend to analyze in the following.

Before proceeding, however, it is necessary to substantiate some of the assumptions of the above summary. Though we may know but little about Nilus himself, it seems certain that throughout the later part of his life he lived as a Christian monk near the city of Ancyra, in Asia Minor (modern day Ankara, in Turkey).[17] Based on the information contained in his works, I consider it plausible that he had spent his youth, before becoming a monk, in Constantinople. It is likely that he then met and became close to John Chrysostom, archbishop of Constantinople between 398 and 404 CE. Furthermore, judging by the high quality of the rhetorical skills displayed in some of his writings,[18] it is probable that Nilus benefited from a traditional education (παιδεία), which in the fourth and the fifth centuries CE was still a privilege of the well-to-do ruling elite of the Roman Empire. To this he added a profound knowledge of Christian Scriptures and a first hand acquaintance with the works of several major Christian writers of the time.[19] His profile is typical for the recently emerged Christian intellectual elite, some of whose members embraced and endorsed a particularly ascetic form of Christianity somewhat contrary to their thoroughly traditional education acquired in the schools of rhetoric, which at the time were still largely dominated by pagan masters.

As for Pierius, several indications point to the fact that he belonged to the privileged ruling class of late antique society, i. e. Nilus' own

background before his conversion to a monastic lifestyle. The *Ep.* 2.177 bears the heading ΠΙΕΡΙΩΙ ΚΟΜΗΤΙ ΝΕΩΤΕΡΩΙ "To Pierius, the younger *comes*," and although its content offers no other evidence of the exact identity of the addressee, it makes a reference to his beloved, identified as Dionysiodorus, "the *magister*'s son" (Διονυσιόδωρον τὸν υἱὸν τοῦ μαγίστρου).[20] At the time when Nilus wrote this letter, Dionysiodorus' father probably occupied the position of *magister officiorum*, one of the most important civilian ministers at the emperor's court in Constantinople.[21] Consequently, Pierius will have belonged to an aristocratic Constantinopolitan family, as is suggested by his being awarded the honorary rank of *comes*.[22] Dionysiodorus' father may have held his position some time between 406 and 414 CE, in the early years of the reign of Theodosius II (412-450 CE).[23]

In addition to belonging to the aristocracy, Pierius was also a Christian and probably raised in a Christian family, as suggested by Nilus' use of phrases such as "your virtuous and pious soul,"[24] and "virtuous offspring of a virtuous root."[25] In any case, the extensive use of scriptural material in the letter he received from the monk assumes on his part some knowledge of both the Old and the New Testaments.[26] A spiritual relationship (of the type master-disciple) probably existed between Nilus and Pierius, although it is not clear how this functioned given the geographical distance separating them. It is certain that the young man did benefit from the monk's instruction on several occasions,[27] even if this exchange of wisdom was probably carried out only in epistolary form and not face to face as happened with another young Christian nobleman called Domninus, who lived in Ancyra and received an extensive letter from Nilus detailing the perverse operations of the "spirit of fornication" in very similar terms to those of the letter to Pierius.[28]

Seemingly, Pierius was not worried about the moral status of his involvement with Dionysiodorus, which he readily defined as "love." Whether he delivered the news of his homoerotic passion to Nilus in a casual manner in his letter or, worse still, wrote to solicit advice as to how to proceed in this situation will remain unclear as long as the original text is lost. I assume, however, that loving another young man was not problematic for Pierius. It was in fact something a young aristocrat might "naturally" do. Nilus seems to imply as much when alluding to "other signs and indications that are contained in the letter which you wrote to me" (280D) and by which he was able to detect the problem while his correspondent clearly failed to do so.

Nonetheless, a same-sex relationship *was* problematic for a Christian nobleman in ways unsuspected by Pierius, whose attitude towards the Christian moral code appears to be one of candid ignorance, if not outright neglect. At the beginning of the fifth century CE, the moral code of the wealthy educated elite, to whom Pierius belonged, would have offered him a problematization of homoeroticism that still differed in many respects from Christian problematization(s). And it would have done so despite the gradual emergence during the first centuries of the Roman Empire of stricter, more ascetic pagan standards of moral behavior, which led to a gradual blurring of boundaries between Christian and non-Christian morals, a process well documented by modern research.[29] Although this austere pagan moral code probably entailed a less comfortable acceptance of homoeroticism, it still regarded it as a possible form of erotic fulfillment.[30] The simple fact that Pierius could describe his involvement as "falling in love" proves that some individuals in the aristocratic circles of Christian Constantinople still thought that women were not the only possible (or legitimate) objects of sexual attraction and that love could still go both ways. What would certainly pose a problem to them were such issues as the role one played in a same-sex relationship (i. e., active or passive), the extent to which the individual gave in to his passions, the consequences for health, and, probably most of all, the reputation that might be acquired as a result.[31]

It is highly significant that, with one important exception that will be discussed below, Nilus' reply did not concern itself with these aspects. For the Christian ascetic, loving thy neighbor, in the way Pierius did, was simply out of order because it was a sin. It went against being a Christian since it infringed upon God's law as expressed in the Scriptures, the basis of Christian morality. Though Nilus did not spell this out, his references to "sin" and "wicked deed"[32] in describing Pierius' "love" is most telling. More importantly, the colorful and highly disparaging terms he used to refer to sexual passion and to its agent, the devil, with their emphasis on "impurity"[33] and "death,"[34] all suggest that what Pierius felt for Dionysiodorus was strongly condemned by Nilus because it trespassed against the Christian moral rules as understood by a Christian ascetic.[35]

Does this make Nilus "intolerant" or "homophobic"? Asked in such terms, the question is clearly meaningless.[36] What Nilus condemns is not homoeroticism *per se*, which he apparently regarded as an equally available, albeit morally objectionable, option. He warned his young friend that the deceitful demon could *equally* assume the face of a male

or of a female in order to deceive his victim: "At first, however, he (viz. the demon) [...] instills an unsuspecting affection for some person, either familiar or foreign, *be it male or female* (ἄρρενος ἢ θηλείας)."[37] In accordance with a certain part of the Christian tradition, our ascetic rejects *all* sexual activity or, in his terms, πορνεία. This rejection illustrates a significant shift of focus in the realm of moral reflection, namely an evolution concerning what Foucault has termed "determination of ethical substance."[38] While for traditional Greek (and, with certain differences, Roman) morality it was the sexual act, seen in its close relation to desire and the ensuing pleasure, that was the essential part of the self that was the object of moral behavior and regulation, for Christian thinkers it was desire alone, now defined as sinful, which formed the main domain of an individual's moral behavior.[39]

Foucault's theoretical formulation is borne out well in Nilus' letter to Pierius in which the good monk went to great lengths to argue that what a Christian should worry about most is carnal desire and the guilty pleasure that accompanies it.[40] Both had to be extirpated[41] in order to obtain a blessed state of purity, the only condition befitting a Christian young man.[42]

Some of the effective means Nilus suggested for achieving this blessed purpose and fighting "the beasts of luxury"[43] came from the traditional arsenal of asceticism (severe fasting, fervent prayer, and psalmody).[44] These were drawn from Nilus' experience as a spiritual monastic leader and from his good knowledge of the ascetic writings available at the time. Both these sources also inform his intricate psychological analyses of the mechanisms of temptation included in the letter to Pierius.[45] It is, I think, remarkable that he directed such advice to a young Christian nobleman living in the luxurious urban environment of Constantinople, a hotbed of temptation and a quite unsuitable place for following the ascetic program he recommended to Pierius.[46] That Nilus undoubtedly expected his young friend and disciple to follow this ascetic routine is a sign of the times.[47]

Nonetheless, Nilus must have been aware that Pierius, even assuming he was intending to follow the prescribed regime, did not live in the comforting solitude of the desert. Therefore, he offered him other, more appropriate, common sense advice ("out of sight, out of mind"): stay away from Dionysiodorus! This, incidentally, reveals the monk's perfect acquaintance with a wide range of activities and venues that two young men in love might use for getting close to each other, probably learnt

from his own pre-monastic experiences in Constantinople. First, Nilus compiled a descriptive list of day-to-day activities to be avoided *qua* morally problematic. The devil, says our monk,

> bids us to converse with that person and to spend time together, to keep company with them, to associate with the person and be at ease together, then be partners in necessary affairs and join in celebrations, as well as have fun and dine together without any licentious thought (χωρὶς λογισμοῦ πορνικοῦ). All these become foundations, bases, beginnings, and roots of sin.[48]

A second list is more prescriptive and included a strong injunction to abstain from such activities in the company of the beloved or, if this was unavoidable, to transform them into morally unobjectionable occurrences by a fierce display of *gravitas*.

> Take care, he wrote, and be on the lookout as much as it is in your power for this whoremongering and wicked demon (τὸν μαστροπὸν καὶ πονηρὸν δαίμονα). Shun the company of Dionysiodorus, and neither feast with him, nor attend gatherings together, neither eat nor drink with him. Do not spend your time in his company even if you only have in mind to accompany him for a short while. Should it somehow become necessary for you to meet with him, do not look him in the face lest through your windows (I mean your eyes) the death of sin might enter your soul as the Prophet says [Jer. 9.21]. Rather, look down unto the ground and give him answers with a serious countenance and with a stern face, and do not permit yourself to laugh or bathe together with him.[49]

The scrupulous monk then warned his young correspondent that, since the multifarious demon of fornication is such an accomplished schemer, he may even disregard age-old Greek assumptions about love being engendered only by beauty. And, in consequence, Nilus felt compelled to add:

> You should also know that the enemy tempts some people not only by means of good-looking faces, but even through uncomely and disfigured faces, both female and male, instilling into the soul some sort of blind passion (ἔρως). Since the filth-loving demon is mischievous and multifarious, he often attempts to ensnare [us] in one way or another by means of an unseemly and shameful craving (διὰ τῆς ἀτόπου καὶ αἰσχᾶς ὀρέξεως).

> Avoid, therefore, intercourse with unclean youths, be they handsome or uncomely![50]

After imparting such beneficial admonitions, Nilus could have left it at that and trusted his young and distant disciple to stay out of the devil's way. This he did not do, however, and this brings us to what I consider the most fascinating aspect of his *Letter* to Pierius. Nilus had no practical way of ensuring his advice was followed; the young man was far away and this did not facilitate a proper relationship of spiritual fatherhood. We can surmise from his *Ascetic Discourse* how Nilus imagined this relationship ideally should work:

> When masters of this kind are found [viz., perfect], they need pupils ready to deny themselves and their will to such an extent that they would differ in no respect from inanimate bodies or from the material which is modeled by a craftsman, so that as the soul does whatever it thinks fit in the body, the latter should not resist it. And, as a craftsman exhibits his skill upon the material and this does not prevent him in any way from reaching his purpose, so the master will effect the skill of virtue in his submissive pupils, who do not contradict him in any respect."[51]

We can safely assume Nilus would have had somewhat lower expectations from a layman; still, it is obvious that the master lacked in this case the means of control readily available to the elders of the desert or the superiors of *coenobia*. Consequently, he had to rely on the *bona fides* of his disciple, which he skillfully tried to secure in his letter by means of a combined strategy of admonition and praise, flattering and instructing at the same time.[52] Furthermore, Nilus' efforts to adapt his discourse to a non-monastic audience are clearly evident in the amount of explicit, at times very graphic details of sexual arousal and its possible fulfillment in his letters to the two young men. This stands in marked contrast to similar problematizations of sexuality extant in monastic sources composed for the benefit of other monks. Several ascetic authorities admitted that it was extremely dangerous to discuss openly (and yet more so, to put down in writing) titillating details which might whet the imagination of the audience, giving young monks food for sinful thoughts.[53] Nilus himself voiced a similar concern when he described the qualities required of a spiritual advisor, observing that

> for the one who talks about passions, even if by doing so he wipes off the stains of others, it is impossible to remain himself undefiled. Even the [simple] mention soils the thought of the speaker. [. . .] It is necessary that a [spiritual] master be skilled to such an extent that he should not ignore any of the enemy's devices in order that he could indicate to those who submit to his control the hidden weapons by unmasking them. He also needs to know how to predict the strategies of the adversary so that he may render victory effortless to his pupils and lead them out of combat crowned with the crown of victory. Such men are rare and it is not easy to find them.[54]

The reasons behind his detailed description of sexual temptation are clear. Both Pierius and Domninus, the two young men to whom Nilus was writing, lived in a world full of temptations and, unlike the safely secluded young monks with plenty of spare time on their hands, the two did not have the opportunity to dwell upon sinful *thoughts*. On the contrary, for them, temptation in respect of sinful *actions* was of a much greater concern, since this was available with every step they took in the bustling streets of the late antique metropolises of Constantinople and Ancyra. Thus, they needed to be instructed in detail about the works of the shameless demon of πορνεία. And Nilus did not recoil from providing detailed guidelines for the correct hermeneutics of their desire.[55] To Pierius he wrote in a few words how even an apparently innocent friendship could turn into spiritual disaster:

> At first, however, [the demon does], so to say, nothing that would be very hard to bear, but he only instills a sort of curiosity and a candid affection for some person, either familiar or foreign, be it male or female. Then, he bids us to converse with that person and to spend time together, to keep company with them, to associate with the person and be at ease together, then be partners in necessary affairs and join in celebrations, as well as have fun and dine together without any licentious thought. All these become foundations, bases, beginnings, and roots of sin. Afterwards, once a certain amount of time has passed, and it has become difficult for you to tear yourself away from that bad acquaintance, it is precisely then that the demon approaches the genital organs, suddenly ignites the flames of the body, and heats up the members until they blaze like bronze. And by shooting against your heart the fiery arrows of the thoughts of illicit pleasure, he urges [it] towards the wicked deed, setting it powerfully ablaze like the furnace of Babylon.[56]

In his letter to Domninus, he was yet more explicit and painted a remarkable picture of the dynamics of sexual arousal up to its final consequences, alluding to or openly mentioning such things as erection, masturbation, erotic dreams, and (involuntary) ejaculation.[57]

> Now listen and be astonished at how the accursed demon will instruct in this matter even those who are not yet experienced in the disease of fornication! Often, while the youth lay in bed around midday, the demon, approaching him in complete silence as a crafty and villainous snake, starts speaking to the soul through some imaginary representations, as if from the mouth of another person, male or female, and persistently urges him towards the loathsome passion. Sometimes, attacking also the head of the youth, he chases sleep away from his eyes in order that, staying awake and having nothing to do, [the young man] might be completely engaged in the thoughts of impurity and, having indulged himself with shameful desires, he might very easily become practiced in fornication. However, if the young man comes under attack while asleep, [the demon] now approaches him through dreams, depicting sin to him accurately, touching his [sexual] organ and kindling an inflammation. Another one he makes see the image of a person with the face of some man or of some woman and this [he performs] in a fashion which is both unsuspected and hard to recognize, hinting at nothing, so to say, sexual, but displaying [merely] a simple friendship and an insatiable affection. Nevertheless, the demon's intention in all this charade does not have an honest purpose, but a wicked one. To some he warmly and quite openly suggests that they put into practice the desire of their heart. Some other he draws towards pleasure by having him converse with youths of the same age, and yet another he drags out of the entrenchment of divine continence through some sort of illicit acts which are better left unspoken.[58]

> The demon does not depict the passion only in dreams in an impure and most shameful manner. Nay, often even when a man is awake [the devil] makes him see with [the eyes of] his mind men and women impurely meeting, so to speak, for sinful purposes and engaging in sexual intercourse. And, again, it can also happen sometimes, when one is actually praying in church, that [the devil] both excites the genital organs, by igniting them with an inflammation, and pierces the heart with improper thoughts. And there are also times when he causes the one whom he is tempting to suffer even an emission [of sperm] because of [that person's] keen enjoyment. And often, as he had made a large quantity of sperm accumulate in the loins, when one urinates the urine brings forth with it this sperm to the effect that some people, scared and dismayed [by this occurrence] will fall

> into despair and loss of heart. Some others the terrible and shameless one tempts most frequently especially during the holy feasts.[59]

In writing to Pierius (and to Domninus) of such delicate matters, Nilus was imparting some of the wisdom he had acquired as a monastic leader. He also assumed the position of an external authority that tried to shape and influence the moral behavior of a subject so that it comply with an established moral code. The monk appealed to the two young men urging them to embrace what effectively amounts to complete sexual renunciation (a highly valued item in the ascetic Christian moral code).

He also tried to ensure compliance by means of a twofold appeal to values which do not immediately strike the reader as typically Christian. The first of these is glory, good fame, and the appreciation others will show for a continent young man, that is, if his abstinence from same-sex relationships confirms and enhances his noble family's prestige. Pierius should be most concerned about this because his liaison with Dionysiodorus, as Nilus writes, would certainly harm him "for the reputation of this young man is not of the best, and it is necessary to avoid the suspicions that his company might bring upon you" (281D). It is hardly suitable for a nobleman like Pierius, "virtuous offspring of a virtuous root" (281C) to shame his family's good name by failing to control his lust, that "worldly and bodily friendship of a rather brutish and irrational sort" (280B) he felt for Dionysiodorus.[60] Nilus trusted that his young friend was after all not one of those people "who are bent on pleasure and who are careless about the punishments to come and about that universal tribunal" and whom "the spirit of fornication, whom the children of the Hellenes used to call Eros, quite openly and rapidly and without any effort drags into the pit of wantonness" (280C).

Nilus drew a very sharp distinction between the crowd, which submits without fight to its irrational appetites, and the valiant few who choose to fight their sexual urges, thus revealing their self-mastery and their superior nature. By appealing to Pierius' pride of belonging to this "natural" elite of society, Nilus skillfully manipulates this feeling (which is hardly Christian and less so monastic[61]) in order to convey to him that compliance with the Christian (ascetic) moral code and elite membership are not mutually exclusive. This comes out even more clearly in his *Letter* to Domninus, the young city-councilor.

> For you are inspired both by your birth and by your most virtuous choice (τῇ καλλίστῃ προαιρέσει), and strive to offer unceasingly to God the admirable continence of your parents and of your grandfathers, scorning the beauties of life, fasting each day and adorning yourself with prayers and charitable deeds as well as preserving your purity amidst a thousand things that might defile it.[62]

With his skilful antitheses, Nilus establishes a stark contrast between the few who consciously adopt a superior lifestyle and the many who remain content with their beast-like condition. These he depicts as the others, the crowd (οἱ πολλοί), forever "bellowing under the sting of pleasure" and who "[do] not wish to contemplate or consider the realm of virtue and its dominion."[63] These are the cowards who put up no fight, show no fortitude, and gain no victory. They are the ones who, as Nilus writes elsewhere, betrayed true Christian values by failing to rise up to the ascetic lifestyle Christ had set as a paradigm for all his true followers, that "image of a most virtuous way of life."[64] A true nobleman by birth, Pierius is invited to become a true nobleman by choice by entering the ranks of the Christian elite.[65]

The second argument is even more manipulative, although in less obvious ways. It plays with the concept of "passivity," an essential component of Greek and Roman images of masculinity.[66] If people praise Pierius for his continence, just imagine what they would say if they found out that he gave in to his guilty passion for Dionysiodorus! Nilus does not explicitly link Pierius' same-sex attraction with a passive position in a possible sexual intercourse, something abhorrent to a young freeborn Roman male. He does, however, insinuate, mainly by the language he uses, that giving in to guilty pleasure would cause Pierius to loose his mastery of himself, the active position central to the traditional definition of masculinity with which he and his peers most probably operated. Enslavement to passion (if only spiritual) would undermine his masculinity and make him less of a man, a mere toy for the demon of same-sex lust. Assuming the young man's posture after his fall, Nilus described this enslavement in metaphoric terms: "But I am caught like a lion for slaughter, and I am led in chains like a dog, and like a bird into the trap, and I am burning with the fiercest fever of impurity" (281B). He also used a very telling image to suggest the probable result of this submissiveness: "I am surrounded by a wall of shameful passion (τῷ τῆς αἰσχροπαθείας τειχίσματι)" (ibid.), with αἰσχροπαθείας literally meaning "suffering

that which is shameful." The most powerful formulation appears in the *Letter* to Domninus.

> It is impossible for pleasure ever to remain calm or be appeased in those who have been subjugated and defeated by her. On the contrary, like some barbarian mistress, she afflicts [them] with the wounds of sexual intercourse and unceasingly demands her tribute, constraining even by force those who, by their failures, have become her slaves, and allowing almost no respite to those subjected to her. [...] And freedom does not appear easily, since men are eager to serve evil quite willingly day and night, willfully allowing themselves to be defeated by corruption and always loving the poison of pleasure.[67]

Cowardice, defeat, captivity, voluntary enslavement, servitude to a barbarian,[68] and a woman at that, all play upon the same *active* vs. *passive* opposition which characterized classical Greek male ideals in both the sexual and social sphere.[69] In the game of power (over the self, over the others, over the demons), Nilus employs the same opposition and appeals to the same ideal.

How effective this strategy probably was will become apparent if we take a look at other sources on homoeroticism from a similar time as Nilus' *Letters*. Most of these show the same obsessive concern with the sexual passivity freeborn citizens might engage in (of their own free will or otherwise), and they suggest that this was a matter of the utmost importance, which shaped (aristocratic) male perceptions of same-sex relationships at the turn of the fifth century CE.

First, there is the imperial legislation: on two occasions in the fourth century, Christian emperors issued laws against male prostitutes, i. e. men willing to adopt a passive role in same-sex intercourse for material gain.[70] One law, aimed at male prostitutes working in Rome, connected passive homoeroticism with failing masculinity much in the same way Nilus did. The author of the law issued in the name of Theodosius I argued that submission to another male not only affected Roman individuals who agreed to such an unspeakable deed, but brought disgrace upon "the city of Rome, mother of all virtues." The mere presence of passive individuals who forfeited the essence of their masculinity for material gain stained the Eternal City and insulted the manly force of its initial founders.[71] Death by burning was prescribed "so that all should understand how sacred the dwelling of a virile soul must be."[72] If these two early

laws referred explicitly to male prostitutes, in 438 the compilers of the vast legal corpus known as the *Codex Theodosianus* also included a shortened version of the law from 390, along with the constitution of Constans of 342. In its new wording, which was to take precedence over all existing related legislation, the law now referred not to passive male prostitutes, but to passive males generally:

> All those, through whose crime a male's body is treated as a female [body] and is compelled to suffer the passivity specific to the other sex, in fact have nothing that would differentiate them from women; they will pay for a crime of this kind through the avenging flames in full view of the people.[73]

It is important to note that repressive measures against same-sex activities appear to become harsher and more extended over time, probably in connection with the increasing Christian influence on the imperial household. An ascetic emperor like Theodosius II, praised by ecclesiastical historians for converting his imperial palace into a monastery, was more likely to condone a general condemnation of passive males, while his predecessors had legislated exclusively against passive male prostitutes.[74]

Death was not only punishment for sexual submission to another male; it was sometimes preferable to it. A rhetorical declamation composed by Libanius (314-393 CE), the famous sophist of Antioch, argued as much.[75] Notwithstanding the fictitious topic it addresses,[76] I consider this text quite relevant to the present study. Such declamations were intended to serve as didactic material in the schools of rhetoric that still trained the educated Late Roman intellectual elite at the end of the fourth century CE. As such, they did not serve as mere "storehouses of technique and felicitous wording"[77] from which many a Roman nobleman drew the substance of his own speeches when appearing in public. They also offer precious indications about the attitudes and mentalities instilled into the minds of the young men who attended these schools and went on to become city councilors, civil servants, military governors or, with increasing frequency, bishops and monastic leaders. A young man like Pierius, for instance, was expected to read such texts, and use them as models for his own compositions. The well-educated Nilus probably did the same in his youth. Thus, by studying them, we can obtain, as a reputed connoisseur of the genre put it, "an idea of the values and prejudices that teachers assumed or encouraged."[78]

In his *Declamation* 42, Libanius spoke in defense of a father accused of murdering his own son rather that have him submit to the lust of another male, a tyrant who, madly in love with the youth, threatened to make war against the city unless he got what he wanted. In the mind of the fictitious father there was apparently no dilemma, as "after all, rape is unbearable while death is not, so let the city be saved together with his chastity!"[79] Undefiled chastity is seen here as the supreme value, an ideal with which many Christians would have agreed heartily. Many of the arguments Libanius developed in his discourse in defense of the fictitious father's course of action would deserve detailed analysis. Hoping to return to them elsewhere, I will concentrate on only one, which is particularly relevant to the present topic. What was so painful in the boy's fate if he had been allowed to go and live with the tyrant who was in love with him? For his father, the answer was clear: a fate worse than that of a slave. "My child, however, was not going to become a slave, terrible enough though that is. No, he would have been forcefully deprived of his manhood and reckoned among women…"[80] And worse still was to come once the prime of his youth had passed and he ceased to be sexually desirable for the tyrant.

> What wife could I give him after that? How could he dare educate his own children? And how could he attend any religious celebration or any games or any sacrifices? Would he not loose his very name and acquire a new one derived from his outrage? A fine life, indeed, would that be if he did not dare as much as look into the eyes of his own slaves![81]

Clearly, the father imagined by Libanius belongs to a timeless, fictitious world much more like the Athens of Pericles than the later Roman Empire. Some of the consequences associated by the Antiochene sophist with a violent deprivation of masculinity were, in fact, borrowed from a speech composed in the fourth century BCE, *Against Timarchus* of Aeschines.[82] Nevertheless, it is not far-fetched to believe that some the opinions of Libanius' own contemporaries, be they Christian or not, were also mirrored in his *Declamation* 42. We know, from Libanius' outraged remarks, that many adult citizens of Antioch indulged in same-sex relationships with young boys and men, some of whom were his own students.[83] Early in his teaching career in Constantinople, Libanius himself was accused of trying to seduce some of his young students. Although this accusation was probably nothing more than malicious slander, it nevertheless led to his

being driven out of the capital and again, once his "reputation" had caught up with him, from Nicomedia, where he had subsequently settled as a teacher of rhetoric.[84] Libanius described the existence of male prostitutes as something natural in a speech aimed at defending actors who played in mime shows against various accusations of immorality, including that of being covert male prostitutes.[85] John Chrysostom, whom Nilus greatly admired and who had been Libanius' pupil--his *best* pupil, some say-- before converting to Christianity and asceticism, complained in one of his early works (between 378-386 CE) that Christian men in Antioch enjoyed sex with young boys much more than going to whores, although they certainly should have known better.[86] The phenomenon existed; attitudes towards it were in many respects similar to those of fifth-century Athenians: it was shameful for a young man to submit sexually to another male.[87] A perhaps more ascetic stance characterizes Libanius' time and this is reflected in the basic argument of *Declamation* 42: chastity is a young man's best treasure, to be defended even at the cost of his own life. For the loss of masculine (i. e., dominant) status by sexual submission to another male is something to be loathed and avoided. The death brought about by sin, as Nilus would have called it, brings eternal shame while fame won through chastity is everlasting. In Libanius' words, spoken by the young man about to die by his father's hand, "chastity will make a fine tombstone for me!"[88]

It is in this context, I argue, that we can better understand Nilus' *Letter* to Pierius, the assumptions on which it is based, and the skillful use our good monk made of these assumptions. Nilus' rejection of male homoeroticism comes undoubtedly as a result of his adherence to the Christian moral code, which unambiguously condemned males who engage in sexual relationships with other males. However, same-sex relationships are only an incidental victim of this rejection, its true target being (illicit) sexual activity *tout court*. Such wholesale condemnation is best explained as a consequence of the ascetic view of Christian morality which Nilus, the monk, attempted to force upon Pierius, the young nobleman.

To do so, he recommended the traditional ascetic practices so aptly caught in Shakespeare's lines quoted above at the beginning of this study. This was to be expected of a monastic mentor. At the same time, however, Nilus did not overlook other available means. My analysis has shown, I believe, that in order to be convincing, Nilus selected and used rhetorical strategies designed to appeal to Pierius' sense of belonging to the ruling

elite, rather than to his faltering sense of Christian duty. He stimulated his correspondent's desire for good reputation and played upon his fears of losing dominant status through sexual passivity. The final message Nilus attempted to convey was that sexual abstinence, an element of moral behavior highly regarded by late antique Christians and pagans alike, could be construed as a sign of a superior lifestyle, a perfect means of defining an individual's elite status. Being a shared value, abstinence offered a solution of continuity for individuals with traditional elite mentalities and who had to adapt to the new moral environment of the Christian Roman Empire. Men like Nilus, though many of us today may dislike him, played an important part in this process. It is of them that Nietzsche once wrote: "One would deceive oneself utterly if one presupposed any lack of intelligence among the leaders of the Christian movement: oh, they are clever, clever to the point of holiness, these good church fathers!"[89]

NOTES

1 Sources for female same-sex relationships in monastic milieus during this period are extremely limited. This reflects the general situation of ancient female homoeroticism, which was rarely seen as problematic by the male authors to whom we owe most of the surviving sources and was, therefore, rarely discussed. For a good discussion of Christian attitudes, see Bernadette J. Brooten, *Love between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism* (Chicago, 1996) with relevant bibliography. Ancient Greek and Roman sources are collected in Thomas K. Hubbard, ed., *Homosexuality in Greece and Rome: A Sourcebook of Basic Documents* (Berkeley, 2003); see also Juan Francisco Martos Montiel, *Desde Lesbos con amor: Homosexualidad femenina en la Antigüedad* (Madrid, 1996).

2 Some of these will appear in the following notes; for the rest, the reader is referred to the extensive bibliographies provided in the recent works of Hubbard, *Homosexuality*, 533-47 and Craig A. Williams, *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity* (New York, 1999), 367-75.

3 For the later Roman Empire, see Eva Cantarella, *Secondo natura: la bisessualità nel mondo antico* (Rome, 1988), 229ff., and Danilo Dalla, *«Ubi Venus mutatur»: omosessualità e diritto nel mondo romano* (Milan, 1987), 165ff., as well as Aline Rousselle's "Statut personnel et usage sexuel dans l'Empire romain," originally published in 1989 and now reprinted in her *La contamination spirituelle: science, droit et religion dans l'Antiquité* (Paris, 1998), 149-170. Other significant titles on medieval homoeroticism include Derrick Sherwin Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition* (London, 1955), an outdated classic offering an apologetic survey of Christian evidence; Vern L. Bullough, *Sexual Variance in Society and History* (Chicago, 1978); Michael Goodich, *The Unmentionable Vice: Homosexuality in the Later Medieval Period* (Santa Barbara, CA, 1979); V. L. Bullough and James A. Brundage, eds., *Sexual Practices and the Medieval Church* (Buffalo, 1982) and Brundage's *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe* (Chicago, 1987); a more detailed bibliography is provided by Warren Johansson and William A. Percy, "Homosexuality," in *Handbook of Medieval Sexuality*, ed. Vern A. Bullough and James A. Brundage (New York, 1996), 155-89; H. Lutterbach, *Sexualität im Mittelalter: Eine Kulturstudie anhand von Bußbücher des 6. bis 12. Jahrhunderts* (Köln, 1999) gives a valuable study of the early medieval penitentials in the West and summary overviews of earlier Christian attitudes towards same-sex (see esp. 32-33 and 41-42). See also V. A. Kolve, "Ganymede/Son of Getron: Medieval Monasticism and the Drama of Same-Sex Desire" *Speculum* 73.4 (1998): 1014-67, an excellent contribution focusing on Western late medieval monastic milieus, with an accessible theoretical introduction and further bibliography.

4 See the bibliography given by Kōnstantinos G. Pitsakēs, "Η θέση των ομοφυλοφίλων στη Βυζαντίνη κοινωνία [The position of homosexuals in the Byzantine state]", in Πρακτικά ημερίδας *Οι περιθοριακοί στο Βυζάντιο 9, Μαΐου 1992* (= *Les marginaux à Byzance*), ed. Chrysa A. Maltezou (Athens, 1993), 170-269, esp. 170, preliminary note; to this add, for instance, Dion C. Smythe, "In Denial: Same-Sex Desire in Byzantium," in *Desire and Denial in Byzantium: Papers from the Thirty-first Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Sussex, Brighton, March 1997*, ed. Liz James (Aldershot, 1999), 139-148 as well as other studies in that volume.

5 Cf., for instance, Amy Richlin's highly partisan remarks in the "Introduction" to her book *The Garden of Priapus*: *Sexuality and Aggression in Roman Humour* (2nd revised ed., New York, 1992), xx-xxi, with which I strongly disagree.

6 In his *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago, 1980), John Boswell tried to argue, against all evidence, that Christianity did not play a major role in shaping and promoting "intolerant" attitudes towards "homosexuals" and that a Church hostile to "gay people" only emerged in the thirteenth century. Such a misguided attempt sparked a heated debate and provoked furious reactions, often as misguided as the author's original thesis. Boswell's work, not lacking in scholarly merits but not exempt of serious blunders, was attacked from both sides by militant Christian and gay scholars; for this debate, see the extensive bibliography compiled by Paul Halsall, one of Boswell's admirers, at http://www.fordham.edu/halsall/pwh/index-bos.html. Boswell's last book, *Same-Sex Unions in Premodern Europe* (New York, 1994), further undermined his scholarly prestige through a sensational misinterpretation of a Byzantine office for "spiritual brotherhood" as a liturgical ceremony meant to celebrate "the same-sex equivalent of medieval heterosexual marriage ceremony" (ibid., "Preface," x). I think the following lines, despite being from Boswell's ideological opponents, fairly describe his work, which, "brilliant as it is, can best be understood as a work in the tradition of Christian Apologetics, not dispassionate scholarship, although it is written from a point of view that most other writers of Christian Apologetics could not and would not accept" (Johansson and Percy, "Homosexuality," 179).

7 See the few comments in Dalla, *Ubi Venus mutatur*, 161-162, the occasional references in Peter Brown's influential but sometimes problematic analysis of late antique sexuality, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York, 1988), 230, 234, 308, and Aline Rousselle, Porneia: *On Desire and the Body in Antiquity*, trans. by Felicia Pheasant (Cambridge, MA, 1988; originally published in French, Paris, 1983), 152-156.

8 See, for instance, Phaidon Koukoulēs, *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτιμος*, vol. 6 (Athens, 1955), 506-511, highly unreliable in spite of its wealth of information; Spiros Troianos, "Kirchliche und Weltliche Rechtsquellen zur Homosexualität in Byzanz" *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 39 (1989): 29-48, a valuable if somewhat dry analysis of the juridical (civil and ecclesiastic) sources on homoeroticism, and Pitsakēs, "Ἡ θέση," which provides a good collection of texts with some insightful comments, despite his general tendency of taking sources at face value; both Koukoulēs and Pitsakēs referred to Nilus' *Ep.* 2.177, the main source explored in this paper, without analyzing it.

9 I quote here only as a negative example the unreliable book of Carlos Muriel Espejo, *El deseo negado: aspectos de la problematica homosexual en la vida monastica (siglos III-VI d. C.)* (Granada, 1991), a perfect match of flawed methodology, distorting reading of the sources, and disastrous disregard for the problems raised by texts such as the *Apophthegmata patrum*. Other scholars wrongly claimed, against the evidence of the sources, that homoeroticism was a late development in the monastic milieus of Egypt and a symptom of decaying quality of monastic life: see Ramón Teja, "El demonio de la sexualidad en el monacato egipcio," in *Codex Aquilarensis. Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real*, vol. 11 (Aguilar de Campo, 1994), 21-31 and Derwas James Chitty, *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire* (Oxford, 1966), 66-67.

10 David Brakke, "Ethiopian Demons: Male Sexuality, the Black-Skinned Other, and the Monastic Self" *Journal of the History of Sexuality* 10.3-4 (2001): 501-35, an excellent study, which looks at the homoerotic implications of passages in the *Life of Antony* and of several *apophthegmata*. By contrast, Virginia Burrus, "Queer Lives of Saints: Jerome's Hagiography" *Journal of the History of Sexuality* 10.3-4 (2001): 442-79, despite occasional interesting formulations, strikes me as an unfortunate and often obscure queer reading of texts that stubbornly (and successfully) resist such sophisticated methodology.

11 This need was recognized by Johansson and Percy, who wrote: "[too] extensive for any one person to digest, Migne's collection of the Church Fathers, perhaps one hundred times longer than all surviving Greek and Latin texts together, needs to be scanned and searched by computer for key words to further illuminate Patristic attitudes" ("Homosexuality," 180, n. 15). As I hope to show in what follows, sometimes even a traditional, careful reading of Migne's dusty tomes will suffice.

12 Nilus of Ancyra, *Ep.* 2.177 in *Patrologiae Graecae cursus completus* (hereafter *PG*), ed. Jean-Paul Migne, vol. 79 (Paris, 1869), cols. 280B-285A; all further references to Nilus' letters are made to this volume with the column numbers in the *PG*. The Migne text, in fact, reproduces the text of the only complete

edition of Nilus' *Letters* ever printed: *S. Nili ascetae, discipuli S. Joannis Chrysostomi, Epistolarum libri IV*, ed. Leo Allacci (Allatius) (Rome, 1668).

13 Fortunately, this situation is about to change; when close to completing this paper, I learned that a new critical edition of Nilus' letters, prepared by Georgios Fatouros and Michael Grünbart, was soon to appear in the *Corpus christianorum*. I feel this is an appropriate occasion to thank Dr. Grünbart, who kindly agreed to share with me the relevant pages of the manuscript of this new edition. This enables me to quote and translate the text of Nilus' *Ep.* 2.177 and 3.43 in a much improved form as compared to that printed in the *PG* (see above, n. 12; I have kept the references to Migne's reprint as, until the Fatouros-Grünbart ed. appears in print, this is likely to remain the only available edition of Nilus' *Letters*). For details concerning the new edition, see Fatouros' recent study "Zu den Briefen des Hl. Neilos von Ankyra," in *L'Épistolographie et la poésie épigrammatique: projets actuels et questions de méthodologie. Actes de la 16e Table ronde organisée par Wolfram Hörandner et Michael Grünbart dans le cadre du XXe Congrès international des Études byzantines Collège de France-Sorbonne Paris, 19-25 Août 2001* (Paris, 2003), 21-30, esp. p. 25 (a list of manuscripts on which the new text is based).

14 The corpus of letters ascribed to Nilus raises serious problems of authenticity. For a detailed study of the corpus, see K. Heussi's analysis in *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen* (Leipzig, 1917), 31-123. Based on his own research as well as that of his predecessors, Heussi established lists of all the spurious items in the collection, of the items which are duplicate, of the pieces which belong to other authors, and of those which now appear as distinct items, but are probably the *membra disiecta* of larger letters. A very useful study of the manuscript tradition of Nilus' *Letters* was published by J. Gribomont: "La tradition manuscrite de S. Nil. I: La Correspondance" *Studia monastica* 11 (1969): 231-67. Alan Cameron further published a critical (and, to my mind, excessively skeptical) survey of some of the problems raised by the corpus: "The Authenticity of the Letters of St. Nilus of Ancyra" *Greek, Roman and Byzantine Studies* 17 (1976): 181-96. Cameron clearly showed that a sixth-century editor interfered with Nilus' letters and is responsible for massive forgery of their headings, though with no significant tampering with their contents. Although Cameron's conclusions certainly make a careful and detailed study of individual headings imperative, not to mention the possibly anachronistic elements introduced by the unknown editor, I am not convinced that serious doubts should be cast upon the actual contents of the letters where this presents no contradictions or anachronisms, and especially where it is in agreement with other works by Nilus of undoubted paternity. To my mind, while "the correspondence of Nilus of Ancyra" certainly "is a mess and a puzzle" as stated by Cameron (ibid., 181), its potential as a "témoignage . . . surtout intéressant parce qu'il est concret,

bien situé et daté" (Gribomont, "La tradition," 265) should not be underestimated.

15 *Ep.* 2.177, 280C; all translations of ancient sources in this paper are mine, unless otherwise indicated.

16 This is apparent from the disparaging terminology Nilus used to refer to Pierius' sentiments: "terrible and loathsome passion" (ἔρως ὁ δεινὸς καὶ βδελυρός 281C), "the desire for the said youth" (διὰ τῆς ἐφέσεως τοῦ εἰρημένου παιδός 281D), "unseemly and shameful craving" (διὰ τῆς ἀτόπου καὶ αἰσχρᾶς ὀρέξεως 284C), "the wicked passion" (τοῦ φαύλου πάθους ibid.). The only apparent exception is the verb προαγαπάω (τὸν προαγαπήσαντά σε "who first fell in love with you" 280D), referring to Dionysiodorus, but Nilus probably reproduced here (in order to criticize) a term originally used by Pierius in his letter.

17 Very little seems certain concerning Nilus' life, except his location in a monastery near Ancyra, his probable *akme* between 390 and 430 CE, a close but otherwise undocumented relationship with John Chrysostom, and the fact that he had an extensive rhetorical training and a solid knowledge of Christian writers. For a more detailed account of the data concerning his life, as well as for a detailed bibliography, see M.-G. Guérard, "Nil d'Ancyre," in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 11 (Paris, 1981), 345-56. Heussi's critical analysis of the few external sources concerning Nilus' life (*Untersuchungen,* 11-30) remains fundamental. Fabrizio Conca published a critical edition of a curious text which purports to be an autobiographical account: Nilus Ancyranus, *Narratio* (Leipzig, 1983), but the attribution of this text to Nilus remains problematic despite Conca's attempts to find parallels between it and Nilus' other works; for this, see F. Conca, "Le «Narrationes» di Nilo e il romanzo greco," in *Studi bizantini e neogreci: Atti del IV Congresso Nazionale di Studi Bizantini*, ed. Pietro Luigi Leone (Galatina, 1983), 349-360 and "Osservazioni sullo stile di Nilo Ancirano" in *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32.3 (1982): 217-25; this last study is, to some extent, methodologically flawed, since it draws comparisons between the *Narrationes* and the treatise *De octo spiritibus malitiae*, which is certainly not by Nilus.

18 The extent of his rhetorical training is best illustrated by a traditional panegyric he composed in honor of Albianus, an ascetic from Ancyra; see *Sanctis patris nostri Nili senioris In Albianum oratio* (*PG* 79: 696-712).

19 For the authors, both pagan and Christian, with whom Nilus was acquainted, see the discussion by Marie-Gabrielle Guérard in her valuable critical edition, Nil d'Ancyre, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, editio princeps, vol. 1 (Paris, 1994), 38-47; this is the only critical edition of one of Nilus' works to appear in modern times. It also contains the most recent bibliographic update on Nilus (p. 99-108).

