

New Europe College Yearbook 2006-2007



EMILIAN CIOC
SORANA CORNEANU
SORIN COSTREIE
CĂLIN NICOLAE COTOI
CĂLIN GOINA
DAMIANA GABRIELA OȚOIU
ADRIAN PAPAHAȚI
MAGDA RĂDUȚĂ

New Europe College
Yearbook 2006-2007

New Europe College Yearbook 2006-2007

EMILIAN CIOC
SORANA CORNEANU
SORIN COSTREIE
CĂLIN NICOLAE COTOI
CĂLIN GOINA
DAMIANA GABRIELA OȚOIU
ADRIAN PAPAHAĞI
MAGDA RĂDUȚĂ

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Copyright © 2009 – New Europe College

ISSN 1584-0298

NEW EUROPE COLLEGE

Str. Plantelor 21

023971 Bucharest

Romania

www.nec.ro

Tel. (+4) 021 327.00.35, Fax (+4) 021 327.07.74

E-mail: nec@nec.ro

CONTENTS

NEW EUROPE COLLEGE

7

EMILIAN CIOC

NIHILISME ET POLITIQUE.
LA DEPOSITION MODERNE DE LA LOI

17

SORANA CORNEANU

TO "CLEAR THE MIND OF ALL PERTURBATION":
THE DISCIPLINE OF JUDGMENT IN THE SEVENTEENTH CENTURY

55

SORIN COSTREIE

LEIBNIZ AND CLARKE.
PHYSICS, METAPHYSICS AND MATHEMATICS

95

CĂLIN NICOLAE COTOI

THE IMAGINING OF NATIONAL SPACES IN INTERWAR ROMANIA.
NATIONALIST REGIONALISM AND ETHNOLOGY

129

CĂLIN GOINA

THE SOCIAL HISTORY OF A RURAL SETTLEMENT FROM
EIGHTEENTH TO THE BEGINNING OF TWENTIETH CENTURY:
CLASS AND ETHNICITY IN THE MODERN ERA

157

DAMIANA GABRIELA OȚOIU

LA « PROPRIÉTÉ JUIVE » DANS LA ROUMANIE COMMUNISTE (1945-1989)
ENTRE LE MODÈLE SOVIÉTIQUE ET LE SPECTACLE DE L'AUTONOMIE

191

ADRIAN PAPAHAĞI

PROLEGOMENA TO A NEW CATALOGUE OF THE MEDIEVAL
MANUSCRIPTS IN THE BATTHYANEUM LIBRARY (ALBA IULIA)

239

MAGDA RĂDUȚĂ
JEUX LITTÉRAIRES ET ENJEUX DE LUTTE
– LA GÉNÉRATION 80 DANS LE CHAMP LITTÉRAIRE ROUMAIN –
283

NEW EUROPE FOUNDATION NEW EUROPE COLLEGE

Institute for Advanced Study

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, Romanian Minister of Culture in 1990–1991, Romanian Minister of Foreign Affairs from 1997 to 1999) within the framework of the *New Europe Foundation*, established in 1994 as a private foundation subject to Romanian law.

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

Since 1994, the NEC community of fellows and *alumni* has enlarged to over 500 members. In 1998 the New Europe College was awarded the prestigious *Hannah Arendt Prize* for its achievements in setting new standards in higher education and research. One year later, the Romanian Ministry of Education, Research and Youth officially recognized the New Europe College as an institutional structure for continuous education in the humanities and social sciences, at the level of advanced studies.

Focused primarily on research at an advanced level, NEC strives to create an institutional framework with strong international links that offers to the young scholars and academics in the fields of humanities and social sciences from Romania, and to the foreign scholars invited as fellows,

working conditions similar to those in the West, and provides a stimulating environment for transdisciplinary dialogue and critical debates. The academic programs NEC coordinates and the events it organizes aim at promoting contacts between Romanian scholars and their peers worldwide, at cultivating the receptivity of academics and researchers in Romania for fields and methods as yet not firmly established here, thus contributing to the development of a core of promising young academics and scholars, expected to play a significant role in the renewal of the Romanian academe and intellectual life.

While not an institution of higher education, NEC has been consistently contributing through some of its programs to the advancement of higher education in Romania.