20 *Ep.* 2.177, 280B.

21 On the origin and the functions of this official, see A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, vol. 1 (Oxford, 1964), 368-69 (hereafter *LRE*) and the comprehensive study by M. Clauss, *Der magister officiorum in der Spätantike (4.-6. Jahrhundert): Das Amt und sein Einfluß auf die kaiserliche Politik* (Munich, 1980) as well as the more recent overview in Roland Delmaire, *Les Institutions du Bas-Empire Romain, de Constantin à Justinien*, vol. 1, *Les Institutions civiles et palatines* (Paris, 1995), 75-95.

22 On *comes*, see Jones, *LRE*, vol. 1, 104-106. Pierius found his way into the *Prosopography of the Later Roman Empire*, ed. by J. R. Martindale, vol. 2 (Cambridge, 1980) (hereafter *PLRE*), 885 as "Pierius 3." Contrary to the *PLRE* suggestion that the heading of Nilus' letter 2.177 should be interpreted as meaning that Pierius was a *comes iunior*, I think that νεωτέρῳ merely refers to him as a young man.

23 I have followed Clauss' interpretation; see his *Der magister officiorum*, 146 under "Anonymus 1," and the table on p. 141. Dionysiodorus is listed in the *PLRE*, vol. 2, 363. His father also appears as "Anonymus 26" on p. 1224; see also the table on p. 1258.

24 Τὴν σὴν ἐνάρετον καὶ φιλόθεον ψυχήν (*Ep.* 2.177, 280C).

25 Ἀγαθῆς ῥίζης ἀγαθὸν ὑπάρχοντα βλάστημα (ibid. 281C). This was a set phrase of the encomiastic genre; it was used by Basil the Great (*Ep.* 5.1, *In quadraginta martyres Sebastenses*, *PG* 31: 524), Himerius (*Or.* 46.70), and by Gregory Nazianzen in a passage in which he makes an explicit connection between the formula (slightly reworking it) and the tradition of the *encomia* (see his *Or.* 18.5, *PG* 35: 989).

26 The *Letter* to Pierius is rich in verbatim scriptural quotations and allusions, some reworked and integrated in elaborate structures in a way that denotes familiarity with the Scriptures; besides the Psalms (Ps. 30, 37, 39, 56, 65, 117, 140), which come naturally to a monk, quotations from the Book of Jeremiah and the Gospels of Mark and Luke also appear.

27 In *Ep.* 2.177, 284A Nilus speaks of "all the other sorts of relief and aid which *I often eagerly recommended to you* (πλεονάκις ὑποθέοθα, σοι προῦθυμήθην)" (my emphasis).

28 *Ep.* 3.43 (408D-413C). Young Domninus was a member of the inner circle of the *curiales*, the wealthy ruling class which governed late antique cities (for the *principales*, as these top city-councilors are known, see Jones, *LRE*, vol. 2, 731). Nilus reveals that Dominus was involved with tax collection when he mentions his "handling public affairs and assign[ing] tasks, as necessity arises, to public tax-gatherers" (τὰ δημόσια χειρίζων πράγματα, καὶ δημοσίοις πρακτῆρσι, καθὼς χρεία, ποιῶν τὰς ἀποκρίσεις) (413A). Domninus' aristocratic background as well as his Christian faith are implied by several comments made in Nilus' letter to him: he is called "my noblest son" τέκνον ἐμὸν ἄριστον (409A) and exhorted to be worthy of "the

admirable continence of [his] parents and of [his] grandfathers" τὴν τῶν πατέρων καὶ πάππων θαυμαστὴν σωφροσύνην (412D). Having him close, Nilus could instruct him personally about matters such as a proper Christian attitude towards sexuality: "When you dismiss the tax-gatherers and have more time, come to me and I will tell you, face to face, more fully about the combats against fornication" (413C).

29 This was first argued by Paul Veyne in "La Famille et l'amour sous le Haut-Empire romain" *Annales ESC* 33 (1978): 35-63 (see also his "L'Homosexualité à Rome" *Communications* 35 (1982): 26-33; English trans. in P. Ariès and A. Béjin, eds., *Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present Times*, Oxford, 1985), 26-35) and further documented by Michel Foucault in his influential work *Histoire de la sexualité*, esp. vol. 3, *Le Souci de soi* (Paris, 1984; English trans. by R. Hurley, New York, 1986). Rousselle's book Porneia: *On Desire and the Body in Antiquity* remains probably the most complete and persuasive analysis of this process. See also the extensive discussion with special reference to homoeroticism in Cantarella, *Secondo natura*, 258-66. Williams, *Roman Homosexualiy*, 264, n. 46 aptly formulates this point: "Between the second and the fourth centuries A. D. there did, however, occur a gradual but decisive transformation in the realm of Roman morality, as witnessed by an increasingly ascetic approach to the body in general and sexual practices in particular. This process culminated in the problematization of all sexual activity not considered strictly necessary, i. e., not leading to procreation."

30 In this new pagan morality "problematization and apprehension go hand in hand; inquiry is joined to vigilance" and, as a result, "sexual activity is linked to evil by its forms and its effects, but in itself and substantially, it is not an evil." This austere moral style "has trouble finding its place in the love of boys, but the latter is not therefore condemned as being contrary to nature" (Foucault, *The Care of the Self*, 239). Though, I believe, essentially justified, this conclusion reached by Foucault is based on his problematic and highly selective discussion of pagan sources from the first two centuries CE; for important corrections addressing the texts which contrasted the love of boys with the love of women in this period, see the important contribution of Simon Goldhill, *Foucault's Virginity: Ancient Erotic Fiction and the History of Sexuality* (Cambridge, 1995), 46-111 and D. M. Halperin, "Historicizing the Subject of Desire: Sexual Preferences and Erotic Identities in the Pseudo-Lucianic *Erôtes*," in Jan Goldstein, ed., *Foucault and the Writing of History* (Oxford, 1994), 19-34. Despite important shortcomings, Foucault's unfinished *History of Sexuality* remains an essential and most influential work; for a good overview of the critical debates around it, with special reference to the never published fourth volume that should have dealt with early Christianity, see now Daniel Boyarin and Elizabeth Castelli, "Introduction: Foucault's *The History of Sexuality*: The Fourth Volume, or, A

Field Left Fallow for Others to Till" *Journal of the History of Sexuality* 10. 3-4 (2001): 357-74 and especially the important discussion by Jeremy R. Carette, "Prologue to a Confession of the Flesh," in idem, ed., *Religion and Culture: Michel Foucault* (New York, 1999), 1-47; on p. 2, n. 6 Carette notes that the fourth volume of the *History of Sexuality* was almost complete before Foucault's death and a copy of it is extant in the Foucault archive.

31 These elements appear in most descriptions of classical Greek and Roman attitudes towards homoeroticism, such as K. J. Dover, *Greek Homosexuality* (2nd ed., Cambridge, 1989), Foucault's *History of Sexuality*, and D. M. Halperin's *One Hundred Years of Homosexuality, and Other Essays on Greek Love* (New York: Routledge, 1990). They are central to the "constructionist" view of homoeroticism, with which I tend to agree. Its proponents argue that patterns of sexual preference assume different manifestations in different societies and that no essential identity can be postulated between individuals who engaged in same-sex relationships in different historical contexts. Since sexuality itself as "an *appropriation* of the human body and of its erogenous zones by an ideological discourse" (Halperin, ibid., 25; his Italics) and, therefore, a cultural construct, one cannot speak of ancient "homosexuality" (no such term existed before the late nineteenth century). It is very likely that "ancient sexual typologies generally derived their criteria for categorizing people not from sex but from gender: they tended to construe sexual desire as normative or deviant according to whether it impelled social actors to conform or to violate their conventionally defined gender roles" (ibid.).

32 Nilus qualified Pierius' love twice as "sin" (τῆς ἁμαρτίας 280D, 281D), related to it as "fornication" (πορνεία 281B) and "corruption" (τῆς φθοράς 284A), described the acts associated with it as "bad acquaintance" (τῆς κακῆς συνηθείας 280D), "wicked deed" (τὸ πονηρὸν ἔργον 281A), "the evil deed" (τὸ κακόν 284A), "improper impulses" (ταῖς ἀπρεπέσι κινήσεσι 281A), and finally condemned the ensuing pleasure as "illicit" (τῆς ἀθέσμου ἡδονῆς ibid.).

33 Numerous terms connoting "impurity" are used in the text of *Ep.* 2.177, some of which are not attested in other patristic writings; thus, the spirit of fornication is "the most foul demon" (τὸν πολύσπιλον δαίμονα 280C), "the filthy serpent" (τοῦ ρυπαροῦ ὄφεως 281A, 281D), and "filth-loving demon" (ὁ φιλορύπαρος δαίμων 284B); homoerotic attraction is termed "the terrible and loathsome passion" (ὁ ἔρως ὁ δεινὸς καὶ βδελυρός 281C) or "the fiercest fever of impurity" (πυρετόν ἀκαθαρσίας λαβρότατον 281B) and those who might inspire it are "unclean youths" (τῶν ἀκαθάρτων νέων 284C).

34 What Pierius might derive from the view of his beloved is "the death [brought about by] sin" (ὁ θάνατος τῆς ἁμαρτίας 281D).

35 Foucault saw this preoccupation with purity as a defining feature of Christian asceticism, which distinguished it from previous "technologies of the self": "Dans l'ascétisme chrétien, la question de la pureté est centrale" (in the final French version of an interview with H. Dreyfus and P. Rabinow "À propos de la généalogie de l'éthique: un apérçu du travail en cours," in Michel Foucault, *Dits et Écrits 1954-1988*, vol. 4, *1980-1988*, ed. Daniel Defert and François Ewald (Paris, 1994), 626).

36 Some modern scholars, who believe there is an essential continuity between ancient forms of same-sex love and modern homosexuality, inappropriately use modern terminology in their analyses of ancient phenomena and speak of ancient "gay subcultures" and "homophobia"; this tendency is rightly criticized by Williams, *Roman Homosexuality*, 218-224 and 261, n. 18, 355, n. 319. Some of the translations of ancient sources in Hubbard, *Homosexuality* represent an extreme case of telescoping modern concepts and terminology into the past and, implicitly, reading modern realities in a world which did not experience them. Foucault repeatedly warned against attaching attributes such as "tolerant" and "intolerant" to ancient societies: "il ne s'agit pas d'une rupture morale entre une Antiquité tolérante et un christianisme austère" ("Généalogie de l'éthique," 623).

37 *Ep.* 2.177, 280D. The same idea appears in the letter to Domninus: "the demon [...] starts speaking to the soul through some imaginary representations, as if from the mouth of another person, *male or female* (ἄρρσνος ἤ θηλείαο), and persistently urges him towards the loathsome passion" (*Ep.* 3.43, 409C).

38 "The way in which the individual has to constitute this or that part of himself as the prime material of his moral conduct" (Foucault, *The Use of Pleasure*, 26).

39 Since the intended fourth volume of *The History of Sexuality* called *The Confessions of the Flesh*, supposed to deal with Early Christianity, never appeared, Foucault left no systematic account of this evolution. His main ideas are available in several studies in brief formulations such as the following: "Dans l'éthique [chrétienne], c'est le désir qui est le moment essentiel: son déchiffrement, la lutte contre lui, l'extirpation de ses moindres racines; quant à l'acte, il faut pouvoir le commettre sans même éprouver du plaisir - en tout cas en l'annulant autant que possible" ("Généalogie de l'éthique," 622); "du point de vue chrétien, la matière morale est essentiellement la concupiscence (*ce qui ne vaut pas dire que l'acte était sans importance*)" (ibid., 619, emphasis added; Foucault himself sometimes disregarded this *caveat* in his own research).

40 "The root of bodily action is the flesh-loving thought (ῥίζα τῆς κατὰ τὸ σῶμα πράξεως τυγχάνει ἡ φιλόσαρκος γνώμη)" (*Ep.* 2.177, 281D).

41 Nilus expressed this with the help of a metaphor: "uproot [desire] completely before it could spring and sprout the evil deed and make it grow into a vigorous stem. For this purpose, you should put in good order your axes

and concern yourself with [providing] fire as well as invoke plenty of help in destroying the tree of wantonness (τοῦ δένδρου τῆς ἀσελγείας). You see, if a root endures for some time, it often undermines even an extremely well built wall and [even] splits a rock" (284A).

42 The description of this pure state appears as a climactic end to the letter: "you will be raised from the 'pit of suffering' [Ps. 39.3] through divine grace, and you will then see a novel air of chastity and a passionless, pure, and unconfused condition (καὶ κατάστασιν ἀπαθῆ τε καὶ καθαρὰν καὶ ἀσύγχυτον), as well as a most brilliant, clear sky unfolding from some foggy and dark night, so that you will be able to say: 'This is the day the Lord has made; let us rejoice and be glad in it!' [Ps. 117.24]. 'Now open for me, angels of God, the gates of justice! And, entering through these I will praise the Lord' [Ps. 117.19]. 'I will praise You, for You have answered me, and have become my salvation,' [Ps. 117.21] 'Blessed be God, who has not turned away my prayer, nor His mercy from me!' [Ps. 65.20]." (*Ep.* 2.167, 284D-285A). István Perczel kindly pointed out to me that this passage uses terminology and concepts found in the works of Evagrius, some of whose writings, after his condemnation in 553, were often circulated under the name of Nilus of Ancyra.

43 Ibid., 280D.

44 Ibid., 284A.

45 Ibid., 280D-281A.

46 In a treatise entitled *Ascetic Discourse*, intended for the use of his monastic community, Nilus emphatically stated (for the benefit of his monks) that true asceticism was not possible in urban environments: "The master who has set himself on a peaceful life which lacks confrontation should be as far removed as possible from the warlike tumult and should have his habitation a long way from the confusion of the army camp" (*Ascetic Discourse* 41, *PG* 79: 769D). Life among people of the world is not possible for the true ascetic: "the saints ran away from the cities and avoided intercourse with the crowd, knowing that dwelling among people given to perdition is more pernicious for the soul than the disease of plague" (ibid. 60, col. 792D).

47 Starting in last decades of the fourth century, the society of the later Roman Empire experienced a veritable "ascetic invasion" (Robert Markus), especially as more and more bishops came from ascetic milieus: "[t]hrough its monk-bishop the people was linked to a source of spiritual life with a distinctly ascetic tinge; and the model for the life of the Christian community came, naturally, to be infected by the model for the monastic life." This model presupposed an obliteration of the lines dividing ascetic and non-ascetic Christians: "in [this] scheme, the world and the flesh will always tend to fall into the Devil's domain. Standards upheld to the lay world or the secular clergy will appear as imperfect approximations to the ascetic's standards, concessions to the weak, rather than as norms appropriate to the several forms of the Christian vocation" (Robert A. Markus, *The End of Ancient*

Christianity (Cambridge, 1990), 202 and 204; although based on Western material, this is, in principle, a valid description of the Eastern situation at the beginning of the fifth century CE).

48 Ibid.; note the emphasis on the initial absence of sinful thought, which points to the main issue at stake in the whole discourse.

49 Ibid. 281C-D. The curious epithet (μαστροπός--I prefer this, more common, spelling over μαστρωπός, the form given by the manuscripts and retained by Fatouros and Grünbart), which the demon of fornication earns here, and which no other patristic author (as far as I can ascertain) employed, is explained by a passage from Nilus' *Commentary on the Song of Songs*, 52 (ed. Guérard, 270), which reads "divine love has no need for a pimp (οὐ γὰρ μαστροπεύεται ὁ οὐράνιος ἔρως), but comes by itself, attracted by the beauty of the soul and encouraged by virtuous deeds." On the other hand, the passage from Jeremiah quoted by Nilus is a *topos* of patristic exegesis, referring to the best way to provoke the cessation of passion--severing the sensorial input of sinful stimuli; for similar interpretations, see, for instance, Gregory Nazianzen, *Or.* 11 *PG* 35: 837 or his *Or.* 27.7, to quote just an example. The pagan tradition too was well aware of the erotic role of the eyes; see the superb passage from Achilles Tatius' *Leucippe and Cleitophon* (1.9.4) quoted and discussed in Goldhill, *Foucault's Virginity*, 74. This speaks of the "emanation of beauty flowing down through [the eyes] into the soul" and defines it as "a kind of copulation at a distance."

50 *Ep.* 2.177, 284B-C.

51 *Ascetic Discourse* 41, *PG* 79: 769D-772A. This text was produced for a monastic audience and exhibits a high-dose of self advertisement on Nilus' part, probably due to various internal and external challenges to his spiritual authority. A good discussion of these aspects is found in Daniel Caner, *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity* (Berkeley, 2002), 177-190, although this author tends to overrate the role played by economic factors and by competition for lay patronage in order to explain Nilus' criticism of rival monastic milieus near Ancyra.

52 This is the same attitude as that mentioned by Xenophon in his *Symposium* where he speaks of the double function of the encomium; see Foucault, *The Use of Pleasure*, 204.

53 Elizabeth A. Clark, in response to some of Foucault's simplistic generalizations concerning Christian asceticism, observed that, in Christian ascetic circles, self-examination did not necessarily lead to public (or at least open) discussion of the findings, for fear of stirring the soul and offering food for sinful thoughts; see her excellent study "Foucault, The Fathers, and Sex" *Journal of the American Academy of Religion* 54.4 (1988): 619-641, here 629 with examples from Evagrius and John Cassian.

54 *Ascetic Discourse* 28 (*PG* 79: 756D-757A). Of course, this implies that he was indeed such a perfect spiritual guide.

55 According to Foucault's insightful intuition, this was the main task of monastic thinking on sexuality. He wrote that "la tâche du moine […] est de controller sans cesse ses pensées, de les sonder afin de voir si elles sont pures, de vérifier qu'il ne s'y dissimule pas ou qu'elles n'occultent pas quelque chose de dangereux; et de vérifier qu'elles ne se révèlent pas autres qu'elles ont d'abord semblé, qu'elles ne sont pas une forme d'illusion ou de séduction " and "cette tâche requiert non seulement de la maîtrise, mais aussi un diagnostic de la vérité et d'illusion. Elle exige une constante hérméneutique du soi" ("Sexualité et solitude" in *Dits et écrits*, vol. 4, 176-77). He was wrong, however, to think that such detailed analyses were the defining feature of *all* Christian discourses on sexuality and that monastic authorities were not concerned with sexual acts or with relationships to others (cf. ibid.: "ces techniques ne visent pas directement le contrôle effectif du comportement sexuel" with justified criticism by Clark, "Foucault," 632-33). Furthermore, Nilus' *Letter* to Pierius clearly contradicts Foucault's statement that "il est peu question des rapports homosexuels, et cela en dépit du fait que la plupart des ascètes vivent, de manière permanente, dans des communautés d'une assez grande importance numérique " (ibid.); laymen like Pierius (but the monks too, as I will show in a future contribution) were indeed confronted with problems raised by homoeroticism.

56 *Ep.* 2.177, 280D-281A.

57 This is what Foucault referred to as "[le] problème de l'érection," namely, "l'ensemble des mouvements internes qui s'opèrent depuis cette chose quasi imperceptible qu'est la première pensée jusqu'au phénomène final […] de la pollution" ("Sexualité et solitude," 177-78).

58 *Ep.* 3.43, 409B-D.

59 Ibid., 413A-B. The mention of involuntary ejaculation raises interesting problems concerning ritual purity and abstaining from communion, for which see the detailed study by David Brakke, "The Problematization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul" *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995), 419-60. Nilus speaks of the same problem in a long letter (*Ep.* 2.140, *PG* 79: 258D-264C) sent to a monk, although there the focus is quite different; instead of concrete details about the mechanism of sexual arousal, Nilus insists on the sinful thoughts, the means to fight them, and the dangerous temptation to fall into despair and deny God's forgiving grace after sinning, at which he merely hinted in his *Letter* to Domninus (see 261B-C).

60 Nilus thus draws a distinction between Christian love (here ἀγάπη) and worldly, i. e. non-Christian friendship (φιλία), which is qualified as fit for beasts (κτηνώδης) and irrational (ἄλογος). Comparison with irrational animals, among which same-sex behavior was supposedly unknown and, therefore, "unnatural," played an important part in Greek and Roman problematizations

of homoeroticism; see the recent discussion in Williams, *Roman Homosexuality*, 231-144 with further bibliography.

61 Christian monastic tradition is almost unanimous in condemning asceticism or moral behavior practiced with an eye to what others might say about it. However, in (textual) practice, seeking good fame does not always appear reprehensible; on this topic, see Maud Gleason, "Visiting and News: Gossip and Reputation-Management in the Desert" *Journal of Early Christian Studies* 6.3 (1998): 501-21, an excellent study. Nilus himself, when writing the panegyric for Albianus, did not hesitate to use the language of Homer's epics to describe a monk who "has been admired by the inhabitants of that place even after his death and until this very day, and his glorious fame is being sung (καὶ κλέος αὐτοῦ ἀοίδιμον ᾄδεται)" (*PG* 79: 705B). I provided an extensive analysis of such rhetorical uses of "fame" applied to Christian ascetics in my study "Theodoret of Cyrrhus and the Glory of the Syrian Ascetics: Epic Terminology in Hagiographic Contexts (II)" *Archaeus. Études d'Histoire des Religions* 4. 4 (2000): 151-178, esp. 163-77.

62 *Ep.* 3.43, 412D-413A.

63 Ibid. 412D.

64 *Ascetic Discourse*, *PG* 79: 721D. In a particularly harsh condemnation, he even assimilated those who did not practice the same strict standard of Christian life to Christ's traitors: "It was not only Judas," he wrote, "who betrayed our Lord by thinking slightly of the divine judgement. Even Christians who do not fulfill the divine laws are reckoned as traitors, since they disdain [these laws] and impose their own will, following rather their own wicked wishes" *Ep.* 2.100 (*PG* 79: 245).

65 Contrary to Foucault, Elizabeth A. Clark rightly argued that "the values that Foucault assigned to elite Greek males re-emerge, transformed, in the theorizing of the desert monks. For the monks, combat against the self is the primary task. Self mastery has been transformed into a holy war" ("Foucault," 631). This view emphasizes continuity between classical Greek ideals of self-mastery and Christian asceticism, which was denied by Foucault. As Clark well observed, Foucault's characterization of Greek sexual values ("a free male practices self-domination or self-mastery in order to create a life more brilliant than that of his fellow humans, and his elitist ethic is accompanied by a quest for self-knowledge, for 'truth'") is a very appropriate description of Christian asceticism (ibid.).

66 This is argued most cogently in Williams, *Roman Homosexuality*. For classical Greek views of passivity, see Foucault, *The Use of Pleasure*, 204-14 and the sources referred to in Hubbard, *Homosexuality*, 8-14.

67 *Ep.* 3.43, 412D-413A.

68 In the *Ascetic Discourse*, the tempting demon is also presented as the Barbarian (τὸν Βάρβαρον), whom the monks are supposed to chase away "through chastity and abstinence" (διὰ σωφροσύνης καὶ ἐγκρατείας) (*PG* 79: 805C).

69 On the isomorphism between sexual and social dominance in the traditional Greek moral code of the male elite, see Foucault, *The Use of Pleasure*, 71-77. Present in popular sources such as various handbooks of dream interpretation, this strongly hierarchical view of sex survived late into Byzantine times together with the *active* vs. *passive* opposition it entailed; see S. M. Oberhelman, "Hierarchies of Gender, Ideology, and Power in Ancient and Medieval Greek and Arabic Dream Literature," in *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, ed. J. W. Wright Jr. and E. K. Rowson (New York, 1997), 55-93. Nilus was not the only one to play upon the connotations that submission and giving oneself up to the rule of inferiors still evoked in Late Antiquity. On this, see the excellent study by Kate Cooper, "Insinuations of Womanly Influence: An Aspect of Christianization of the Roman Aristocracy" *The Journal of Roman Studies* 82 (1992): 150-64.

70 Legislation issued by Christian emperors concerning same-sex behavior began with a constitution issued by emperor Constans in 342 (*Codex Theodosianus* 9.7.3). This condemned men who submitted to other men as a woman would in somewhat obscure terms (*cum vir nubit in feminam*), which have been variously interpreted. Discussions by Dalla, *Ubi Venus mutatur*, 167ff and Cantarella, *Secondo natura*, 224-26 are fundamental. See also, Williams, *Roman Homosexuality*, 362, n. 5. This law does not refer to "homosexual marriages," *pace* Boswell, *Christianity*, 123.

71 *Non patimur urbem Romam virtutum omnium matrem diutius effeminati in viro pudoris contaminatione foedari et agreste illud a priscis conditoribus robur fracta molliter plebe tenuatum*; the text of this constitution was preserved as *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum* 5.3 (ed. Riccobono, vol. 1, 481) and, in a significantly altered version, as *Codex Theodosianus* 9.7.6. See Dalla, *Ubi Venus mutatur*, 170-74 and Cantarella, *Secondo natura*, 226-230.

72 *Vt universi intellegant sacrosanctum esse debere hospitium virilis animae* (*Collatio* 5.3.2); Peter Brown's comments ("for the first time in history, in 390, the Roman people witnessed the public burning of male prostitutes, dragged from the homosexual brothels of Rome" *Body and Society*, 383) are certainly apt to create dramatic effect, but not altogether accurate: we do not know of any public execution of this kind actually carried out under this law.

73 *Codex Theodosianus* 9.7.6; The increasingly severe stand imperial legislators took towards passivity is duly noted by Dalla, *Ubi Venus mutatur*, 183 ("riteniamo che […] ispessitasi la severità, la norma sia servita nel V secolo a reprimere anche l'omosessualità passiva in genere") and Cantarella, *Secondo natura*, 230. This trend culminates in two laws of Justinian (*Novellae* 77 issued in 538 and 141 of 559), in which involvement in same-sex activities is punished by mutilation and death regardless of the role assumed. This blanket condemnation was followed by active persecution; for an account

of this see Dalla, *Ubi Venus mutatur*, 185-214, who speaks of "repressione totale."

74 Cantarella (*Secondo natura*, 264-65) made a very important observation: Christian morality, especially that preached in ascetic circles, was more likely to endorse a condemnation of both parties engaged in a same-sex relationship, regardless of their role (active or passive) on scriptural authority and as a result of its Jewish heritage, which was openly hostile to any type of homoeroticism. Roman emperors, however, even if they were Christians, had to legislate for a society whose morals condemned only the passive male. In these circumstances, "che possibilità di successo avrebbe avuto un intervento legislativo che si fosse posto in totale, aperto e insanabile contrasto con la morale popolare," that is to say, "con un'etica sessuale tuttora ispirata, fondamentalmente, all'esaltazione della virilità intesa comme capacità di sottomettere [?]"

75 *Declamatio* 42 in Libanii *Opera*, ed. R. Foerster, vol. 7, *Declamationes 21-51* (Leipzig, 1913), 400-430.

76 "A tyrant asked a neighboring city to deliver a beautiful young man to him, and threatened war if he did not get him. The city agreed to go to war. As the tyrant came and besieged the city, the young man's father killed him and threw him down from the walls. The tyrant departed and the father is now being charged with murder." This was a popular topic, it seems, in the schools of rhetoric; besides Libanius' *Decl.* 42, two other texts treating similar imaginary cases survive: one earlier in Latin (Calpurnius Flaccus, *Decl.* 45, second century CE) and another one, later, in Greek (Choricius of Gaza, *Decl.* 9, first half of the sixth century CE). The latter replaced the boy with a girl, presumably reflecting the fact that in those days same-sex love was no longer suitable as a schoolbook topic; for a similar exclusion of same-sex content from a collection of "erotic" letters that date from the end of the fifth century, see W. G. Arnott, "Pastiche, Pleasantry, Prudish Eroticism: the Letters of 'Aristaenetus'," *Yale Classical Studies* 27 (1982): 291-320, esp. 314-15.

77 D. A. Russell, *Greek Declamation* (Cambridge, 1983), 81; this is a brilliant survey of the genre.

78 Ibid., 22.

79 Libanius, *Decl.* 42.15, p. 409.

80 Ibid., 42.41, p. 422

81 Ibid. 42.42, p. 423; this is echoed by Nilus in *Ep.* 2.38, addressed to a certain Asclepiodotus: "What is the use for you to command to your slaves when you are yourself enslaved by your passions like some harsh mistresses?"

82 The classic analysis of this speech is Dover, *Greek Homosexuality*, 19-109; for an English translation of relevant passages and recent literature, see Hubbard, *Homosexuality*, 118-121 and 131-153. It soon became a rhetorical *topos* to undermine an opponent's credibility by insinuating that he had submitted sexually in his youth to another male; see, Williams, *Roman*

Homosexuality, 173-75 and 334, n. 69. Libanius uses this *topos* on several instances: see *Or.* 37.3, 4.15ff, and 39.5-6, which subverts the authoritarian appearance of a certain Mixidemus as a judge by dwelling on his lack of masculinity due to the fact that he had been passive in same-sex relationships.

83 On male homoeroticism at Antioch in the last decades of the fourth century CE, see the sources collected and discussed by A.-J. Festugière in his *Antioche païenne et chrétienne: Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie* (Paris, 1959), 195-210.

84 This story is reported by Eunapius (*Vitae sophistarum* 17.1.7-8, ed. G. Giangrande (Rome, 1956), 82), who speaks of an "accusation concerning young men" (διαβολῆς περὶ τὰ μειράκια). Libanius never detailed the circumstances of his expulsion from Constantinople, but it is likely that they were connected with these charges of pederasty; see Robert J. Penella, *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D.: Studies in Eunapius of Sardis* (Leeds, 1990), 102-103.

85 Libanius, *Or.* 64.39 dating from 361; ed. R. Foerster, vol. 4, 444: male prostitutes, presumably describing a contemporary situation: "those make a bad use of their own [masculine] nature and do not deny the name they acquired from submitting to the most shameful things" (translation mine). For an annotated translation of this text, see Margaret Molloy, *Libanius and the Dancers* (Hildesheim, 1996), esp. 153 and the discussion on p. 91-100. In 64.48 (Foerster, p. 450-51; Molloy, p. 155), Libanius speaks of young men who, although surrounded by good teachers and watchful parents managed to find a way to give in to the request of their lovers. In contrast to these, Libanius adds, "I myself know some young men better looking than Hyacinthus, who, although far away from their parents and [entrusted] to permissive guardians" nevertheless managed to stay chaste and adds: "I will not even mention here the chastity shown by young men who were orphans lest anyone suspect I am setting myself as an example" (a fine opportunity for self-advertising not missed by Libanius, who became an orphan early in his youth).

86 "But these persons who are, so to speak, 'rational,' who have had the benefit of divine instruction, who say to others what should be done and what should not be done, and who have heard the scriptures which have come down from heaven--these men have intercourse more fearlessly with young boys than with prostitutes!" (*Adversus oppugnatores vitae monasticae* 3.8 as translated in John Chrysostom, *A Comparison Between a King and a Monk / Against the Opponents of the Monastic Life*, trans. David G. Hunter (Lewiston NY, 1988), 142. Festugière dryly comments: "Si l'on devait prendre ces mots à la lettre, il semblerait que les chrétiens d'Antioche n'eussent pas été moins pédérastes que les païens" (*Antioche*, 208, n. 2); Pierius' experience in Constantinople does not leave, I think, too much room for doubt.

87 Libanius told his pupils that love for a youth was not something even an active lover should make public if he was an honorable man. This is what he had to say about his amorous tyrant in *Decl.* 42.33 (p. 418): "Great and powerful was the love (ἔρως) which burnt him, and oppressed him, and did not let him breathe. How can we tell? He spoke out the very things he should have kept secret. And he did it through a public embassy! A thing unheard of: a young man's beauty was requested through an embassy!"

88 ἐγὼ δὲ ἕξω καλὸν τὴν σωφροσύνην ἐντάφιον (*Decl.* 42.56, p. 430). Calpurnius Flaccus also has a memorable *dictum* in this context: *perit homo sed pudor vivit* "the young man perished, but chastity lives on!" (*Decl.* 45; *The Declamations of Calpurnius Flaccus*, ed. Lewis A. Sussman (Leiden, 1994), 82).

89 Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, in *The Portable Nietzsche*, trans. and ed. by Walter Kaufmann (New York, 1954), 651.

WORKS CITED

Primary Sources

John Chrysostom, *A Comparison Between a King and a Monk / Against the Opponents of the Monastic Life*, translated with an Introduction by David G. Hunter, Edwin G. Mellen Press, Lewiston NY, 1988.

The Declamations of Calpurnius Flaccus, text, translation, and commentary by Lewis A. Sussman, E. J. Brill, Leiden, 1994.

Eunapii *Vitae sophistarum*, ed. Giuseppe Giangrande, Typis publicae officinae polygraphicae, Rome, 1956.

Fontes iuris Romani antejustiniani, ed. Salvatore Riccobono et al., 2nd revised ed., S. A. G. Barbèra, Florence, 1968.

Libanii *Opera*, ed. Richard Foerster, vol. 4, *Orationes 51-64*, Teubner, Leipzig, 1908; vol. 7, *Declamationes 21-51*, Teubner, Leipzig, 1913.

Nil d'Ancyre, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, editio princeps, ed. Marie-Gabrielle Guérard, vol. 1, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994.

Sancti Nili ascetae, discipuli S. Joannis Chrysostomi, Epistolarum libri IV, ed. Leo Allacci (Allatius), Typis Barberinis, Rome, 1668; reprinted in *Patrologiae Graecae cursus completus*, vol. 79, ed. Jean-Paul Migne, cols. 81-582, Migne, Paris, 1869.

Sancti patris nostri Nili senioris In Albianum Oratio, in *Sancti patris nostri Nili Abbatis Tractatus seu opuscula*, ed. Josephus-Maria Suarez, Typis Barberinis, Rome, 1673; reprinted in *Patrologiae Graecae cursus completus*, vol. 79, ed. Jean-Paul Migne, cols. 696-712, Migne, Paris, 1869.

Sancti patris nostri Nili Tractatus de monastica exercitatione, in *Sancti patris nostri Nili Abbatis Tractatus seu opuscula*, ed. Josephus-Maria Suarez, Typis Barberinis, Rome, 1673; reprinted in *Patrologiae Graecae cursus completus*, vol. 79, ed. Jean-Paul Migne, cols. 720-809, Migne, Paris, 1869.

Theodosiani libri xvi cum constitutionibus Sirmondianis, ed. Th. Mommsen, 3rd ed., vol. 1, part 2, Weidmann, Berlin, 1962.

Modern Literature

ARNOTT, William Geoffrey, "Pastiche, Pleasantry, Prudish Eroticism: the Letters of 'Aristaenetus'," in *Yale Classical Studies* 27 (1982): 291-320.

BAILEY, Derrick Sherwin, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, Longmans and Green, London, 1955.

BOSWELL, John Eastburn, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, University of Chicago Press, Chicago, 1980.

BOSWELL, John Eastburn, *Same-Sex Unions in Pre-modern Europe*, Villiard Books, New York, 1994.

BOYARIN, Daniel and Elizabeth A. CASTELLI, "Introduction: Foucault's *The History of Sexuality*: The Fourth Volume, or, A Field Left Fallow for Others to Till," in *Journal of the History of Sexuality* 10.3-4 (2001): 357-74.

BRAKKE, David, "The Problematization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul," in *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995): 419-60.

BRAKKE, David, "Ethiopian Demons: Male Sexuality, the Black-Skinned Other, and the Monastic Self," in *Journal of the History of Sexuality* 10.3-4 (2001): 501-35.

BROOTEN, Bernadette J., *Love between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, University of Chicago Press, Chicago, 1996.

BROWN, Peter Robert Lamont, *The Body and Society: Men Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York, 1988.

BRUNDAGE, James A., *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, University of Chicago Press, Chicago, 1987.

BULLOUGH, Vern L., *Sexual Variance in Society and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1980.

BULLOUGH, Vern L. and James A. BRUNDAGE, eds., *Sexual Practices and the Medieval Church*, Prometheus Books, Buffalo NY, 1982.

BURRUS, Virginia, "Queer Lives of Saints: Jerome's Hagiography," in *Journal of the History of Sexuality* 10.3-4 (2001): 442-79.

CAMERON, Alan, "The Authenticity of the Letters of St. Nilus of Ancyra," in *Greek, Roman and Byzantine Studies* 17 (1976): 181-96.

CANER, Daniel, *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley CA, 2002.

CANTARELLA, Eva, *Secondo natura: La bisessualità nel mondo antico*, Editori Riuniti, Rome, 1988.

CARETTE, JEREMY R., "Prologue to a Confession of the Flesh," in idem, ed., *Religion and Culture: Michel Foucault*, 1-47, Routledge, New York, 1999.

CHITTY, Derwas James, *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Blackwell, Oxford, 1966.

CLARK, Elizabeth A, "Foucault, The Fathers, and Sex," in *Journal of the American Academy of Religion* 54.4 (1988): 619-641.

CLAUSS, Manfred, *Der magister officiorum in der Spätantike (4.-6. Jahrhundert): Das Amt und sein Einfluß auf die kaiserliche Politik*, C. H. Beck, Münich, 1980.

CONCA, Fabrizio, "Le «Narrationes» di Nilo e il romanzo greco," in *Studi bizantini e neogreci: Atti del IV Congresso Nazionale di Studi Bizantini*, ed. Pietro Luigi Leone, 349-360, Congedo Editore, Galatina, 1983.

CONCA, Fabrizio, "Osservazioni sullo stile di Nilo Ancirano," in *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32.3 (1982): 217-25.

COOPER, Kate, "Insinuations of Womanly Influence: An Aspect of Christianization of the Roman Aristocracy, " in *The Journal of Roman Studies* 82 (1992): 150-64.

DALLA, Danilo, *"Vbi Venus mutatur": omosessualità e diritto nel mondo romano*, A. Giuffrè Editore, Milan, 1987.

DELMAIRE, Roland, *Les Institutions du Bas-Empire Romain, de Constantin à Justinien*, vol. 1, *Les Institutions civiles et palatines*, Les Éditions du Cerf - Les Éditions du CNRS, Paris, 1995.

DOVER, Kenneth James, *Greek Homosexuality*, 2nd ed., Harvard University Press, Cambridge MA, 1989.

ESPEJO MURIEL, Carlos, *El deseo negado: aspectos de la problematica homosexual en la vida monastica (siglos III-VI d. C.)*, Universidad de Granada, Granada, 1991.

FATOUROS, Georgios, "Zu den Briefen des Hl. Neilos von Ankyra," in *L'Épistolographie et la poésie épigrammatique: projets actuels et questions de méthodologie. Actes de la 16e Table ronde organisée par Wolfram Hörandner et Michael Grünbart dans le cadre du XXe Congrès international des Études byzantines Collège de France-Sorbonne Paris, 19-25 Août 2001*, 21-30, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes - E.H.E.S.S, Paris, 2003.

FESTUGIÈRE, André-Jean, *Antioche païenne et chrétienne: Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Editions E. de Boccard, Paris, 1959.

FOUCAULT, Michel, *The History of Sexuality*, vol. 2, *The Use of Pleasure*, translated by R. Hurley, Vintage Books, New York, 1985; reprint, 1990.

FOUCAULT, Michel, *The History of Sexuality*, vol. 3, *The Care of the Self*, translated by Robert Hurley, Vintage Books, New York, 1988.

FOUCAULT, Michel, "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours," in *Dits et Écrits 1954-1988*, vol. 4, *1980-1988*, ed. Daniel Defert and François Ewald, 609-31, Gallimard, Paris, 1994.

FOUCAULT, Michel, "Séxualité et solitude," in *Dits et Écrits 1954-1988*, vol. 4, *1980-1988*, ed. Daniel Defert and François Ewald, 168-78, Gallimard, Paris, 1994.

GAȘPAR, Cristian, "Theodoret of Cyrrhus and the Glory of the Syrian Ascetics: Epic Terminology in Hagiographic Contexts (II)," in *Archaeus. Études d'Histoire des Religions* 4. 4 (2000): 151-178.

GLEASON, Maud, "Visiting and News: Gossip and Reputation-Management in the Desert," in *Journal of Early Christian Studies* 6.3 (1998): 501-21.

GOLDHILL, Simon, *Foucault's Virginity: Ancient Erotic Fiction and the History of Sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

GOODICH, Michael, *The Unmentionable Vice: Homosexuality in the Later Medieval Period*, Santa Barbara CA, 1979.

GRIBOMONT, Jean, "La tradition manuscrite de S. Nil. I: La Correspondance," in *Studia monastica* 11 (1969): 231-67.

GUÉRARD, Marie-Gabrielle, "Nil d'Ancyre,"' in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 11, 345-56, Beauchesne, Paris, 1981.

HALPERIN, David M., *One Hundred Years of Homosexuality: And Other Essays on Greek Love*, Routledge, New York, 1990.

HALPERIN, David, "Historicizing the Subject of Desire: Sexual Preferences and Erotic Identities in the Pseudo-Lucianic *Erôtes*," in *Foucault and the Writing of History*, ed. Jan Goldstein, 19-34, Blackwell, Oxford, 1994.

HEUSSI, Karl, *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1917.

HUBBARD, Thomas K., ed., *Homosexuality in Greece and Rome: A Sourcebook of Basic Documents*, University of California Press, Berkeley CA, 2003.

JOHANSSON, Warren and William A. PERCY, "Homosexuality," in *Handbook of Medieval Sexuality*, ed. Vern A. Bullough and James A. Brundage, 155-89, Garland Publishing, New York, 1996.

JONES, Arnold Hugh Martin, *The Later Roman Empire 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, vol. 1, Blakwell, Oxford, 1964.

KOLVE, V. A. "Ganymede/Son of Getron: Medieval Monasticism and the Drama of Same-Sex Desire," in *Speculum* 73.4 (1998): 1014-67.

KOUKOULĒS, Phaidon, Βνζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός, vol. 6, Ekdosis Papazēsē, Athens, 1955.

LUTTERBACH, Hubertus, *Sexualität im Mittelalter: Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts*, Köln, Böhlau Verlag, 1999.

MARKUS, Robert A., *The End of Ancient Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

MARTINDALE, John Robert, *Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

MOLLOY, Margaret, *Libanius and the Dancers*, Olms-Weidmann, Hildesheim, Zürich, New York, 1996.