Academic programs currently organized and coordinated by NEC:

- ***NEC Fellowships (since 1994)***

Each year, up to ten NEC Fellowships for outstanding young Romanian scholars in the humanities and social sciences are publicly announced. The Fellows are chosen by the NEC international Academic Advisory Board for the duration of one academic year (October through July). They gather for weekly seminars to discuss the progress of their research projects and participate in all the scientific events organized by NEC. The Fellows receive a monthly stipend for the duration of nine months, and are given the opportunity of a one-month research trip abroad, at a university or research institute of their choice. At the end of the academic year, the Fellows submit papers representing the results of their research, which are published in the New Europe College Yearbooks.

- ***Ștefan Odobleja Fellowships (starting October 2008)***

Starting with the current academic year New Europe College offers eight fellowships supported by the National Council of Scientific Research in Higher Education. The definition of these fellowships is identical with those in the NEC Program, in which the Odobleja Fellows are integrated.

- ***The NEC–LINK Program (since 2003)***

Drawing on the experience of its NEC and RELINK Programs in connecting with the Romanian academic milieu, NEC initiated in 2003, with support from HESP, a program that aims to contribute more consistently to the advancement of higher education in major Romanian academic centers (Bucharest, Cluj–Napoca, Iași, Timișoara). Teams consisting of two academics from different universities in Romania, assisted by a PhD student, offer joint courses for the duration of one semester in a discipline within the fields of humanities and social sciences. The NEC-LINK courses are expected to be innovative, and meet the needs of the host universities. The grantees participating in the Program receive monthly stipends, a substantial support for ordering literature relevant to their courses, as well as funding for inviting guest lecturers from abroad and for organizing local scientific events.

- ***Europa Fellowships (since 2006)***

This fellowship program, financed by the VolkswagenStiftung, proposes to respond, at a different level, to some of the concerns that had inspired our *Regional Program*. Under the general title *Traditions of the New Europe. A Prehistory of European Integration in South-Eastern Europe*, fellows work on case studies that attempt to recapture the earlier history of the European integration, as it has been taking shape over the centuries in South–Eastern Europe, thus offering the communitarian Europe some valuable vestiges of its less known past. The program proposes to show what is incipiently European, virtually European, what anticipates Europeanness in the historical and typological configuration of South–Eastern Europe.

- ***Robert Bosch Fellowships (since 2007)***

This fellowship program, funded by the Robert Bosch Foundation, supports young scholars and academics from the Western Balkan countries, offering them the opportunity to spend a term at the New Europe College and devote to their research work. Fellows in this program receive a monthly stipend, and funds for a one-month study trip to a university center in Germany.

Programs organized since the founding of the New Europe College:

- ***RELINK Fellowships (1996–2002)***

The RELINK Program targeted highly qualified young Romanian scholars returning from studies or research stays 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 scholarly milieu and to improve their working conditions, a support lasting three years was offered, consisting of: 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. Besides their individual research projects, the RELINK fellows of the last series were also involved in organizing outreach activities within their universities, for which they received a monthly stipend. NEC published several volumes comprising individual or group research works of the RELINK Fellows.

- ***The GE–NEC Program (2000 - 2007)***

Starting with the 2000–2001 academic year, the New Europe College organized and coordinated a program financially supported by the Getty Foundation. Its aim was to strengthen research and education in fields related to visual culture, by inviting leading specialists from all over the world to give lectures and hold seminars for the benefit of Romanian undergraduate and graduate students, as well as young academics and researchers. This program also included 10-month fellowships for Romanian scholars, chosen through the same selection procedures as the NEC Fellows (see above). The GE–NEC Fellows were fully integrated in the life of the College, received a monthly stipend, and were given the opportunity of spending one month abroad for a research trip. At the end of the academic year the Fellows submitted papers representing the results of their research, to be published in the GE–NEC Yearbooks series.

- ***NEC Regional Fellowships (2001 - 2006)***

Starting with October 2001 New Europe College introduced a regional dimension to its programs (that were hitherto dedicated solely to Romanian scholars), by offering fellowships to academics and researchers from South–Eastern Europe (Albania, Bosnia and Herzegovina, Bulgaria, Croatia, Greece, The Former Yugoslav Republic of Macedonia, the Republic of Moldova, Montenegro, Serbia, Slovenia, and Turkey). This program aimed at integrating into 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 a regional level. The Regional Fellows received a monthly stipend and were given the opportunity of a one–month research trip abroad. At the end of the grant period, the Fellows were expected to submit papers representing the results of their research, to be published in the NEC Regional Program Yearbooks series.

- ***The Britannia–NEC Fellowship (2004 - 2007)***

This fellowship (1 opening per academic year) was initiated by a private anonymous donor from the U.K. This fellowship was in all respects identical to a NEC Fellowship. The contributions of fellows in this program were included in the NEC Yearbooks.

- ***The Petre Țuțea Fellowships (2006 - 2008)***

During the academic years 2006-2007, and 2007-8, NEC administered a fellowships program financed by the Ministry of Foreign Affairs of Romania through its Department for Relations with the Romanians Living Abroad. The fellowships were granted to researchers of Romanian descent based abroad and working in fields of the humanities and social sciences, as well as to Romanian researchers whose projects addressed the cultural heritage of the Romanian *diaspora*. Fellows in this program were fully integrated in the College's community. At the end of the year they submitted papers representing the results of their research, to be published in the bilingual series of the *Petre Țuțea* Program publications.

The New Europe College hosts within the framework of its programs ongoing series of lectures given by prominent foreign and Romanian scholars, for the benefit of academics, researchers and students, as well as a wider public. The College also organizes international and national events (seminars, workshops, colloquia, symposia, book launches, etc.).

An important component of the NEC is its library, consisting of reference works, books and periodicals in the humanities, social and economic sciences. The library holds, in addition, several thousands of books and documents resulting from private donation. It is first and foremost destined to service the fellows, but it is also open to students, academics and researchers from Bucharest and from outside it.

Beside the above-described programs of the College, the New Europe Foundation and the College expanded their activities during the last years by administering, or by being involved in the following major projects:

- ***The Ludwig Boltzmann Institute for Religious Studies towards the EU Integration (2001–2005)***

Starting with 2001, the Austrian Ludwig Boltzmann Gesellschaft funded for a few years within the framework of the New Europe Foundation a small institute focusing on the extremely sensitive issue of religion related problems in the Balkans, approached from the viewpoint of the EU integration. Through its activities the institute fostered the dialogue between distinct religious cultures (Christianity, Islam, Judaism), as well as between confessions within the same religion, attempting to investigate the sources of antagonisms and to work towards a common ground of tolerance and cooperation. The institute hosted international scholarly events, supported research projects, issued a number of publications, and enlarged its library with publications meant to facilitate informed and up-to-date approaches in this field.

- ***The Septuagint Translation Project (since 2002)***

This project aims at achieving a scientifically reliable translation of the Septuagint into Romanian by a group of very gifted, mostly young, Romanian scholars, attached to the NEC. The financial support is granted by the Romanian foundation *Anonimul*. The translation is scheduled to end in 2008; five of the planned nine volumes have already been published by the Polirom Publishing House in Iași.

- ***The Excellency Network Germany – South–Eastern Europe Program (2005 - 2008)***

The aim of this program, financed by the Hertie Foundation, has been to establish and foster contacts between scholars and academics, as well as higher education entities from Germany and South–Eastern Europe, in view of developing a regional scholarly network; it focused preeminently on questions touching upon European integration, such as transnational governance, and citizenship. The main activities of the program consisted of hosting at the New Europe College prominent, as well as young promising scholars coming from Germany, invited to give lectures both at the College and at universities throughout Romania, and organizing international scientific events with German participation.

- ***The ethnoArc Project–Linked European Archives for Ethnomusicological Research***

An European Research Project in the 6th Framework Programme: Information Society Technologies–Access to and Preservation of Cultural and Scientific Resources (2006-2008)