MONTIEL, Juan Francisco Martos, *Desde Lesbos con amor: Homosexualidad femenina en la Antigüedad*, Ediciones Clássicas, Madrid, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich, *Twilight of the Idols*, in *The Portable Nietzsche*, translated and edited by Walter Kaufmann. Viking Press, New York, 1954.

OBERHELMAN, Steven M. "Hierarchies of Gender, Ideology, and Power in Ancient and Medieval Greek and Arabic Dream Literature," in *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, ed. J. W. Wright Jr. and Everett K. Rowson, 55-93. Columbia University Press, New York, 1997.

PENELLA, Robert J., *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D.: Studies in Eunapius of Sardis*, Francis Cairns, Leeds, 1990.

PITSAKĒS, Kōnstantinos G., "Ἡ θέση τῶν ομοφυλοφίλων στη Βυζαντινή κοινωνία" in Πρακτικα ημερίδας Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο 9 Μαίου 1992 (= *Les marginaux à Byzance*), ed. Chrysa A. Maltezou, 169-269, Fondation Goulandris, Athens, 1993.

RICHLIN, Amy, *The Garden of Priapus*: *Sexuality and Aggression in Roman Humour*, 2nd revised ed., Oxford University Press, New York, 1992.

ROUSSELLE, Aline, Porneia: *On Desire and the Body in Antiquity*, translated by Felicia Pheasant, Blackwell Cambridge MA, 1988.

ROUSSELLE, Aline, "Statut personnel et usage sexuel dans l'Empire romain," in *La contamination spirituelle: science, droit et religion dans l'Antiquité*, Les Belles Lettres, Paris, 1998.

RUSSELL, Donald Andrew, *Greek Declamation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

SMYTHE, Dion C, "In Denial: Same-Sex Desire in Byzantium," in *Desire and Denial in Byzantium: Papers from the Thirty-first Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Sussex, Brighton, March 1997*, ed. Liz James, 139-148, Variorum, Aldershot, 1999.

TEJA, Ramón, "El demonio de la sexualidad en el monacato egipcio," in *Codex Aquilarensis. Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 11 (1994): 21-31.

TROIANOS, Spiros, "Kirchliche und Weltliche Rechtsquellen zur Homosexualität in Byzanz," in *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 39 (1989): 29-48.

VEYNE, Paul, "La Famille et l'amour sous le Haut-Empire romain," in *Annales ESC* 33 (1978): 35-63.

VEYNE, Paul, "L'Homosexualité à Rome," in *Communications* 35 (1982): 26-33.

WILLIAMS, Craig A., *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, Oxford University Press, New York, 1999.

VICTOR RIZESCU

Born in 1969, in Bucharest.

Ph.D., Central European University, Budapest
Dissertation: *Debating Modernization as a Debate on the Modernizing Elite: An Approach to the History of Social and Political Thought in Romania, 1868-1947*

Associated Professor, Faculty of Political Science, University of Bucharest.

Participation in international conferences and roundtables in Romania, Bulgaria, Ucraine, Italy and the United States

Articles and translations in the fields of Romanian intellectual history, nationalism studies, East European social history

SUBVERTING THE CANON: OLIGARCHIC POLITICS AND MODERNIZING OPTIMISM IN PRE-COMMUNIST ROMANIA

1

Can one indicate precisely the moment when the figures of the literary critic Eugen Lovinescu and of the social analyst Ștefan Zeletin were established, in Romanian scholarship, as the quintessential examples of ideological "rightness" and intellectual honorability? A positive answer to this question could alter our general understanding of the pre-communist intellectual heritage of Romania.

As for Lovinescu, his disciples in the field of literary criticism were already numerous at the end of the pre-communist period,[1] and they did not avoid to pay homage to the person who had waged, from the first decade of the twentieth century up to the 1940s, long intellectual wars against nostalgic traditionalism, and who most energetically claimed a literature with "urban" overtones and a "modernist" orientation, resonating with – and openly displaying its inspiration from – the most novel European trends of artistic experimentation. Still, Lovinescu's accomplishments in the related field of social and political thinking were by far not as widely acclaimed at the time. When his most important work of this kind was published, in 1924-1926, it raised bitter criticisms from various ideological[2] camps. Presented as a sociological interpretation of the process of Romanian modernization since the beginning of the nineteenth century, the impressive three-volumes *History of Modern Romanian Civilization*[3] was most often accused – by both professional and self-styled sociologists – for sociological amateurism and naïveté, as well as for arbitrary intellectual syncretism and emphatic juxtaposition of theories, ideas, and schools of thought[4]. Lovinescu's rejoinders on this side were never conclusive, and the "hard" social thinkers of the age accordingly

never accepted him as a fellow member of the profession or as a significant voice in the discipline.[5]

Outside this narrower circle, among the various authors who engaged in the ideological debates of the time, Lovinescu's ideas did not score much better either. The few works with a wider historical and comparative coverage published short before the installation of communism that claimed – more often than not undeservedly – the status of unbiased researches into the history of Romanian social and political ideas did indeed treat him as a significant representative of one major ideological orientation: together with Zeletin, Lovinescu was already seen as the thinker who had given the most vocal and efficient argumentation for modernization on the western model.[6] However, this very last intellectual attitude was either presented, in the same works, as a choice with no special claims to validity over the rival views of national social, cultural and political evolution, or dismissed from the standpoint of an indigenist or third-way conception of development.[7]

Given the internal and international political constellation of the time, it is understandable that Lovinescu's advocacy of westernization, associated as it was with his avowed appreciation for "old-fashioned" liberal democracy, did not manage to attract in those years a large audience, and neither enthusiastic approvals from fellow social and political writers. Romania was not an exception in the general (Central and East) European drive to radical right political solutions, of which radical nationalist rhetoric was a natural ingredient.[8] When communism was installed, the political culture of the right was reigning supreme in Romania. There was no time for the alternative discourses to recover, before any kind of free intellectual debate was interdicted. With a host of followers in literature and literary criticism that managed to maintain his influence alive even during the decades when his name and works could not be openly invoked or cited – or had to be used with extensive precaution –, Eugen Lovinescu was "rediscovered", together with a large part of the pre-communist national cultural heritage, in the period of the (relative) "liberalization" of the regime, starting with the mid 1960s.[9] For obvious reasons, his social-political output – which contained polemical references to the doctrines of historical materialism – was recovered more reluctantly than the literary one. Still, this partial recovery was enough for starting to transform Lovinescu into a genuine "classic" of Romanian political thinking.

The posthumous career of Zeletin's ideas was a bit different. Unlike Lovinescu, Zeletin was accepted, in the interwar period, as an original and provocative (however mistaken) social thinker, whose intellectual constructs – advanced in his two works *The Romanian Bourgeoisie* (1925) and *Neoliberalism* (1927)[10] – had to be taken seriously and deserved to receive careful responses. Although trained as a philosopher, his credentials as a social analyst were not generally denied, and authors much better placed institutionally within the (emerging) discipline took pains to give detailed commentaries of his interventions.[11] As his political ideas resonated much better than Lovinescu's with the right-wing culture of the late thirties and forties, Zeletin was even occasionally eulogized as a giant of Romanian social thinking.[12] His professed disciples in the field were not, however, as numerous as the literary figures who closely followed Lovinescu. Then, in the first decades of communism, Zeletin – a much more resolute defender than Lovinescu of the social and economic arrangements of "bourgeois" Romania – was energetically criticized as a philosopher of plutocracy.[13] The beginning of his "recovery" was due to the gradual process of reinserting the nationalist dimension into historiography:[14] praising the *status quo* of the capitalist society, Zeletin nevertheless presented a positive view of the pre-communist modernization story. His strivings to de-dramatize the history of the nineteenth century, and to present it as a success story, fit well with the widespread ideological strategy of the time which consisted in fusing the tenets of the nationalist and Marxist historical views, by presenting the advent of the socialist society as the fulfillment of the entire record of a centuries-long heroic past – in which the internal emancipation of the socially exploited classes went hand in hand with the struggles of the entire nation against encroachments by foreign powers. In the end, Zeletin joined Lovinescu as a classic of the most "valid" brand of social-political thinking produced in Romania before 1945.[15]

It might seem paradoxical that the scholarship produced in the communist period managed to do for Zeletin and Lovinescu, the two pre-communist "official" defenders of capitalist modernization, precisely what the pre-communist scholarship never did in a firm way: namely, to elevate them to the status of classics. This revaluation of the two intellectual figures derived in a natural way, however, from the more general structure of the interpretations provided by the scholarship in question.

2

As emerged during the communist years, the dominant way of presenting the pre-communist period in the history of ideological trends in Romania consisted in placing them along an axis whose ends were defined by different pairs of terms whose classificatory meaning was virtually the same. "Modernism" was opposed to "traditionalism", in the same way as "progressive" thinking stood in opposition to the "reactionary" one, and "rationalist" tendencies were contrasted to the "irrationalist" philosophical views. The classical dichotomy between "left" and "right"[16] was superimposed on these couples of opposite notions. Thinkers who gravitated towards the first of the two poles – that of the left, of rationalism and progressivism – were supporters of industrialization and defended forms of cultural expression with an "urban" resonance. Those who stood closer to the other pole – that of the right, of irrationalism and of reaction – promoted a view of economic development based on agriculture, being at the same time vocal admirers of the cultural universe of the village.

The way the positions along the ideological axis were distributed among authors and intellectual currents is not difficult to guess. There could be no doubt, before 1989, which thinkers and ideological tendencies embodied best the ideas and values associated with left-wing progressiveness: they were the Marxists, and among them, of course, especially the communists. Extreme right-wing reaction was embodied by the obscurantist defenders of tradition, who made use of religion and of the mystics of the soil as intellectual materials of their theories. Somewhat more desirable than them were the moderate conservatives, or the *Junimists*: although not enthusiasts of industrial modernization, they were nevertheless content with the parliamentary regime and held reasonable views of cultural and economic development. The place immediately to the right of the socialists was being contended, however, by two categories of authors. Both the "official" modernists and the populists-peasantists[17] presented good credentials for this position on the "hierarchy" of ideological tendencies. In comparison to the first of them, the populists were more "democratically" inclined, and therefore had better claims to be ascribed a place closer to the "left" pole. At the same time, however, they were skeptical about industrialization, and cherished the dream of propelling Romania on the path of progress in the framework of an "agrarian" economy. It was generally accepted, to be sure, that their agrarian views were motivated by purely "pragmatic" considerations,

having nothing in common with the "romantic" nostalgia for the village universe characteristic to the traditionalists of the right. Still, their inability to understand that industrialization was the unavoidable fate of modern societies made of them dubious protagonists of modern public life, and linked them to those trends of thought which were to become most easily associated with fascism and radical right.

The "modernists" – who spoke in favor of the Liberal Party's strategy of modernization – were identified, in the main, with a "liberal" political view in the generic sense of the term[18], being preferred to most of the other contenders of the ideological spectrum, Indeed, while not scoring as well as the Marxists when placed on the modernist/rationalist/progressive – traditionalist/irrationalist/reactionary evaluative axis, the two "bourgeois" ideologues Lovinescu and Zeletin nevertheless fell on the good side, when measured with the help of it. They indeed were not militants for social justice – and neither where they as energetic advocates of extensive democratization as the agrarian populists and the peasantists –, but they reasonably qualified as supporters of the constitutional system and of personal freedom, defending them against the obscurantist forces of the radical right – comparing well even with the moderate conservatives on the same ground. While not very far, thus, from the Marxists, with respect to their political wisdom, they virtually identified with them with respect to their economic wisdom: supporting industrialization and urbanization, they pleaded for precisely the economic structure that the Marxist theory indicates as the only conceivable basis of progress under the aegis of socialism.

Moreover, the good score obtained by Zeletin and Lovinescu in this confrontation of ideological symbols was also due to a certain disqualifying of the available protagonists. Indeed, neither of the thinkers and ideological currents of the left – the only significant competitors – was appropriate for a very emphatic consecration as a classic. On the one hand, both the social democrats and the populists exhibited "revisionist" interpretations of Marxism[19] – as seen from the standpoint of the rigid historical materialism of the time – that could be perceived, in the end, as more insidious ideological poisons than the frank bourgeois advocacy of the Liberal apologists. On the other hand, Lucreţiu Pătrăşcanu, the only intellectual representative of the Komintern brand of Marxism in pre-1945 Romania,[20] could never be entirely appropriated by the regime due to the embarrassing episode of his purging, in the 1950s.[21] There was a void place left, thus, in the very center of the communist ideological

pantheon, that the official modernists Lovinescu and Zeletin were called upon to fill.

The kind of scholarship that we referred to above was the soundest produced in the communist period. It was also of the sort whose ideological bent resonates best with our post-communist intellectual concerns related to creating a liberal-democratic order. And this is so because the revaluation of pre-communist modernism during the period of communism responded not only to the need to retrospectively criticize interwar fascism, but also to the (related) need – intensely felt by significant parts of the intellectual opinion of the time – to oppose the perverse discourse of chauvinistic nationalism officially promoted by the regime of Nicolae Ceaușescu.[22] As a response to this pressure, there has constituted, at the time, the intellectual strategy, embraced by a part of the university and publishing establishment, to look at the pair of interwar "modernists" Lovinescu and Zeletin as to the perfect antidote against the isolationist tendencies recurrent in Romanian culture, and to present them, together with a score of several other figures – of which a large part were disciples of the former – as both the symbols and the fountainhead of all cultural attitudes opposed to isolationism, xenophobia, fear of change and rejection of modernity.

This tendency has only radicalized after 1989. The picture presented above has been altered in the most representative works of intellectual history with a wider coverage produced in the post-communist period by further elevating the "official" modernists to the position of the supreme instances of "truth" in Romanian culture, this time to the detriment of their adversaries of both right and left.[23] Besides, the general tendency now has been to expel from the historical account the left-wing component of the ideological spectrum, as also the social-economic layer of the ideological debate, by concentrating instead on the genealogy of Romanian fascism[24] and on the trends of anti-western nationalism that had been incorporated into the nationalist-communist synthesis and its post-communist avatars.[25]

Of the types of works that contributed to shaping this argumentative structure, by far the most significant were those intended not as historical accounts devoted to various disciplines, but as general – and, as such, by definition "interdiscipinary" – explorations into the development of ideological tendencies and intellectual currents. And of the authors who wrote in this vein, it goes without saying that the hugely prolific Z. Ornea stands out as the most important, due not only to his massive output, but

also to the documentary soundness, coherence, clarity and literary value of his works. Trained as a sociologist but cohabitating, for the longest part of his career, with the community of the literary historians, this author came closest of all exegetes of Romanian culture to offering a global investigation of the interrelationship between literary, philosophical, sociological and economic ideas that confronted and influenced each other in the intellectual debates of the period 1860-1945. His books of synthesis give general presentations of *Junimism*,[26] of the vision of cultural nationalism that developed, before the First World War, around the journal *Sămănătorul*,[27] of the socialist thought of the same period,[28] and of the left wing agrarian ideology of populism-peasantism.[29] The interwar period – also touched on in the book on peasanism cited above – was approached by him in a somewhat different manner, being treated in two works intended to offer general accounts of the intellectual debates in the 1920s and 1930s, respectively.[30] Besides a large amount of articles compiled in a series of volumes (and of which some were first published as introductory studies to his many editions of classical texts) and several biographical works devoted to the figures of T. Maiorescu, C. Dobrogeanu-Gherea and C. Stere – the founding figures of the *Junimist*, socialist and populist intellectual currents respectively – he approached the social, economical and political ideas of the hardly classifiable thinker A. D. Xenopol.[31]

In order to comprehend how Ornea's ideas – symptomatic, as already said, for a large part of the Romanian scholarship – changed after the demise of communism, a comparison between the two books devoted to 1920s and 1930s is very enlightening. What it shows is that he did not significantly modify his general framework of interpretation. As expected, the major revisions appeared in the treatment of Marxist thinking: while before 1989 the socialist and communist authors stood as the best embodiment of progressive and "modernist" ideas, with the official "modernists" Zeletin and Lovinescu and the populists/peasantists occupying the position next to the right of them, now Zeletin and Lovinescu started to be celebrated, without any qualifications, as both "liberal" thinkers and the only cogent analysts of modernization. In more general terms, while the blame put on the intellectual currents of the reactionary or radical right was maintained, the left-wing ideas were depreciated – as compared to the previous works –, with a corresponding revaluation of the "liberal" center. Unfortunately, this re-positioning of cultural symbols was accompanied by a very visible tendency to avoid approaching some

topics that would have required extensive interpretative revisions, and by thus dropping out of the historical account large sections of the historical record of intellectual history. Indeed, while *Tradiționalism și modernitate* is broad and ambitious in scope, paying equal attention to social-economic as well as to literary-philosophical debates, and trying to present a complete picture of the intellectual concerns and intellectual trends of the age, *Anii treizeci* is quite narrowly focused on the rise of the extreme right and on the reactions this phenomenon raised among the thinkers of a different orientation. Marxist authors do not feature al all as protagonists of the book, the peasantists are also left aside, social-economic issues are neglected. The general impression one gets, after this comparison, is that Ornea – together with his fellow Romanian researchers – avoided to make the effort to re-comprehend, in post-communist terms, the problems connected with the sociological and economic component of the pre-communist doctrines and ideological currents, as well as to discover a new, post-totalitarian "language", fit for presenting the vagaries of the Romanian left.

3

To contend the need of revising a cultural canon is certainly a far-reaching and risky enterprise. Yet, the present article advances the idea that such a reconfiguration of the canon described above in broad outline is needed, and derives inescapably from adopting a perspective on the field which yields into disclosing certain elements of it that have constantly been missed from the previous historical pictures. The field of our research is represented by the entire record of thinking on modernization, national identity and political programs voiced in the period comprised between the publication by Titu Maiorescu in 1868 of his seminal article "Against the present direction in Romanian culture"[32] – that inaugurated a new mode of discussing the problems connected with the adjustment of the local society to the embracing modern civilization – and the last occurrences of free intellectual exchanges before the installation of the official communist discourse in 1947.[33] And the new perspective that we vindicate rests on the demand to highlight a central thread running through all such debates of the time: namely, the ideological struggle waged over the issue of assessing the performances of the political establishment in charge of the modernizing policies.

In other words, we vindicate the need to grasp the interconnection between two types of theories that have most often developed hand in hand, but whose histories have tended to be told separately. The first of these intellectual debates was concerned with the character of the Romanian political establishment, and of the society over which it ruled. The second of them was concerned with the relationship between this society and the larger world – or, in other words, the relationship between Romanian society and modern western civilization. Faced with the challenge of modernization on the western model, Romanian intellectuals debated the prospects of westernization and at the same time assessed the behavior of the modernizing elite. They spoke about the danger that the national culture might be dissolved under the impact of foreign influences, while at the same time blaming the ruling strata for the wrong way the process of cultural importations was being conducted. They discussed about the effects that the spread of western capitalist market had on local peasant economy, criticizing the indigenous economic elite for its role as an agent of global capitalism. They despaired over the bad prospects of development of the national industry, condemning the dominant classes for their wrong approach to the objective of industrialization. We claim that, in order to be more historically sensitive, the proper target of our historical account has to be the connection between the narrower critique of the elite and the larger topics of social and cultural criticism, those concerned with the adjustment of a backward society to the modern world.

To be sure, several more "specialized" debates were involved in this ideological conversation. Genuine or self-styled experts made technical analyses and offered technical solutions for the problems of industry or agriculture; constitutional jurists studied the functioning of the institutions and the legal system; the specialists of the field, and virtually everybody besides them, debated the right balance that had to be observed, in literature and art, between foreign fashions and national traditions. There is no question to follow all these debates in detail. As in the larger research of which the present piece is a part,[34] our focus is put, first, on those authors, texts and intellectual currents in which we can identify a general characterization of the political system, in terms of its peculiarities by comparison to the developed countries of the West – which were taken, by the theorists in question, as a model of "normal" development; and, second, on the most general conceptions regarding the issue of national identity and the patterns of social-economic development. We intend to

set the debate about the ruling "oligarchy" against the background of the larger debate about modernization and models of development. Or, in other words, we take a new look at the debate about Romanian developmental peculiarities, by focusing on the narrower debate about who was responsible – and to what extent – for all the features of "peripheral" development.

The conversation reconstructed in this way is interesting not only for the historian of the process of modernization, but also from the standpoint of a more "regular" political history of Romania. Besides their (relative) intellectual sophistication, the topics involved in it were the ones most hotly and intensely debated in the country during that period, constituting the privileged ideological references for parties and political groups, and marking the dividing lines between contending political factions. Romanian intellectuals *spoke* about many things during these decades; they actually *debated*, however, only over a limited number of them. If we accept that the task of the historian of political ideas is to engage into a "wide-ranging investigation of the changing political languages in which societies talk to "themselves",[35] then we claim that the path of research indicated above can best help us to understand the way this self-examination of Romanian society proceeded, from the time of the foundation of the political regime of constitutional monarchy, in the 1860s, up to the installation of communism. In other words, we think that precisely by studying the relationship between the debate on modernization, the discussion on domestic political issues in terms of a general characterization of the political system, and the political values adopted by various authors, one can better grasp the "core" issues, ideas and concepts around which the ideological orientations were built, in Romania, in the period under coverage, and better identify "what was actually discussed" by influential intellectual groups in a country where the most recurrent, intensely debated and politically relevant topics that feature in the public discourses tend to differ from those prevailing in the West.[36]

Because domestic political issues were debated – at a more elevated level – in terms of the modernizing performances of the ruling elite, and because political projects were advocated by reference to the failures of modernization, we consider that we are justified in using such terms as "social criticism" and "political thinking" as interchangeable, in order to refer to the ideological trends in view. "Political theory" in a more technical sense of the term – that is, the type of inquiry into political

values and norms that goes under this name in the standard works of western intellectual history – was of a lesser importance in Romania at the time. As in all countries of "belated modernization", westernization was perceived as the most pressing intellectual challenge, and political matters were accordingly discussed primarily in relation to the urgencies of social-economic reform, or of the building or conservation of the national culture, and not by reference to abstract philosophical principles.

It does not follow from this that intellectual concerns that can more easily be included under the rubric of "political theory" were completely absent at the time. Sometimes they were openly exhibited, but most often, they were inscribed in the texture of social and cultural criticism of the kind we have spoken about so far. Moreover, philosophical options were to a great extent determined by the more fundamental options made by the respective authors, within the range of the interconnected debates on modernization and the modernizing elite. A further task of our approach is, correspondingly, that of better disclosing the properly political views held by the authors in question.

This last kind of research is actually the one whose need has most intensely been felt in the post-communist period. The exit from totalitarianism and the attempt to erect – or resurrect – a liberal-democratic political regime has been accompanied by the search for an indigenous tradition of liberal-democratic thought. There has emerged a widespread opinion that the importation of recent theories from abroad is to be joined by the effort to "sanitize" the heritage of Romanian political thought, and to sharply dissociate between those elements that can be accommodated with a desirable political system – contributing as such to creating a political culture propitious to it – and those that are unpropitious for the project of political reform. We think that it is precisely our more detailed anatomy and more careful classification of the ideological trends that can help us to better characterize the political conceptions of the pre-communist thinkers, and eventually to identify intellectual alternatives that have hitherto been neglected.

4

The labels under which the protagonists of the first of the two ideological struggles referred to above – that on modernization in abstract terms – were placed are common to the history of most countries in the

area.[37] From the "right", various brands of "conservatives" and indigenist nationalists condemned the rapid introduction of western institutions and practices, on the view that they had broken the course of "natural" or "organic" social evolution.[38] From the "left", socialists and populists criticized labor relationships in agriculture and the inefficiency of the industrial sector.[39] A "traditionalist" component was openly present in all these intellectual currents except socialism, while it was sometimes argued at the time that this last one also displayed a strange tendency of longing nostalgically for the traditional ways.[40] Finally, there existed, of course, a trend of "official" westernism or "bourgeois" modernism, which met the challenge of the contestations from both right and left, offering retrospective and prospective justifications for the advance of modernity to the detriment of the traditional world – as well as for the continuation of the modernization processes under the aegis of a non-socialist political regime.

When we look, next, at the second of our inter-related ideological debates – the one on the modernizing elite –, we can notice that the contending camps were still more sharply separated. It emerges that, from very early on, a part of the political spectrum was targeted by various social critics as constituting the "core" of the ruling elite, and started to be identified with it in general terms. More precisely, the Liberal Party, officially founded in 1875,[41] but whose antecedents went back as far as the period of the "preparation" for the revolution of 1848 – and itself grouped around the powerful Brătianu family –, was taken to embody a certain approach to modernization, inaugurated in the first half of the nineteenth century and never abandoned – so the argument went – by the Romanian establishment. Before 1918, the Liberals were attacked from right and left, by critics placed on different layers of society and using arguments of various sorts – but whose ideological orientations can be classified under the four rubrics of (*Junimist*) "conservatism", (autochtonist) "nationalism", "socialism" and "populism". The Conservative Party, founded in 1880 but having older historical antecedents, was considered, by the representatives of the last three ideological trends, as sharing with the Liberals the guilt for the failures of modernization and for the unjust structure of society. Still, they all agreed that, as the fortunes of the Conservatives had never stopped to decrease to the benefit of the other party of the "oligarchy", a sound social analysis had to concentrate on the constitutive principles and the functioning of the Liberal establishment.

After the First World War, this criticism of the Liberal-dominated oligarchy[42] was met by arguments meant to offer a defense of it. They gave rise, in their turn, to reinforcements of the arguments provided by the old schools of social-political thinking, and to new types of criticism. The ideological spectrum was modified, partly under the influence of wider European trends of thought.[43] The conservative school virtually disappeared as a significant voice – although we can follow its survival in the works of an individual author from the old generation, Constantin Rădulescu-Motru.[44] Autochtonist nationalism gradually adopted the political stance of the radical right, being appropriated, in the end, by fascism. Populism was rejuvenated as peasantism. The socialism movement split into social democracy and communism, each of them with a peculiar intellectual discourse. Corporatist ideas gained ground, one of the representatives of this doctrine – Mihail Manoilescu – eventually becoming a figure of European and world notoriety.[45]

Before 1918, skepticism towards westernization was deeply interconnected with the criticism of the Liberal Party, as the main agent of westernization. Anti-Liberal arguments acquired a specific traditionalist resonance, while traditionalism came to be associated with a negative stance towards the Liberals. This is why the pro-Liberal arguments that developed, after 1918, in response to the previous social criticism – being associated mainly with the figures of Lovinescu and Zeletin –, spoke the language of modernism and anti-traditionalism, while the westernist ideas embraced by the same thinkers came to be seen as inseparable from their pro-Liberal apologetics. The two types of argumentation – in favor of westernization and in praise of the westernizing practices of the Liberal elite – are so strongly linked in the works of Lovinescu and Zeletin that we came to look at the connection between them as to a matter of logical necessity. As modernizing skepticism – together with socialist criticism – was intimately linked with targeting the oligarchy for the failures of modernization and for the mistaken way the predicament of adopting the western model was approached in Romania, so modernizing optimism came to be epitomized by authors, like Lovinescu and Zeletin, who tightly associated a modernist stance with an apology of the same oligarchy, systematically defending it against all previous criticism. This last intellectual attitude has been considered, as such, as the only form in which bourgeois modernism was voiced in pre-communist Romania. Against this widely shared view, we argue that, alongside the anti-traditionalist and anti-Marxist authors that subscribed to the

mainstream social-political developments, offering a rationalization for them, in the vein of Lovinescu and Zeletin, there could be heard at the time some voices that have subsequently been forgotten and missed from the record of intellectual history: a score of political authors who conjoined a vocal opposition to nationalist traditionalist and anti-western cultural trends, and a critical departure from the Marxist designs, with a no less resolute criticism of the mainstream politics, considered as the root of social distortions and as the cause of political extremism of right and left. We set out to recover and sharply characterize this family of thinkers, by placing it on the ideological map of the time. Before proceeding with this, however, we shall first have to take a brief look at the inner logic of both the arguments leveled by the "critical culture"[46] against the establishment and those provided by Lovinescu and Zeletin in its defense.

5

The main blame put by the different political writers on the Romanian ruling stratum was the fact that it was not true to its professed self-definition. The elite of the Liberal Party recommended itself as the representative of a bourgeois middle class, the main agent of global capitalism in Romania, with the mission of propelling the country on the path of development characteristic to modern societies. In fact, the social critics argued, the members of the political establishment were only the representatives of a class of bureaucrats, making their living on the spoils of the state, and manipulating the state apparatus to their own benefit. The principle of social cohesion of the elite was not given by the role its members played in the economic process, but by the position they occupied within the state structure. Moreover, to the extent that they did play an economic role at all, this one was dependent on their entrenched political power. The industry they manned was not a genuine one – able to survive by the sheer mechanisms of the free market – but an artificial one, kept alive by protectionist policies and state subsidies. And the agrarian economy largely dominated by the same class of false bourgeois and state functionaries was a semi-feudal one, particular mixture of medieval and modern elements. The peasants, laboring under economic and legal conditions that brought together both feudal serfdom and capitalism, but with none of their benefits, had to bear on their shoulders the heavy state apparatus, fashioned on the model of the western states,

but superimposed on a primitive society and a feeble economy. The fiscal system functioned in such a way as to systematically drive away the national wealth from the society at large, and to direct it to the small bureaucratic oligarchy and to the nascent faked industry created to its sole benefit.

A virtual "sociological theory" about the hidden character of the Romanian "oligarchy" was put forward, thus, by the political authors belonging to the four ideological camps of the "critical culture". The components of this theory did not appear all at once, but entered the intellectual scene at successive moments. They were present in all ideological discourses, but not always fully elaborated. They were sometimes held by authors not entirely conscious of the intellectual traditions they shared with many of their devoted allies and some of their avowed ideological rivals. Our historical reconstruction of this overall view of the Romanian state and society has to proceed, therefore, through a careful identification and gathering together of small pieces of theory and intellectual building blocks spread across various utterances belonging to all parts of the ideological spectrum. It can only be an exercise in grasping the "tacit dimension"[47] of an age in the intellectual history of Romania – that is, of the entire welter of assumptions and semi-articulated ideas and presuppositions, cherished by most of the participants in the ideological conversation of the time.

When approached in this way, the four "ideologies of opposition" that criticized the establishment before and after the First World War will appear as much more unitary on the side of their descriptive sociology than previous historical accounts have presented them. They diverged mainly when moving from social analysis to projects of social and political reform. The alternative models of development they offered were based, however, on much the same ideas about the existing characteristics of Romanian society: over-bureaucratization, oligarchic politics, semi-feudal agriculture and imitative culture – this was the diagnostic of Romanian society posed, with different accents and by using various terms, by the social critics that undertook the task of exploring in depth the dilemma of Romanian modernization. And foremost, there was the overarching idea that the social and political elite of the time had to be characterized as neither "feudal" nor "bourgeois", but rather as a social configuration with no counterpart in the historical experience of the West, its cohesion being determined by the participation of its members in the bureaucratic machine, together with the tendency of the state apparatus itself to act

as an instrument of income extraction to the exclusive benefit of the political class.

The intellectual matrix from which the sociological analyses targeting the oligarchy were derived was the famous theory of "forms without substance". The basic idea – first formulated by the conservative *Junimists* and their intellectual leader Maiorescu in the article already mentioned – that Romanian society was evolving in a distorted way, due to the uncritical grafting of western "forms" onto a society unprepared to sustain, to assimilate them, or to enable them to function according to their original (western) design, pervaded the entire intellectual history of Romania until the Second World War. First formulated by reference to the problem of cultural imitation, it soon acquired a dimension of social analysis and criticism. Alongside their vindication of cultural authenticity, the *Junimists* claimed a Romanian social order in accordance with its cultural environment. Condemning the falsification of western ideas in the Romanian setting, they underscored the social dysfunctions produced by the demagogical politics that made use of the very same ideas. Indicating the Liberals as the main representatives of this type of politics, they sometimes depicted them as naïve enthusiasts of modernization, and some other times as cynical professionals of the political industry. While themselves prominent participants in the political game – or at least members of the "political class", in the most general sense of the term –, they were the initiators of a discourse of social criticism that was to be taken over, later on, by political writers originating from outside the circle of wealth and power. Turned to more radical uses and infused with a more "populist" and "democratic" spirit, these ideas, born within the confines of political conservatism, were to become – after corresponding re-elaborations – the meeting-ground of social reformers of all persuasions and the rallying-point of both left-wing and right-wing revolutionaries.

Disclosing the underlying unity of the critical culture leads us to question, once again, certain deep-sited tendencies prevalent in the scholarship on the topic. The point is made, this time, by reference not only to the Romanian scholarship but also to the foreign literature that has approached the Romanian and East European pre-communist heritage of social thought from the standpoint of international "development studies", on the view that the East European periphery shared important structural features with the non-European regions of the world, all of them evolving on a path of development different from the one followed by

the West.[48] Most of this last kind of scholarship tends to give a good assessment of the sociological wisdom displayed by left-wing (socialist and populist) authors,[49] but equally to disregard their larger cultural and ideological setting, and eventually to dismiss as irrelevant the insights given by their ideological rivals from the right. At the same time, in so far as it has embarked on the task of advancing evaluative judgments concerning the old schools of social criticism, Romanian scholarship has either tended to concur with the same views[50] or, to the contrary, it tended to downplay the "skeptical modernizers"[51] in favor of the modernist apologists – invoking either the former ones' reactionary leanings[52] or their Marxist heterodoxy.[53] Subscribing to the above-mentioned literature with a development studies perspective in validating the "critical" sociologists against their "apologetic" rivals, we are led to underline the fact that the basic recurrent ideas of the "critical culture" were born, in Romania, within the headquarters of the political right: emerged in the footsteps of the conservative school of *Junimea*, they became the common ground of all ideological orientations. Sometimes conjoined with proposals of reform and political solutions that certainly look unacceptable with the hindsight of the twentieth century's experience, they still encapsulate an intimate understanding of the predicament of Romanian modernization.

6

Of the pair of classical authors who epitomize the modernist attitude – and of the score of lesser figures who wrote in the same vein – Ștefan Zeletin was certainly the one whose works most openly display and most systematically elaborate a chain of arguments meant to offer an apology of the modernizing elite. Zeletin's stance of an ideological defender of the Liberal Party does not need to be read between the lines. On the contrary, it is emphatically adopted as an official position, by this author who stroke one of his commentators as "an unalloyed example of Antonio Gramsci's 'organic intellectual', providing an elaborate rationalization of the existing distribution of wealth and power".[54] Zeletin can best be credited for giving wide currency, in Romanian political parlance, to the very term "oligarchy", as a designation of the modernizing establishment and as the most convenient catchword for cursorily describing its authoritarian and interventionist policies. Accepting the argument of the previous social critics that the Romanian oligarchy was something different

from the western bourgeoisie, Zeletin sets out to offer retrospective justifications for all these differences. He presents the apparently non-capitalist behavior of the self-professed Romanian capitalists as the only possible strategy by which genuine capitalism could have been introduced to the country, explaining all the other reprehensible features of the social-political system as unavoidable concomitants of the best possible long-term approach to westernization, that in the near future would be recognized by everybody as episodes of the glorious record of progress. Sometimes, Zeletin's ambition to offer final refutations to all the arguments advanced by the "critical culture" borders on paradox, and we cannot avoid the feeling that he consciously defies our common sense, by claiming a positive role to horrific social phenomena and to cynical political maneuverings. In short – and unlike Lovinescu, in whose case this apologetic dimension stands somehow in the back-stage – Zeletin writes as an "integral" defender of the Romanian economic, social, and political elite.

This characterization of Zeletin as a resolute defender of the *status quo* can only be reinforced if we take into account the genesis of his system of thought. As we reconstructed it with another occasion,[55] Zeletin's intellectual evolution looks very surprising. Indeed, if in *The Romanian Bourgeoisie* and *Neoliberalism* Zeletin speaks as both an apologists of the Liberal elite and as a devout westernist, it appears that, in previous pieces with a social and political content, he argued as a kind of traditionalist and – still more significantly – as a bitter critique of the same political elite. It seems that, until the very last moment before launching the series of works in which he formulated a sophisticated defense of the strategy of westernization followed by the Liberals, Zeletin was nothing else but one of the host of anti-Liberal social critics. At some point in his intellectual evolution, he started to build an impressive rationalization for everything that he had beforehand used to blame as historical monstrosities. This fact can only shed a revealing light on the true character of his apology of the Romanian oligarchy.

As the ideas of the "first Zeletin" had derived from his adoption of the social diagnostic of "forms without substance", so the system of ideas that Zeletin developed when embracing the opposite stance is based on his rejection of the very same social diagnostic. As he now argues, the description of Romanian society in such terms comes from the fact that the social analysts of all persuasions cannot discern where to look in order to perceive the social-economic base that corresponds to the

institutional imports from the West. They rightly argue that a genuine parliamentary state with a large bureaucratic apparatus can only be based on an authentic bourgeois, capitalist society. Comparing local realities with those prevalent in the West, they conclude that such social-economic preconditions for organic development are not met in Romania. Hence, their characterization of Romanian society as a distortion of the western one. The error of this social diagnostic can be easily disclosed, however, if we understand that the social and economic realities of a backward country like Romania have to be compared not with those of the contemporary West, but with those prevalent in the West centuries before. Romanian capitalism appears as a sham only if it is measured by the criteria of nineteenth century western economic life. It compares well, however, with the economic arrangements of the western European countries in the age of mercantilism, that is, in the seventeenth and eighteenth centuries. The political structure of a parliamentary liberal state has not been erected, in Romania, on the shallow basis of an agrarian, feudal economy, but on the firm foundation of a capitalist economy that is passing through its first stages of evolution. And the modifications that the nineteenth century political structure imported from the West suffered in Romania are themselves not arbitrary distortions, but the result of a necessary effort – and of a spontaneous social reflex – to adapt the state forms to the economic base.

Zeletin offers justifications, thus, for both the social-economic and the political deplorable aspects of the Romanian life, which were condemned by the social critics of the previous decades. They all appear as nineteenth century approximations of older phenomena recorded by western history. Romania has not followed an "abnormal" or "monstrous" path of development, he argues, but only repeated, at a latter time and in different circumstances, the stages of development previously followed by the West. He makes this claim not only by reference to Romania, but also with respect to the category of the "backward" countries generally. He explicitly takes issue with the idea – clearly formulated in Romania by the socialist Dobrogeanu-Gherea[56] but implicitly accepted by virtually the entire "critical culture" – that retarded countries are bound to follow a trajectory of social evolution of their own. There is only one single succession of developmental stages that a society might take in its progression from the traditional to the modern world. If a major difference exists between early and late developing countries, it consists in the fact that latecomers to modernization advance on the course of evolution at

a much accelerated pace, occasionally skipping some of its stations. This intellectual artifice enables Zeletin not only to retrospectively justify the authoritarian politics, interventionist economy and social misery of the previous age, but also to offer prospective rationalizations for an even tighter economic interventionism and a still more authoritarian political system – ingeniously designated as "neoliberalism" –, that Romania, this time together with the West, was expected to experience in the nearest future.

7

As the various arguments developed by the critical culture can be traced back to the overarching idea of "forms without substance", so the pro-establishment arguments of Lovinescu and Zeletin can be described as deriving from the effort to reject this general idea. The intellectual strategies they employed in order to accomplish this task were very different, however. In the account of Zeletin, the error of the critical culture lays at the deep level of the very description of the process of modernization. The social critics of all persuasions are wrong in not being able to distinguish the "substance" – that is, the capitalist economy of a commercial, mercantilist type – that stood as the counterpart of institutional innovation, although it is conspicuously displayed in open light. In the account of Lovinescu, on the other hand, the critical culture is right on its descriptive side, and only fails when moving to prescriptions. The failure of the social critics comes from their refusal to accept the inevitability of the evils they scorn. In other words, Lovinescu accepts the diagnostic of "forms without substance" as valid, at the same time arguing that, in countries like Romania, it could have not happened otherwise, and everything is to the better. The imitation of the West is the fate of all latecomers to modernization, and such imitation can only be done by first adopting the western-type political, institutional and ideological "superstructure",[57] in the absence of corresponding social and economic foundations. Modernization necessarily proceeds, here, "from upside down", and it has to be implemented in the field of institutions before taking roots at the deep levels of society. Certain distortions result as unavoidably from this reversal of the developmental stages. In the long run, however, al these unintended consequences of the process of modernization-through-imitation would disappear, both the social base

and the political superstructure coming to approximate those of the western countries. Thus, while for Zeletin there is no such thing as a special path of development for a backward country, Lovinescu holds that Romanian development is indeed different from that of the West, but nevertheless natural for any country outside the confines of the West. Both arguments, however, amount to presenting the social phenomena denunciated as abnormal by the critical culture as necessary evils that arise on the path of westernization, and to understand westernization itself as desirable, in the long run benefic, and ultimately both unavoidable and irreversible.

No predecessor of Zeletin has been identified to the present. Otherwise, the argument that Lovinescu employed when joining Zeletin's struggle against the "reactionary forces" did have an easily detectable pedigree. It is most probable that the author who can be credited to have been the first that responded to Maiorescu's denunciation of the disjunction between forms and substance with the argument that (legal and institutional) forms could be expected to generate, in the predictable future, the corresponding (cultural, social and economic) substance, was the philosopher and historian Alexandru D. Xenopol. His reaction against the *Junimist* modernizing skepticism was as rapid as it could have been. Already in 1868, immediately after reading, when studying in Germany – with a scholarship paid by the *Junimea* cultural society –, Maiorescu's "Against the present direction of Romanian culture", he sent a letter to Iacob Negruzzi – one of the founders of the *Junimea* society and for many years director of its journal, *Literary Conversations* –, in which he warned against the mood of general skepticism that Maiorescu's rhetoric was likely to bring forth.[58]

Xenopol broadened his arguments, meant to dispel the feeling of pessimism regarding Romania's prospects of modernization that irresistibly irradiated from *Junimist* criticism – and also to counteract the reactionary implications that could have been drawn from Maiorescu's otherwise very moderate conservative rhetoric –, in a series of articles published in 1870-1877, under the general title "Studies on our present condition". Granting that institutional imports could be damaging, indeed, if unfitted to the general social structure, he underlined the fact that there was no reason whatsoever to question the applicability to the Romanian setting of the most general principles of legislation and institutional organization brought into being by western modernity. The only legitimate concern, he said, was to carefully adjust those principles and institutional devices

to the specific configuration of the society that adopted them, or in other words to observe the difference between their basic structure – with universal relevance – and the peculiar forms they had taken in their place of origin. When contemplating the splendid functioning of the major principles of governance in the advanced countries of Europe we have to distinguish, thus, between their inner "core" and their outward "package", to reject the second and to adopt the first, and to enmesh this last one into a new cover, fit for the new realities that the same principles are now expected to address.[59]

Xenopol takes several steps further in approximating the general position that most easily comes to mind when the name of Lovinescu is invoked several years later, in his works with an economic content. Joining the growing opposition – initiated by the economists Dionisie Pop-Marțian and Petre S. Aurelian – against the free-trade ideas that had been dominating in the country up to that time, Xenopol broadens his arguments – to the extent that state intervention was required for the Romanian infant industry to take off – into a more general statement related to the precedence that political artifice unavoidably has, in a backward country, on spontaneous social and economic processes.[60]

Another author who (implicitly) contributed to the unfolding of the argument that imported forms can generate their corresponding substance was the literary historian Pompiliu Eliade. In a doctoral dissertation published at Paris in 1898, and dealing with the impact of French ideas in the Romanian principalities, at the end of the eighteenth century and the beginning of the nineteenth, this enthusiastic supporter of acculturation went as far as to say that, when looking to the influence that the western country exerted on the eastern one, what we can see is not the image of a backward people in the process of being regenerated, through the contact with a more developed civilization: in fact, French influence meant the very birth of the Romanian people, for the first time molded and disentangled now from the amorphous barbarity of the late Turkish domination.[61]

In Lovinescu's *History of Modern Romanian Civilization*, the argument that imitative modernization is natural and legitimate is split up into several theoretical statements that all lead to the same conclusion.[62] According to the author's own understanding, they should be seen as historical "laws" with universal relevance. The relationship between these laws and the historical narrative of the creation of modern Romania is twofold. On the one hand, they are heuristic instruments with an

explanative function: the story of Romanian's encounter with western modernity becomes intelligible, so Lovinescu thinks, only if approached from the standpoint of these sociological generalizations. On the other hand, the record of Romanian history is itself used in order to compile empirical evidence supporting the same generalizations. The theoretical statements are established through the parallel analysis of, and the continuous comparison between, two series of historical developments: first, the process of Romanian modernization, studied in detail; and second, a kaleidoscopic collection of facts and phenomena, picked up – quite randomly, one might add – from across the entire record of European and world history. While Lovinescu moves back and forth between these two areas of study throughout the entire work, the explorations into the Romanian case are concentrated in the first volume – *The Revolutionary Forces* – and the considerations of a more general character are largely placed in the third one – *The Laws of the Formation of Romanian Civilization*.

Although Lovinescu never makes an inventory of his "laws", we can easily identify four such general statements, which can be ordered in a somewhat "logical" sequence and according to their level of generality. The first of them concerns the principle of "synchronism", or "imitation", or else "interdependency". It says that nations and civilizations naturally interact with each other, most often the less developed of them imitating the one placed on a higher level on the developmental scale. This fact should not be seen as an evil, Lovinescu thinks, but simply as the only means for the improvement of societies. The second historical law says that, when it occurs, imitation will proceed from upside down, starting with the institutional forms and not with the social substance. The third statement is related to the opposition between revolutionary and evolutionary change. It says that, far from being inescapably calamitous events, revolutionary episodes are natural occurrences in the history of virtually all societies. Gradual transformations are not always possible, and sometimes a violent break with the past – of which the sudden and enthusiastic imitation of another civilization is an example – is beneficial. Finally, the last theoretical statement says that ideological transfers from one society to another take precedence, chronologically, on economic influences, and have to be seen accordingly as the first and most important of the mechanisms by which the synchronization of societies is accomplished.

As reconstructed in the framework of these laws, the history of the creation of modern Romania appears as full of rationality. The social and political arrangements of past and present Romania are legitimated as embodying this rationality of the historical process, and the Liberal Party, as the leading "revolutionary force", is consecrated as the arm of historical destiny. Lovinescu also employs his set of historical laws as a polemical device. In the second volume of the book – *The Reactionary Forces* –, and occasionally in other parts of it, the criticisms adduced against the modernizing elite of the Liberals by the four ideological currents of *Junimism*, nationalism, socialism and populism are taken one by one and evaluated – and their claims of scientific social criticism are rejected – in light of Lovinescu's own conception of historical evolution. Responding to the anti-establishment and "traditionalist" (or socialist) political writers from a pro-Liberal standpoint, Lovinescu also sets himself against the author who preceded him in offering a rationalization of the Liberal-sponsored modernization and a systematic rejection of the anti-Liberal arguments. The materialistic determinism of Zeletin is condemned, not in the name of voluntarist principles or of "methodological individualism", but in order to be replaced by a "softer" determinism of an "idealist" sort.

Unlike Zeletin, Lovinescu never argues that the liberal-democratic order has run its course and has to be replaced by a new political system. Still, his theoretical allegiance to the foundational principles of liberal democracy never turns into a significant pleading for their more effective institutionalization in the Romanian environment. Following Zeletin in this respect, Lovinescu accepts the "oligarchic" politics of the Liberals as a fact to be taken for granted,[63] never taking pains to openly criticize its most deplorable features. To the extends that they can be detected at all in his writings, Lovinescu's hopes for a broadening of the political system and a restructuring of the social arrangements are placed in a hardly foreseeable future, and never give rise to any open disagreements with the establishment of the day. As Zeletin's oligarchic apologetics, Lovinescu's strategy of muting his general political views for the sake of defending the Romanian political elite emerges more clearly when he is compared with some of his contemporary fellow-travelers of the anti-traditionalist camp.

8

As said above, as far as their sociological conceptions – related to the desirability of western-type modernization – are concerned, the classical modernists have most often been granted unqualified good assessments in the scholarship of the field. The corresponding assessment of their political stance has generally led, however, to two different and opposite opinions. Indeed, in so far as it addresses the problem of the political views that went together with the various conceptions about social modernization and national development voiced in pre-communist Romania, the existing literature has reached one of the following conclusions: it either assimilated the modernist stance with a liberal-democratic attitude – due to the fact that the classical modernists spoke as defenders of the Liberal Party, as well as due to the common, and to a large extent misleading, identification of the westernists of non-western societies with the generic liberalism born in the West;[64] or, taking account of the avowed argumentation in favor of interventionist and collectivist practices given by these authors, or else of the frailty of their liberal-democratic advocacy, it concluded that no intellectual trend resonating with the major concerns of post-communist democratization can be found in the pre-communist cultural heritage of the country.[65]

Taking advantage of the identification of a formerly neglected intellectual attitude, we can take a departure from these trends of scholarship. As we already pointed out above, we think that the pre-communist political authors who conjoined a modernist stance – in much the same way as Lovinescu and Zeletin – and an adverse stance towards the Liberal Party "oligarchy" – in much the same way as the "critical culture" scorned by both Zeletin and Lovinescu, and sometimes coming in its footsteps –, were driven by this fundamental intellectual choice much closer than the "official" modernists to a significant pleading for liberal-democratic values.

In a previous article, we considered at great length the figure of maybe the most interesting of these political authors.[66] The stream of articles published, over four decades, by the intriguing journalist, literary critic and former socialist militant H. Sanielevici display precisely that combination of vocal disagreement with the anti-modern culture whose efficient rejection was mainly responsible for the glory acquired by Lovinescu and Zeletin, with a no less resolute and open disagreement – advocated by plain references to the *Junimist* tradition of social thought

– of oligarchic politics and interventionist economy. In the end, his social analyses even enable Sanielevici to point precisely to the same Liberal establishment as to the main source of cultural obscurantism and ideological reaction. While not as ingenious a social thinker as Zeletin, and neither such a powerful commentator of cultural phenomena and intellectual trends like Lovinescu, Sanielevici emerges, at a closer scrutiny, as a valuable representative of the critical culture's sociology, and as a political thinker that exemplify much better than any of the two an engaged involvement with the extension of liberal and democratic values.

In fact, the intellectual trend opposed to interventionist economy, occasionally broadened towards the stance of political liberalism, was not as feeble in pre-communist Romania as both a historiography indebted to the ideas of economic nationalism and protectionism and the power of the "Zeletinist" tradition[67] made us to think. Authors like Eugen Demetrescu,[68] George Strat,[69] Gheorghe Tașcă[70] or Anastasie Gusti[71] are good cases in point, while the inexplicably forgotten Ștefan Antim came closest to Sanielevici in offering an original interpretation of the sociology of "forms" and "substance", with the task of explaining the nature of the Romanian ruling oligarchy.[72] Other examples could follow.[73]

This liberal – and avowedly anti-Liberal – tradition of thinking will not constitute the object of the remaining of this article. Instead, we shall focus on an intellectual figure which, set in the same comparative perspective with Lovinescu and Zeletin, appears as a better example of open involvement with the ideals of social justice and democratic political participation. This comparison will also enable us to take a look on a topic that has featured heavily in recent Romanian cultural debates: namely, the necessity to go back to the political wisdom of the "1848 generation", eventually using the works of the inter-war modernists as a way of access to this pre-*Junimist* period in the evolution of Romanian culture.

Indeed, there has been a widespread tendency in Romanian scholarship to depict interwar modernism as a resuscitation of the modernizing optimism characteristic of the 1848 period, after several decades of growing modernizing skepticism.[74] As embodied in the works of Lovinescu and Zeletin, this twentieth century mode of thinking is considered to exemplify a kind of intellectual attitude that incorporates that "openness" towards things modern and foreign characteristic of the pre-*Junimist* era, while avoiding – due to the lessons of *Junimist* criticism – both patriotic

exaggerations and political naiveté. Besides, Lovinescu and his disciples are indicated as the legitimate heirs of both "fortyeightism" (in the political field) and *Junimism* (in the artistic field): taking from the second the doctrine of the "autonomy of art", they dissociated it from any conservative ideological leanings and infused it with the political values of liberalism and democracy.[75] Zeletin, on the other hand, appears as the thinker who placed the modernist attitude of the "fortyeighters" on firmer intellectual foundations, by adding to it the dimension of social and economic analysis.

While it is true that, in Zeletin and Lovinescu, modernizing optimism was only the reverse side of their attempt to offer final and systematic refutations of the various expressions of post-1848 skepticism – of *Junimist* progeny – regarding westernization, we shall argue that this mode of thinking in favor of the adoption of the western model has to be seen as a new departure in the intellectual history of Romania, rather than as a reinforcement of the 1848 tradition. This should not be taken to mean, however, that the last mentioned intellectual tradition was extinct in the first half of the twentieth century. On the contrary, we aim to disclose an intellectual attitude that can legitimately be characterized as a continuation of it.

As a matter of fact, this second type of formulating a pro-western case is present, to some extent, in the very body of Lovinescu's *History of Modern Romanian Civilization*. This book that has generally been seen as offering a unitary and firmly consistent line of reasoning is actually build around two different – and heterogeneous – kinds of argumentation. Lovinescu's main discourse, presented in brief above, is accompanied by an underlying discourse, whose normative conclusions – the desirable character of westernization – is similar, but whose basic principles and intellectual premises are different.

According to the first discourse, the Romanians are likely to succeed in integrating themselves into the western-type civilization because all civilizations necessarily interact with each other, being continuously molded by external influences. In other words, westernization is legitimate because there are no such things as immutable national essences, mutually irreconcilable to each other, which cannot be fused together into a functional synthesis. According to the second discourse, the Romanians are likely to adopt western civilization successfully precisely because they are western by their innate essence. The Latin component of their national identity – that Lovinescu, in a confusing way very characteristic

to the times, often refers to as about their "racial characteristics"[76] – is the defining such building block of "Romaniannes". Although defined by reference to cultural facts, and not to ethnic or racial ones, Latinity is presented thus, by, Lovinescu, more as an unchanging essence than as a cultural texture likely to be remolded by historical processes of acculturation. And it is precisely their defining Latin character that somehow predetermines the Romanians for an unproblematic westernization, had the "reactionary forces" not been unfortunately present for hindering the inescapable process of historical change. Joining the western civilization, Romanians are actually returning to where they rightly belong, after a long historical period when nefarious – and contingent – non-western influences prevented them from developing their latent potentialities.[77]

The discovery of the West was thus, for the Romanians, the rediscovery of their occidental brethrens. This way of looking to occidentalization was certainly not peculiar to Lovinescu. It was only a common view that rested – in the words of a foreign observer of Romania – on the idea that

> Romanian society is essentially a part of Western society and […] is moving along with it. This has been the position of those that have stressed Romania's Latinity and French connections, who like to regard Bucharest as the little Paris of the Balkans, and Romanian civilization as the outpost of Western culture against a Slavic and Barbaric East.[78]

At the time Lovinescu was writing, the general "autochtonist" twist of Romanian nationalism – taking place around 1900 – had already transformed such a view into a minority one. Several decades beforehand, however, this vision had been dominant in Romanian culture. Before the *Junimists* identified westernization as an intellectual challenge – and before Xenopol, Lovinescu or Zeletin set out to offer their elaborate responses to the *Junimist* objections against rapid westernization – a form of spontaneous – and, by comparison to the later forms, mentioned above, naïve – kind of westernist stance had been characteristic to the Romanian educated strata. Before Maiorescu and his colleagues posed the question of westernization in terms of the dichotomy between "forms" and "substance", the generation of the "fortyeighters" had anticipated an answer to the puzzle of modernization thus formulated. This first Romanian westernist discourse was nothing else than the emerging nationalist ideology itself. The nationalist thinking of the first half of the nineteenth

century rested on the view that the inner substance of the Romanian national identity was itself of a western kind, and thus it was prone to rapidly integrate into the expanding European civilization. The discovery of the West was nothing else, according to this view, than a rediscovery of the national essence.[79]

Moreover, far from being specific to the Romanians, this articulation of ardent nationalism and acceptance of western influences was actually a feature of virtually all the East European national ideologies, in the first part of the nineteenth century. Throughout the region, the shaping of national identities and the rise of nationalist ideologies went hand in hand with admiration for the West, and with the eagerness to emulate it.[80] Comparison to the West, with the accompanying embarrassment, was everywhere – and somewhat paradoxically – a component of the new patriotic pride, and the inflation of this national pride was the reverse side of the drive to westernization. The (real or imagined) "virtues" of western civilization were taken as the privileged reference for any attempt at understanding and further forging the national character. The same was true for the historical explorations – accompanied by a great degree of imagining – into the national past of each of the peoples from the region. This one – together with the supposed national *psyche* that had evolved from it – was scrutinized in the attempt at identifying, beyond the recent centuries of degradation and beyond the present condition of misery, those historical episodes and traits of character which could certify that the people in question had sometime been – and in spite of the appearances still was – the repository of the same kind of virtues as those exhibited by the great peoples of the West. Recipes of national regeneration were formulated accordingly, by the means of which those virtues were to be re-enacted.

The Latin component of the Romanian identity was a privileged such certificate of noblesse. While not employing the very terms of "form" and "substance" explicitly, the authors of the first half of the nineteenth century implicitly argued that the substance of the Romanian nation, as Latin, was of the same essence as the forms of western civilization, and as such the discovery of the West by the Romanians was only a rediscovery of their inner self, for centuries hidden to themselves and to others by the "forms" of an alien, Byzantine-Slavic-Oriental civilization. By imitating "Europe", the Romanians were not doing anything else than to let free their own identity from the chains of accidental historical influences. The Latinist ideology of the period was thus only the Romanian form of

the incipient westernist discourse characteristic to the entire area. While their neighbors had to search for such proofs of compatibility with the West in the heroic record of national history, the Romanians – although doing the same thing no less extensively – could invoke their very national "essence" as the supreme argument.

This type of nationalist discourse, and the form of historical consciousness that went together with it, entered into decline after the 1860s under the attack of *Junimism*.[81] Later on, after 1900, this type of pro-western nationalism was gradually replaced by a new variety of nationalist discourse, that of autochtonism.[82] The new brand of nationalism was not arguing any more that the Romanians were worthy of being rescued by the West from among their Slavic and Oriental neighbors. On the contrary, it argued that they stood, either by themselves or together with the other Orthodox peoples, as a self-contained civilization, whose values could not and must not be compared to the western ones, and certainly were not hierarchically inferior to them. However, after 1900, the old, pro-western, nationalism still glimmers in the works of several authors. Driven away from the field of historical studies and philology – that had constituted their former privileged preserve – by the *Junimists* and the new nationalist thinkers, it resurfaces, under the guise of another discipline – social psychology – in the book *On the Psychology of the Romanian People*, published in 1907 by the sociologist Dumitru Drăghicescu.[83]

The best way to succinctly characterize Drăghicescu's thinking on the relationship between Romania and the West is as a sample of pre-*Junimist* nationalist discourse that has survived the attacks of *Junimist* criticism. Overall, the characterization of "a fortyeighter in the twentieth century" best suites Drăghicescu, of all the interwar modernist writers, precisely because, unlike the other authors of the period who looked at the design of westernization with optimism, he is not much concerned to set himself against the tradition inaugurated by Maiorescu. Most of the time, Drăghicescu seems to ignore the "critical culture", although he appears to have been entirely conscious of it.[84] In particular, Drăghicescu's understanding of the issue of national identity, as it related to the challenge of modernization, is a reinforcement of the dominating nationalist discourse of the 1848 period. It is an expression of the belief that westernization should not be seen as a major problem, precisely because, far from running counter to the deep characteristics of Romanian society, it resonates with its inner life and its defining traits.

As a work which sets the task of identifying the national psychology of the Romanians, *On the Psychology of the Romanian People* seems to belong together with the long series of attempts at formulating a metaphysics of the Romanian nation in an autochtonist guise that the Romanian culture has produced.[85] Its general orientation is, however, strikingly different. Drăghicescu's approach to the subject as a social psychologist involves a great deal of historical considerations, distilled from the works of the classical Romanian historians A. D. Xenopol, N. Iorga, I. Bogdan, and D. Onciul.[86] In an age of scientism, Drăghicescu likes to compare his investigations on the characteristics of a nation to those of a chemist on the structure of a substance. Like the latter one, he has to separate the basic, and indivisible, elements that entered into the composition of the national substance. These are the defining traits of the various national groups fused, along history, in the Romanian synthesis, or influencing it from outside. Further, he has to establish the external conditions in which the "chemical" reactions of national fusion took place – that is, the influence of the historical environment on the process of national elaboration, in its successive stages. Present collective Romanian psychology will thus become intelligible as a combination of primary elements under specific economic, social, and political conditions.

The national substance has a hard core and several secondary additions. The original nucleus of the Romanian mind is composed of two components: the Dacian and the Latin, with the predominance of the latter. All further additions in fact corrupted this original synthesis. The predatory barbarians, the Slavs – whose imprint on the Romanian mind is acknowledged as most profound of all –, the Turks, the Phanariot Greeks, and even the Russians during their protectorate over the Romanian principalities at the beginning of the nineteenth century, exerted on the Romanians influences that went against their original frame of mind. And an unlucky history acted in such a way as to make the Romanians an easy pray for all such nefarious influences. While naturally inclined, by virtue of their Latin ancestry, towards the West, they were gradually dragged to the East by the successive waves of invaders, intruders, and imperial rulers. When they were on the edge of having their (basically western) identity fully dissolved in the Levantine melting pot, the West unexpectedly intervened and put an end to this (seemingly unending) process of decay. Under the influence of the West, that most conspicuously manifested itself as a French influence, national

regeneration started, and it is still underway in Drăghicescu's time. Romanian psychology still bears the scars of the unhappy past, and it is not even by far fully configured. Several decades of western influence stopped the degradation of the national substance but could not decide yet its future positive evolution.

Which way will it evolve? At a time when the main nationalist leaders had already engaged on the campaign for making the Romanians truer to their own nature, irreducible to any set of values valid for all mankind, Drăghicescu still thinks that only by looking to the achievements of the great nations of the West one can learn the principles of a fertile national pedagogy. Even among these ones, only few have acquired a clear-cut collective psychological profile. And of these last, only one can actually be taken as a model. There is nothing comparable, for Drăghicescu, with the harmonious national features of the French, except, perhaps, those of the ancient Romans. The old Latinism is replaced, in Drăghicescu's work, with a no less enthusiastic Francophilia that looks striking if related to the dominant pro-German cultural orientation of the period.

At the time he published this book Dumitru Drăghicescu was already – and unlike Lovinescu and Zeletin – a member of the Liberal Party, and he was to remain a lifelong admirer and fellow-traveler of it. Moreover, after arguing his pro-western case in 1907, Drăghicescu was to come back for a while in the stream of public debate, this time with writings that contain his pro-Liberal case. However, Drăghicescu's Liberal Party apologetics – contained in the two volumes *The Evolution of Liberal Ideas* (1921) and *Political Parties and Social Classes* (1922)[87] – is of a very different nature than the one offered by Lovinescu and Zeletin. Indeed, as his westernist rhetoric is echoing the national discourse of the "fortyeighters", so his political stance is strikingly reminiscent of their corresponding ideas. The political conceptions of Drăghicescu display the same combination of democratic radicalism, confused liberalism, utopian socialism and vague humanitarianism characteristic of the 1848 period.[88] In such quality, they have very little in common with the actual policies of the Romanian Liberals. Drăghicescu celebrates the Liberal Party as the artisan of modern Romania and as the inspirer of all generous political projects, culminating with the introduction of universal suffrage and the agrarian reform. Nevertheless, he presents a glorious brief history of the party only to remind his readers that, "after the death of the enthusiastic liberals of 1848 [...] the leaders of the Liberal Party" have generally been "lacking of the sacred flame of generous liberal ideals".

By contrast to the great ancestors, "they were moderate persons, essentially bourgeois, for whom the conservative opposition and the resistance met from above" (that is, from the part of the Crown) were "reasons enough to determine them not to tackle, for a long period, the problem of land distribution".[89] What was true for the persistent reluctance of the Liberals to tackle the intricate agrarian issue was also true for many other aspects of their policies. Accordingly, the party has to be rejuvenated, by a re-infusion with the half-forgotten political temper of the 1848 generation:

> It is obvious that the Liberal Party needs now an ideal akin, indeed similar to that prevailing in 1848. If we want this party to have a future and to score achievements of the same rank as it did in the past, we must find a new political creed, an ideal suited to our age and aspirations, in the same way as the idea of liberty responded to the expectations of the oppressed masses in 1848.[90]

The new political creed that Drăghicescu offers to the Liberal leaders as constituting both the key to future success and the link to the glorious predecessors is based on a very broad idea of social justice. According to Drăghicescu, "in relation to the no less fundamental principle of liberty, [...] the principle of social justice appears as a logical corrective".[91] As such, it should not be seen as merely a second-rank element of liberal democracy, but as one of its central pillars. This is so because

> social justice or equity is virtually identical with democracy. [...] Saying that mankind evolves towards democratization, and saying that it evolves towards the fulfillment of the principle of social justice, is to say one and the same thing in two different ways.[92]

All efforts must be made, Drăghicescu maintains, for expanding the welfare policies and for associating the workers unions in the affairs of government. In order to face these new tasks, the ideological outlook of the Liberal Party has to be dramatically updated: "What brought forth the glory and the power of the Liberals in the past was the fact that they were a vanguard party; and the party will not succeed in preserving the same leading position if it becomes a rearguard one."[93] In more precise terms, the

> Liberal Party cannot afford to remain simply liberal. The notion of liberty has to be adjusted according to the notion of justice. [...] The bourgeois regime is everywhere being transformed into a democratic-social regime. The future belongs neither to bourgeois liberalism, nor to the social-democratic utopia, but to a kind of social liberalism, in which the bourgeoisie will associate with the industrial proletariat, for acquiring both the political and the economic leadership of the state [...]. In accordance with an inexorable social evolution, the Liberal Party has to transform itself into a practical socialist party, that is, a liberal-socialist one, something of the kind of radical or radical-socialist or social-reformist parties in the West nowadays.[94]

The last sentences sound confusing. As Sanielevici's literary tastes, Drăghicescu's political constructs do no stand the test of time – and were certainly not brilliant even by the standards of his own time and place. And as the former one's enthusiastic pleading for free-trade economics must be evaluated against the circumstances of the time, so the latter's bizarre proposals for social reform and democratization must be appreciated by reference to the general ideological confusion of the age. It may happen that neither Manchesterian economics nor welfare policies – even better conceived than in Drăghicescu's political manifestoes – were easily at the hand of Romania's interwar political establishment. Figures like Sanielevici and Drăghicescu remind us, however, of the need to preserve a principled allegiance to the values of individual freedom and participatory democracy even under the terrible pressures of peripheral modernization. While some of their ideas sound naïve, and certainly so by comparison to the impressive intellectual edifices erected by the great masters of interwar modernism in defense of the rich and powerful of the day, they enable us to take an important insight into the cultural heritage of a country strained between the demands of successful integration with the global modern economy and its corresponding type of civilization, and the demand of complying with basic principles of political morality and public behavior. Under the guise of a vigorous and appealing optimistic belief in the chances of adopting the model proposed by the western modernity, Eugen Lovinescu and Ștefan Zeletin have induced us, for a long time, into subscribing to false sociologies of modernization and to wrong assessments of the historical forces at work on the course of Romanian social transformations. Moreover, by convincing us to read Romanian cultural history through their own eyes, as it has too often been done, they blocked our access to any intellectual

attitude that could not be ascribed a role on their seductive historical pictures. From behind the canvases on which Lovinescu and Zeletin painted their allegories of progress under the rule of an iron handed political elite, the "anti-oligarchic modernists" of pre-communist Romania can still convey a penetrating message that resonates with our belief that freedom and justice can be defended even against the urgency of catching up with a world historical stream which is ever deepening its terrifying speed.[95]

NOTES

1 The influence of Lovinescu's ideas at the time is testified by the most important works of his followers: see, for example, Șerban CIOCULESCU, Vladimir STREINU, Tudor VIANU, *Istoria literaturii române moderne* [1943], Ed. Eminescu, Bucharest, 1985. The range of this influence can also be measured, against the competing cultural orientations of the age, in Iordan CHIMET, ed., *Dreptul la memorie*, vols 1-4, Dacia, Cluj, 1992-1993.

2 The notion of "ideology" is notoriously ambiguous, and can have an unpleasant resonance especially for the Romanian readers. We use it with a very broad meaning, which rests on the basic idea that "political life itself sets the main problems for the political theorist, causing a certain range of issues to appear problematic, and a corresponding range of questions to become the leading subjects of debate", with the qualification that "this is no [...], however, [to] treat these ideological superstructures as a straightforward outcome of their social base", see Quentin SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1: *The Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, p. XI. For a narrower understanding of "ideology" see for example Kenneth MINOGUE, *Alien Powers: the Pure Theory of Ideology*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1985. For more bibliographical references related to the "contextualist" approach to intellectual history that we take here see below, note 35.

3 Eugen LOVINESCU, *Istoria civilizației române moderne*, vols. 1-3, ed. by Z. Ornea., Minerva, Bucharest, 1992.

4 The best testimony of this are Lovinescu's own responses to such criticisms, see LOVINESCU, *Istoria civilizației*, vol 3: *Legile formației civilizației române*, pp. 7-34, 46-54.

5 Many years afterwards, in the communist period, the most important survivor of the interwar sociological school could still not hide his contempt for Lovinescu"s dilettantism. See Henri H. STAHL, *Gânditori și curente de istorie socială românească*, Ed. Universității din București, Bucharest, 2001, pp. 217-218.

6 Traian HERSENI, *Sociologia românească. Încercare istorică*, Institutul de Științe Sociale al României, Bucharest, 1940; Ion ZAMFIRESCU, *Spiritualități românești* [1941], ed. by Marin Diaconu, Ed. Vivaldi, Bucharest, 2001.

7 For a recent interesting restatement of the desirability of western-type modernization against the various schools of cultural relativism, by direct reference to Eastern Europe, see Daniel CHIROT, "Returning to Reality: Culture, Modernization, and Various Eastern Europes. Why Functionalist-Evolutionary Theory Works" in Tr@nsit-Virtuelles Forum 21, 2002, at http://www.iwm.at/t-21txt2.htm. At a more general level, see Ernest GELLNER, *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, London, 1992.

8 For a sharp presentation of the drive to the radical right of political regimes in East-Central Europe in the first half of the twentieth century, see Ivan BEREND, *The Crisis Zone of Europe*, transl. by Adrienne Makkay-Chambers, Cambridge University Press, Cambridge, 1986. See also Andrew C. JANOS, *East Central Europe in the Modern World. The Politics of the Borderlands from Pre- to Postcommunism*, Stanford University Press, Stanford, 2000, pp. 166-217.

9 A work that contributed significantly to this recovery is Ileana VRANCEA, *Confruntări în critica deceniilor IV-VII. E. Lovinescu și posteritatea lui critică*, Cartea Românească, Bucharest, 1975.

10 Ștefan ZELETIN, *Burghezia română*, ed. by C. D. Zeletin, Humanitas, Bucharest, 1991; IDEM, *Neoliberalismul*, ed. by C. D. Zeletin, Ed. Scripta, Bucharest, 1992.

11 The most important such polemical reactions came from the part of the socialist and the peasantist theorists. See Lothar RĂDĂCEANU, "Oligarhia română", in *Arhiva pentru știință și reformă socială* 5: 3-4, 1924, pp. 497-532; 6: 1-2, 1926, pp. 160-184; 6: 3-4, 1927, pp. 435-459; Șerban VOINEA, *Marxism oligarhic. Contribuție la problema dezvoltării capitaliste a României*, Ed. Brănișteanu, Bucharest, 1926; Gheorghe ZANE, "Burghezia română și marxismul", in *Viața Românească* 19: 2, 1927, pp. 244-260; 19: 3, 1927, pp. 323-334; Virgil MADGEARU, *Agrarianism, capitalism, imperialism* [1936], ed. by Ludovic Bathory, Dacia, Cluj, 1999.

12 See Valeriu D. BĂDICEANU, *Ștefan Zeletin, doctrinar al burheziei românești*, n. p., Bucharest, 1943.

13 Characteristic for this condemnation is Ernö GALL, *Sociologia burgheză din România. Studii critice*, sec. ed., Ed. Politică, Bucharest, 1963. See also Miron CONSTANTINESCU, Ovidiu BĂDINA, Ernö GALL, *Sociological Thought in Romania*, transl. by Silviu Brucan, Meridiane, Bucharest, 1974.

14 For this transformations of the Romanian historiography see Vlad GEORGESCU, *Politică și istorie: cazul comuniștilor români 1944-1977*, ed. by Radu Popa, Humanitas, Bucharest, 1991; Lucian BOIA, *Istorie și mit în conștiința românească*, Humanitas, Bucharest, 1997.

15 The best expression of this consecration of the two figures as classics of social-political thinking is Z. ORNEA, *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea*, Ed. Eminescu, Bucharest, 1980, that will be considered below. Also characteristic for this cultural canon are Constantin CIOPRAGA, *Literatura română dintre 1900 și 1918*, Junimea, Iași, 1970; Ov. S. CROHMĂLNICEANU, *Literatura română între cele două războaie mondiale*, vols. 1-3., Minerva, Bucharest, 1972-1975; Dumitru MICU, *Gîndirea și gîndirismul*, Minerva, Bucharest, 1975. To pick up one of the most recent restatements of this way of thinking, see Bogdan MURGESCU, "Introduction", in Bogdan MURGESCU, ed., *Romania and Europe. Modernization as Temptation, Modernization as Threat*, ALLFA and Edition Körber Stiftung, Bucharest, 2000, pp. 1-12.

16 As the notion of "ideology", so that of a "left"-"right" political dichotomy can be met with suspicion. The most important restatement of the usefulness of this distinction is Norberto BOBBIO, *Left and Right: the Significance of a Political Distinction*, transl. by Allan Cameron, Polity Press, Cambridge, 1996. Also relevant for the way we refer here to the polarization of the political spectrum is J. L. TALMON, *The Myth of the Nation and the Vision of Revolution: the Origins of Ideological Polarization in the Twentieth Century*, Secker & Warburg, London, 1981. See also, Noël O'SULLIVAN, ed., *The Nature of the Right: European and American Politics and Political Thought since 1789*, Pinter, London, 1989; Geoff ELEY, *Forging Democracy: the History of the Left in Europe, 1850-2000*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

17 We use the term populism to refer to a specific developmental ideology which does not reject the values of modern science and rationality, as the term is used in such works as David MITRANY, *Marx Against the Peasant. A Study in Social Dogmatism*, Collier Books, New York, 1961 [1951]; Arthur P. MENDEL, *Dilemmas of Progress in Tsarist Russia. Legal Marxism and Legal Populism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1961; Andrzej WALICKI, *The Controversy over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1989 [1969]; Gavin KITCHING, *Development and Underdevelopment in Historical Perspective. Populism, Nationalism and Industrialization*, rev. ed., Routledge, London, 1989. By contrast, other works present the populist movements, and specifically the East-European ones, as varieties of semi-fascism, see Joseph HELD, ed., *Populism in Eastern Europe. Racism, Nationalism and Society*, East European Monographs, Boulder, Colo., 1996; Ivan BEREND, *Decades of Crisis. Central and Eastern Europe before World War II*, The University of California Press, Berkeley, 1998, pp. 76-83.

18 For some historical avatars of liberal ideas in various non-western societies, and the difficulties of their translation into local cultural idioms, see Andrzej WALICKI, *Legal Philosophies of Russian Liberalism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1992 [1967]; Gale STOKES, *Legitimacy through Liberalism: Vladimir Jovanovic and the Transformation of Serbian Politics*, University of Washington Press, Seattle, 1975; Douglas HOWLAND, "Translating Liberty in Nineteenth Century Japan", in *Journal of the History of Ideas* 62: 1, 2001, pp. 161-189.

19 For the relationship between the communist use of Marxist theory and its original sources see John PLAMENATZ, *German Marxism and Russian Communism*, Longmans, London, 1954. For an attempt to delineate the original content of Marxism from its subsequent re-elaborations see Raymond ARON, *Le marxisme de Marx*, ed. by Jean-Claude Casanova and Christian Bachelier, Éditions de Fallois, Paris, 2002. For a brief presentation of the theoretical foundations of Marxism see Isaiah BERLIN, "Marxism and

the International in the Nineteenh Century", in *The Sense of Reality*, Pimlico, London, 1997, pp. 116-167.

20 His intellectual involvement with the main issues of modernization is mainly displayed in Lucreţiu PĂTRĂŞCANU, *Problemele de bază ale României*, Ed. Socec & Co., Bucharest, 1944; IDEM, *Un veac de frământări sociale, 1821-1907* [1945], Ed. Politică, Bucharest, 1969; IDEM, *Sub trei dictaturi* [1944], Ed. Politică, Bucharest, 1970.

21 For the evolution of the Romanian Communist Party see Vladimir TISMĂNEANU, *Stalinism for all Seasons: a Political History of Romanian Communism*, University of California Press, Berkeley, 2003.

22 For the synthesis between nationalism and communism and the intellectual reactions it has arisen see Katherine VERDERY, *National Ideology under Socialism*, University of California Press, Berkeley 1991. One of the earliest, very perceptive treatments of this issue is George SCHÖPFLIN, "Rumanian Nationalism", in *Survey* 20: 1, 1974, pp. 77-104.

23 Most characteristic is Z. ORNEA, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Ed. Fundaţiei Culturale Române, Bucharest, 1995, to be considered below. Also characteristic are Adrian MARINO, *Pentru Europa. Integrarea României. Probleme ideologice şi culturale*, Polirom, Iaşi, 1995; IDEM, *Politică şi cultură. Pentru o nouă cultură română*, Polirom, Iaşi, 1996; Leon VOLOVICI, *Ideologia naţionalistă şi "problema evreiască" în România anilor "30*, Humanitas, Bucharest, 1995; BOIA, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*; Marta PETREU, *Un trecut deocheat sau "Schimbarea la faţă a României"*, Dacia, Cluj, 1999; Virgil NEMOIANU, *România şi liberalismele ei*, Ed. Fundaţiei Culturale Române, Bucharest, 2000.

24 See the books cited above by Ornea, Volovici, Petreu; Dan PAVEL, *Etica lui Adam*, Ed. Du Style, Bucharest, 1995; Sorin ALEXANDRESCU, *Paradoxul român*, Ed. Univers, Bucharest, 1998; Alexandra LAIGNEL-LAVASTINE, *Filosofie şi naţionalism. Paradoxul Noica*, Humanitas, Bucharest, 1998; George VOICU, *Mitul Nae Ionescu*, Ars Docendi, Bucharest, 2000; Matei CĂLINESCU, "The 1927 Generation in Romania: Friendships and Ideological Choices (Mihail Sebastian, Mircea Eliade, Nae Ionescu, Eugène Ionesco)", in *East European Politics and Societies* 15: 3, 2001, 649-677; most recently Alexandra LAIGNEL-LAVASTINE, *Cioran, Eliade, Ionesco: l'oubli du fascisme: trois intellectuels roumains dans la tourmente du siècle*, Presses universitaires de France, Paris, 2002; Florin ŢURCANU, *Mircea Eliade: le prisonnier de l'histoire*, La Découverte, Paris, 2003.

25 For a general overview of post-communist nationalism see Vladimir TISMĂNEANU, *Fantasies of Salvation: Democracy, Nationalism, and Myth in Post-communist Europe*, Princeton University Press, Princeton, 1998.

26 Z. ORNEA, *Junimea şi junimismul*, Ed. Eminescu, Bucharest, 1975.

27 IDEM, *Sămănătorismul*, Ed. Fundaţiei Culturale Române, Bucharest, 1998 [1970].

28 IDEM, *Curentul cultural de la Contemporanul*, Minerva, Bucharest 1977; IDEM, *Opera lui C. Dobrogeanu-Gherea*, Minerva, Bucharest 1983.

29 IDEM, *Ţărănismul. Studiu sociologic*, Ed. Politică, Bucharest, 1969; IDEM, *Poporanismul*, Minerva, Bucharest, 1972.

30 IDEM, *Tradiţionalism şi modernitate în deceniul al treilea*; IDEM, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*. See the full titles above, at the notes 15 and 23.

31 N. GOGONEAŢĂ, Z. ORNEA, *A. D. Xenopol. Concepţia socială şi filosofică*, Ed. Ştiinţifică, Bucharest, 1965.

32 See Titu MAIORESCU, "În contra direcţiei de astăzi în cultura română" [1868], in *Critice* [1908], ed. by Domnica Filimon, Ed. Elion, Bucharest 2000, pp. 161-170.

33 We can realistically indicate the books by Pătrăşcanu cited above as marking the end of the pre-communist debate about modernization.

34 The present article rests on the yet unpublished Ph.D. dissertation "Debating Modernization as a Debate on the Modernizing Elite: an Approach to the History of Social and Political Thought in Romania, 1868-1947", defended in June 2003 at the Department of History of the Central European University in Budapest.

35 Quentin SKINNER, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 105. Some essential works that define the "contextualist" approach to the history of political thought are Reinhart KOSELLECK, *Futures Past: on the Semantics of Historical Time* [1979], transl. by Keith Tribe, Columbia University Press, New York, 2004; Richard RORTY, J. B. SCHNEEWIND, Quentin SKINNER, eds., *Philosophy in History: Essays on the historiography of philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1984; Anthony PAGDEN, ed., *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987; James TULLY, ed., *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, Polity Press, Cambridge, 1988; Terence BALL, James FARR, Russell L. HANSON, eds., *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989; Melvin RICHTER, *The History of Political and Social Concepts: a Critical Introduction*, Oxford University Press, New York, 1995.

36 We argued for studying the intellectual history of non-western societies in their own terms, by direct reference to the peculiar "contexts" creating specific "questions to become the leading subjects of debate" (see note 2 above), in the article "Romania as "Periphery": Social Change and Intellectual Evolution", in MURGESCU, ed., *Romania and Europe*, pp. 29-40.

37 Roumen DASKALOV, "Ideas About, and Reactions to Modernization in the Balkans." In *East European Quarterly* 31: 2, 1997, pp. 141-180; Chantal DELSOL, Michel MASLOWSKI, eds., *Histoire des idées politiques de l"Europe Centrale*, Presses universitaires de France, Paris 1998.

38 For the genesis and unfolding of "organicist" thinking, see for example Carl SCHMITT, *Political Romanticism*, transl. by Guy Oakes, MIT Press, Cambridge, Mass., 1986; Karl MANNHEIM, *Conservatism: a Contribution to the Sociology of Knowledge*, ed. and transl. by David Kettler, Volker Meja and Nico Stehr, Routledge & Kegan Paul, London, 1986; Klaus EPSTEIN, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton University Press, Princeton, 1975; Peter Hans REILL, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*, University of California Press, Berkeley, 1975. For the Romanian reception of these trends of thought see Al. ZUB, "Impactul bucklean în cultura română", in *Cunoaștere de sine și integrare*, Junimea, Iași, 1986, pp. 152-166; IDEM, "Ranke și directiva organicistă în cultura română", in *Istorie și finalitate*, Ed. Academiei, Bucharest, 1991, pp. 109-122.

39 Essential for the understanding of Romanian Marxism and populism are the usually neglected articles of Michael KITCH, "Constantin Stere and Rumanian Populism", in *The Slavonic and East European Review* 53: 131, 1975, pp. 248-271; IDEM, "Constantin Dobrogeanu-Gherea and Rumanian Marxism", in *The Slavonic and East European Review* 55: 1, 1977, pp. 65-89.

40 As argued at the time for example by the populist thinker Garabet IBRĂILEANU, *Spiritul critic în cultura românească* [1908], ed. by Rodica Rotaru and Alexandru Piru, Litera, Chișinău, 1997, pp. 161-172.

41 For some comparative perspectives on the rise of political parties in Eastern Europe see Bruce M. GARVER, *The Young Czech Party, 1874-1901, and the Emergence of a Multi-party System*, Yale University Press, New Haven, 1978; Gale STOKES, *Politics as Development: the Emergence of Political Parties in Nineteenth-Century Serbia*, Duke University Press, Durham, 1990. For the general background of Romanian history at the time see Keith HITCHINS, *Rumania*, 1866-1947, Oxford University Press, Oxford, 1994.