The goal of the *ethnoArc* project (which started in 2005 under the title *From Wax Cylinder to Digital Storage* with funding from the Ernst von Siemens Music Foundation and the Federal Ministry for Education and Research of Germany) was to contribute to the preservation, accessibility, connectedness and exploitation of some of the most prestigious ethnomusicological archives in Europe (Bucharest, Budapest, Berlin, and Geneva), by providing a linked archive for field collections from different sources, thus enabling access to cultural

content for various application and research purposes. The system was designed to conduct multi-archive searches and to compare retrieved data. In a two-year effort, *ethnoArc* attempted to create an "archetype" of a linked archive, aiming to incite modern, comprehensive and comparative research in ethnomusicology, anthropology and other related disciplines, and to deepen and spread awareness and familiarity with the common European memory and identity. The project was run by an international network of seven partners: four sound archives, two multidisciplinary research institutions, and, most importantly, a technology developer: the "Constantin Brăiloiu" Institute for Ethnography and Folklore, Bucharest, Archives Internationales de Musique Populaire, Geneva, the Ethnomusicological Department of the Ethnologic Museum Berlin (Phonogramm Archiv), Berlin, the Institute for Musicology of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest, Wissenschaftskolleg zu Berlin (Coordinator), Berlin, New Europe College, Bucharest, FOKUS Fraunhofer Institute for Open Communication Systems, Berlin.

Present Financial Support (2008-2009)

The State Secretariat for Education and Research of Switzerland
The Federal Ministry for Education and Research of Germany
The Federal Ministry for Education, Science and Culture of Austria
Le Ministère Français des Affaires Etrangères – Ambassade de France en Roumanie
The Ministry of Education, Research and Youth – The National Council for Scientific Research (CNCSIS), Romania
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
VolkswagenStiftung, Hanover, Germany
The Open Society Institute (through the Higher Education Support Program), Budapest, Hungary
The *Anonimul* Foundation, Bucharest, Romania

Sponsors

La Strada COM SRL, Bucharest, Romania
Microsoft
Vodafone Romania S.A.

***Founder and President of the New Europe Foundation,
Rector of the New Europe College***

Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Andrei PLEȘU

Marina HASNAȘ, Executive Director
Dr. Anca OROVEANU, Academic Director

Administrative Board

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

Dr. Cezar BÎRZEA, Director, Institute of Education Sciences, Bucharest; Professor, National School of Political Studies and Public Administration, Bucharest, Romania

Heinz HERTACH, Director, Foundation "Scientific and Cultural Center NEC Bucharest - Zug", Switzerland

Dr. Mauro MORUZZI, Head of the Bilateral Research Cooperation Unit, Swiss Federal Department of Home Affairs, State Secretariat for Education and Research, Berne, Switzerland

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

Dr. Cristian POPA, Vice-Governor, National Bank of Romania, Bucharest

Dr. Erika ROST, the Federal Ministry for Education and Research of Germany

Dr. Heinz-Rudi SPIEGEL, Program Manager, Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft and German Foundation Center (Deutsches Stiftungszentrum), Essen, Germany

Dr. Anneliese STOKLASKA, Head of the Department for International Research Co-operations, Federal Ministry of Science and Research, Vienna, Austria

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

Academic Advisory Board

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

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

Dr. Yehuda ELKANA, Professor (emer.) of the History of Science and the Philosophy of Science and Ideas; President and Rector, Central European University, Budapest, Hungary

Dr. Dieter GRIMM, Professor of Law, Humboldt University, Berlin, Germany

Dr. David GUGERLI, Professor of the History of Technology, Swiss Federal Institute of Technology (ETH), Zürich, Switzerland

Dr. Vintilă MIHĂILESCU, Professor of Anthropology, National School of Political Studies and Public Administration, Bucharest; Director, Museum of the Romanian Peasant, Bucharest, Romania

Dr. Ioan PÂNZARU, Professor, Department of French Language and Literature; Rector of the University of Bucharest, Romania

Dr. Zoe PETRE, Professor and Chairperson, Department of Ancient History and Archaeology, University of Bucharest; Director of the Institute for Regional Cooperation and Conflict Prevention (INCOR), Bucharest, Romania

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



EMILIAN CIOC

Né le 27 mars 1978, à Sighișoara

Doctorant, Université « Babes-Bolyai », Cluj et Université de
Nice-Sophia Antipolis

Thèse : *L'accomplissement du nihilisme à l'époque moderne*

Séminaires de philosophie sociale et politique et d'histoire de la
philosophie contemporaine soutenus au département de philosophie
de l'Université « Babeș-Bolyai »

Bourses de recherche de l'Agence universitaire de la Francophonie et
de l'Organisation francophone pour la formation et la recherche européenne
en sciences humaines

Auteur de plusieurs articles sur de thèmes appartenant à la philosophie,
à l'architecture ou à la réflexion politique et juridique