42 For an approach to oligarchic politics in another East European historical context see Andrew C. JANOS, "The Decline of Oligarchy: Bureaucratic and Mass Politics in the Age of Dualism", in Andrew C. JANOS, William B. SLOTTMAN, eds., *Revolution in Perspective: Essays on the Hungarian Soviet Republic of 1919*, University of California Press, Berkeley, 1971, pp. 1-61; IDEM, *The Politics of Backwardness in Hungary, 1825-1945*, Princeton University Press, Princeton, 1982.

43 For the general landscape of European thought at the time see H. Stuart HUGHES, *Consciousness and Society: the Reorientation of European Social Thought, 1890-1930*, Octagon Books, New York, 1976 [1958]; Karl Dietrich BRACHER, *The Age of Ideologies: a History of Political Thought in the Ttwentieth Century*, transl. by Ewald Osers, Weidenfeld & Nicolson, London, 1984; Richard BELLAMY, *Liberalism and Modern Society: a Historical Argument*, Pennsylvania State University Press, University Park, Pa., 1992; J. W. BURROW, *The Crisis of Reason: European Thought, 1848-1914*, Yale University Press, New Haven, 2000.

44 For the intricate thinking of Constantin Rădulescu-Motru, taken as a revelator of the entire intellectual tradition of the "right" in Romania, see our forthcoming article "De ce naționalismul totalitar nu este și anti-semit? Cu Rădulescu-Motru, despre bulgari, evrei, unguri și țărani".

45 For the range of this notoriety see Philippe. C. SCHMITTER, "Still the Century of Corporatism?", in *The Review of Politics* 36: 1, 1974, pp. 85-131; Joseph LOVE, *Crafting the Third World. Theorizing Underdevelopment in Rumania and Brazil*. Stanford University Press, Stanford, 1996.

46 Let us underline that the notion of "critical culture" was recurrent in the debates of the time: see, for example, Ștefan ZELETIN, "Romantismul german și cultura critică română", in *Neoliberalismul*, pp. 55-72. The way we employ the term has only the slightest resemblances with its usage in Ilie BĂDESCU, *Sincronism european și cultură critică românească*, Editura științifică și Enciclopedică, Bucharest, 1984, and does not carry the implications deriving from that usage.

47 Albert O. HIRSCHMAN, *The Passions and the Interests*, Princeton University Press, Princeton, 1977, p. 69.

48 To mention some of the most relevant pieces of this bibliography: Henry L. ROBERTS, *Rumania. Political Problems of an Agrarian State*, Archon Books, Hamden, Conn., 1969 [1951]; MITRANY, *Marx Against the Peasant*; Charles JELAVICH, Barbara JELAVICH, eds., *The Balkans in Transition*, Archon Books, Hamden, Conn., 1974 [1963]; the articles by Michael Kitch cited above at the note 39; Daniel CHIROT, *Social Change in a Peripheral Society. The Creation of a Balkan Colony*, Academic Press, New York, 1976; IDEM, "Ideology, Reality, and Competing Models of Development in Eastern Europe between the Two World Wars", in *East European Politics and Societies* 3: 3, 1989, pp. 378-411; Daniel CHIROT, Thomas D. HALL, "World System Theory", in *Annual Review of Sociology* 8, 1982, pp. 81-106; Daniel CHIROT, ed., *The Origins of Backwardness in Eastern Europe*, The University of California Press, Berkeley, 1989; Kenneth JOWITT, ed., *Social Change in Romania, 1860-1940. A Debate on Development in a European Nation*, University of California, Institute of International Studies, Berkeley, 1978; Andrew C. JANOS, *Politics and Paradigms. Changing Theories of Change in the Social Sciences*, Stanford University Press, Stanford, 1986; IDEM, *East Central Europe in the Modern World*; LOVE, *Crafting the Third World*.

49 See especially Daniel CHIROT, "Neoliberal and Social Democratic Theories of Development: the Zeletin-Voinea Debate Concerning Romania's Prospects in the 1920's and Its Contemporary Importance", in JOWITT, ed. *Social Change in Romania*, pp. 31-52.

50 See for example STAHL, *Gânditori și curente de istorie socială românească*. For a valuable insight into Stahl's thinking see Zoltán ROSTÁS, *Monografia ca utopie. Interviuri cu Henri H. Stahl*, Paideia, Bucharest, 2000.

51 For the notion of "skeptical modernization", as opposed to "enthusiastic modernization" see Richard J. CRAMPTON, "Modernization: Conscious, Unconscious and Irrational", in Roland Scönfeld, ed., *Industrialisierung und gesellschaftlicher Wandel in Sudösteuropa*, Sudösteuropa Gesellschaft, München, 1989, pp. 125-134.

52 For an instance of this see ORNEA, *Junimea și junimismul*, pp. 194-197.

53 Many instances of this can be found in ORNEA, *Poporanismul*; IDEM, *Opera lui C. Dobrogeanu-Gherea*. Also a case in point is Ștefania MIHĂILESCU, *Poporanismul și mișcarea socialistă din România*, Ed. Politică, Bucharest, 1988.

54 LOVE, *Crafting the Third World*, p. 47.

55 This entire section is based on our previous article "Un critic al Partidului Liberal: 'primul' Ștefan Zeletin", in *Studia Politica. Romanian Political Science Review* 1: 3, 2001, pp. 841-872. For other opinions on Zeletin"s evolution see Cristian PREDA, "Insula România", in *Occidentul nostru*, Nemira, Bucharest, 1999, pp. 49-58; Balázs TRENCSÉNYI, "The Munchansenian Moment. Modernity, Liberalism and Nationalism in the Thought of Ștefan Zeletin", in Balázs TRENCSÉNYI, Cristina PETRESCU et al, eds., *Nation-Building and Contested Identities. Romanian and Hungarian Case Studies*, Regio-Polirom, Budapest-Iași: 2001, pp. 61-80.

56 See especially Constantin DOBROGEANU-GHEREA, "Post-scriptum sau cuvinte uitate" [1908], in *Opere complete*, ed by Ion Popescu-Puțuri et al, vol 3, Ed. Politică, Bucharest, 1977, pp. 476-504. See also Henri H. STAHL, "Théories de C. Dobrogeanu Gherea sur les lois de la penetration du capitalisme dans les 'pays retardaires'", in *Review* 2: 1, 1978, pp. 101-114.

57 Once again, we need to underline that thinking in terms of "base" and "superstructure" was shared by political authors of all orientations at the time – as yet another formulation of the dichotomy between "forms" and "substance" –, and it did not imply (Lovinescu is a good case in point) a wholesale adoption of Marxist thinking. For analyses of Marxist sociology as against the Weberian and other traditions of social thought see, for example, JANOS, *Politics and Paradigms*; Philip ABRAMS, *Historical Sociology*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1982.

58 See A. D. XENOPOL, "Scrisoare către Iacob Negruzzi" [1868], in *Scrieri social-filozofice*, ed by N. Gogoneață and Z. Ornea, Ed. Științifică, Bucharest, 1967, pp. 146-155.

59 IDEM, "Despre reforma așezămintelor noastre" [1874], in Ioan STANOMIR, Laurențiu VLAD, eds., *A fi conservator*, Meridiane, Bucharest, 2002, pp. 56-68.

60 IDEM, "Comerțul exterior al României" [1881], quoted in John Michael MONTIAS, "Notes on the Romanian Debate on Sheltered Industrialization", in JOWITT, ed., *Social Change in Romania*, p. 60. See also LOVE, *Crafting the Third World*, pp. 71-74; A. D. XENOPOL, *Opere economice*, ed. by Ion Veverca, Ed. Științifică, Bucharest, 1967.

61 Pompiliu ELIADE, *Influența franceză asupra spiritului public în România* [1898], ed. and transl. by Aurelia Dumitrașcu, Humanitas, Bucharest, 2000.

62 For another recent analysis of Lovinescu see Dragoș PETRESCU, "Debates on Development in a European Suburb: Eugen Lovinescu's Theory of 'Integral Imitation'", in *Xenopoliana* 9, 2001, pp. 82-93.

63 LOVINESCU, *Istoria civilizației*, vol. 2: *Forțele reacționare*, pp. 31-32.

64 Cases in point are ORNEA, *Anii treizeci*; PETREU, *Un trecut deocheat*; NEMOIANU, *România și liberalismele ei*.

65 It appears that this is the opinion prevalent in – although not necessarily the main focus of – such works as Daniel BARBU, *Republica absentă*, Nemira, Bucharest, 1999; IDEM, *Bizanț contra Bizanț*, Nemira, Bucharest, 2001; Alexandra IONESCU, *Le bien commun et ses doubles: deux rencontres roumaines entre morale et politique*, Ed. Universității din București, Bucharest, 2001; Cristian PREDA, *Contribuții la istoria intelectuală a politicii românești*, Meridiane, Bucharest, 2003. For an older approach to Romanian intellectual history from the standpoint of political philosophy, and reaching a somewhat different conclusion, see Victoria F. BROWN, "The Adaptation of a Western Political Theory in a Peripheral State: The Case of Romanian Liberalism", in Stephen FISCHER-GALATI, et al., eds., *Romania between East and West*, East European Monographs, Boulder, Colo., 1982, pp. 269-301. Other recent authors have been mainly interested in rescuing the *Junimist* tradition from its association with political reaction and integral nationalism, and in validating it by reference to the underlying ideas of European conservatism. See in this respect Adrian-Paul ILIESCU, "Conservatorismul lui Eminescu", in *Polis* 5: 2, 1998, pp. 57-64; Ioan STANOMIR, *Reacțiune și conservatorism: eseu asupra imaginarului politic eminescian*, Nemira, Bucharest, 2000. Ciprian ȘIULEA, *Retori, simulacre, imposturi: cultură și ideologii în România*, Compania, Bucharest, 2003, pp. 68-130. For a somewhat different approach to Romanian conservatism see Alexandru MAMINA, "Conservatorismul românesc în secolul al XIX-lea, între paseism și evoluționism", in *Studii și materiale de istorie modernă* 15, 2002, pp. 149-167.

66 We refer the reader to our article "Înțelepciunea nebunului sau gândirea politică a lui Henric Sanielevici", in *Studia Politica. Romanian Political Science Review* 2: 3, 2002, pp. 725-760.

67 Relevant titles from the bibliography on the history of Romanian economic ideas are Costin MURGESCU, *Mersul ideilor economice la români*, vols. 1-2., Ed. Enciclopedică, Bucharest, 1987-1990; Ioan SAIZU, *Modernizarea României contemporane. Perioada interbelică. Pas și impas*, Ed. Academiei, Bucharest, 1991; Radu-Dan VLAD, *Gândirea economică românească despre industrializare, 1859-1900*, Ed. Mica Valahie, Bucharest, 2001.

68 Eugen DEMETRESCU, *Liberalismul economic în evoluția României moderne*, n. p, Bucharest, 1940.

69 George STRAT, *Elogiul libertății*, Tipografia de artă Leopold Geller, Bucharest, 1937.

70 Gheorghe TAșCĂ, *Liberalism, corporatism, intervenționism*, n. p., Bucharest, 1938.

71 Anastasie GUSTI, *Scrieri sociale, politice și economice*, ed. by George Strat, Editura Librăriei Universitare I. Cărăbaș, Bucharest, 1940.

72 Ștefan ANTIM, *Chestiunea socială în România*, Imprimeria "La Roumanie", Bucharest, 1908; IDEM, *Chestia evreiască. Studiu Social*, "Librăria Nouă" Carol P. Segal, Bucharest, 1918; IDEM, *Chestia țărănească. Studiu Social*, Institutul de Editură "Samintca", Craiova, 1919; IDEM, *Capitalul mobiliar. Studiu Social*, Institutul de Editură "Samintca", Craiova, 1921; IDEM, *Problema rurală. Exproprierea. Datoriile agricole*, n. p., Bucharest, 1932; IDEM, *Studii și portrete*, Ed. Ramuri, Craiova, n. d. [1936]; IDEM, *Alte studii și portrete*, Ed. Adeverul S. A., Bucharest, n. d. [1937].

73 See in this respect Marian DRĂGAN, "Liberalism și concepții despre libertate în România anilor 1930. Cazul revistei *Libertatea economică, politică, socială, culturală*, 1933-1940", unpublished B. A. thesis defended in June 2003 at the Department of Political Science of the University of Bucharest.

74 Cases in point are, once again, works such as MARINO, *Pentru Europa*; IDEM, *Politică și cultură*; NEMOIANU, *România și liberalismele ei*. Many instances of the same way of thinking can be found in Adrian MARINO în dialog cu Sorin ANTOHI, *Al treilea discurs: cultură, ideologie și politică în România*, Polirom, Iași, 2001.

75 Virgil NEMOIANU, "Variable Socio-Political Functions of Aesthetic Doctrines. Lovinescu vs. Western Aestheticism", in JOWITT, ed., *Social Change in Romania*, pp. 174-207. For a book-length defence of the "autonomy of art" by a *Junimist* theorist see P. P. NEGULESCU, *Polemice* [1895], ed. by Gheorghe Vlăduțescu, Ed. Fundației Culturale Române, Bucharest, 1992.

76 LOVINESCU, *Istoria civilizației*, vol.1: *Forțele revoluționare*, pp. 5-6.

77 *Ibidem*, pp. 6, 10, 36.

78 ROBERTS, *Rumania. Political Problems of an Agrarian State*, pp. 339-340.

79 For the development of national and political ideas in the first part of the nineteenth century, before the age of *Junimea*, see Paul CORNEA, *Originile romantismului românesc: spiritul public, mișcarea ideilor și literatura între 1780-1840*, Minerva, Bucharest, 1972; Vlad GEORGESCU, *Istoria ideilor politice românești, 1369-1878*, Jon Dumitru Verlag, München, 1987; Sorin MITU, *Geneza identității naționale la românii ardeleni*, Humanitas, Bucharest, 1997; Alexandru DUȚU, *Political Models and National Identities in "Orthodox Europe"*, Babel, Bucharest, 1998.

80 See for example, JANOS, *East Central Europe in the Modern World*, pp. 54-64. See also Robin OKEY, *Eastern Europe 1740-1985: Feudalism to Communism*, sec. ed., Unwin Hyman, London, 1989, pp. 59-83.

81 For the attack of *Junimea* against the Latinist ideas see Titu MAIORESCU, "Contra școalei Bărnuțiu" [1868], in *Critice*, pp. 387-428; George PANU, "Studiul istoriei la români" [1874], in Eugen LOVINESCU, ed., *Antologia ideologiei junimiste*, Casa Școalelor, Bucharest, 1942, pp. 283-322.

82 See ORNEA, *Sămănătorismul*. For the general trends in European nationalism see, for example, Hagen SHULZE, *States, Nations and Nationalism: from the Middle Ages to the Present*, transl. by William E. Yuill, Blackwell, Oxford, 1996.

83 D. DRĂGHICESCU, *Din psihologia poporului român* [1907], ed. by Elisabeta Simion, Albatros, Bucharest, 1995.

84 As testified by his booklet *Titu Maiorescu. Schiță de biografie psicho-sociologică*, n. p., Bucharest, n. d. [1940].

85 For interesting explorations into the history of the continuous vacillations of the Romanian culture and public consciousness between the extreme attitudes of enthusiastic imitation of the West and, respectively, cultural isolationism with an anti-western slant, see Sorin ANTOHI, *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, Litera, Bucharest, 1994; IDEM, "Romania and the Balkans: from Geocultural Bovarism to Ethnic Onthology" in Tr@nsit-Virtuelles Forum 21, 2002, at http://www. iwm.at/t-21txt8.htm.

86 For the Romanian historiography at the turn of the century see Al. ZUB, *De la istoria critică la criticism*, Ed. Enciclopedică, Bucharest, 2000 [1987].

87 D. DRĂGHICESCU, *Evoluția ideilor liberale*, Imprimeriile "Independența", Bucharest, 1921; IDEM, *Partide politice și clase sociale*, n. p., Bucharest, 1922.

88 For an exploration into the 1848 period as a laboratory of conflicting intellectual traditions, see ANTOHI, *Civitas imaginalis*, pp. 18-103, 136-174; See also Dan DIONISIE, "Socialism, liberalism, utopie, milenarism. O incursiune în ideologia revoluției de la 1848 din Țara Românească", in *Polis* 5: 1, 1998, pp. 142-158.

89 DRĂGHICESCU, *Evoluția ideilor liberale*, p. 10.

90 *Ibidem*, p. 18.

91 IDEM, *Partide politice și clase sociale*, p. 11.

92 *Ibidem*, p. 14.

93 *Ibidem*, pp. 81-82.

94 *Ibidem*, pp. 83-84.

95 Emphasizing the divide between the "West" and the rest of the world is sometimes dismissed today as a residue of both historical metaphysics and colonialist arrogance. For a more "old-fashioned" work which argues in precisely such terms see Theodore H. VON LAUE, *The World Revolution of Westernization: the Twentieth Century in Global Perspective*, Oxford University Press, New York, 1987.

ŞTEFAN VIANU

Né en 1963, à Bucarest

Doctorat, Université de Genève (2001)
Thèse: *La métaphysique de l'esprit d'Aristote a Hegel*

Chercheur, Institut de philosophie, Académie Roumaine

Nombreux articles et études dans le domaine de l'histoire de la philosophie parus dans des revues roumaines et étrangères

Participations aux colloques et séminaires nationaux et internationaux

MORALES DE LA MODERNITÉ. CHARLES TAYLOR CRITIQUE DE HABERMAS

Depuis deux siècles l'une des interrogations principales de la philosophie porte sur la nature même de la modernité. L'homme moderne, disent les philosophes, ne se découvre pas simplement comme une essence; en méditant sur son propre devenir, il se transforme, et son identité devient de plus en plus complexe. Il finit ainsi par s'apercevoir que la modernité, son milieu, ne constitue pas une entité uniforme; elle se ramifie en plusieurs courants ou tendances parfois contraires mais participant d'un idéal commun, celui de la raison – d'une raison dont on n'a pas fini d'interroger la nature, les pouvoirs et la relation avec les autres facultés humaines.

L'un des enjeux de la philosophie contemporaine, et tout particulièrement de la philosophie morale, est bien celui-ci: penser le « projet de la modernité » (Habermas), son idéal de rationalité; nous comprendre nous-mêmes en tant que modernes, en suivant les méandres d'une identité complexe.

Dans cette perspective, deux penseurs, Jürgen Habermas et Charles Taylor, apportent, me semble-t-il, une contribution décisive à ce débat, en raison de la netteté de leur point de vue: confrontées l'une à l'autre, ces philosophies nous invitent, par leur contraste même, à comprendre que ce problème qui préoccupe les philosophes depuis deux siècles, loin d'être résolu, attend de nos jours à être posé à nouveau avec rigueur.

La philosophie de la communication de Habermas pose les fondements d'une morale universaliste du *juste* à partir des pratiques langagières quotidiennes; tandis que la morale du *bien* de Charles Taylor est une morale de la compréhension de soi, dont la dimension *historique* est ineffaçable.

Habermas reprend et transforme le projet de l'herméneutique contemporaine, dont Martin Heidegger fut l'initiateur. Le paradigme du

sujet (isolé) est remplacé par celui de la *communication.* L'éthique aussi bien que la logique (la théorie de la vérité) sont transformées en profondeur par ce changement de paradigme. A une théorie de la *vérité comme consensus* correspond, sur le plan de la raison pratique, une éthique procédurale, dont l'exigence principale consiste à soumettre les normes existantes au « test » de l'argumentation au cours d'une discussion entre des partenaires sociaux considérés d'emblée comme égaux et également dignes de respect.

Il s'agit bien d'une compréhension nouvelle de la morale. Il ne s'agit plus, comme le voulait encore Kant, de trouver la loi morale dans les profondeurs du moi, dans une liberté mystérieuse qui constituerait le fondement de *son* être *propre:* mais uniquement dans les intuitions (morales) des individus socialisés à travers les échanges communicationnels quotidiens. Ces échanges ont lieu dans le milieu du discours soumis, par les participants aux discussions, à certaines règles d'argumentation en vue de trouver les normes sociales qui soient véritablement dans l'intérêt de tous les participants, actuels et potentiels. C'est dans la description de cette procédure que réside la tâche principale de la philosophie morale telle que la conçoit Habermas.

Ce philosophe oppose une fin de non-recevoir à la critique de la raison moderne, critique dans laquelle se rejoignent ironiquement ces adversaires irréconciliables (et leurs disciples) que sont Heidegger et Adorno. Pour Habermas, la raison instrumentale, dont il ne cherche pas à nier les ravages, n'épuise pas les potentialités de la raison des Lumières. Celle-ci se révèle être, en fin de compte, une raison *communicationnelle,* qui rend possible des rapports non violents, débarrassés des anciennes tendances à la domination et à la manipulation. La dimension éthique est *inhérente* à la raison communicationnelle et inversement la morale doit nécessairement la prendre comme guide si elle veut satisfaire à l'exigence d'*universalité* (prise en compte des intérêts de *tous)* des individus vivant au sein d'une société s'édifiant sur des principes égalitaires, dans l'esprit de la *démocratie.*

Aux éthiques du *bien*, des vies réussies, qui s'érigent autour de certains idéaux et qui dépendent de certaines formes de vie traditionnelles, Habermas oppose une morale universelle du *juste,* dont les principes traversent les formes de vie particulières: une morale de la solidarité qui relie tous les hommes, quelles que soient par ailleurs leurs appartenances ou leurs croyances, au sein d'une communauté élargie à l'ensemble de l'humanité. Dans cette perspective, on le voit, la justice n'est pas une

valeur parmi d'autres – que l'on serait libre de choisir ou de rejeter en lui préférant d'autres valeurs –, mais *la condition même du vivre-ensemble dans une société démocratique moderne*.

La perspective de Taylor est bien différente, non pas en ce sens qu'il s'opposerait de front à l'éthique universaliste de Habermas au nom d'une éthique d'inspiration aristotélicienne, comme semblent vouloir le faire MacIntyre et d'autres néoaristotéliciens; Taylor entend au contraire rester fidèle à l'héritage de la modernité, même s'il ne s'inscrit pas dans son courant *radical*. Mais il refuse de suivre Habermas lorsque celui-ci affirme que les biens spécifiquement modernes, comme la bienveillance, la justice, la valorisation du quotidien, ne sont pas à proprement parler des biens, mais uniquement des principes présents dans le monde de la vie rationalisé, qu'il suffirait de penser comme tels et d'extraire en quelque sorte du monde de la vie, abstraction faite de ses contenus particuliers. Cette opposition entre les « biens » et les « principes » est, aux yeux de Taylor, factice, étant donné que ceux-ci aussi bien que ceux-là s'enracinent dans la *vie* des hommes (du passé): ils sont le produit de leur *histoire*. La vie quotidienne, dont Habermas cherche à extraire les « structures », est de part en part historique. Les individus et les sociétés sont plongés dans le courant de l'histoire. Ils ne peuvent enfin se comprendre eux-mêmes (et les autres) que par la connaissance des *sources* des principes moraux selon lesquels ils entendent vivre les uns avec les autres dans une société « juste ».

Ces principes sont d'ailleurs nécessairement multiples, la modernité n'étant pas « une », mais, comme dirait Hegel, différenciée en elle-même, habitée par une contradiction interne qu'une philosophie du consensus escamote mais n'élimine pas.

1. La compréhension habermasienne de la modernité et la fondation d'une morale universelle du juste opposée aux éthiques particulières du bien

Pour Habermas, la modernité se caractérise par une domination toujours plus prononcée de la raison dans tous les domaines du réel. Le siège de la raison étant le langage – présupposé commun à la philosophie pragmatique dont Habermas se réclame *et* à l'herméneutique qu'il a pour ambition de dépasser –, la raison est essentiellement *communicationnelle*. C'est pourquoi la dynamique de la modernité

entraîne la philosophie – qui la reflète – au-delà du principe central qui a commencé par être le sien: celui du *sujet.*

La modernité s'exprime d'abord dans une philosophie du sujet, envisagé comme une puissance négatrice des conceptions traditionnelles – métaphysiques et religieuses – du monde et de l'homme. Le sujet se découvre comme un moi solitaire face à d'autres moi, avec lesquels il doit pourtant vivre: coexistence problématique dont témoignent les apories des différentes philosophies de la conscience, transcendantales ou non, et des théories contractualistes du corps politique. Mais la modernité renferme une semence, un principe de croissance grâce auquel elle dépasse le paradigme du sujet pour fonder l'autonomie – son idéal – non plus dans l'individu isolé mais dans la communauté illimitée des individus *communiquant* les uns avec les autres afin de décider notamment selon quelles normes ils entendent vivre ensemble. L'épuisement des visions du monde et des croyances traditionnelles ne *détruit* pas simplement les communautés qui se fondaient sur elles; cet événement rend possible la *création* d'un nouvel espace au sein duquel les hommes renouent des liens qui étaient devenus entre temps problématiques: l'espace *public,* lieu de déploiement par excellence de la raison moderne libérée des entraves des discours et des pratiques autoritaires, et décidée désormais à poser uniquement à partir d'elle-même les fondements d'un monde *nouveau.* A cette situation inédite de l'homme européen *libéré*, pensant et parlant autrement qu'auparavant, uniquement *selon les exigences propres au discours même,* correspond une idée nouvelle de la philosophie (morale). Nouvelle, en ce sens qu'elle ne se contente pas de rejeter la morale traditionnelle qui pense le problème du juste dans le cadre des questions du bien et des cultures déterminées, mais elle prétend également dépasser la philosophie du sujet isolé au nom d'une pensée centrée sur l'idée de *l'intersubjectivité,* dont le nouveau « paradigme » est celui – précisément – de la communication.

Une remarque semble déjà s'imposer. Elle concerne un phénomène des plus étranges que Habermas perçoit bien, mais qu'il n'analyse peut-être pas suffisamment. Nous pensons au fait que l'homme européen, dont le type de rationalité est, en tout cas dès le 18e siècle, « communicative », *trouve si difficilement la philosophie qui lui convient.* Plus précisément, comment se fait-il que le plus grand philosophe de la modernité, qui accorde d'ailleurs la plus grande importance à « l'usage public de la raison » – nous pensons évidemment à Kant –, soit resté, comme le prétend

Habermas, enfermé dans le paradigme de la conscience? Autrement dit, qu'est-ce qui a empêché Kant, qui se révèle, dans la *Troisième Critique,* fort sensible à la dimension communicationnelle de la raison (moderne), de changer de paradigme; pourquoi s'est-il fait le chantre d'une philosophie transcendantale *opposée* – selon Habermas – à une authentique philosophie de la communication?

Nous aimerions proposer, à titre d'hypothèse, la réponse suivante: l'opposition établie par Habermas est contestable, et cela dans la mesure où il existe des *médiations* entre les deux paradigmes. L'ouverture de la raison pratique à la dimension de l'intersubjectivité n'est pas à chercher, répétons-le, dans la *Seconde Critique,* mais dans la *Troisième,* dont Habermas parle très rarement. La première partie de la *Critique de la faculté de juger* rend, semble-t-il, pratiquement *inopérante l'opposition des deux paradigmes*[1].

Dans le *Discours philosophique de la modernité* Habermas se montre jusqu'à un certain point réceptif aux critiques post-modernes du sujet; il voit bien que la valorisation du sujet à l'époque moderne a partie liée, en profondeur, avec des pratiques orientées sur l'idée d'une *domination* illimitée de la terre et des hommes. Les philosophies du sujet traduisent presque naïvement la volonté de réduire l'autre au même – volonté que l'appareil conceptuel compliqué de ces philosophies ne masque pas. C'est pourquoi une théorie de l'âge démocratique enfin mûre sera amenée à congédier toute forme de pensée centrée sur le sujet, et cela d'autant plus que les visions du monde solidaires des philosophies de la conscience sont devenues elles-mêmes caduques. Malheureusement, poursuit Habermas, les critiques contemporains du sujet, de Nietzsche à Derrida en passant par Heidegger et Bataille, payent du prix fort l'abandon de l'ancien paradigme, par le rejet même du projet de la modernité. La « déconstruction » voire la « destruction » du rationalisme est ou devrait être, aux yeux des philosophes de la post-modernité est ce par quoi l'homme contemporain s'ouvre à « l'autre de la raison » à travers certaines expériences d'ordre *mystique* ou *esthétique*. Le cas de Nietzsche, le « père » de ces philosophes, est en ce sens exemplaire[2].

L'abandon de l'idéal de la rationalité a une double signification. Il équivaut d'une part à la tentative illusoire de quitter le terrain de la modernité, dans la mesure où nous ne *sommes,* que nous le voulions ou non, *rien que* modernes; d'autre part à la trahison de la philosophie elle-même, dont *l'idée* est depuis toujours liée à celle de la rationalité.

Encore faut-il saisir exactement la portée de cette notion, tant il est vrai que l'idée classique de la rationalité (cartésienne et kantienne) n'est plus acceptable comme telle.

> Ce que nous appelons « rationalité », écrit Habermas, c'est d'abord la disposition dont font preuve des sujets capables de parler et d'agir à acquérir et à appliquer un savoir faillible. Aussi longtemps que les catégories de la philosophie de la conscience imposent de comprendre le savoir comme étant exclusivement un savoir relatif à quelque chose existant dans le monde objectif, la rationalité se mesure à la manière dont le sujet isolé s'oriente en fonction du contenu de ses idées et de ses énoncés... Dès l'instant où nous concevons, en revanche, le savoir comme médiatisé par la communication, alors la rationalité se mesure à la faculté qu'ont des personnes, responsables et participant à une interaction, de s'orienter en fonction d'exigence de validité qui reposent sur une reconnaissance intersubjective. La raison communicationnelle fixe les critères de rationalité en fonction de procédures argumentatives qui visent à honorer, directement ou indirectement, les prétentions à la vérité propositionnelle, à la justesse normative, à la sincérité subjective et enfin à la conscience esthétique (DPM, p. 371-372).

La rationalité n'est donc plus comprise à partir de certaines « facultés » de l'homme analysées par la psychologie (philosophique) traditionnelle, mais à partir *du discours* même, de *l'exigence de validité* impliquée dans chaque proposition - étant donné qu'une proposition *s'adresse toujours à quelqu'un.* La raison pratique ne se concentre plus dans des « convictions » plus ou moins inébranlables que les sujets garderaient jalousement en leur for *intérieur,* mais elle se « fluidifie » dans les pratiques mêmes du discours: les représentations des individus, leurs idées, leurs croyances, bref leur *culture,* ce dont ils héritent et qui forme actuellement le contenu du « monde de la vie », tout cela est envisagé maintenant non plus comme un dépôt que l'on devrait conserver à tout prix, mais comme un réservoir de « ressources » que l'on doit *mettre en jeu* à chaque fois que l'on s'adresse aux autres afin de décider d'une question concernant la manière dont on doit vivre ensemble. La culture est une réserve qui fournit la matière des arguments soumis à l'appréciation des autres, dont on cherche à emporter l'adhésion. Mais rien que la matière; car la forme est la raison qui, selon Habermas, transcende la culture, plus précisément les cultures particulières. Habermas va même jusqu'à parler d'une force « transcendante » de l'acte de parole qui dépasse, au gré de son exigence de validité universelle, le contexte limité de son émergence.

Nous avons affaire ici à une rationalité *procédurale* qui remplit les promesses comprises dans l'idée même de rationalité dans la mesure où elle ne dépend plus, comme la rationalité substantielle, de certaines conceptions ou visions du monde prétendument immuables, mais qu'elle en extrait au contraire le noyau intelligible – seul à « valoir » au cours de l'échange d'*arguments.*

Si la rationalité est désormais définie par l'activité communicationnelle, celle-ci est elle-même comprise non pas simplement comme un échange d'informations mais comme une prétention de validité émise à chaque fois que l'on adresse la parole à quelqu'un, à quelque niveau que ce soit; s'agissant des questions de « vérité » *ou* des questions de « justice », c'est-à-dire de la connaissance des choses ou de la détermination des normes acceptables par tous. Or chacun est toujours déjà engagé dans cette sorte d'activité étant donné qu'elle fait partie, mieux, qu'elle constitue le noyau dur de la culture de la modernité et que c'est à partir d'elle, des actes de langage ainsi définis que se tisse le monde de la vie rationalisé qui est désormais le nôtre. C'est cette constatation qui fournit le meilleur moyen de défense contre les propos dissolvants du *sceptique.* Celui-ci est en effet forcé de reconnaître, dit Habermas,

> qu'il partage une forme de vie socio-culturelle, qu'il a grandi dans des contextes où s'exerçait une activité communicationnelle et qu'il y reproduit sa vie. Il peut désavouer l'éthique mais non la moralité sociale propre aux relations vécues dans lesquelles il est du reste impliqué, pour ainsi dire, vingt-quatre heures sur vingt-quatre... Il ne peut donc se soustraire à la pratique communicationnelle quotidienne dans laquelle il est constamment contraint de prendre position par 'oui' ou par 'non'[3].

La rationalité est donc, insistons sur ce point, immanente à notre vécu même, au vécu quotidien du *Miteinandersein,* et le philosophe - cela est fort important pour Habermas – n'a pas à la chercher ailleurs. « Les intuitions *morales* quotidiennes n'ont nul besoin des lumières des philosophes... Il n'y a guère, en effet, que lorsqu'elle permet de dissiper des confusions qu'elle a elle-même insinuées dans la conscience de l'homme cultivé, que l'éthique philosophique a une fonction éclairante ». Depuis que les valeurs traditionnelles ne jouent plus le rôle de lien pour l'ensemble de la société, pour la société *comme telle,* les individus qui interagissent sont renvoyés exclusivement à leurs « intuitions morales

quotidiennes », seule base *commune* pour l'agir communicationnel à travers lequel ils « reproduisent » le monde de la vie commun à tous.

Mais quelle est, demandera-t-on, la teneur de ces intuitions morales? Elles ne sauraient avoir, on l'aura compris, de contenu particulier, un contenu qui se rattacherait à telle ou telle tradition ou système de valeurs; car dans ce cas elles ne seraient plus les intuitions *de tous,* l'entente (possible) *de tous* ne pourrait plus se fonder sur elles. C'est pourquoi le principe moral auquel se rattachent ces intuitions est nécessairement un principe *formel:* la *règle d'argumentation* elle-même[4] qui structure les discours des individus socialisés coordonnant leurs actions.

Habermas s'inscrit dans le courant du formalisme kantien.

> *Toutes* les éthiques cognitivistes se rattachent à l'intuition exprimée par Kant dans l'impératif catégorique.. Le principe moral est conçu de telle sorte que les normes qui ne pourraient pas rencontrer l'adhésion qualifiée de toutes les personnes concernées sont considérées comme non valides et, dès lors, exclues. Le principe-passerelle, dont l'objet serait de permettre le consensus, doit, par conséquent, garantir le fait que les normes qui sont acceptées comme valides sont celles et seulement celles qui expriment une *volonté générale,* autrement dit celles, comme Kant n'a cessé de le dire, qui conviennent à la « loi universelle » (p. 84).

Ce principe est celui même de l'éthique de la discussion (D). Il s'agit donc bien d'une éthique formelle, dont la tâche ne consiste pas à produire des normes mais simplement à *tester* la validité des normes existantes en suivant une certaine procédure. « Toute norme valide ferait l'unanimité de toutes les personnes concernées si celles-ci pouvaient simplement prendre part à une discussion pratique » (p. 136-7). Telle est la formulation la plus concise de ce principe qui relève l'idéal de la communication ou, comme le dit souvent Habermas, son caractère « contrefactuel ». Le rôle du principe en question est analogue à celui de l'idée régulatrice kantienne: celle-ci *oriente* la recherche, tandis que celui-là oriente les discussions pratiques en livrant un *critère* qui permet de savoir si les conditions d'une véritable discussion sont remplies.

Ce principe suppose, à un niveau plus fondamental, le « *principe d'universalisation* » (U), celui de la formation impartiale du jugement, « qui contraint *quiconque* est concerné à adopter, suite à une délibération sur les intérêts, la perspective *de tous les autres* ». Il s'agit du principe de la « décentration », de l'activité orientée vers l'intercompréhension, dont

le discours argumentatif constitue le dérivé privilégié. C'est en suivant ce principe éminemment rationnel que les individus socialisés combattent leur tendance à devenir le « centre de tout », tendance qui constitue l'origine même de « l'injustice ».

Cependant pour Habermas la découverte et la mise en pratique de ce principe n'est pas, comme chez les moralistes du 17e siècle, le résultat d'une conversion du moi, d'une transformation de son être *intérieur,* mais uniquement l'explicitation de ce qui a toujours déjà lieu dans l'activité communicationnelle (argumentative): celle des individus qui cherchent à coordonner leurs actions par le dialogue – et en fonction des intérêts de tous. Or même si cet « agir communicationnel », ouvert et décentré, n'est pas (encore) celui de tout le monde, il est pourtant *ce vers quoi tend* l'agir des hommes dans la société moderne; il traduit la logique de leur comportement; il est le seul qui soit parfaitement adapté à *notre* monde de la vie *rationalisé*. La moralité est elle-même inscrite dans cette manière de vivre, de parler et d'agir, celle de la culture de la raison communicationnelle (moderne) qui domine et englobe les cultures particulières.

> Les réciprocités et les rapports de reconnaissance, écrit Habermas, autour desquels gravitent *toutes* les idées morales – que ce soit dans la vie quotidienne ou dans les éthiques philosophiques – sont toujours déjà présupposés dans les structures de l'activité orientée vers l'intercompréhension (p. 145).

La morale n'est qu'une fonction de la rationalité, elle en exprime pour ainsi dire la fine pointe. Refuser la morale ainsi comprise, ce n'est donc pas être « méchant » ou manquer de « vertu »; cela revient à s'enfermer dans une espèce de folie en refusant de comprendre notre *situation* d'individus absolument et irrémédiablement *égaux,* dépendant radicalement les uns des autres et ne pouvant *co*exister que par la reconnaissance de cette interdépendance. Reconnaissance qui s'effectue par l'agir communicationnel lui-même où se « reproduit » le monde de la vie jusque dans ses formes les plus concrètes; car rien de ce qui se manifeste *dans le monde* ne saurait échapper à la texture de cet agir.

Le but de la discussion est, nous l'avons dit, de tester les normes existantes et, le cas échéant, d'en proposer la modification, s'il s'avérait que telle ou telle norme ne sert pas (plus) les intérêts de tous. Habermas insiste sur le fait que les normes *seules* peuvent faire l'*objet* de la

discussion pratique, bien que cette discussion s'enracine dans le monde de la vie en faisant usage de ses « ressources ». Autrement dit, tout en s'appuyant sur le monde de la vie concrète, la discussion consiste en un effort d'*abstraction,* grâce auquel les participants dégagent du monde de la vie les éléments universalisables.

> C'est seulement vis-à-vis des normes et des systèmes de normes qui sont arrachés à l'ensemble du contexte social vécu que les participants peuvent prendre toute la distance qui leur est nécessaire pour adopter, face à ces normes et à ces systèmes normatifs, un point de vue hypothétique. *Il est impossible pour des individus socialisés d'avoir, par rapport à la forme de vie et à l'histoire vécue dans laquelle ils se sont forgé leur identité, une attitude hypothétique.* Il s'ensuit, malgré tout, que le domaine d'applicabilité d'une éthique déontologique se précise, puisqu'elle doit en effet se limiter aux questions pratiques susceptibles à la fois d'être débattues rationnellement et d'aboutir au consensus. Ce qui la concernera ce n'est donc pas le choix préférentiel des valeurs, mais la valeur prescriptive des normes pratiques (p. 126).

Les valeurs n'entrent donc pas en discussion, elles en sont exclues, car elles sont toujours déjà « prises dans la totalité d'une forme de vie particulière » (p. 125); raison pour laquelle elles ne peuvent pas être *mises à distance,* objectivées en quelque sorte, afin d'être *soumises* au test d'universalisation. Autrement dit, la détermination des normes universelles relève de la question du « juste », elle vise les *conditions* d'une existence commune assumant les *intérêts* de tous; le choix des valeurs en revanche concerne essentiellement le *contenu* des vies individuelles ou des formes de vie collectives, communautaires, toujours particulières: il relève de la question du « bien » ou du « bonheur », qui implique, dans cette perspective, une vie réussie, certes, mais également complète, harmonieuse, suivant l'idéal classique-goethéen de la « belle âme ». Or la morale n'a, selon Habermas, rien à voir avec cet idéal, étant donné que son objet est exclusivement constitué par la procédure qui teste discursivement l'universalité des normes sociales. « Le principe d'universalisation fonctionne comme un couteau qui tranche entre 'le bien' et 'le juste', entre les énoncés évaluatifs et les énoncés strictement normatifs » (p. 125). Les questions relatives à la « vie bonne », précise Habermas, « *ont toujours déjà leur réponse* » (p. 129), c'est pourquoi elles excluent d'emblée toute problématisation. C'est précisément cette

familiarité propre au monde (culturel) des valeurs qui disparaît dans la discussion. Le sol stable des croyances traditionnelles ne tient plus. La réflexion se nourrissant des discussions pratiques devient le fondement d'une nouvelle intersubjectivité. Les croyances traditionnelles ne sont pas détruites, mais exclues du processus de socialisation.

> Autrement dit la fusion entretenue dans le monde vécu entre validité et valeurs sociale n'existe plus. Du coup, la pratique quotidienne est scindée en normes et valeurs, de telle sorte que l'on ait, d'un côté, la composante du fait pratique qui peut être soumise aux exigences d'une justification strictement morale, et de l'autre, une composante qui n'est pas assujettie à l'exigence morale et qui englobe les orientations axiologiques inhérentes aux modes de vie individuels et collectifs (p. 129).

Rien de plus net que cette distinction: la question du « juste » et les normes (universalisables) d'un côté, la question du « bien » et les valeurs, toujours particulières, de l'autre. Que cette distinction soit fondamentale, il est difficile de ne pas s'en apercevoir: elle est à la fois le principe et le résultat de l'argumentation habermasienne dans *Morale et communication.* C'est sur la possibilité de séparer rigoureusement les questions concernant la justice de celles concernant la « vie bonne » que repose l'éthique de la discussion, dans la mesure où elle ne s'intéresse qu'aux règles de l'argumentation. Or la discussion argumentative ne porte que sur les normes communes, les valeurs étant soustraites au processus communicationnel, car elles séparent les individus – à moins qu'ils n'appartiennent *déjà* au même groupe, à la même « communauté » – plutôt qu'elles ne les socialisent. Les valeurs sont par elle-mêmes *historiques,* elles renvoient au grand courant de l'histoire auquel elles se rapportent essentiellement. Mais l'histoire est l'obstacle principal à la rationalisation de la société telle que Habermas l'entend. « A travers ce type de limitations (dont les discussions pratiques ne cessent de souffrir), c'est le pouvoir de l'histoire qui se fait valoir face aux exigences de transcendance et aux intérêts de la Raison » (p. 128). L'histoire et la culture ne sont pas simplement, comme on a pu le dire, « l'autre de la raison », elles lui sont *étrangères.* Elles sont simplement ce qui doit être dépassé, « transcendé » par la raison.

2. Une critique néohegelienne de l'universalisme abstrait: le conflit des morales chez Charles Taylor

a) Difficultés de la théorie exposée

Il n'est pas nécessaire d'être hégélien pour être frappé par l'étrangeté de cette idée d'une raison étrangère à l'histoire et d'une histoire qui ne serait que la « limitation » de la rationalité. A moins d'adopter une perspective *néopositiviste* – ce qui semble bien être le cas de Habermas – il est difficile de ne pas être partiellement hégélien, au moins en admettant que la raison est de part en part historique. Toutes ses idées baignent dans le milieu de l'histoire hors duquel elles n'ont plus de *sens*. Habermas le reconnaît d'ailleurs lui-même, du moment qu'il voit dans sa propre philosophie l'achèvement du projet de la *modernité*. Le nouveau paradigme de la communication ne reçoit son intelligibilité que par le rapport à son autre qu'il prétend dépasser, l'ancien paradigme du sujet (transcendantal).

Non moins insoutenable est l'idée – étroitement liée à la première – d'une séparation des deux sphères: celle des normes universelles ou universalisables, et celle de valeurs particulières. Les valeurs sont-elles *toutes* particulières? Habermas est forcé de l'affirmer, faute de quoi on ne voit pas sur quoi reposerait l'opposition établie entre le « juste » et le « bien ». Mais nul n'ignore qu'il y a des valeurs universelles constitutives de notre *identité moderne,* et que le fait même de *poser* la question du « juste » *suppose* l'adhésion à ces valeurs. Habermas semble d'ailleurs le reconnaître dans un passage du *Discours philosophique de la modernité.*

> Au niveau culturel, les noyaux des traditions qui garantissaient l'identité se séparent des contenus concrets auxquels ils étaient jadis étroitement liés dans les conceptions mythiques du monde. Ils se réduisent aux éléments abstraits que sont à la fois les concepts de mondes, les présuppositions de la communication, les procédures de l'argumentation, les valeurs fondamentales abstraites etc[5].

Ces « valeurs abstraites fondamentales » sont précisément les valeurs *universelles* recherchées, dont Habermas reconnaît ici l'existence. Elles correspondent aux « structures universelles du monde de la vie » qui se dégagent du processus de rationalisation du monde de la vie caractéristique de la modernité. Ce sont bien ces valeurs qui *éclairent* les « intuitions morales quotidiennes » grâce auxquelles l'entente sur les

normes susceptibles de satisfaire les intérêts de tous est *possible.* Les normes ne sont évidemment pas la source de cette lumière, étant elles-mêmes l'objet de la *recherche:* ce qui est en question. Seules les valeurs (universelles) peuvent être cette source. Loin de pouvoir être reléguées dans la sphère de la subjectivité, les valeurs – du moins certaines d'entre elles - sont ce sans quoi aucune « activité communicationnelle » ne serait possible. Lors d'un conflit au sujet des normes, elles constituent le *fondement* sur lequel repose la discussion; le test de la validité universelle des normes peut avoir lieu. Dès lors la théorie de la séparation de la question du « bien » de celle du « juste » paraît fort problématique: la recherche du « juste » ne peut se faire qu'à *la lumière* des valeurs universelles, de ces rayons du bien qui nous enveloppent.

L'éthique habermasienne de la discussion présente une autre difficulté: sa théorie de *l'individuation.* Nous avons dit que Habermas s'en prend à la philosophie moderne du sujet dans la mesure où elle en fait un centre et qu'elle lui accorde des pouvoirs quasi démiurgiques: le sujet est cet agir pur par lequel le monde trouve son sens et sa validité. Or, pour Habermas, si l'on peut encore parler d'un sujet, c'est à la seule condition de le comprendre comme *totalement intégré* dans le réseau des activités communicationnelles des individus socialisés. Mais Habermas sait bien que sa renonciation à la théorie du sujet (transcendantal) rend d'autant plus urgente une théorie de l'individuation: l'individu ne saurait avoir le même sort que le sujet, tant sa figure est liée à la culture de la modernité à l'intérieur de laquelle la pragmatique universelle entend trouver sa place. Il est même nécessaire de parler d'une nouvelle *conscience de soi,* transformée à la lumière du nouveau paradigme de la raison communicationnelle:

> Cette séparation entre forme et contenu rappelle de loin les définitions d'une 'praxis rationnelle', qu'une longue tradition avait établies; en effet, la conscience de soi revient ici sous la forme d'une culture devenue réflexive, l'autodétermination resurgit dans les valeurs et les normes généralisées; quant à la réalisation de soi, elle réapparaît dans l'individuation poussée des sujets socialisés (p. 407).

Chez Habermas, l'individualisation est fonction de la socialisation – *et d'elle seule.* L'individu accède à lui-même, acquiert une nouvelle conscience de soi adaptée au monde de la vie rationalisé qui est désormais le sien en acceptant de ne *pas* se retrancher dans la citadelle de son

identité ancienne constituée par les valeurs non problématiques du monde de la vie et de sa culture; en faisant donc de son identité quelque chose de fluide, en la *mettant tout entière en jeu* dans les discussions. La « culture » devient, comme on l'a vu, alors un réservoir de « ressources » *pour* ces discussions mêmes. La culture de l'intériorité bascule tout entière en une culture de la communication où l'individu ne se perd que pour retrouver son « moi » transformé par ce processus, c'est-à-dire entièrement socialisé, moralisé par les échanges communicationnels où il s'agit à chaque fois d'adopter la perspective *des autres.*

L'on a pu se demander si cette « moralisation » des rapports intersubjectifs et des individus eux-mêmes ne constitue pas un appauvrissement de l'individualité. Une simple remarque suffira pour l'instant. Si la culture constitue la réserve de savoir où les participants à la discussion sont forcés de puiser[6], il s'ensuit que la culture constitue la source *de sens* pour les individus qui s'orientent dans le monde non seulement en communiquant les uns avec les autres mais également par l'intériorisation des valeurs culturelles qui sont déjà *les leurs.* Comme le dit Charles Taylor, le moi doit approfondir son identité, prendre conscience de son *historicité,* puiser à ces *sources* qui le constituent.

En sacrifiant les contenus culturels, le moi risque de trouver une identité si « abstraite » qu'elle en devient absolument *vide.* N'ayant rien de propre à mettre en jeu, les individus deviennent incapables de discuter. Dans toute discussion, dans tout dialogue véritable, il s'agit, comme le souligne Habermas lui-même, d'inter*compréhension,* et non pas simplement d'entente sur « quelque chose dans le monde » ou d' « intérêts » communs; mais bien de la compréhension de *l'autre*, dans son *identité* (culturelle) même. Cela suppose que les sphères culturelles ne soient pas cloisonnées mais qu'elles s'interpénètrent, le dialogue étant précisément l'éclaircissement de cette *interpénétration* des cultures.

Les cultures *modernes* sont, en termes habermasiens, tellement « travaillées » par le dialogue, la discussion et l'argumentation qu'on ne saurait les envisager simplement comme particulières. Elles sont au contraire pénétrées de l'universel. Enfin celui-ci n'est pas simplement à la disposition des sujets qui discutent; ceux-ci doivent pouvoir *s'ouvrir* à l'universel par la *confrontation* des valeurs culturelles qui habitent la conscience des modernes.

Enfin la théorie habermasienne de la modernité est foncièrement incomplète. En lisant *Le discours philosophique de la modernité,* nous

sommes surpris de ne trouver que l'analyse d'une série de discours *sur* la modernité qui sont autant de critiques radicales de la raison moderne. L'adoption du paradigme de la communication permet à Habermas de faire la critique de cette critique des Lumières et de révéler les potentialités de la modernité ignorées par ses démolisseurs postmodernes. « Changer de paradigme et passer d'une raison centrée sur le sujet à une raison communicationnelle peut par ailleurs inciter à reprendre à nouveaux frais ce contre-discours qui habite la modernité dès ses débuts » (p. 351). Mais Habermas n'analyse nulle part ce « contre-discours » *initial* de la modernité. Il ne montre pas *la manière dont* le paradigme de la communication est présent *in nuce* chez certains penseurs modernes. Cette analyse lui *aurait permis d'affiner sa distinction de la raison centrée sur le sujet et de la raison communicationnelle, c'est-à-dire de ne plus la penser comme une opposition.*

Habermas croit pouvoir faire l'économie de ce travail, car à ses yeux la morale (du juste) est ancrée dans l'activité communicationnelle quotidienne: cette morale exige simplement que l'on suive rigoureusement les *règles* de l'argumentation que les participants aux discussions suivent déjà, ne serait-ce qu'en participant de cette rationalité moderne qui dissout les contenus particuliers des mondes de la vie limités. Il s'agit donc bien d'une morale formelle qui consiste à suivre une règle, quel que soit par ailleurs le contenu du discours.

Cependant la recherche, par le dialogue, des normes universelles suppose, on l'a vu, des *intuitions morales*; or ces intuitions supposent elles-mêmes la participation aux valeurs universelles auxquelles se rapportent nécessairement les sujets socialisés. Le formalisme habermasien ne découle donc nullement d'une analyse « objective » du langage; en fait il se situe, comme Habermas semble parfois le reconnaître, dans le prolongement d'une tradition, celle du formalisme et du constructivisme modernes. Apparemment l'individu *socialisé* que décrit la théorie de l'agir communicationnel est assez éloigné du sujet *isolé* cartésien. En fait ce qui apparente ces théories, c'est leur vision très particulière d'un « sujet désengagé » (Charles Taylor) qui croit pouvoir se passer de toute conception du bien, de toute *orientation* axiologique. Chez Descartes aussi bien que chez Habermas il ne s'agit que de suivre des règles (de la pensée dans un cas, du discours dans l'autre) pour trouver la vérité – ou la norme universelle. Les buts du second sont, il est vrai, bien différents de ceux du premier. Son formalisme est d'autant plus bizarre; on voit mal comment une théorie qui se propose d'expliciter l'agir des individus

orientés vers l'inter*compréhension* serait en mesure d'exclure de son sein la considération des valeurs. C'est ce qu'une analyse de l'herméneutique taylorienne nous aidera à comprendre.

b) Les intuitions morales chez Charles Taylor

L'agir orienté vers l'intercompréhension n'est pas déductible du seul discours des individus socialisés, car *le concept même d'action* est indissociable, comme l'a montré déjà Aristote, de celui de *but désiré.* Le désir n'est pas étranger à la partie rationnelle de l'âme – pour autant qu'il s'agit de la raison pratique[7]. En effet, « l'intellect (pratique) ne meut pas sans le désir; car la volition est une espèce de désir, et quand on se meut selon le raisonnement, on se meut aussi par volition » (*De anima* 433 a, 22-25). Cette description puisée à même les phénomènes, qui constitue notamment le modèle de la phénoménologie heideggerienne, constitue également l'un des principes de l'herméneutique taylorienne dans *Les sources du moi.* Si l'action présuppose toujours la « volition » ou le désir, il s'ensuit qu'elle possède sa propre loi, distincte de celle du discours. Sans doute parler c'est affirmer, s'engager, donc agir. Mais cela ne veut pas dire que la sphère de l'agir soit identique à celle du discours. L'agir renvoie au désir, à ce que les modernes appellent « l'intériorité » ou le « sentiment », autrement dit à « l'irrationnel ».

C'est donc le moi *entier* qui est le sujet de l'action, ayant sa propre vie intérieure et dont « l'œuvre » primordiale est, comme l'a montré notamment Pascal, la *quête du sens.*

Il est vrai que dans cette quête le moi n'est jamais seul. Les penseurs augustiniens du 17e siècle le savaient parfaitement: il n'est pas nécessaire d'attendre la théorie habermasienne du « changement de paradigme » pour voir apparaître sur la scène philosophique une puissante critique du sujet cartésien (isolé). Chez Pascal, l'individu est un « membre du tout ». Il n'est véritablement vivant que dans la mesure où il participe de la vie du tout; l'isolement, la tendance à « se faire centre » – qui n'est que trop manifeste dans la philosophie cartésienne – le coupe de la *vie universelle.* Ce n'est que dans le réseau des relations intersubjectives que l'individu se (re)trouve lui-même et prend contact avec le réel en brisant les murs de la prison du moi qui veut se faire centre[8]. C'est en communiquant et en *se* communiquant que le sujet accède à la vérité de sa propre « nature ». Taylor le (re)dit à sa manière quelques siècles plus tard.

> C'est ce que signifie: on ne peut pas être un moi par soi-même. Je ne suis un moi que par rapport à certains interlocuteurs: d'abord, par rapport à des partenaires de dialogue qui ont été essentiels à la réalisation de ma définition de moi-même; ensuite, par rapport à ceux qui sont actuellement essentiels à la maîtrise des langages de connaissance de moi-même que j'acquiers progressivement... Un moi n'existe qu'à l'intérieur de ce que j'appelle des « réseaux d'interlocution » (SM, p. 57).

La subjectivité trouve ses racines dans l'intersubjectivité, et c'est à partir de là qu'elle se révèle à elle-même.

Cependant la sphère de l'intersubjectivité est plus large que celle des seules relations avec nos semblables dans le cadre de la vie quotidienne. L'intersubjectivité que l'on pourrait qualifier d'« immédiate » est englobée par celle d'une communauté invisible et spirituelle, dont a parlé Husserl dans sa célèbre conférence « La crise de l'humanité européenne et la philosophie ». Pour Charles Taylor les activités communicationnelles quotidiennes trouvent également leur prolongement dans le dialogue avec les grands philosophes du passé: leurs oeuvres, leurs « visions du monde » constituent *l'horizon* de ces activités, leur arrière-plan.

> Evidemment, il existe une immense différence entre la situation dans laquelle, d'une part, je définis ma place dans une conversation avec ma seule communauté historique immédiate et ne me sens confirmé dans ce que je crois que dans la mesure où nous sommes parfaitement d'accord, et celle, d'autre part, où je m'en remets principalement à une communauté d'esprits frères qui ont les mêmes idées, et où je me sens confirmé lorsqu'ils admettent tacitement mes vues et que leur pensée et leur langage reflètent un contact avec la même réalité... L'écart tend même à s'élargir si nous admettons que, dans ce second cas, la « conversation » ne se fait pas exclusivement avec les contemporains vivants, mais qu'elle inclut, par exemple, les prophètes, les penseurs et les écrivains du passé (p. 59).

La communauté communicationnelle dont parle Habermas doit être élargie. Il n'y a aucune raison, il est même impossible d'en fixer les frontières aux seuls membres de la société actuelle.

Ce dialogue élargi exige de la part des individus un effort de réflexion accru. La recherche, par la discussion, des normes (universelles) selon lesquelles on veut vivre avec les autres suppose *l'orientation* dans le champ des valeurs qui nous viennent du passé. Mais cette orientation est une opération individuelle, en ce sens qu'elle renvoie à la *responsabilité*

de chacun. On communique avec les autres mais on pense seul; la communication sans le penser dans l'horizon de la *totalité,* ne s'élève pas au point de vue de la morale. Si « on ne peut pas être un moi par soi-même », on ne peut pas l'être non plus sans cette recherche de soi dans un espace de problèmes hérités du passé. Pour Taylor

> le moi ne peut exister que dans un espace de problèmes éthiques (...), dans un certain espace de questions, par la vertu de certaines visées constitutives. Ces questions ou visées touchent à la nature même du bien au moyen duquel je m'oriente et à la manière dont je me situe par rapport à lui[9].

Le dévoilement de cet « espace de problèmes » dont nous héritons jette un éclairage singulier sur les discussions. Les individus se découvrent comme étant orientés par des « conceptions du bien » que tous leurs semblables ne partagent pas nécessairement. Contrairement à ce que croit Habermas, les conceptions *modernes* du bien ne constituent pas de réponses toutes faites et appartenant à la seule subjectivité des individus ou des groupes. Elles sont toujours complexes, entremêlées à d'autres conceptions qui leur sont éventuellement contraires. C'est pourquoi elles définissent un « espace » problématique, qui est l'espace même *du dialogue*. C'est dans cet espace que le moi en tant qu'être spirituel, se meut. Le moi confronte sa conception du bien à celles des autres; il se révèle ainsi à lui-même et il se réalise en actualisant ses « tendances » profondes. « Le fait d'être un moi est lié essentiellement à notre sens du bien, nous réalisons notre moi parmi d'autres moi » (p. 77), car nous sommes des êtres de langage. Nous sommes tendus vers l'avenir en nous appuyant sur le passé que nous actualisons par le moyen du *récit.*

> En tant qu'être qui croît et devient, écrit Taylor, je ne peux me connaître moi-même que par l'histoire de mes progrès et de mes régressions, de mes réussites et de mes échecs. La connaissance de soi comporte nécessairement une profondeur temporelle, elle inclut le récit (p. 75).

La compréhension taylorienne du moi est empruntée à l'augustinisme, et en particulier à l'augustinisme moderne[10]. Pour Pascal, « notre nature est dans le mouvement » (fr. 529 *bis);* par ce qui tient en nous du « non-être » nous trouvons notre satisfaction dans les *choses* présentes, mais notre moi profond tend vers le bien et, ultimement, vers le Bien suprême qui est Dieu. Sur les traces de Pascal, Taylor affirme « que l'on perçoit la vie

comme une 'quête' » (p. 73). La quête du sens constitue le dynamisme de notre vie.

> Nous voulons que nos vies aient du sens, du poids et de la substance, qu'elles se développent vers une certaine plénitude... Mais cela veut dire notre vie *tout entière*. Si nécessaire, nous voulons que l'avenir 'rachète' le passé, qu'il fasse partie du récit d'une vie qui ait un sens et une raison d'être, qu'il le reprenne dans une unité signifiante (p. 76).

Si la recherche du bien oriente nos vies, elle détermine également nos rapports avec les autres: ces rapports ne sont humains que parce que la recherche – *à la fois* individuelle et commune – du bien qui leur confère une épaisseur, une durée, une signification. *C'est cette recherche qui fait du moi un être « extatique », capable de sortir de lui-même, de se soucier d'autre chose, de choses « plus grandes »* (Tocqueville) *que de lui-même – et notamment de la « justice »*. C'est pourquoi « l'orientation vers le bien ne constitue pas une option, dans laquelle on pourrait s'engager ou dont on pourrait se détourner à volonté, mais une condition nécessaire pour être des moi possédant une identité » (p. 99).

Le « bien » dont il s'agit, qui oriente la vie dans son ensemble, est le bien fondamental que Taylor nomme parfois « l'hyperbien » et qu'il définit de cette manière:

> L'hyperbien se présente comme un bien qui remet en question et déplace les autres. Dans une vie morale où figure un hyperbien, nous sommes capables de nous élever d'une condition « normale », « originale », « primitive » ou « moyenne », dans laquelle nous nous orientons d'après un certain nombre de biens que nous reconnaissons tels, vers la reconnaissance d'un bien qui possède infiniment plus de dignité que ceux-ci. L'adoption de ce bien et l'amour que nous lui portons nous font réévaluer les autres. Nous le jugeons différemment et nous en faisons peut-être une expérience toute différente, qui peut aller... jusqu'au rejet (p. 100-1).

C'est, semble-t-il, à l'ascétisme que Taylor fait ici allusion ou plus généralement à l'idée qu'entre l'amour des biens spirituels et celui des biens terrestres, il faut choisir. Cette idée ancienne revient en force *dans la spiritualité espagnole et française des 16e et 17e siècles* qui prolongent, en leur imprimant une marque augustinienne, les doctrines néoplatoniciennes de la Renaissance. Cette spiritualité « baroque » est

la première étape de la *réinvention de l'intériorité* et de l'humanisme, de la culture de « l'autre modernité »: non pas celle de la *mathesis universalis* et de ses dérivés (l'empirisme et de l'atomisme), mais celle qui se définit par la découverte de l'historicité au sens le plus large, chez les penseurs qui placent au centre de leurs préoccupations l'éducation de l'individu et la transformation du moi.

Le platonisme de Cambridge joue un rôle non négligeable dans la critique de la mathématisation de la nature et de l'homme.

> Les penseurs de Cambridge exposèrent leur opposition au volontarisme dans une doctrine téléologique d'origine platonicienne selon laquelle la nature tend vers le bien... Comme Cassirer l'a fait remarquer, les origines de cette doctrine remontent au platonisme de la Renaissance, tel que Ficin et Pic de la Mirandole l'avaient élaboré au 15 e siècle... Dans cette doctrine, l'amour jouait un rôle fondamental; non seulement l'amour qui élève l'inférieur vers le supérieur, l'*éros* de Platon, mais aussi l'amour du supérieur qui s'exprime dans l'attention qu'il prête à l'inférieur, qu'on pourrait identifier à l'*agape* chrétienne. Ils composent l'un et l'autre un grand cercle d'amour qui infuse l'Univers. On ne peut concevoir rien de plus étranger à la nouvelle philosophie mécaniste (p. 322).

Mais cette philosophie « étrangère » se révèle être moins marginale si on l'intègre dans le vaste mouvement d'inspiration (néo)platonicienne (et augustinienne) qui traverse le 17e siècle et qui a laissé de profondes marques sur un certain nombre d'auteurs du 18 e.

Cependant au 18e siècle la « nature » des néoplatoniciens tend à perdre sa signification cosmique, à devenir de plus en plus subjective. En tant que modernes, dit Taylor,

> nous éprouvons la nature de façon paradigmatique et centrale, non pas dans une vision de l'ordre, mais en éprouvant l'impulsion intérieure juste. La nature en tant que norme est une tendance intérieure; elle est prête à devenir la voix intérieure, ce qui se fera chez Rousseau, et à être transposée en une intériorité plus riche et plus profonde, ce qui se fera chez les romantiques (p. 364).

Avec les platoniciens et les augustiniens du 17e siècle, avec les romantiques du 19e, émerge et prend forme ce que j'aimerais appeler, pour résumer le propos de Taylor, *le deuxième courant de la modernité,* celui d'une modernité esthétique-métaphysique dont les valeurs

culturelles, qui modèlent et transforment notre propre nature, font partie. Ce courant comprend lui-même un double aspect. D'une part l'aspect positif, que l'on pourrait nommer « expressiviste », dont le motif principal est celui d'un sujet se déployant dans le temps, dans l'histoire (d'une vie) à la manière du sujet augustinien des *Confessions*. D'autre part l'aspect négatif, critique, d'ailleurs inséparable du premier. La critique *pascalienne* du sujet cartésien, isolé, « désengagé » (Taylor), qui se fait le centre de tout, pose le fondement de la critique de la raison *anhistorique* qui croit trouver *immédiatement* en elle-même les principes universels, hors de toute référence au passé – ce passé que le rationalisme aussi bien que l'empirisme considèrent d'emblée comme le lieu des idées vagues et des préjugés.

Cette critique de la raison naturelle, qui trouve un premier achèvement dans l'œuvre de *Hegel,* sera reprise de manière vigoureuse au 20e siècle. « Une part importante de la philosophie la plus pénétrante du 20e siècle a entrepris de réfuter cette image du sujet désengagé » (p. 641), écrit Taylor qui mentionne, en guise d'exemples, les oeuvres suivantes: *Sein und Zeit* de Heidegger, la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty et les dernières oeuvres de Wittgenstein.

Chez Heidegger, le *Dasein* est présenté comme ayant à réaliser à chaque fois sa possibilité la plus propre qui définit son être-au-monde, sa manière d'être authentique. Au & 64 de *Sein und Zeit* le philosophe fait la critique du sujet *kantien* isolé, l'un des avatars du sujet désincarné cartésien. Dès le & 9 l'analytique du *Dasein* est située dans le cadre de la problématique définie par l'ontologie *augustinienne* de l'*ego.* Contrairement à l'ontologie antique qui « a pris pour exemple fondamental de son interprétation de l'être l'étant qui se rencontre à l'intérieur du monde », l'ontologie augustinienne se situe d'emblée sur le terrain du *Dasein* défini par la recherche de soi. Cette recherche a lieu *dans le temps.* Nous avons donc affaire à une temporalité qualifiée par le « souci de soi » et par la transformation de soi, et cette compréhension de l'être s'oppose à toute compréhension statique telle qu'elle semble s'imposer dans les philosophies modernes du sujet désengagé. Taylor reprend à son tour cette problématique lorsqu'il définit le moi comme étant engagé dans la « quête du sens »[11].

Mais, encore une fois, cette redécouverte n'est pas un simple « retour » à une philosophie d'inspiration patristique; elle est essentiellement d'ordre réflexif; elle comprend la *critique* du moi-*substance,* critique déjà formulée par *Pascal,* précisément à partir de la même position augustinienne[12].

De cette conception du moi-substance, le kantisme ne parvient pas non plus à se libérer. En pensant le moi comme sujet, Kant le pense également comme substance, comme « chose-présente ». Le fait d'être *inconnaissable* ne change rien à sa « substantialité »[13]. Kant ne saisit étrangement pas la portée de sa découverte qui l'avait amené à poser le moi comme « je pense » ou « j'agis »: il interprète aussitôt le moi comme « sujet logique »; si bien que, comme le montre Heidegger, « l'être du moi est compris comme réalité de la *res cogitans* » (SZ, p. 320). Le phénomène du *monde* est alors ignoré, de même que l'essence moi: son pouvoir-être, sa capacité d'actualiser ses possibilités dans le monde, dans un « espace de questions éthiques ». Chez Kant le moi est pensé comme un « sujet isolé », et non pas comme un être défini par sa faculté de (se) communiquer – comme un être *de langage*[14].

C'est parce qu'elle ignore la dimension *temporelle* et *historique*[15] de l'être-au-monde que la philosophie du sujet – une philosophie du *seul présent,* de la « présence-à-portée-de-main » (*Vorhandenheit*) – reste enfermée dans le schéma substantialiste. Car le sujet-substance est pensé d'abord, on l'a vu, comme un « sujet logique »: la « forme pure » de toutes les représentations qui en assure l'unité. C'est en lui-même que le sujet découvre la *condition de possibilité de la vérité*: les « idées claires et distinctes » cartésiennes, les « catégories » kantiennes. C'est dire que la philosophie du sujet fini est un formalisme. Le formalisme partage avec la philosophie du sujet (fini) son présupposé fondamental: le rejet du temps et de l'histoire, la confiance en la seule raison « naturelle ».

Une philosophie de l'être-au-monde, de l'être-avec-les-autres, de la communication sera donc nécessairement une philosophie de l'histoire. *La raison communicationnelle est une raison immergée dans l'histoire et consciente de l'être.* En opposant la raison à l'histoire, Habermas enlève malgré lui les moyens d'opérer le « changement de paradigme », la « sortie » de la philosophie du sujet qu'il aimerait accomplir. L'interprétation largement insuffisante de la *modernité* est l'une des causes de son enfermement dans le carcan d'une raison en fin de compte immobile, étrangère au mouvement de l'histoire. Habermas voit dans le *kantisme* la philosophie où se reflètent les traits essentiels de la modernité. La philosophie kantienne exprime de la manière la plus radicale et la plus complète *le principe de l'autonomie du sujet fini*: les hommes doivent édifier le monde, *leur* monde uniquement à partir d'eux-mêmes, suivant l'idée d'un droit qui « naît, formellement, de la (seule) raison pratique »[16]. Le critère du droit positif est le *droit naturel*, issu de la seule raison. Mais

un certain nombre de penseurs ont montré que le droit est essentiellement *historique*. La philosophie pratique (politique) kantienne, aussi bien que celle de Habermas, se définit *contre* l'histoire, contre la tradition. Il s'agit bien d'une « philosophie de la Révolution française ».

Cette philosophie n'est pas, loin s'en faut, simplement « la » philosophie de la modernité. Car il existe une modernité soucieuse de son enracinement dans l'histoire: un « contre-courant » de la pensée moderne *dominante,* qui affirme également son adhésion aux valeurs modernes fondamentales, tout en comprenant cette adhésion autrement que le courant des Lumières radicales. Avant Hegel et Tocqueville, Burke a montré que les idées et les valeurs modernes ne sont pas issues de la raison pure, mais qu'elles ont leur origine dans certaines *traditions,* dont on ne devrait pas faire table rase. Mais on sait que « la Révolution française s'est pensée... comme une rupture absolue avec le passé ». Les députés de la Constituante « ont complètement défait, en droit, le tissu social traditionnel, et ne peuvent reconstruire le corps politique qu'à partir des individus égaux, sur l'universalité de la loi »[17]. Or ce n'est pas l'idée de l'universalité de la loi que Burke récuse, mais celle d'un universel abstrait, pensé hors des médiations de l'histoire, et contre elles, l'idée d'un face-à-face des individus (isolés) et de l'universel. « La Révolution... passe en effet directement de l'individuel à l'universel, en niant tous les pouvoirs intra sociaux comme autant d'écrans ou d'obstacles, à la volonté générale. Elle récuse absolument la représentation des intérêts dans la formation de la souveraineté »[18].

En pensant la raison *contre* l'histoire – et l'histoire contre la raison, comme étant ce qui la limite, la freine, en entrave le libre déploiement[19] –, c'est bien de cette tradition révolutionnaire que Habermas se fait, qu'il le veuille ou non, l'héritier. Mais Habermas n'est pas soucieux de penser son enracinement dans cette tradition; c'est pourquoi il ne pense pas non plus la modernité *dans son ensemble*. Significatif à cet égard est *Le discours philosophique de la modernité*. En fait ce n'est pas du (des) discours *de* la modernité dont Habermas fait l'analyse, mais d'une série de discours pour la plupart « post-modernes » qui ne relèvent de la modernité que dans la mesure où ils tentent de se détacher d'elle. Comme si l'idée de la modernité était désormais acquise et qu'il n'y aurait plus qu'à la défendre contre les dérives ontologistes, déconstructivistes, esthétisantes ou pseudo-mystiques ! Le *problème* de la modernité n'est pas posé comme tel. Habermas se contente de présenter dans les deux derniers chapitres la philosophie de la raison communicationnelle comme

l'accomplissement de la modernité sans s'efforcer de rendre compte de toute sa *complexité.* En quoi consiste ce « projet inachevé » qu'est la modernité? Comment l'éthique de la discussion peut-elle réaliser un projet philosophique dont elle récuse pourtant le motif principal, celui du *sujet?* Autant de questions qui ne semblent guère embarrasser Habermas – pas plus que ses interprètes.

Or c'est justement sur ce point que le propos de Taylor est décisif. Il consiste à montrer que la modernité est *essentiellement conflictuelle,* partagées entre plusieurs tendances qui s'opposent, tantôt de front, tantôt en ménageant certains compromis; la tâche de la philosophie, et notamment de l'herméneutique, étant de surprendre les conflits *constitutifs* de la modernité dans leur émergence même. Car c'est là - aux 17e et 18e siècles – que « tout se joue », c'est par ce regard plongé dans le passé que nous pouvons comprendre les thèmes et les enjeux philosophiques du présent.

> Ce qui ressort, écrit Taylor, du tableau de l'identité moderne telle qu'elle se développe historiquement n'est pas seulement la place centrale qu'occupent les biens constitutifs dans la vie morale..., mais également la diversité des biens qui peuvent faire l'objet d'une affirmation valide. Les biens peuvent entrer en conflit mais... ils ne s'annulent pas les uns les autres (SM, p. 626).

C'est la *coexistence* des biens en conflits qui donnent aux temps modernes leur identité spécifique et leur *dynamisme* particulier. La sensibilité à ce conflit nous incite à remonter aux « sources » de nos intuitions morales afin d'*expliciter* ces intuitions.

Nous avons vu que pour Taylor ces intuitions plongent leurs racines dans le platonisme et l'augustinisme qui subissent certaines transformations – dans le sens d'une « subjectivisation » – à l'époque moderne. A ce courant s'oppose celui du « radicalisme des Lumières » qui se conçoit lui-même comme un *naturalisme* conséquent: il s'agit de considérer la nature, en nous et hors de nous, en elle-même et pour elle-même, indépendamment de toute vision providentielle et sans y chercher les traces d'une divinité quelconque. Ce naturalisme est également un rationalisme: les hommes des Lumières radicales[20] croient fortement « aux effets bienfaisants de l'entendement rationnel » (p. 418). Le représentant le plus typique de ce courant est Condorcet « qui nous fait traverser dix époques de l'existence humaine, la dixième anticipant l'avenir radieux

de l'humanité », écrit Taylor avant de résumer brièvement le propos de la célèbre *Esquisse d'un tableau historique des Progrès de l'esprit humain:*

> Tout le tableau s'y trouve: le déclin dans la servitude et la superstition sous l'imposture des classes instruites, l'alliance entre le despotisme et la superstition, la lutte compensatoire de la raison à l'aide de la science, le renforcement progressif de la raison à l'époque moderne à l'aide de la technologie... Il en résulte un progrès dans le savoir *et dans les mœurs* qui gagne en vitesse au cours des derniers siècles, et qui devient irréversible avec l'établissement ferme des principes de l'épistémologie moderne; les manières plus civilisées remplacent la dureté et la barbarie des lois et des pratiques antérieures (p. 445).

Au fond Habermas ne dira pas autre chose; l'idée principale de l'éthique de la discussion étant que les pratiques *communicationnelles* quotidiennes de nos sociétés fortement *rationalisées* – transformées par les « progrès » d'une raison destructrice des anciennes visions du monde – contiennent en germe *toute* la morale: il suffit de suivre strictement les procédures *déjà* inscrites dans ces pratiques pour édifier une société « juste » sur des normes universellement valables.

Habermas s'inscrit donc, il importe de le souligner, dans une tradition philosophique définie par la croyance en la toute-puissance du progrès, de la science, *de la méthode* (des « procédures ») et qui croit pouvoir se passer du recours aux « visions du bien » héritées du passé. Mais c'est précisément en cela que consiste, aux yeux de Taylor, l'illusion du « procéduralisme » (moderne et contemporain): loin de pouvoir se passer d'une certaine (pré)compréhension du bien, cette philosophie en dépend aussi bien qu'une autre; et ce n'est pas *l'occultation* de cette dépendance qui parvient à l'éliminer.

> Ce type de philosophie dissimulatrice est aussi, de ce fait, parasitaire. Le radicalisme des Lumières l'est à double titre. D'abord, il parasite ses adversaires pour l'expression de ses propres sources morales, pour ses propres mots de pouvoir et, par conséquent, pour la continuité de sa force morale. Mais, ensuite, étant donné qu'il sape toutes les formulations antérieures du bien constitutif qui fonderaient les biens de la vie qu'il reconnaît, sans en remplacer aucune, il dépend aussi jusqu'à un certain point de ces formulations antérieures (p. 429).

Enfin les idées morales des hommes des Lumières dépendent dernièrement de certaines « intuitions morales » dont ils *héritent* mais dont ils ne parviennent pas à rendre compte: leur rationalisme étroit, étranger à l'histoire – leur tendance à juger le passé en fonction du seul présent – les empêche de prendre conscience de cet héritage et de *fonder* de la sorte les intuitions dont leur réflexion se nourrit.

> L'utilitarisme classique s'alimente d'intuitions morales qui sont répandues dans la culture, mais auxquelles il n'a lui-même accordé aucune place bien fondée, ce que, sans doute, il ne pouvait faire. C'est le second aspect de son parasitisme... Les Lumières utilitaristes sont, en ce sens, bourrées de contradictions. Je veux dire de contradictions pragmatiques. Elles n'associent pas forcément des propositions incompatibles, mais elles parlent à partir d'une position morale qu'elles ne peuvent reconnaître (p. 429).

Or exactement le même reproche peut être adressé – et Taylor ne manque pas de le faire – à Habermas. Vers la fin de sa grande introduction Taylor esquisse « le tableau d'un vaste courant de la philosophie morale moderne » et contemporaine dont il relève les traits suivants.

> Ayant exclu les distinctions qualitatives pour des raisons épistémologiques et morales de manière si nette qu'il a presque rejeté toute conscience de leur place dans nos vies, il propose une vision de la pensée morale centrée exclusivement sur la détermination des principes de l'action... (et pour ce faire) il adopte une conception procédurale de la raison... Mais ce rejet laisse subsister des lacunes inquiétantes dans la théorie. Elle ne peut assimiler la compréhension contextuelle qui entoure toute conviction que nous devrions agir de telle ou telle façon – la compréhension du bien supérieur qui est en cause (p. 123).

La définition procédurale de la raison pratique a pour conséquence de couper le philosophe des « biens » qui sont constamment *impliqués* dans son raisonnement. Si on abandonne le bien par souci de rigueur pour ne traiter que du « juste », l'on n'acquiert à la fin qu'une idée fort vague du juste lui-même. Nul ne peut se passer d'une vision du bien étant donné que « le bien est ce qui, dans son explicitation, fournit l'objet des règles qui définissent le juste » et qu'en ce sens « le bien est toujours antérieur au juste » (p. 126): il en est le *principe.* Vouloir définir les règles sans se soucier de « l'objet », c'est tourner nécessairement à vide, car les règles n'existent que pour l'objet, elles sont en fait inconcevables en son absence.

En vérité « l'objet » – les conceptions du bien, les valeurs, les intuitions et les idées morales – est toujours présent, mais les théories procéduralistes, en bonnes héritières des théories « radicales » de l'époque des Lumières, sont incapables de le *penser*.

> Animées par les idées métaphysiques, épistémologiques et morales les plus fortes de l'ère moderne, ces théories réduisent notre attention aux déterminants de l'action et, ensuite, réduisent encore davantage notre façon de comprendre ces déterminants en définissant la raison pratique de façon exclusivement procédurale. Elles brouillent complètement la priorité de la morale en l'identifiant non à la substance mais à une forme de raisonnement autour duquel elles tracent une frontière rigide (p. 126).

Le formalisme contemporain veut extraire les structures universelles des formes de la vie sans réaliser que cette abstraction est destructrice de la vie, car l'universel est toujours *incarné*. La phénoménologie hégélienne aussi bien que les phénoménologies du vingtième siècle l'ont bien montré – leçon que visiblement ni Habermas ni Rawls n'ont retenue.

> [Les] principes de justice (sont) acceptables parce qu'ils s'accordent avec nos intuitions. Si nous devions expliciter ce qui sous-tend ces intuitions, nous nous mettrions à élaborer une théorie très « épaisse » du bien. Dire que nous pouvons nous en passer pour développer notre théorie de la justice se révèle trompeur à l'extrême. Sans que nous puissions l'expliciter, il nous faut faire fond sur notre sens du bien afin de décider quels sont les principes adéquats de la justice. La théorie de la justice qui se fonde sur la théorie étroite du bien se révèle être une théorie qui n'explicite pas ses intuitions les plus fondamentales (p. 125).

Nous avons vu que Habermas lui-même reconnaît que les participants aux discussions ne sauraient se passer des intuitions morales, et que c'est en se fondant sur ces intuitions que les individus prononcent leur « oui » ou leur « non » irremplaçable: le « contenu » revient en force aussitôt répudié. Cela devient encore plus évident à la lecture d'un ouvrage publié peu après l'apparition du livre de Taylor, *De l'éthique de la discussion*[21]. Dans une note importante, Habermas affirme que l'éthique de la discussion « se fait fort de fonder la validité universelle du principe moral en référence au contenu normatif des présuppositions communicationnelles de l'argumentation en général » (p. 26) – ce qui correspond bien à l'idée que l'on se fait habituellement de cette théorie. Mais que cette fondation

soit largement insuffisante, Habermas le reconnaît lui-même implicitement dans le sous-chapitre précédent intitulé « Quelles intuitions morales l'éthique de la discussion conceptualise-t-elle? », où il écrit: « D'un point de vue anthropologique, la morale se laisse comprendre comme une disposition protectrice qui compense une vulnérabilité structurellement inscrite dans des formes de vie socioculturelles » (p. 19). Or rien n'indique, bien au contraire, que ce « point de vue anthropologique » soit éliminable. Le « contenu normatif des présuppositions communicationnelles de l'argumentation » ne saurait fonder *à lui seul* la morale qui doit faire appel à notre « disposition protectrice » – l'une des intuitions morales dont on ne saurait se passer. Cela ressort très clairement du texte suivant:

> Parce que les morales sont taillées à la mesure de la vulnérabilité d'être vivants individués par socialisation, elles doivent toujours résoudre *deux* tâches en *une seule*: elles font valoir l'inviolabilité des individus en exigeant l'égal respect de la dignité de tout un chacun; mais elles protègent dans la même mesure les rapports intersubjectifs de reconnaissance réciproque par lesquels les individus se maintiennent comme membres d'une communauté. À ces deux principes complémentaires correspondent les principes de justice et de solidarité... La solidarité se rapporte au bien de consorts, reliés au sein d'un monde de la vie intersubjectivement partagé... L'éthique de la discussion explique pourquoi les deux principes se rapportent à une seule et même source de la morale – précisément à la vulnérabilité, nécessitant compensation, d'êtres vivants qui ne peuvent s'individuer que par socialisation, de sorte que la morale ne peut pas protéger l'un sans l'autre: les droits de l'individu sans le bien de la communauté à laquelle il appartient (p. 21).

Ces « deux principes », et tout particulièrement le second – celui de la solidarité – font appel au *sens moral* de l'individu et non pas simplement aux présuppositions universelles de l'argumentation. Le sens moral *et* l'argumentation sont nécessaires à l'action morale. En l'absence du souci de l'autre, de ce que Habermas appelle « disposition protectrice », l'argumentation ne serait qu'un bavardage irresponsable, un jeu intellectuel cynique. Comme l'a remarqué l'un des critiques les plus avertis de Habermas

> les normes rationnelles les plus universelles ne renferment pas immédiatement un contenu moral... Les obligations liées à la rationalité se

> rapportent à des arguments sans prise en considération des personnes; les obligations morales se rapportent à des personnes sans prise en considération de leurs arguments[22].

La réponse de Habermas à cet argument traduit son incapacité à penser le principe de la morale *en tant que tel.*

> Le principe moral, écrit Habermas, doit son contenu strictement universel précisément à l'implicite selon lequel les arguments méritent un égal respect, sans égard à leur origine, donc, également, sans prendre en considération la personne (p. 124).