Traducteur en langue roumaine de plusieurs volumes de
philosophie contemporaine française signés par Jean-Luc Nancy,
Jacques Derrida ou Michel Foucault

Participation avec présentation de communications à nombre de manifestations
scientifiques en Roumanie, France, Croatie, République Tchèque, Pays-Bas,
Hongrie, Tunisie

NIHILISME ET POLITIQUE. LA DEPOSITION MODERNE DE LA LOI

La planète en flammes

La pensée philosophique et politique du xx^e siècle a employé la catégorie de nihilisme surtout dans l'effort de dire le danger ou le mal radical ayant fait irruption dans son expérience historique. En d'autres mots, dans l'interprétation courante, le rapport entre nihilisme et politique se formule là où il s'agit de rendre compte des conséquences extrêmes de la situation du monde contemporain. Que le nihilisme ait pénétré ou englobé le politique, voici un aspect dont la réflexion actuelle, c'est-à-dire depuis au moins un siècle déjà, ne semble guère prête à douter. Voici, en guise d'illustration, ce qu'écrivait en 1962 Leo Strauss s'apprêtant à traiter de la *Crise de notre temps*:

« [L']affirmation selon laquelle nous sommes en proie à une crise n'a guère besoin de preuves. Chaque jour, les journaux nous parlent d'une crise nouvelle, et l'on peut aisément voir que toutes ces petites crises quotidiennes sont des parties ou des composantes de l'unique grande crise, la crise de notre temps »¹.

Si une affirmation d'une telle ampleur et d'une telle gravité pouvait se prétendre dispensée de toute preuve, elle ne saurait le faire qu'en invoquant l'évidence. Et pourtant, face à cette prétendue évidence nous ne saurions ne pas multiplier les questions. Comment donc cette évidence se constitue-t-elle dans le cas de l'affirmation quant à la grande crise ? Par la presse, par le discours quotidien, par la quotidienneté du discours et, pour finir, de la crise ? Qu'en est-il au juste de cette aisance ? Ne serait-ce pourtant pas trop facile ? Comment ensuite les petites parties se composent-elles dans un grand ensemble ? Et, en effet, n'y aurait-il pas dans notre unique et grande crise une certaine grandeur ?

Pour le bon sens, y compris philosophique, que le politique soit à l'époque moderne placé sous le signe inquiétant du nihilisme, cela trouverait son explication dans quelque chose comme un passage de ce concept et du phénomène qu'il tente de nommer dans l'effectivité de l'expérience historique, politique et culturelle. En effet, nombre d'auteurs s'accordent pour dire que le nihilisme serait passé dans l'expérience historique et politique la plus concrète la marquant de fond en comble. Mais, à y regarder de près, le rapport du nihilisme au politique, tel qu'il a été envisagé par des penseurs comme Rauschning, Strauss ou Berdiaeff, se heurte à la question de savoir comment un courant intellectuel, une doctrine philosophique ou une expérience singulière passe dans la politique, s'y réalisant et la transformant radicalement. Comment donc expliquer le passage du nihilisme – russe, allemand ou moderne en général – dans la sphère du politique, à savoir dans le communisme, le terrorisme révolutionnaire, le national-socialisme, dans le totalitarisme moderne ? Est-ce que le politique moderne peut être pensé en relation avec le nihilisme uniquement là où il devient totalitaire ? Est-ce le politique « nihiliste » dans ses effets ou dans sa provenance ? La présupposition cachée, voire le préjugé, de ce type de raisonnement et qu'il ne saurait ne pas trahir réside dans le postulat d'une séparation apriorique de la pensée, d'une part, et de l'histoire et de la politique, de l'autre. Lorsque l'on soutient, par exemple, que le national-socialisme réalise le nihilisme idéologique de l'époque², cela veut dire également que « l'idéologie » se serait élaborée avant et en dehors de sa réalisation effective, sans relation avec le déploiement historique, dans une sorte d'utopie anhistorique. Ce qui, pour ne pas en dire plus, est difficilement tenable comme position. Plus d'une fois, on a été enclin à justifier la pensée du politique contemporain par le biais de la notion de nihilisme en faisant remarquer la présence des livres de Nietzsche dans les effets des combattants. Cette explication en quelque sorte « culturelle » reste insuffisante pour autant. Quel que pût être le nombre d'exemplaires du *Zarathoustra* de Nietzsche dans les tranchées et les bunkers de la Première Guerre mondiale, cela manque à expliquer comment et pourquoi tout un monde vole en éclat. Compte tenu de ces présuppositions, de ces préjugés et des impasses auxquelles ils mènent, il conviendrait donc d'aborder le trope de la réalisation avec prudence et éventuellement de chercher d'autres moyens de penser le rapport entre le politique moderne et contemporain et le nihilisme. À la différence des ces auteurs, Löwith propose dans sa réflexion sur la guerre européenne un renversement de perspective digne d'attention : ce n'est pas la guerre – la politique, donc –