Mais l'idée de respect dû à des *arguments* est un non-sens. Le respect n'est dû qu'à des personnes ou, en termes kantiens, à la loi morale dans la mesure où elle se rapporte immédiatement à des personnes. « Le devoir de respecter mon prochain est compris dans la maxime de ne ravaler aucun autre homme au rang de pur moyen au service de mes fins » (*Kant-Lexikon,* p. 927). Et c'est bien ce que dit à sa manière Wellmer. « C'est une exigence de la rationalité de reconnaître également les arguments de mon ennemi s'ils sont bons; c'est une exigence de la morale de laisser la parole et d'écouter ceux qui ne peuvent pas encore bien argumenter »[23]. Lorsque Habermas dit que « l'opposition à laquelle fait allusion Wellmer entre rationalité et moralité tire sa plausibilité apparente de l'hypothèse erronée selon laquelle le discernement moral représenterait déjà un motif suffisant pour l'agir moral » (p. 124), il montre qu'il ne saisit tout simplement pas le propos de Wellmer; celui-ci ne nie pas le lien nécessaire entre morale et argumentation et il ne dit nulle part que le seul discernement serait « un motif suffisant pour l'agir moral », mais « qu'un principe moral universel ne peut pas être *déduit* des présuppositions à contenu normatif de l'argumentation »[24]. C'est *l'irréductibilité* du sens moral au discours argumentatif qui est affirmée, non pas leur opposition. En fait, comme nous l'avons déjà dit, l'argumentation a elle-même besoin, pour ne pas tourner à vide, de s'orienter sur des principes universels, tels la bienveillance, la « disposition protectrice » (Habermas) ou le « respect » (Kant) – qui sont en vérité autant de « *biens* » (Taylor).

Enfin Habermas tente de répondre également à la critique de Taylor. Voyons comment il résume la pensée du philosophe canadien. « La philosophie doit nous convaincre, selon Taylor, de l'importance

incomparable d'une orientation en fonction du Bien; elle doit nous *rendre sensible* à la dimension ruinée du Bien, et *donner de la force* en vue d'un engagement passionné pour le Bien » (p. 164). Il est difficile de reconnaître le propos authentique de Taylor dans ce bref résumé. Habermas ne saisit pas l'enjeu proprement *herméneutique* de la pensée taylorienne. Ce dont il s'agit, on l'a vu, c'est de montrer que le concept même de justice, que l'éthique procédurale placée au centre de ses préoccupations, suppose certaines visions du bien dont cette éthique croit pouvoir se passer. Il ne s'agit donc ni de « convaincre », ni de « rendre sensible », ni de « donner de la force », mais simplement de *montrer* que sans une *compréhension* des différentes conceptions du bien dont se nourrit la pensée moderne, cette pensée devient elle-même incompréhensible – et nos idées morales inexpliquées. La tâche du philosophe n'est pas de « donner des instructions universellement contraignantes sur le sens de la vie », mais de comprendre la manière dont les hommes du passé ont posé le *problème* de la justice et celui du bien, ces problèmes ayant toujours eu, quoi qu'en dise Habermas, partie liée. Tel est à mon sens l'enjeu principal des *Sources du moi.*

L'impossibilité de séparer ces problèmes tient à la nature même de *l'action.* Justifier des normes d'un point de vue universel est une chose, agir dans une situation *toujours particulière,* est une autre. L'action responsable fait suite à une délibération qui aboutit à une *décision;* la dernière suppose enfin l'adhésion à certaines valeurs qui *orientent* notre action, grâce auxquelles notre agir devient cohérent, rationnel. Les valeurs ne sont pas « subjectives » au sens qu'elles seraient enfermées dans le for intérieur des individus; elles sont toujours *partagées.* Nous n'agissons jamais seuls; nous agissons toujours en nous *adressant,* ne serait-ce qu'implicitement, aux autres, en les prenant pour témoins de notre action; et nous agissons pour la plupart du temps *avec* les autres, en nous appuyant sur eux, en leur accordant notre confiance. Comment l'action ainsi comprise serait-elle possible sans l'adhésion, de part et d'autre, à certaines valeurs communes?

Partager des valeurs veut dire aussi les *exprimer.* Nous sommes toujours, en tant qu'individus agissants, engagés dans un dialogue avec les autres. Ce dialogue présente une double face: l'une positive, d'approfondissement des valeurs communes, une autre négative, lorsque son rôle est d'empêcher le conflit de dégénérer en une pure et simple hostilité. Or le conflit peut être dû aux *intérêts* opposés, auquel cas il revient à la loi de le régler; mais il peut aussi manifester des opinions, des visions du monde

divergentes, auquel cas sa résolution – partielle – passe précisément par le dialogue. Le dialogue, entre les cultures ou les traditions différentes au sein d'une même culture, est l'une des formes de l'agir communicationnel, qu'il convient de distinguer de la « discussion » au sens habermasien, dont le but est de trouver des normes universelles qui traversent pour ainsi dire les cultures. Cependant la dimension de l'universalité est loin d'être étrangère au dialogue tel que nous le comprenons. Les traditions européennes, ainsi que les grandes cultures extra-européennes, ne sont pas enfermées dans leur particularité: elles s'ouvrent d'elles-mêmes à l'universel[25]. D'autre part l'universel comprend lui-même un « moment » de particularité: il est incarné.

Vouloir définir la rationalité comme discussion portant sur les normes universelles à l'exclusion du dialogue sur les valeurs, revient à appauvrir, à mutiler l'agir communicationnel et la rationalité qui lui sert de fondement. Les individus qui composent nos sociétés *sont toujours déjà engagés dans ce dialogue,* dont la possibilité, voire même la nécessité, constitue l'une des intuitions morales sans lesquelles, aux dires de Habermas lui-même, la communication et l'argumentation seraient impossibles. Le processus de rationalisation décrit par Max Weber et invoqué par Habermas n'aboutit pas nécessairement à l'effondrement des cultures, à leur retrait dans les sphères privées, enfin à la dévastation de l'espace social. Cet espace est, les sociologues le savent bien, un espace socio*culturel,* habité par des symboles, des souvenirs communs, des « lieux de mémoire » – autant d'éléments qui en font un espace véritablement *humain.* Vouloir purifier l'espace social de ses éléments « substantiels » afin de rationaliser au maximum les relations humaines, ne signifie pas moraliser ces relations mais les détruire, les déshumaniser entièrement. Les données substantielles, culturelles, historiques sont l'étoffe même de l'humanité – la raison manifestée dans ses oeuvres. Abstraction faite de celles-ci, la raison n'est rien, en tout cas pas une raison humaine. Une fois la culture détruite, la raison le serait nécessairement avec. Or c'est détruire la culture que de vouloir l'enfermer dans la sphère du particulier; c'est en nier, pour ce qui est de la culture européenne, l'essentiel: son ouverture à l'universel. « Toute figure *de l'esprit* se tient nécessairement dans un espace historique universel », dit Husserl dans le texte que nous venons de citer.

Nos idées morales sont de telles figures. L'espace historique universel qu'elles définissent – avec d'autres idées, scientifiques et juridiques notamment – n'est autre que celui de la modernité. L'idéal de la modernité

est celui de l'universalité. Repris de l'Antiquité hellénistique et romaine, cet idéal, que les penseurs médiévaux avaient déjà repensé, est profondément *transformé* par les modernes dans le sens d'une complexité croissante. Le rapport, tendu et conflictuel, entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, avait déjà fait de l'espace historique médiéval un phénomène sensiblement plus complexe que celui de l'Antiquité finissante dominée par l'idée d'une monarchie universelle. A l'époque moderne le conflit se déplace: il prend possession de la sphère du spirituel. Les querelles théologiques du Moyen-âge se transforment en un véritable conflit, théologico-politique à ses débuts (la Réforme et la Contre-réforme), philosophico-politique par la suite, sans que les éléments théologiques en disparaissent pour autant. La modernité, comme l'a bien vu Hegel, est déchirée par des contradictions - de l'individualisme et du collectivisme, de la liberté et du pouvoir absolu, de la raison scientifique-procédurale et de la raison historique, etc. – et c'est à penser ces contradictions – « les conflits de la modernité » – que la philosophie politique doit, selon Taylor, s'employer. Mais Taylor ne suit pas Hegel jusqu'au bout; car il ne croit pas à une Réconciliation finale qui se réaliserait dans et par la Philosophie.

Cependant, en pensant les conflits de la modernité, notre philosophe s'aperçoit que les morales qui entrent en conflit présentent néanmoins certains traits communs, certains idéaux semblables, qui permettent aux hommes de vivre ensemble[26], alors même qu'ils sont, sur le fond des choses, en désaccord: une raison de plus de croire au dialogue réel entre eux, entre les traditions vivantes qu'ils défendent au sein d'un monde de la vie commun à tous (Husserl). L'agir communicationnel vit de cette croyance qui ouvre la possibilité d'un dépassement de la morale formelle vers une morale du dialogue, au nom d'une raison pratique consciente de son enracinement dans l'histoire.

NOTES

1 C'est ce qu'affirme, après tant d'autres, Alain Renaut dans sa présentation de la *Troisième Critique:* « Incontestable selon l'esprit du kantisme, cette interprétation de la fonction systématique... de l'esthétique a en outre l'intérêt, aujourd'hui, de faire apercevoir à quel point c'est, en dépit de quelques apparences, dans une étroite proximité avec Kant que s'est développé, chez des auteurs comme K.O Apel et J. Habermas, le projet de substituer, dans le cadre d'une transformation de la philosophie transcendantale, le paradigme de la communication à celui de la conscience » (Alain Renaut, présentation de: Kant, *Critique de la faculté de juger,* Aubier, Paris, 1995, p. 39).

2 « On n'a cessé, depuis le romantisme d'Iéna, de faire appel à des expériences limites, tant mystiques qu'esthétiques, pour offrir au sujet les moyens de se surpasser dans l'exaltation. Le mystique est aveuglé par la lumière de l'Absolu et ferme les yeux; quant à l'esthète enthousiaste, il s'est dessaisi de lui-même dans l'étourdissement et le vertige du choc. D'un côté comme de l'autre, la source de l'émotion se dérobe à toute détermination... Dans cette constellation qui va de Nietzsche à Heidegger et à Foucault se développe une disposition d'éveil sans objet, dans le sillage de laquelle se forment des sous-cultures qui, par des actions cultuelles sans objet de culte, tout à la fois apaisent et tiennent en éveil une tension exaltée vis-à-vis de vérités futures qui restent indéterminées » [*Le discours philosophique de la modernité* (DPM), Gallimard, 1988, p. 366; traduction légèrement modifiée]. Mais nous verrons que le romantisme et les philosophies d'inspiration platonicienne des 17e et 18e siècles, ont, en tant que philosophies de *l'expression* et métaphysiques du *bien,* une toute autre portée que celle relevée par Habermas.

3 *Morale et Communication* (MC), Les Editions du Cerf, 1986, p. 121.

4 « Toutes les études portant sur la logique de l'argumentation morale conduisent immédiatement à la nécessité qu'il y a d'introduire un principe moral jouant, en tant que règle argumentative, un rôle équivalent à celui du principe d'induction dans le discours de la science empririque » (p. 84).

5 DPM, p. 406-407. Nous soulignons.

6 « J'appelle *culture* le savoir disponible où les sujets de l'activité communicationnelle puisent des interprétations, virtuellement consensuelles, en cherchant à s'entendre sur quelque chose qui existe dans le monde » (p. 405).

7 Cf. *De anima* 432 b, 3-7: « ...Enfin la partie désirante (de l'âme), qui tant par sa notion que par sa puissance paraît se distinguer de toutes les autres. Ce serait pourtant une absurdité de morceler cette partie; car c'est dans la partie rationnelle que le vouloir prend naissance, comme font, dans la partie irrationnelle, l'appétit et l'impulsion. Si donc on fait l'âme tripartite, en chaque partie on retrouvera le désir ».

8 « Membres. Commencer par là. Pour régler l'amour qu'on se doit à soi-même, il faut s'imaginer un corps plein de membres pensants, car nous sommes membres du tout (...) Etre membre est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le corps. Le membre séparé ne voyant plus le corps auquel il appartient n'a plus qu'un être périssant et mourant. Cependant il croit être un tout et, ne voyant point de corps dont il dépende, il croit ne dépendre que de soi et veut se faire centre et corps lui-même. Mais n'ayant point en soi de principe de vie, il ne fait que s'égarer et s'étonne de l'incertitude de son être... Enfin, quand il vient à se connaître, il est comme revenu à soi et ne s'aime plus que pour le corps. Il plaint ses égarements passés » (fr. 401 et 404 de l'éd. Sellier).

9 *Les sources du moi,* Seuil, Paris, 1998, p. 74-75.

10 Si l'on devait faire une remarque critique, nous dirions que telle est peut-être l'une des faiblesses du livre de Taylor: de ne consacrer aucun chapitre aux augustiniens du 17ème siècle, et notamment à Pascal, qui définit mieux que quiconque le moi par son orientation vers le bien - et la vie comme une « quête ». Taylor parle à plusieurs reprises de Pascal, mais il ne consacre aucun développement substantiel à ce penseur des « sources du moi ». Le « récit de la modernité » est toujours à reprendre; et Taylor ne considère peut-être son livre que comme une première esquisse.

11 « Lorsque Saint Augustin demande: *Quid autem propinquius meipso mihi* et qu'il doit réponde: *ego certe laboro hic et laboro in meips: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii* (*Conf.* IX,16), cela ne vaut pas seulement du *Dasein* dans son opacité ontique et préontologique mais, en une mesure plus grande, de la tâche *ontologique* qui se propose de ne pas le laisser échapper dans son mode d'être phénoménal immédiat et, surtout, de le rendre accessible dans ses caractères positifs » (*L'Etre et le Temps*, traduit par R. Boehm et A. De Waelhens, Gallimard, 1964, p. 64, trad. légèrement modifiée; nous soulignons « ontologique »).

12 J'ai abordé ce problème dans mon article « La critique du substantialisme cartésien dans les Pensées de Pascal », *Esprits modernes. Etudes sur les modèles de pensée alternatifs aux XVIe-XVIIIe siècles,* Actes de l'Ecole d'été internationale de Macea 28 août -13 septembre 2002, Vasile Goldis University Press, Arad, 2003.

13 Voir le nombreuses citations du *Kant-Lexikon* de R. Eisler, à l'article *Je (ou moi),* par exemple celle-ci: « Le moi, ce corrélat universel de l'aperception, et qui n'est lui-même qu'une pensée, désigne, comme simple pronom, une chose de signification indéterminée: il désigne le sujet de tous les prédicats...; *c'est donc là une substance* sur la nature de laquelle le mot moi ne nous donne aucune notion » (Gallimard, 1994, p. 578; nous soulignons).

14 « Das Ich-sagen meint das Seiende, das je ich bin als: 'Ich-bin-in-einer-Welt'. Kant sah das Phänomen der Welt nicht und war konsequent genug, die 'Vorstellungen' vom apriorischen Gehalt des 'Ich denke' fernzuhalten. Aber

damit wurde das Ich wieder auf ein *isoliertes* Subjekt, das in ontologisch völlig unbestimmter Weise Vorstellungen begleitet, zurückgedrängt » (p. 321).

15 Cf. notamment les && 72 à 77 et le & 82 de *Sein und Zeit.*

16 R. Eisler, *Kant-Lexikon,* Gallimard, 1994, art. « Droit », p. 296.

17 *Orateurs de la Révolution française,* Gallimard, 1989, introduction par F. Furet et R. Halévi, p. LXXIX et LXXVIII.

18 Ibid., p. LXXXII.

19 Citons encore une fois l'un des textes les plus nets de Habermas à cet égard: « A travers ce type de limitations (dont les discussions pratiques ne cessent de souffrir), c'est le pouvoir de l'histoire qui se fait valoir face aux exigences de transcendance et aux intérêts de la Raison » (MC, p. 128).

20 Il s'agit avant tout des Lumières françaises et anglaises. L'*Aufklärung* allemande présente un certain nombre de traits qui la distinguent de celle des autres nations européennes.

21 Traduction de l'allemand par M. Hunyadi, Les éditions du Cerf, Paris, p. 199.

22 A. Wellmer, *Ethik und Dialog,* Suhrkamp, 1986, p. 10; cité par Habermas, p. 121-122.

23 *Ethik und Dialog,* p. 108.

24 *Ethik und Dialog,* p. 102. Je souligne « déduit ».

25 C'est ce que montre notamment Husserl dans sa célèbre conférence 'La crise de l'humanité européenne et la philosophie': « Il est manifeste que, sous le titre d'Europe, il s'agit ici de l'unité d'une vie, d'une activité, d'une création spirituelle, avec tous les buts, tous les intérêts, soucis et peines, avec les formations téléologiques, les institutions, les organisations. Dans cet ensemble, les hommes individuels agissent au sein de diverses sociétés de niveau différent, les familles, les tribus, les nations, toutes intérieurement unies spirituellement et... dans l'unité d'une seule figure spirituelle (...) Toute figure de l'esprit se tient par essence dans un espace historique universel ou dans l'unité particulière d'une époque historique... Si nous poursuivons les enchaînements historiques, et si, comme cela est nécessaire, nous partons nous-mêmes de notre nation, alors la continuité historique nous conduit toujours plus loin, de notre nation aux nations voisines, d'époques en époques... Dans ce processus l'humanité apparaît comme une seule vie pour les hommes et les peuples, liée seulement par une relation spirituelle, avec une quantité de types d'humanités et de cultures, mais dont les courants se mêlent les uns aux autres » (E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* Gallimard, 1976, p. 352-353). Tel nous semble être le *véritable* universalisme, par-delà l'universalisme abstrait d'une philosophie plus ou moins scientiste qui oppose la raison à *l'histoire.*

26 « Ce qui ressort du tableau de l'identité moderne telle qu'elle se développe historiquement n'est pas seulement la place centrale qu'occupent les biens constitutifs dans la vie morale..., mais également la diversité des biens qui peuvent faire l'objet d'une affirmation valide. Les biens peuvent entrer en conflit mais, tout compte fait, ils ne s'annulent pas les uns les autres » (SM, p. 626).

BIBLIOGRAPHIE

AUGUSTIN, *Confessions,* Gallimard, Paris, 1993
DESCARTES, *Oeuvres et lettres,* Gallimard, Paris, 1952
EISLER, R., *Kant.Lexikon,* Gallimard, Paris, 1994
HABERMAS, J., *Morale et Communication,* Les Editions du Cerf, Paris, 1986
HABERMAS, J., *Le discours philosophique de la modernité,* Gallimard, Paris, 1988
HABERMAS, J., *De l'éthique de la discussion,* Les Editions du Cerf, Paris, 1992
HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit,* Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1984
HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* Gallimard, Paris, 1976
KANT, E., *Critique de la raison pratique,* PUF, Paris, 1985
KANT, E., *Critique de la faculté de juger,* Aubier, Paris, 1995
*** *Orateurs de la Révolution française,* Gallimard, Paris, 1989 - *Introduction* par F. FURET et R. HALEVI
PASCAL, B., *Oeuvres complètes,* Editions du Seuil, Paris, 1963
TAYLOR, C., *Les sources du moi,* Editions du Seuil, Paris, 1998
WELLMER, A., *Ethik und Dialog,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986

LIVIU VOINEA

Born in 1975, in Bucharest

Ph.D., Academy of Economic Studies, Bucharest (2000)
Dissertation: *Transnational Corporations and National Economies*

Associated Professor, Academy of Economic Studies, Faculty of Finance, Bucharest
Researcher, Romanian Society for Economics
Researcher, Romanian Academic Society
Executive Secretary, European Association for Comparative Economic Studies

Scholarship at the School of Business, University of Stockholm (1998)

Participation to several projects as: *Vertical restraints and technology transfers in Eastern Europe* (Copenhagen Business School),
Regionalism in South East Europe (Vienna Institute for International Economic Studies),
Economic Consulting for the Office of the Prime Minister
(PHARE - Romanian Center for Economic Policies),
Early Warning Report (UNDP – Romanian Academic Society)

Books:

Transnational corporations and national economies, IRLI Publishing House (2001)

Regional economics: South East Europe and European integration, Sylvi Publishing House (2002)

Several articles on foreign trade, foreign investments, foreign capital flows and competition policy in Romania, Austria, Hungary, Poland, Estonia

Participation in conferences and workshops in Austria, Bulgaria, Croatia, Italy, Germany, Hungary, Poland, Slovenia, Spain, Sweden

FOREIGN DIRECT INVESTMENT SPILLOVERS IN DOMESTIC MARKETS. THE CASE OF THE ROMANIAN MANUFACTURING INDUSTRY

I. Foreign direct investment and spillovers. A brief theoretical review

Foreign direct investment (FDI) is a form of investment that involves a long-term relationship and reflects the lasting interest and control by a resident entity in one economy of an enterprise resident in another (UNCTAD, 1999). Much FDI is carried out by multinational corporations (MNCs). Spillovers refer to a wide range of effects, and in our case to FDI effects on the domestic market. In this paper I will deal with FDI spillover effects on competition (own affiliates and local companies), technology transfer, and the labor force.

FDI theory widely accepts three major sets of motivations for a company's international expansion: market-seeking, when the company targets higher sales in foreign markets; efficiency-seeking, when the company takes advantage of various resources available in foreign markets; and competition-driven, when FDI appears as a reactive behavior. Market-seeking FDI is normally undertaken by "horizontal" companies, meaning companies that more or less produce the same goods and services abroad as they do at home; efficiency-seeking FDI is normally undertaken by "vertical" companies, meaning companies that fragment production geographically into stages, based on factor intensities. The knowledge capital model blends these two approaches, assuming that knowledge is geographically mobile and that joint inputs are introduced to geographically separate production facilities (Ekholm, Markusen 2002).

The eclectic paradigm (Dunning, 1993) explains foreign investment decisions and host country policies towards foreign affiliates by means of a complex framework, including company ownership (of technology,

trade marks, capital, etc.), company internalization (of production processes on a global scale), and host country location advantages (a mix of infrastructure, resources, labor force skills and costs, fiscal policy, etc.). In a contribution to the eclectic paradigm, Voinea (2001) describes three types of business environments that may result from a host country's policies on FDI. When a host country uses positive discrimination (various types of market power inducements) in favor of a MNC, it creates an anti-competitive environment for all other (potential) investors. In this case, ownership advantages may not be the result of innovation, but of the market power inducements granted by the state in the process of direct sale. Subsidies lessen the net cost disadvantage of multinational production and, therefore, decrease the strength of innovations under FDI (Glass, Saggi 2002); positive discrimination is precisely this type of subsidy. FDI carriers are consequently less stimulated in the direction of innovation and integration in international networks of production and distribution.

Table 1. Impact of host country policies on technology transfers by MNCs

Host-country policies	Positive discrimination	Pro-competitive	Restrictive
Resulting business environment	Anti-competitive	Pro-competitive	Hostile
Technology transfer	Perverse incentives against innovation; monopoly rents from market power inducements	Incentives for transfer of new technologies	Counter-incentives to technology transfer

Foreign direct investment may come either in the form of an acquisition or greenfield investment (starting from zero). The distinction has been made in recent literature (Meyer, Estrin, 1998) between conventional acquisition and brownfield investment (building further on more parent company resources). Greenfield FDI is more likely to promote competition as it increases the number of players on the market; while an acquisition, especially if it does not later upgrade to brownfield FDI, either replaces or eliminates a local player – to mention only the direct effect.

International expansion, especially in oligopoly-style industries, is increasingly substituted in favor of international relocation. It is worth mentioning here that foreign investment in transition economies in fact tends to concentrate on international market sectors dominated by large oligopolistic companies (Kogutt, 1996), such as in automobiles, food processing, tobacco, and cement. In Romania, these industries are already dominated by foreign capital.

It has been suggested that European integration is leading to a cross-country hierarchy in the relocation of business operations (Cantwell, Iammarino, 2001). If this is the case, then FDI is merely the means by which local competition becomes a part of the global game. Again, this is valid, especially in oligopoly type industry.

A lot of recent studies were devoted to the issue of international production relocation in labor-intensive industries, such as footwear manufacturing (Lorentzen, 2003) or textiles. However, fragmentation of production processes and relocation of relatively labor-intensive segments of the value chain is no longer restricted to these industries and is now extending to more technologically advanced industries, e.g., transport equipment (Nunnenkamp, Spatz 2002). *Ceteris paribus*, FDI does not aim to interfere with international specialization patterns; its more immediate preoccupation is with improving the local and/or global competitiveness of their carriers within the existing specialization framework. Addressing the issue of specialization engenders the need to distinguish between the intra-industry trade of horizontally and vertically differentiated goods. In the case of horizontally differentiated goods, the traded goods are differentiated by characteristics other than quality; horizontal IIT is driven by scale economies and imperfect competition. In the case of vertically differentiated goods, traded goods are differentiated by quality (as reflected in price differences); vertical IIT is induced by the different factor endowment. Vertical specialization, in quality-based differentiated goods, implies that competitive positions are gained through cutting costs and employing cheap labor. The basis for product differentiation is price, not innovation.

At the level of individual companies, the impact of FDI can be twofold:

- direct, on the foreign affiliate itself, through technological transfer and increased allocative and productive efficiency;

- indirect, on the other companies operating in the local economy, either horizontally or vertically, through imitation, competition, cooperation, and learning. (Kokko 1992).

In order to benefit from the indirect effect of the FDI, the technological advance of the foreign affiliate should be recoverable by the local companies (Dunning 1993), meaning either that local companies already posses a certain technological standard, or that the industry in which the investment appears is not high technology-intensive. In addition, I will consider the type of investor as being decisive for the nature of FDI spillovers on the domestic market. In Romania, the case of SIDEX, for example, in which the foreign buyer is a global player in its industry, is strikingly different from the case of Romtelecom, in which the foreign buyer is nothing but a rent-seeker (see section II of this paper). Recent international literature has moved in the direction of conceptualizing such empirical observations, finding that foreign ownership in itself is not a determining factor for the performance gaps between foreign and local companies; instead it is the multinationality of a company that turns out to be more important.

Meyer (1998) designs a framework to mirror transformation of local enterprises under FDI pressures. The choices, depending on their initial competitive position, are of:

- defensive adaptation (size decrease, productivity increase);
- strategic reorganization (new products, new company limits);
- organizational changes (competitive culture based on cost-advantage analysis).

In the same vain, Richet (2001) explains that local companies that were present on the market before FDI started may find themselves in one of the following situations:

- de-specialization and subsequent re-specialization on a narrower production range (size economy), in search of the minimal scale of efficiency;
- outsourcing of activities, favoring subcontracting either by dividing up former trusts or facilitating the entry of new operators;
- re-capitalization in order to finance investment needed for their modernization and expansion.

II. FDI spillovers: mixed evidence from transition economies

Table 2. FDI stock as a percentage of GDP, %

	1995	1998	2001
Albania	8.3	12.6	19.1
Bosnia and Herzegovina	-	2.4	10.2
Bulgaria	2.6	11.7	29.5
Croatia	1.9	11.3	33.1
Macedonia	0.6	4.8	24.0
Moldova	6.5	15.0	41.2
Romania	2.7	10.7	19.4
Serbia and Montenegro	-	4.7	11.0
SEEC-8 average	2.2	8.7	21.6
Czech Republic	14.1	25.2	47.2
Hungary	26.7	39.4	45.4
Poland	6.2	14.2	22.1
Slovakia	6.8	13.1	29.3
Slovenia	9.4	14.1	18.1
CEEC-5	11.5	20.1	30.5

Source: Hunya (2002)

Inward direct investment flows in Eastern European economies have followed the trends predicted by the path dependency argument. Earlier starters in the reform process received more FDI than did laggards. The privatization method was also important (e.g., in Hungary direct sales were most frequent, while in Poland MEBO was predominant and FDI flows in Romania surged when direct sales method was preferred).

Productivity of foreign affiliates is in theory believed to be superior to that of domestic companies, at least in countries with less intensive capital, know-how and management practices. Empirical evidence is available, *inter alia*, from UNCTAD (2002) for countries including Ireland, Portugal, China and Malaysia, Holland and Spain (1998), and for transition

economies such as the Czech Republic, Hungary, Poland, Slovakia, and Slovenia. Counter evidence is also available – Patibandla and Sanyal (2002), for example, found no evidence that foreign investment increased company-level productivity in India. In Romania, Damijan, Majcen, Knell and Rojec (2002) found that foreign ownership contributed to the average growth rate of companies by 1.1 percentage points – the highest level among EU candidate countries. An earlier study of Romania (Munteanu *et al.*, 1998) indicated that the labor productivity and investment ratios are higher in foreign owned companies than in domestic companies.

The issue of causality can nevertheless be raised: it could be suggested that foreign companies tend to establish themselves in high productivity industrial sectors. In support of this idea, table 3 shows a certain degree of similarity among transition economies in terms of the sectors that recorded relative productivity gains.

Table 3. Relative productivity gains, average annual change, 1995-2001*

	Bulgaria	Czech Rep.	Hungary	Poland	Romania	Slovakia	Latvia
D. Manufacturing industry	*3.6*	*7.7*	*14.3*	*9.4*	*7.5*	*8.2*	*6.6*
DA. Food and beverages and tobacco industry	-1.3	-4.4	-9.0	-3.7	3.9	-4.7	-3.6
DB. Textile and clothing	-3.1	-4.9	-7.7	-3.6	-4.5	-10.1	-0.4
DC. Leather and footwear	-4.5	-16.2	-12.0	-2.4	-1.8	0.0	-3.5
DD. Wood processing, excl. furniture	4.4	-2.5	-10.4	-3.5	-5.7	-1.8	-1.5
DE. Pulp and paper	-6.0	-2.4	-1.2	-0.3	-4.8	2.6	-1.1
DF. Refined petroleum	-0.9	-1.7	-10.2	-2.7	-2.5	-2.6	-
DG. Chemical industry	1.6	-1.4	-10.9	-0.6	-2.8	-1.2	-2.3

DH. Rubber and plastic products	-0.8	1.2	-10.3	0.5	-7.2	-2.3	-11.7
DI. Other non-metallic mineral products	4.6	-0.5	-7.2	0.0	1.1	-2.8	8.4
DJ. Metallurgy, incl. basic metals and fabricated metal products*	4.1	-5.5	-5.9	-0.4	0.4	-6.3	0.9
DK. Machines and equipment	0.5	5.2	-6.2	2.0	6.0	1.0	-4.5
DL. Electrical and optical equipment	5.7	12.7	19.5	5.2	1.1	1.7	14.6
DM. Transport equipment and means of transport	-3.5	4.7	15.8	6.4	4.1	21.9	-1.8
DN. Manufacturing, incl. furniture	7.7	1.0	-7.5	-0.2	6.9	2.2	1.8

*for average productivity in the manufacturing industry D; productivity is calculated using output data

Source: adapted from Hunya (2003)

However, these sectors may have been underdeveloped before FDI penetration. Gorg and Strobl (2001) show that transnational companies came to Ireland in sectors that did not exist beforehand, such as electronics and pharmaceuticals; they argue that the massive loss in manufacturing employment in the domestic sector was not a negative effect of TNCs operating in the same sectors, but rather the result of the decline in importance of indigenous employment-intensive industries. On the other hand, assuming that the sectors in which foreign capital is present are not downsizing, and that local companies existed beforehand, foreign companies may end up with a higher market share and hence a higher share of production by crowding out local companies unable to face competitive pressures in the short run (Smarzynska 2002).

Regarding the net effect of FDI expansion (or relocation) and reorganization of domestic companies, the theory predicts that labor productivity gains will in the long run translate into wage raises, price cuts, consequent increases in demand, and thus increases in the demand for labor (IPTS, 2002). However, this may be valid only for well established markets and growing sectors.

As I see it, productivity gains in accession countries are translated, in the first stage, into drastic redundancies due to initial over-staffing of state owned companies. This first stage may be completed with the accession of the first wave of new EU members, but relocation of that labor force to other industrial sectors has proved only partially complete; furthermore, other transition economies, where FDI started late, still find themselves in the redundancies phase. In these economies, productivity gains do not automatically translate into welfare gains for the following reason:

- Wages increase by only a proportion of productivity gains, as low unit labor costs are a very significant aspect of competitiveness (more important than innovation, for example). This is particularly true of efficiency-seeking FDI, but also for local companies trying to survive.

- Initial prices were below world market levels (in tradables); the Balassa-Samuelson model predicts price increases hand in hand with economic progress (catching-up).

- Recessionist cycles, currency depreciations, episodes of increased fiscality – to mention just a small number of determinants – have partially changed the structure of domestic consumption but have left its volume either somewhat stagnant overall (this is especially true for countries like Romania and Bulgaria) or with a recent history of ups and downs. Furthermore, an increase in domestic consumption does not mean an increase in domestic employment; quite the contrary, an increase in foreign employment may be stimulated if the local demand is driven by imported goods. This is particularly valid in countries that have experienced consumption oppression and irrational allocation of productive resources, as was the case in former communist economies.

Another proxy for spillovers, apart from productivity gains, is the dynamics of technology transfer. Damijan, Majcen, Knell and Rojec (2002) used a large panel of data from eight economies and found that:

- FDI represents an important channel for technology transfer in the Czech Republic, Estonia, Poland, Romania and Slovenia. According to

the Global Competitiveness Report 2002-2003 (see figure 5), Hungary is performing very well in this regard. However, the technology transferred through FDI to Romania and Bulgaria is not the latest technology (figure 5) and companies operate with previous generations of process technology (figure 1).

- R&D activity is concentrated in foreign companies in Bulgaria, Czech Republic, Estonia, Romania and Slovakia. Interpreting GCR result (figure 2), as the CEEC-8 average is below the world average, companies in Eastern Europe obtain technology more through licensing or imitating foreign technology than by conducting independent formal research. Also, their spending on R&D lags way behind R&D spending in the EU (figure 4).

- Romania appears to be the only accession country analyzed in the paper that recorded positive spillovers of FDI for domestic owned companies. However, after the authors controlled for sectoral differences and absorptive capacity, negative spillovers were found in Romania, as well as in Bulgaria and Poland. This finding fits with earlier studies (Djankov and Hoekman, 1998; Konings, 2001) that identified negative spillovers of FDI on domestic companies in the Czech Republic, Romania, Bulgaria and Poland. As far as Romania, Bulgaria and Poland are concerned, these results could be the result of the high costs of importing foreign technology (figure 6).

According to GCR, the combined effects of import tariffs, license fees, bank fees and the time required for administrative procedures significantly increase these costs. To cope with FDI, domestic companies need to acquire foreign technology at the same time as restructuring their activities. Given the high additional costs and the absence of adequate means of financial intermediation (credit restrictions in economies with a recent history of high inflation), local companies simply cannot afford the costs, while foreign owned companies obtain financing either intra-company or from foreign capital markets.

An interesting result was obtained by Ekholm and Markussen (2002); they observed that Swedish affiliates in CEEC trade more than affiliates in other locations (e.g., Western affiliates), but that the share of exports from the CEEC which go back to Sweden is quite low. This result, which partially accords with the evidence depicted in figure 3, was interpreted to suggest that the CEEC affiliates are specialized in down-stream assembly activities.

The GCR results confirm that, at least at the European level, there exists a relatively stabilized, cross-country hierarchy of specialization with the following shape: the core EU states – part of the EU "cohesion" countries (Ireland and Spain) – the first wave of EU accession countries (CEEC-8)[1] – the other part of the EU "cohesion" countries (Portugal and Greece) – the second wave of EU accession countries (Romania, Bulgaria, and Turkey).

Figure 1. Production process sophistication

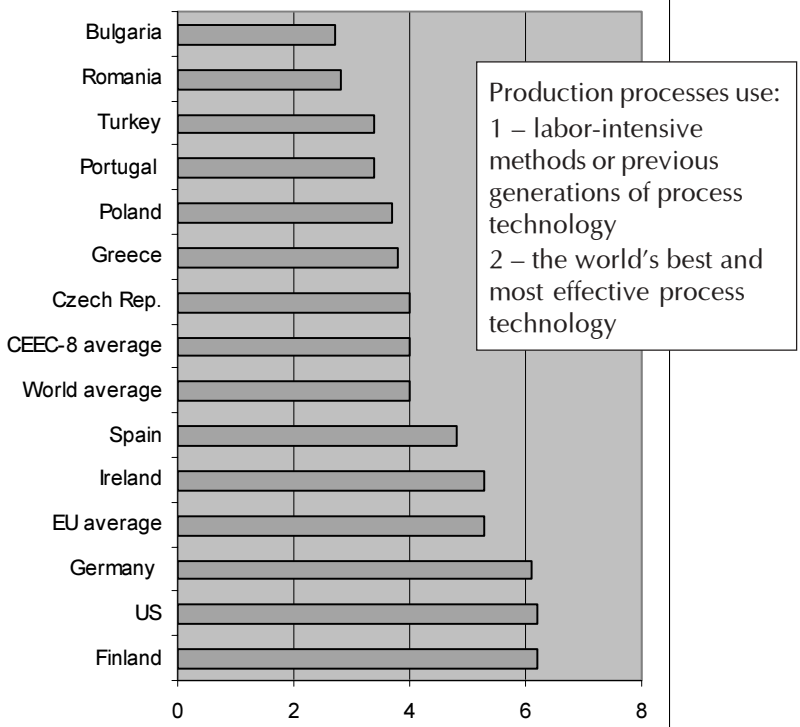


Figure 2. Capacity for innovation

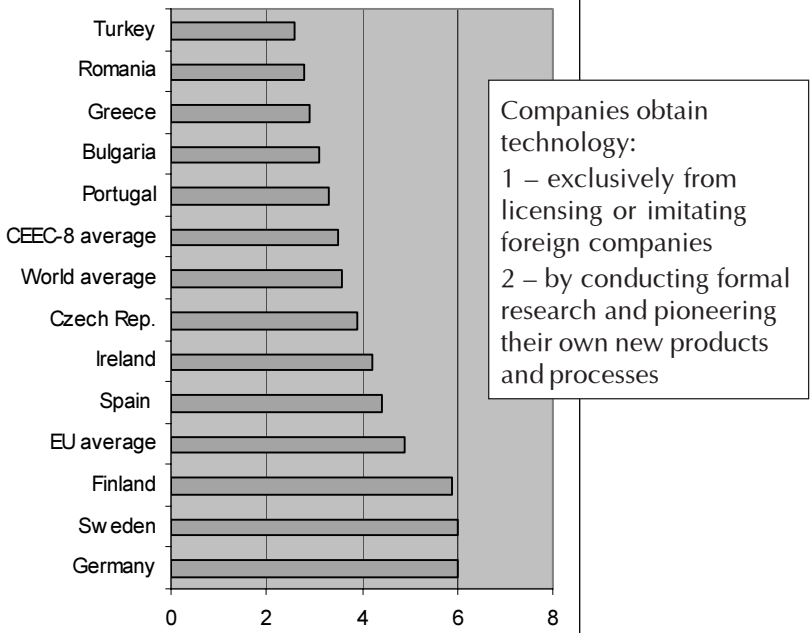


Figure 3. Local availability of components and parts

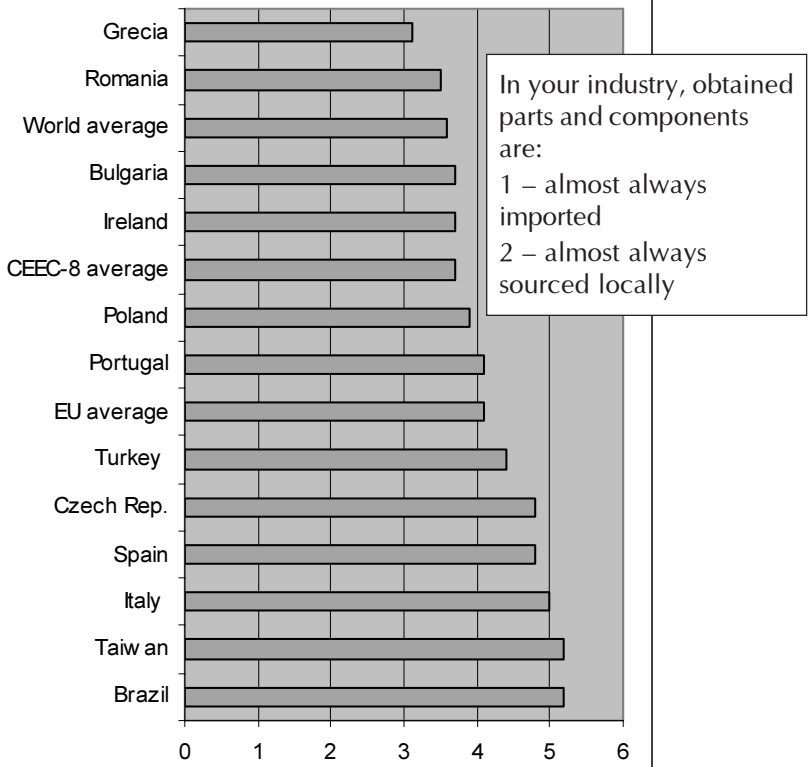


Figure 4. Company spending on R&D

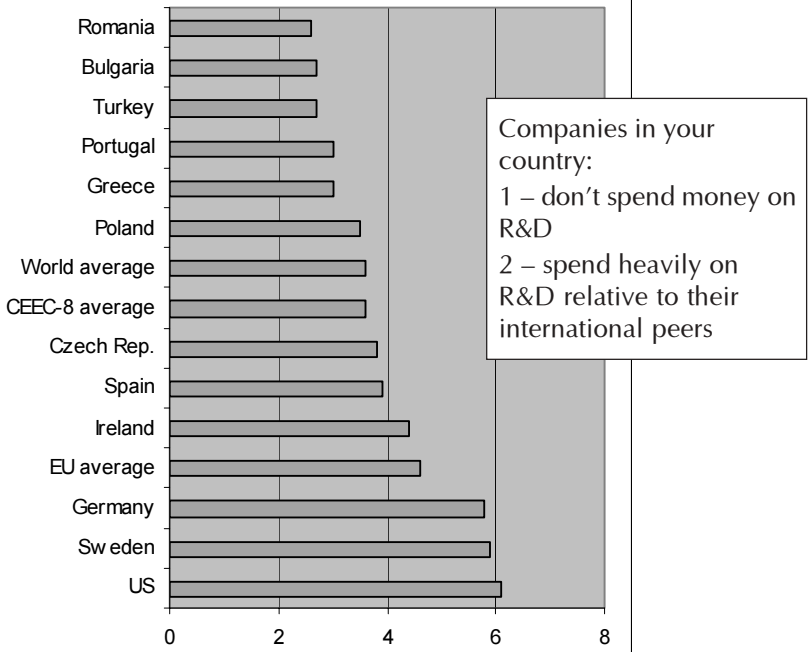
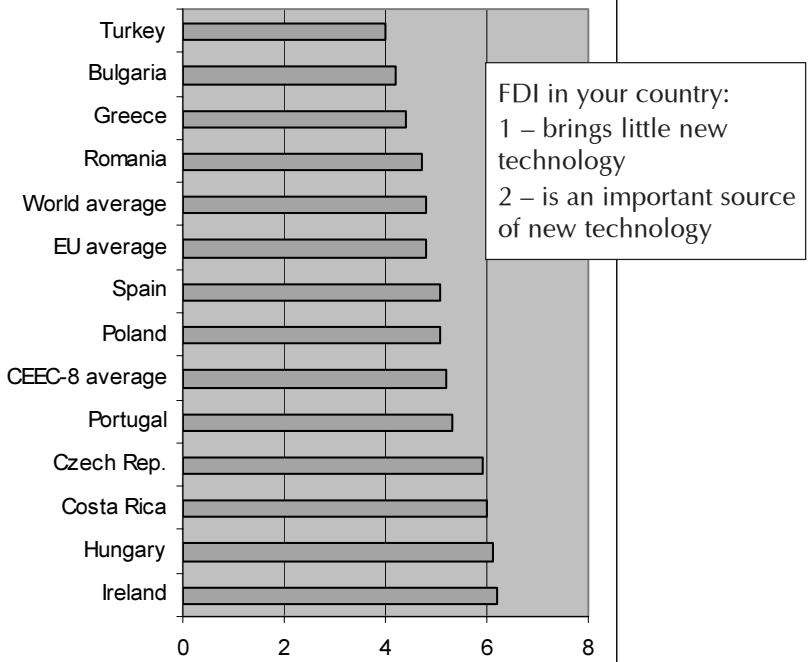
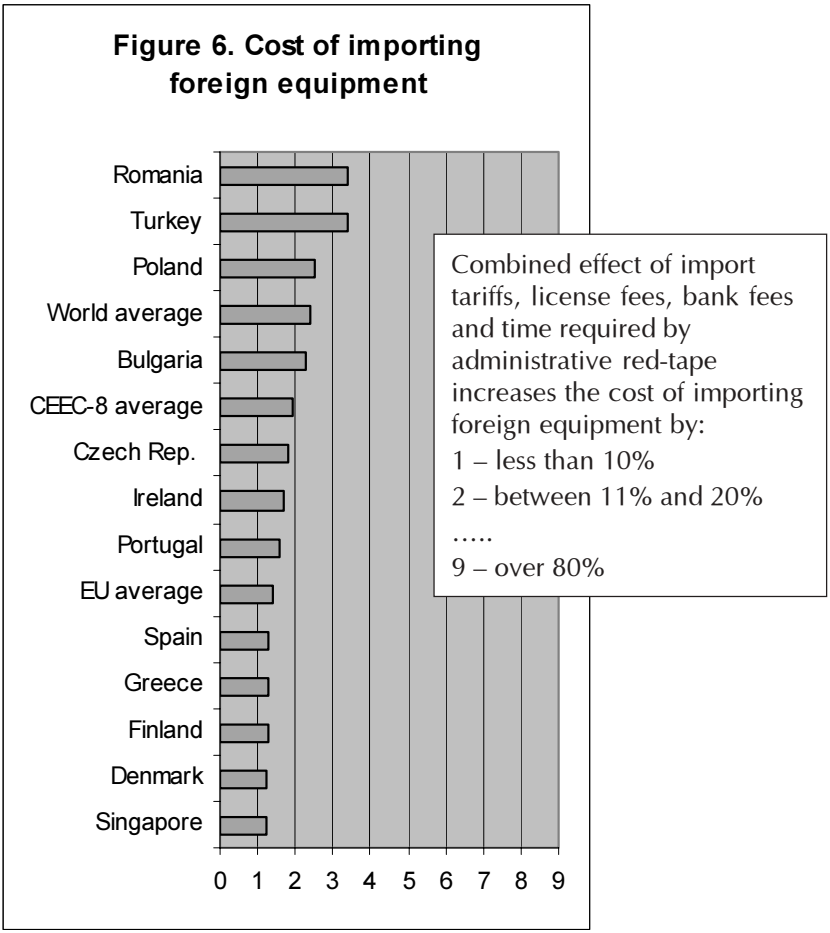


Figure 5. FDI contribution to technology transfer





Source for figures 1 to 6: Global Competitiveness Report 2002-2003

III. FDI spillovers in Romanian manufacturing

III.1. FDI presence in manufacturing and some consequences

There was an overwhelming need for foreign direct investment in an economy (EBRD, 2001) in which the savings rate, the domestic investment rate, and the non-governmental credit ratio to GDP were, and still are, the lowest of the EU candidate countries. However, FDI never fully covered the current account deficit and, except for two very unusual years of high debt servicing and net negative speculative flows, it never represented more than one third of all capital inflows to the Romanian economy.

Table 4. FDI evolution in Romania

	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002
FDI, mil. USD	37	73	87	341	417	263	1224	2040	1007	1051	1154	1090
FDI, % GDP	0.1	0.3	0.3	1.1	1.1	0.7	3.4	4.9	2.9	2.9	3.0	2.6
FDI, % current account deficit	3.6	4.6	7.4	79.6	23.5	10.2	57.5	68.7	78.1	77.1	49.1	71.2
FDI, % net foreign capital inflows	1.9	3.4	6.0	12.7	26.0	7.3	36.2	89.4	123.7	26.7	27.8	21.6

Note: the balance of payments data presented here do not correspond to Trade Registry data, as the latter only account for share capital. When reporting FDI, Romanian statistics do not account for reinvested profit although most other countries in the region do, meaning that Romanian FDI figures are higher in reality.

Source: computed from National Bank of Romania data

Half of the aggregated FDI stock in Romania was accumulated in the period 1997-1999, an episode of second transformational recession (Daianu, 1998). That recession was signaled by plunging domestic demand and booming unemployment, and this entitles us to reason that investment undertaken at that time was not made in search of the domestic market (since that was in decline), but in search of resources that could be exploited by export led operations.

The prevalence of direct sales as a method of privatization in that period was probably linked to the "hunger" for foreign currency at the time. Foreign-controlled enterprises were probably the main beneficiaries of this method, as they had the best bargaining capacities due to their regional/global reach. Evidence shows that in many cases in Romania foreign acquisitions were complemented by positive discrimination. "First-comers" were given the opportunity to impose entry barriers on other investors. What may once have been seen as a case of successful privatization may deter future FDI.

Voinea (2001) provides a detailed description of just such a situation in the cement business. Four of the largest five companies on the Romanian cement market (where there is a 95% degree of concentration) were sold to foreign investors through direct sales between December 1996 and March 1998; at that time the industry was considered a case of successful privatization. However, there were indications as early as 1998 that price fixing had been agreed upon among foreign investors. Later, the cement market went through a phase of reorganization. The single remaining local company of significance was acquired by one of the initial foreign investors, which also bought another of the first four companies to be privatized. Three producers have remained on the market; from an initial oligopoly structure at a national level, the market currently resembles a collection of sub-national (region-based) monopolies. Price fixing seems to continue, and further problems could arise from the fact that the same three foreign investors in Romania are the de facto controllers of all Eastern European markets. Five years after approval of Lafarge's acquisition of Romcim (the largest foreign acquisition in manufacturing at the time), the Competition Council formally decided to open an investigation into the alleged anti-competitive practices on the cement market.

The effects of market power inducements nonetheless depend on the characteristics of the foreign investors. In the case of SIDEX, for example, the fiscal incentives granted by the state will be paid off in only three

years, meaning that three years after privatization, the state budget will observe a net positive effect (table 5).

Table 5. Net direct effect of the SIDEX acquisition by ISPAT on the public budget

Gains, mil. USD		Loses, mil. USD	
Acquisition price	70	Liabilities written off	770
Yearly losses under state ownership	300	Interest rate for postponed social security contribution payments (3 years postponement)	15
Aggregated for 3 years	900	Compensatory paymentspaid by the state for redundancies (until November 2004)	47
Total	970	Total	832
Net effect	Positive starting with the third year after acquisition		

Note: Interest rate considered to be mid 2003 market average of 15%; payments were based on the number of jobs lost (11,000) and net average wage. However, while the compensatory payments are likely to be paid from the RICOP program of the World Bank, I consider them a loss anyway because they represent an opportunity cost (other projects could have been supported instead).

Source: author's estimations

The investor profile was decisive in the SIDEX case: a global player in the industry that was looking to gain a competitive advantage over global competitors by taking over emerging markets. In Romania, LNM obtained a bunch of fiscal facilities, debt swaps at discount rates, and a global advantage by avoiding the US surcharge on imported steel. Other investors obtained similar market power inducements, but failed in most cases to create a more competitive product and to increase overall welfare. OTE (Greece) – Romtelecom, in telecommunications, and Noble Ventures (US) – CS Reșița, in metallurgy, are notorious cases in point. Both investors obtained numerous facilities and incentives, but the final result was disappointing. CS Reșița is now back under state control, while OTE is producing rising operational losses and was even fined by the Competition Council for monopolistic behavior. An explanation of why

the latter deals underperformed might be the fact that the foreign investors in these cases had no global reach. They were, at the best, regional or niche players; their managerial experience of reviving distressed companies was limited, and their international network not sufficiently expanded. Thus, the incentives and facilities obtained in Romania gave them a local competitive advantage, but not a global competitive advantage, and they exploited this advantage in a way that was detrimental to innovation and consumer welfare.

In the Romanian manufacturing industry, foreign investment accounts for almost one third of total turnover (29.1% in 2001) and for more than one third of social capital (34.8% in 2001). From 2001 onwards, the following sectors enjoyed above average foreign capital contributions: the food industry (DA), non-metallic mineral products (DI), metallurgy (DJ), machines and equipment (DK), electrical and optical equipment (DL), and transportation (DM). As for other sectors, such as textiles (DB), footwear (DC) and furniture (DN), which aggregated account for more than 55% of Romanian exports to the EU, the lower prevalence of FDI indicates the wide-scale use of subcontracting practices (mainly lohn) through intermediaries.

Table 6. Turnover share of majority owned companies in manufacturing sector

	1995	1998	2001
D. Manufacturing industry	4.90%	11.50%	29.10%
DA. Food industry, incl. beverages and tobacco	5.44%	13.54%	32.15%
DB. Textile and clothing	5.50%	13.50%	21.05%
DC. Leather and footwear	2.40%	10.50%	20.40%
DD. Wood processing, excl. furniture	5.20%	6.80%	16.50%
DE. Pulp and paper	10.75%	13.02%	22.22%
DF. Refined petroleum	0.00%	0.00%	0.00%
DG. Chemical industry	4.60%	19.70%	27.90%
DH. Rubber and plastic products	3.80%	14.50%	26.50%
DI. Other non-metallic mineral products	20.40%	21.80%	38.20%

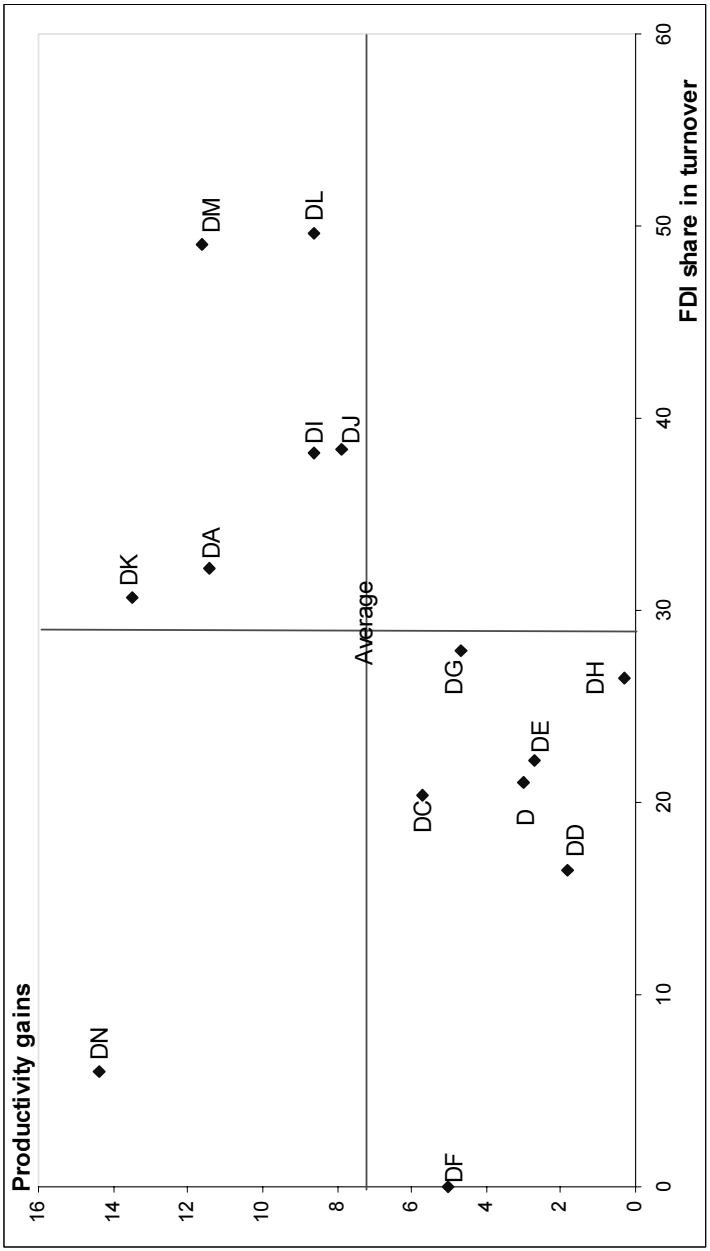
DJ. Metallurgy, incl. basic metals and fabricated metal products	0.76%	4.78%	38.35%*
DK. Machines and equipment	2.24%	9.33%	30.64%
DL. Electrical and optical equipment	28.56%	27.92%	49.65%
DM. Transport equipment and means of transportation	10.97%	12.69%	49.05%
DN. Manufacturing, incl. furniture	1.60%	6.20%	6.00%

* does not account for the takeover of SIDEX, that became operational at the end of 2001

Note: Data refer only to majority owned firms (over 50%) that have social capital in excess of 50,000 USD (this amount represents the country average social capital per newly established company with foreign participation).

Source: computed from the database of the National Office of the Trade Registry

Figure 7. FDI penetration (2001) and productivity dynamics (2001 vs. 1995), %, by manufacturing sectors



Source: based on data in tables 3 and 6

One conclusion that clearly arises from figure 7 is that manufacturing sectors with above average foreign capital penetration also show above average productivity gains.

These productivity gains are partly due to job cuts. Between 1995 and 2001 there was a drop in employment by 3.6% in the food industry, 13.8% in metallurgy, 23.1% in mechanical machines and equipment, and 3.8% in the electrical equipment industry. These dynamics should not be surprising in sectors with significant foreign capital penetration. As mentioned earlier, a large proportion of FDI to date was effected through privatizations: the restructuring that follows privatization normally leads to job cuts, at least in the early stages. The increase in unemployment in the same time interval indicates that only a proportion of the employees made redundant found new jobs in other sectors. The most significant increase in employment has been in the textiles and clothing industry, which is heavily labor-intensive and has below average foreign capital penetrated, and this evolution is the opposite of what happened in the economies of the first wave of EU accession. A proportion of the jobs lost in countries such as Hungary and Poland was relocated to Romania (Voinea, 2003), and the reduction in exports from the labor-intensive industries of these countries was reflected in a corresponding surge in Romanian exports. This validates the observation that the restructuring of Romanian industry did not necessarily follow the path of convergence towards EU production structures (Păuna, Păuna 2000).

Wage increases remained lower than productivity increases, and as a consequence unit labor cost decreased,[2] both at the aggregated level of the manufacturing industry (from 0.19 in 1998 to 0.12 in 2002) and in the labor-intensive industries (from 0.37 in 1998 to 0.18 in 2002). Decreasing unit labor costs contributed to the competitiveness of Romanian exports mainly in the period 2000-2002 by compensating for certain negative factors, such as the real appreciation of the leu against the euro and the dollar, and the less favorable economic situation in the European Union.

III.2. How did Romanian owned companies perform?

What happened to the Romanian companies that remained under Romanian ownership? To answer this question, I have taken two representative sectors of the economy in which there is an above average foreign presence: the food and beverages and tobacco industry, and the

machine and equipment industry, respectively. From these two sectors, I have constructed a sample of local companies using the database provided by the secondary stock exchange, the over-the-counter market: the Rasdaq. I chose only to select companies that met the following conditions: they each had over 50,000 Euro in share capital and a minimum of 50 employees; they were established prior to 1998; they had had majority Romanian capital (state and/or private) in 1998 and still had majority Romanian capital at the end of 2001; they had been traded at least once on the market in the period 1998-2001; and they were still operational and not restricted from stock exchange trading operations as of the end of the first half of 2003. As of 1998, the sample accounted for approximately one quarter of the turnover and employees in each of the two sectors selected. The data in table 7 indicate that the massive increase in foreign penetration in the two sectors analyzed (food and beverages and tobacco, and machines and equipment) coincided with a sharp drop in both nominal and in relative terms in the share of employment and turnover of domestic companies. The reduction in the number of employees was more severe than the drop in turnover and this had the consequence that, by taking turnover per employee as a measure of productivity, domestic companies enjoyed slight increases in productivity; however, these increases were much lower than the average for said sectors.

Table 7. Turnover and employees, sample of Romanian domestic companies and total sector, selected manufacturing sectors, 2001 vs. 1998

Food and beverages and tobacco		**1998**	**2001**
Turnover	Total sector (bn ROL)	11803	40400
	Sample domestic (bn ROL)	2863	2327
	Sample/sector	24.26%	5.76%
	Foreign companies/sector	13.54%	32.15%
Employees	Total sector (no. persons)	105305	136912
	Sample domestic (no. persons)	23761	14694
	Sample/sector	22.56%	10.73%

Turnover/employee	Total sector (mil. ROL/person)	112.1	295.1
	Sample domestic (mil. ROL/person)	120.5	158.3
Machines and equipment		**1998**	**2001**
Turnover	Total sector (bn ROL)	10221	9829
	Sample domestic (bn ROL)	2416	1760
	Sample/ sector	23.64%	17.91%
	Foreign companies/sector	9.33%	30.64%
Employees	Total sector (no. persons)	182895	125902
	Sample domestic (no. persons)	52217	32649
	Sample/sector	28.55%	25.93%
Turnover/employee	Total sector (mil.ROL/person)	55.8	78.1
	Sample domestic (mil. ROL/person)	46.2	53.9

Note: data expressed 1998 current prices; the data for 2001 were deflated by the index of production prices for each sector

Source: National Institute for Statistics (INSSE) and own calculation

The following efficiency indicators refer to the gross operating result and gross financial result, both as shares in turnover (table 7). 1999 was a year that saw restructuring in both sectors and not only for the domestic companies. It should be mentioned here that, under pressure from external imbalances, the then government implemented a package of reform-oriented measures including cutting subsidies and closing a number of companies. However, the overall performance of the sectors improved after 1999, while the domestic companies in our sample continued to reduce not just their turnover and their number of employees, but also their gross operating results. Comparing 2001 with 1998, it appears that domestic companies reduced their financial losses, while recording large decreases in gross operating profit. This was accompanied by a drastic cut in turnover and employees.

Table 8. Operating and financial results, sample of Romanian domestic companies and total sector, selected manufacturing sectors, 1998-2001

Food and beverages, and tobacco		**1998**	**1999**	**2001**
Gross operating surplus/turnover	Total sector	10.87%	5.10%	7.18%
	Sample domestic	7.96%	5.86%	1.68%
Profitability (gross financial result/ turnover)	Total sector	1.54%	-7.40%	0.25%
	Sample domestic	-4.91%	-9.18%	-3.78%
Machines and equipment		**1998**	**1999**	**2001**
Gross operating surplus/turnover	Total sector	9.46%	8.80%	10.40%
	Sample domestic	5.78%	2.26%	0.73%
Profitability (gross financial result/ turnover)	Total sector	-3.37%	-9.90%	-0.37%
	Sample domestic	-2.00%	-2.95%	-2.20%

Source: own calculations (for the sample); adapted (aggregated to CAEN form) from "Enterprises Results and Performances in Industry and Constructions" published yearly by the National Institute for Statistics (for total sector, years 1998 and 2001); Marin (coord.), 2001 (for total sector, year 1999)

Bearing in mind that total sector data also include this underperforming sample of domestic companies, the foreign companies recorded increased gross operating profits (in both sectors) for the same time interval, while managing either a decrease in profitability (in food and beverages and tobacco) or a reduction of financial losses (in machines and equipment). This was accompanied by a surge in turnover and the turnover per employee ratio of foreign companies.

The behavior of Romanian companies seems to fit the "defensive adaptation" definition by Richet (see section I of this paper) or, as I would call it, downsizing adjustment. They did not have the financial means to re-organize and compete on an equal footing with foreign investors; instead, they attempted to reduce their losses and occupy a small market niche (section II also offers explanation of the high costs of importing foreign equipment). Foreign companies, on the other hand, were able to

borrow the necessary resources (and this is seen in the evolution of their financial results) – either intra-company or abroad – and transfer technology, which led to higher operating profits.

At this level of data, it is not possible to say whether or not domestic companies would have followed the same route of downsizing adjustment in the absence of FDI. Based on the brief analysis above, however, it can be concluded that the effect of FDI on their own affiliates was positive, while the spillover effects of FDI on domestic companies in the sectors analyzed were, where they existed, rather negative. On the other hand, this says nothing about the impact of FDI on new locally owned companies. It might be that a positive spillover can be identified, but the data should also account for the years 2001 and 2002 and I found no regression study that incorporated those data and I also could not find the data. In the absence of new data to account for at least two years of strong growth and a clear correction for sector distribution, the results for FDI spillovers in Romania will be biased by the low volume of FDI before 1998 and the generally unfavorable macroeconomic conditions between 1997 and 2000.

III.3. What kind of FDI-induced specialization?

The sectors with above the average foreign capital penetration appear on the winning side, as shown in figure 8: metallurgy shows upward IIT, while the food industry, machines and equipment, and transportation all show upward RCA[3] and IIT.[4]

Table 9. Revealed comparative advantage, Romania's foreign trade with the EU, sectors with above average foreign capital penetration, SITC-2 classification

	Food industry	Metallurgy	Machines and equipment	Transportation
RCA 1993	-1.21	0.77	-1.42	-0.84
RCA 2001	-1.02	0.34	-0.44	-0.83

Source: authors' calculations

Table10. Intra-industry index, Romania's foreign trade with EU, sectors with above average foreign capital penetration, SITC-2 classification

	Food industry	Metallurgy	Machines and equipment	Means of transportation
IIT 1993	0.34	0.80	0.28	0.45
IIT 2001	0.48	0.90	0.71	0.72

Source: authors' calculations

The increase in intra-industry specialization (seen in the dynamics of the intra-industry index, which in Romania for machines and equipment reached levels comparable with those in candidate and cohesion economies) is associated with technology transfer, most usually within the intra-company trade.

Table 11. Intra-industry index, EU trade with selected economies, SITC-1 classification, 2000

	Romania	Hungary	Poland	Czech Rep.	Bulgaria	Slovenia	Ireland	Portugal	Germany
Group 7. Machines, equipment and transpor-tation	34.7	34.4	32.0	56.4	22.0	37.6	36.,8	23,3	69.3

Note: by contrast with the formula used for table 8, here the result has been multiplied by 100. It can therefore take values from 0 to 100.

Source: adapted from Caetano and others (2002)

Figure 8. Performance and specialization in Romanian foreign trade, by product groups, SITC-2 classification, 2001 vs. 1993

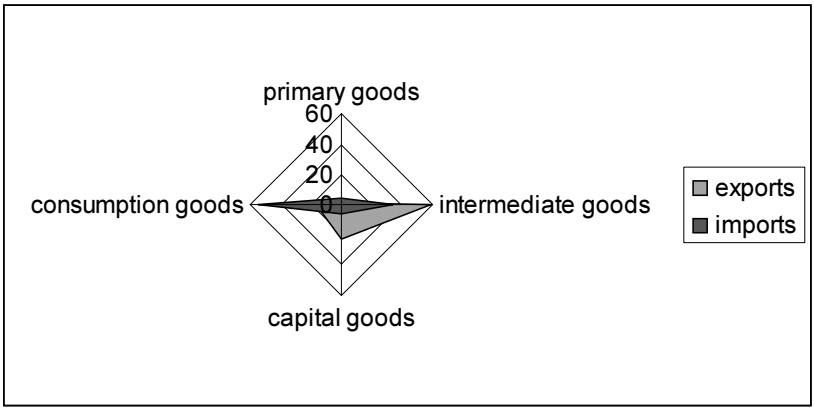
	IIT upward	IIT downward
RCA upward	- food ind., incl. beverages and tobacco (gr. IV) - mineral products (gr. V) - machines and equipment (gr. XVI) - means of transportation (gr. XVII) - optical, medical instrumental (gr. XVIII)	- unprocessed wood (gr. IX)
RCA downward	- vegetal products (gr. II)* - pulp, paper (gr. X) - cement, glass (gr. XIII) - metal products (gr. XV) - furniture (gr. XX)*	- animal products (gr. I) - animal, vegetal oils (gr. III) - chemical products (gr. VI) - rubber products, plastic (gr. VII) - leather, furs (gr. VIII) - textiles and clothing (gr. XI)** - footwear (gr. XII)**

Note: * IIT downward since 1998; **IIT upward since 1998

The increase in specialization reflected by IIT says little by itself of whether this intensification of intra-industry trade coincides with local production integration in international production networks. An early attempt to answer this question (Kaminski, Ng 2002) discovered by employing data for 1998 and a high level of disaggregation that 52 of the 60 best performing Romanian export products do not have a double revealed comparative advantage (for exports and imports alike), interpreting this as showing that the products are only assembled in Romania. Recent data (Caetano *et al.*, 2002) shows that Romania has the lowest share of intermediary goods imports among all EU candidate countries, though it stands on more comparable terms with respect to exports of intermediary goods. The extremely large spread between exports and imports of intermediary goods thus appears as a revealing indicator

for the lack of integration of Romanian products in the international networks of production and distribution; the name of the game is fragmentation (assembly operations with low added value), rather than integration.

Figure 9. Structure of foreign trade, by production stage, 2000

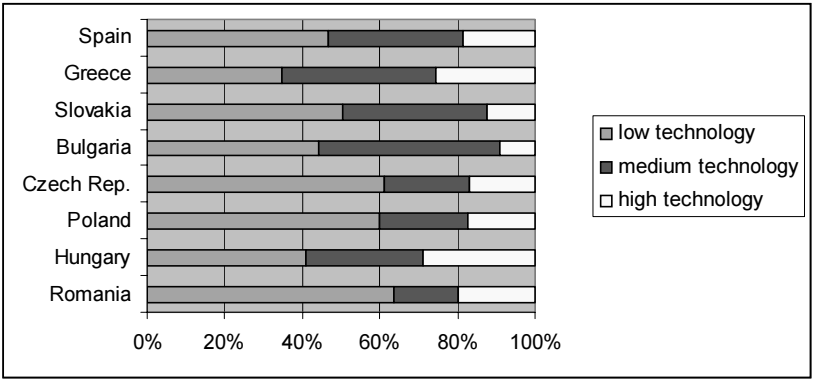


Source: computed from Caetano et al, 2002

60% of Romanian exports are thus intermediary goods - mainly parts and components. Daianu et al (2001) describes this foreign trade paradox as the situation in which Romania imports high value added goods in order to contribute to the exporting of low value added goods. Even in the machines and equipment group, which at a first glance appears to be technology-intensive, Romania nonetheless appears to be specialized in the production and export of parts and components (for machines and equipment), which are more labor-intensive than technology-intensive.

The trend in Romanian foreign trade in the past decade was to trade in more vertically differentiated goods, in which cheap, low quality products remain predominant. While a slight increase in superior quality exports is observable (table 12), the foreign trade structure still remains one of the most unbalanced among the candidate and cohesion economies from the price-quality perspective.

Figure 10. Technology level of exports



Source: computed from table 13

Table 12. Export classification by price-quality range, % in total exports

	1993			2000		
	Inferior (low technology)	Medium	Superior (high technology)	Inferior (low technology)	Medium	Superior (high technology)
Romania	78.3	8.9	12.5	63.7	16.4	19.7
Hungary	52.4	23.5	23.9	41.1	30.2	28.9
Poland	73.6	18.1	8.1	59.8	22.6	17.5
Czech Rep.	70.6	16.1	13.0	61.1	21.9	16.9
Bulgaria	62.9	21.2	12.8	44.3	46.4	9.1
Slovakia	73.8	15.9	8.9	50.5	36.9	12.6
Greece	28.9	35.3	30.2	34.0	38.8	25.2
Spain	47.4	34.9	14.7	46.1	34.6	18.3

Note: the unit value of exports and imports is considered a proxy for the quality of exports and imports. Based on the ratio of export unit value (XUV) to import unit value (MUV), each product can be classified in one of the following three ranges: inferior (XUV<MUV by more than 15%); superior (XUV>MUV by more than 15%); medium (all other cases)

Source: Caetano et al (2002)

The above remark was based on a simple reviewing of the strategies applied in Romania by foreign investors that are major players in their respective global markets. The LNM Group, which took over the troubled steelmaker SIDEX, has managed to boost efficiency by cutting one third of employees and changing its export strategy while maintaining a production orientation towards flat products that are considered of lower quality and less added value than long products. In terms of global LNM strategy, its affiliates in emerging markets (Romania, Kazakhstan, and Mexico) focus on flat products, while its affiliates in developed economies (US, Germany, and France) focus on long products. For its part, Renault, the buyer of carmaker Dacia, transfers technology and stimulates innovation with the aim of producing a new Dacia model for emerging markets only, i.e., inferior in quality to the Renault models sold in Western markets.

These two examples are significant in that they portray two large foreign investors (together FDI and the investment commitment add up to almost 1 bn USD from a total FDI stock accumulated in Romania of 8.5 bn USD) operating in two industrial sectors identified in this paper as "winners" in the sense that they enjoy above average FDI penetration, relative productivity gains, and an upward intra-industry specialization trend. Increased efficiency and technology transfer, both linked to the exogenous type of growth resulting from the direct effect of FDI, have not changed the competitive advantages that would have given impetus to the catching up process. In similar vain, Ciupagea (2002) observed that in its current stage of economic development, Romania represents a peripheral state for an enlarged EU with an economic structure that resembles that of the "cohesion economies". This structure complements the production structures within the European Union more than being integrated within the core of EU specialization.

Final remarks

This paper represented an attempt to investigate FDI spillover effects on competition, technology transfer and specialization, and (to a lesser extent) labor market dynamics, with a focus on the Romanian manufacturing sector. The main findings are summarized in table 13.

The evidence from transition economies, including Romania, indicate that a large part of the FDI that has existed until now came as the result

of privatizations; the direct sales method of privatization, which is used in many countries, is likely to offer the foreign investor market power inducements that have negative consequences for post-privatization competition and lead to the creation of static ownership advantages that do not encourage innovation, especially in oligopoly type markets.

This paper provides a summary of the evidence, and provides evidence of its own, to document the existence of positive direct FDI spillovers in EU accession economies, inclusive Romania. Foreign capital companies benefit from large productivity gains in a number of manufacturing sectors; FDI also represents an important channel for technology transfer, and R&D activity is concentrated in foreign capital companies.

Negative spillover effects on domestic companies nonetheless occur in terms of indirect effects. Domestic companies that had been in the market before the arrival of FDI were forced to resort to defensive adaptation; their turnover and number of employees were cut severely in order to minimize losses, which resulted in decreased operating profits.

Although the sectors with above average FDI penetration recorded highest productivity gains and increased intra-industry trade, the contribution of FDI to growth was more of an exogenous nature. Productivity gains occurred partly due to job cuts; alternative jobs were created in labor-intensive industries with below average foreign penetration. The restructuring that was stimulated by FDI has not meant convergence towards EU production structures. Rather it has been complementary. That production in Romania has adhered more to the logic of vertical specialization (fragmentation) in quality-based differentiated goods implies that competitive positions are gained by means of cost cutting and use of cheap labor.

Table 13. FDI Spillovers in the Romanian manufacturing sector, a synthesis

		Spillovers in the short term	Spillovers (net) in the medium term
Entry mode	Privatization by the direct sales method in which positive discrimination is granted	- Job cuts - Better management - Increased efficiency	- Crowd-out local producers and establish market cartels between foreign capital companies, especially in oligopoly-type

			sectors with increasing returns of scale - Introduce entry barriers to potential foreign competitors - Perverse incentives against innovation; monopoly rents from market power inducements
	Greenfield	- Job creation - Incentives for transfer of new technologies	- Increased competition on domestic product market - Business-enhancing effect for companies in the same sector if the technology gap is not too large, or for companies in other sectors acting as suppliers, through backward and forward linkages - Increases competition on domestic labor market
Manufactu-ring sectors	Food and beverages, machines and equipment, metallurgy, electrical and optical equipment, transportation	- Increased productivity and turnover of their own affiliates	- Negative spillovers on already existing local producers. They are forced into defensive adaptation, with reduced market share and profit; some move into new niche -market segments, becoming suppliers for foreign affiliates

			- Positive spillovers on competition from bringing in potential foreign competitors and suppliers
Profile of investor	Global player	- Transfer of technology and know-how to own affiliate	- Fiscal incentives pay off - The local plant is introduced into the global system of production and distribution of the foreign investor - Positive spillover effects on downstream markets, as foreign suppliers follow the global player
	Local/regional player	- Enhanced possibility of transfer profits abroad - Operate a short-term profit-maximizing strategy	- Fiscal incentives likely not to pay off - In the best case, a global investor will eventually buy the company, if it operates in an oligopoly or increased retun on scale sector
Type of speciali-zation	Horizontal specialization	- Mixed evidence	- Local companies in downstream industries can act as suppliers; - If technology gap is low, it can have positive spillovers on competition
	Vertical specialization		- Local competition becomes part of the global competition on specific product markets

NOTES

1 Cyprus and Malta are not covered by GCR.

2 Unit labor cost is calculated as follows:
ULC=W/ (P/N), where W-gross wage, P- value of production, N-number of employees

3 Revealed comparative advantage is calculated based on the formula:
ACRi = ln [(xi/mi)/(X/M)]
where xi and mi represent exports and imports respectively from product group i, while X and M are total exports and total imports, respectively. In this understanding, a product has RCA if its coverage ratio exceeds the average foreign trade coverage ratio.

4 The Intra-industry index, known as the Grubel-Lloyd index, is calculated based on the formula:
IITi = 1 – [(xi-mi)/(xi+mi)]
meanings as above. This index can take values from 0 to 1; the closer to 1, the higher the specialization. The level of disaggregation employed here (two figures product groups) may determine higher IIT values; such an effect is, however, non-discriminating among product groups.

REFERENCES

Berghe, D. "International production, relocation and employment: a critical assessment of the literature", paper for the *5th EUNIP Conference*, Vienna, 2001

Bevan, A., Estrin, S., "The Determinants of FDI in Transition Economies", *Centre for New and Emerging Markets, Discussion Paper*, no. 9, 2000

Blomstrom, M., Kokko, A., "The Economics of Foreign Direct Investment Incentives", *NBER Working Paper* no. 9489, 2003

Buch, C., Piazolo, D. "Capital Flows and Trade Flows in Europe and the Impact of Enlargement", *Kiel Working Papers* no.1001, 2000

Caetano, J., Galego, A., Vaz, E., Vieira, C., Vieira, I., "The Eastward Enlargement of the Eurozone. Trade and FDI", *Ezoneplus Working Paper* no.7, 2002

Cantwell, J., Iammarino, S., "EU Regions and Multinational Corporations: Change, Stability and Strengthening of Technological Comparative Advantages", *Industrial and Corporate Change* vol.10, no.4, 2001

Ciupagea, C., Cojanu, V., Unguru, M., "The Adaptation of Romanian policies to the EU requirements on tariffs and commercial policy, European Institute Romania", *Pre-Accession Impact Study* no.4, 2002

Claessen, S., Djankov, S., *Politicians and Firms in Seven Central and Eastern European Countries*, World Bank, 1996

Cornelius, P., von Kirchbach, F., Zhang, Y., *Trade Integration with the European Union: Where Do the Transition Economies Stand?* World Economic Forum, Geneva, 2001

Daianu, D., *Transformation as a Real Process*, Ashgate, London, 1998

Daianu, D., Voinea, L., Pauna, B., Stanculescu, M., Mihaescu, F., "Winners and Losers of EU integration. A look at Romania", *Romanian Economic Review* no.1, 2002

Daianu, D., Voinea, L. "Foreign Capital Flows in Romania", *Oeconomica* no. 2, 2003

Damijan, J., Majcen, B., Rojec, M., Knell, M., "The role of FDI, R&D accumulation and trade in transferring technology for transition countries. Evidence from firm panel data for eight transition countries", *Institute for Economic Research Ljubljana, Working paper* no. 10, 2002

Davies, R., "Hunting High and Low for Vertical FDI", *University of Oregon Economic Department, Working paper* no. 12, 2002

Dunning, J., *Multinational Enterprises and the Global Economy*, Addison-Wesley, 1993

Ekholm, K., Markusen, J., "Foreign Direct Investment and EU-CEE Integration", background paper for the conference *Danish and International Economic Policy*, University of Copenhagen, 2002

Fabry, N., "The role of inward FDI in the transition countries of Europe: an analytical framework", *Universite de Marne-la-Valee, Working Paper* no. 4., 2000

Gray, C., "In Search of Owners: Privatization and Corporate Governance in Transition Economies", *The World Bank Research Observer*, no. 2, 1996

Gorg, H., Strobl, E., "Multinational companies and indigenous development: an empirical analysis", *European Economic Review* no. 46, 2001

Holland, D., Pain, N., "The Diffusion of Innovations in Central and Eastern Europe: a Study of the Determinants and Impact of Foreign Direct Investment", *NIESR Discussion Paper* no. 137, 1998

Hunya, G., "Restructuring through FDI. The case of Romania", *WIIW Working Paper* 293, 2002

Kaminski, B., Ng, F., "Trade and Production Fragmentation: Central European Economies in European Union Networks of Production and Marketing", *World Bank Working Paper* no. 2611, 2001

Kogut, B., "Direct Investment, Experimentation, and Corporate Governance in Transition Economies", in *Corporate Governance in Central Europe and Russia*, CEU Press, London,1996

Kokko, A., *Foreign Direct Investment, Host Country Characteristics, and Spillovers*, The Economic Research Institute, Stockholm, 1992

Krkoska, L., "FDI Financing of Capital Formation in Central and Eastern Europe", *EBRD working paper* no. 67, 2001

Lorentzen, J., "Footloose Shoes? International Competition and Industrial Districts in the Italian Footwear Industry", Copenhagen Business School, *Department of International Economics and Management, Working paper* no.7, 2003

Marin, D., Mereuta, C., Ciupagea, C., Turlea, G., Oncescu, C., Ardelea, D., *The system of business companies*, Ed. Economica, Bucharest, 2001 (in Romanian in original)

Meyer, K. (1998) International Production Networks and Enterprise Transformation in Central Europe, *Comparative Economic Studies* XLII/1

Meyer, K and Estrin, S (1998) Entry Mode Choice in Emerging Markets: Greenfield, Acquisition, and Brownfield, Copenhagen Business School, Center fort East European Studies, *Working Paper* no. 18

Nunnenkamp, P., Spatz, J., "Determinants of FDI in developing countries: has globalization changed the rules of the game?", *Transnational Corporations* vol. 11 no. 2, 2002

Patibandla, M., Sanyal, A. "Foreign Investment and Productivity: A Study of Post-reform Indian Industry", Copenhagen Business School, *Department of International Economics and Management, Working paper* no. 1, 2002

Păuna, C., Păuna, B., "Output decline and the re-allocation of labor", in *Economic transition in Romania*, World Bank and Romanian Center for Economic Policies, 2000

Razin, A., "FDI Contribution to Capital Flows and Investment in Capacity", *NBER Working Paper* 9204, 2002

Richet, X., "Transformation economies, technology transfer and multinational corporations strategies", *Russian-European Centre for Economic Policy, Research paper,* 2001

Rodrik, D., "The New Global Economy and Developing Countries: Making Openess Work", *Overseas Development Council, Policy Essay* no. 24, Washington, 1999

Smarzynka, B., "Does Foreign Investment Increase the Productivity of Domestic Firms? In Search of Spillovers through Backward Linkages", *World Bank Policy Research Working Paper* 2923, 2002

Voinea, L., "FDI in Romania: Still to Make an Impact on Accession to the European Union", *EMERGO, Journal of Transforming Economies and Societies*, vol. 8, no. 3, 2001

Voinea, L., "Advancing at its own speed: a trade approach of Romania's convergence to the EU", *Romanian Journal of European Affairs* vol. 2, no. 3, 2002

Voinea, L., "Specialization without change: foreign direct investments in Romania and foreign trade", in *The New Economists on Transition in Romania*, Ed. Encyclopedia, National Bank of Romania Collection no. 31, 2003

West, J., "Limits to globalization: organizational homogeneity and diversity in the semi-conductor industry", *Industrial and Corporate Change*, vol. 11, no. 1, 2002

EBRD Report 2002

IPTS Technical Report Series *Impact of Technological and Structural Change on Employment: Prospective Analysis 2020*, eds.: Christidis P., Hernandez H., Lievonen J., 2002

OECD, *Transition Report* 2001

UNCTAD, *World Investment Report* 2002

World Economic Forum, *Global Competitiveness Report* 2002-2003

WIIW, *Countries in Transition. Handbook of Statistics* 2002