qui provoque le nihilisme, c'est au contraire celui-ci qui rend possible celle-là. Encore faudrait-il nous demander si ce n'est pas là un simple renversement, aussi puissant et suggestif qu'il puisse paraître. Toutes autres seraient, en revanche, la force interrogative et la vertu explicative d'un geste de pensée tel que celui essayé par Walter Benjamin dans *Expérience et pauvreté*³.

A côté de cette manière de poser la pertinence d'une compréhension mutuelle du politique et du nihilisme à l'époque moderne, l'histoire des idées enregistre toute une série d'autres éléments mobilisés en vue de la même justification. En premier lieu, d'entrée de jeu, dès son entrée dans le jeu du monde, le nihilisme appartient à la sphère du politique. Et la référence aux mouvements politiques russes de la deuxième moitié du XIX^e siècle a l'air d'une illustration avec la force d'argument incontestable. Remarquons néanmoins que le mot de nihilisme y désignait une configuration instable et parfois sans figure de mouvements et d'attitudes politiques et sociales, placées sous le signe vague et imprécis de la révolution. D'autre part, et comme il est possible de le montrer en relisant des textes marquants, dans le débat et la réflexion politiques le mot de nihilisme se voit le plus souvent réduit à un usage exclusivement polémique. Or il n'est guère difficile de voir que, en tant que trope de l'imputation ou de la vitupération, le mot de nihilisme ne relève pas de la pensée. Pour le dire de manière plus appuyée, tant que le discours ne quittera cette scène d'une rhétorique guerrière dont la description est à refaire, le nihilisme restera impensé. Tout autre serait, en revanche, la signification et la portance de ce nihilisme dont Benjamin dit dans son *Fragment théologico-politique*⁴ qu'il est la méthode de la politique mondiale, de celle qui prend en charge le devenir-monde du monde, la mondialisation politique et moins la globalisation économique.

Or, afin de pouvoir mener une réflexion renouvelée sur le politique moderne en partant du concept de nihilisme, il serait tout à fait pertinent de se donner au préalable les moyens de tracer les contours de ce concept. Ce qui ne veut pas dire nécessairement en proposer une définition, ancienne ou nouvelle, provisoire ou définitive, mais au moins indiquer les fonctions qu'il assume ou qui lui sont assignées dans la réflexion philosophique et politique contemporaine. Avec le nihilisme on est exposés, voire surexposés, à la tentation de l'expression lyrique, de l'inflation adjectivale, de la spéculation étymologique et des diagnostics terminaux. Souvent les raisonnements journalistiques et l'illustration grave tiennent lieu d'argument. Et, en effet, les exemples

en sont innombrables. Et pourtant, une pensée qui prenne au sérieux le *problème du nihilisme* et qui tente de mettre au jour ce qui le lie au politique est tenue de passer par une approche bien plus austère, par ce que l'on pourrait appeler une reconstruction conceptuelle du nihilisme. Rappelons, pour commencer, que ce mot intrigant, glamour en quelque sorte, sophistiqué et arrogant, mais aussi bien trompeur, inconséquent, voir inconsistent, est en fait d'une bien humble origine. Il est dans une certaine mesure – aussi invraisemblable que cela puisse paraître – un produit médiatique : Nietzsche et Araudo⁵ en sont conscients à la fin du XIX^e siècle déjà. Il est donc aussi la rencontre, non pas très heureuse, de la prédisposition hystérique, paniquarde, sanguinaire, de la curiosité du public et des stratégies commerciales des journaux de l'époque. La stratégie policière et les détracteurs – qu'ils soient conservateurs, tsaristes, slavophiles et autres –, y apportent une contribution non négligeable. Mais que l'on néglige sans faute. Et le mot est resté à porter à jamais ce caractère médiatique et polémique, avec toutes les conséquences pragmatiques et sémantiques imaginables.

Le scrutin de la notion de nihilisme censée jeter un jour sur la manière adéquate de le repenser relève toute une série de difficultés incontournables. En effet, la multiplicité irréductible⁶ de ses occurrences semble rendre impossible un discours cohérent et consistant ; les multiples usages au lieu de l'éclaircir le vouent à l'usure⁷ ; l'étendue de la sphère d'application du mot et l'équivoque qui le double nous mettent devant le spectre de l'impossibilité d'établir une signification conceptuelle stable et univoque. Il est également possible de montrer que la définition comme discours tenu de satisfaire aux exigences de rigueur, d'univocité et de clarté se heurte à des difficultés redoutables issues d'une part de la multiplicité et de l'équivocité, et d'autre part de la subversion qu'opère le défini. Elle est ensuite minée par sa volonté d'en finir avec le défini, de le surmonter avant même de le comprendre. De cette façon, elle l'envisage avant tout comme ce qui est uniquement à dépasser, ce qui risque de l'aveugler précisément quant à la manière de le faire et plus généralement à la possibilité de quelque chose comme un rapport libre avec lui. D'autre part, c'est la structure même du concept qui oblige à une reconstruction attentive et laborieuse, étant donné qu'il y va du rien, du néant, du vide, de la négation. Il se montre subversif par rapport au discours qui tente de le dire ou dans lequel il se dit, le rendant ainsi impropre. Les contradictions et les échecs d'un certain type de réflexion nous conduisent à soutenir la thèse selon laquelle dans le nihilisme il y

va moins d'un Rien conquérant et dévastateur et plutôt d'un être dépouillé de toute injonction, de toute finalité donnée. Que tout soit désormais permis, cela témoigne finalement de la révocation de l'être. Après tant de vocations qu'il aura reçues, après tant d'autres, ou les mêmes, qu'il se sera lui-même données dans une inavouable solitude, l'homme se retrouve sans vocation, sans mérite et sans qualités et, se retrouvant ainsi, il sort de ses gonds, se réveille dans une angoisse sans rivages et sans apaisement, dans l'obsession de la perte de soi, de l'autre, d'autrui, de tout ce qu'il ne découvre que là où l'éminemment autre annonce son départ et tarde à tenir la promesse du retour.

Ces développements prennent appui dans le fragment que Nietzsche dédie à l'éclaircissement de la question « pourquoi ? » et au cours duquel il est amené à introduire cette intrigante référence à un habitus de la pensée où, pour finir, il place la provenance de la disposition appelée nihilisme. Dès lors, ce serait précisément et avant tout ce qu'il appelle la « vieille habitude » qui devrait être envisagée afin de pouvoir espérer l'articulation d'une compréhension adéquate de la signification du nihilisme et de son rapport à la modernité.

« La question du nihilisme 'pour quoi ?' procède de la vieille habitude de considérer le but comme posé, donné, exigé de l'extérieur – soit par une quelque *autorité surhumaine*. Après que l'on a désappris d'y croire, l'on cherche tout de même suivant cette ancienne habitude une *AUTRE* autorité laquelle saurait *absolument parler, commander* des buts et des tâches. L'autorité de la *CONSCIENCE* passe maintenant au premier plan (plus elle s'émancipe de la théologie, plus la *morale* se fait impérative) : en tant que succédané dédommageant de la perte d'une autorité *personnelle*. »⁸

Nous avons sans doute ici une notation des plus remarquables de toute la littérature dédiée au nihilisme et certainement l'un des moments décisifs de la pensée nietzschéenne. Et pourtant, malgré le poids immense de chaque mot, ce fragment a très rarement retenu l'attention des commentaires. Omission d'autant plus surprenante que l'on ne manque jamais à citer cette autre affirmation – « la réponse à la question 'pourquoi ?' fait défaut » – qui semble faire de l'absence ou de l'impossibilité de la réponse la définition même du nihilisme. L'omission dont il vient d'être question devient moins énigmatique dès que l'on commence à s'apercevoir que l'attitude qu'atteste la note citée non seulement ne se propose aucunement de fournir une définition mais en outre – à outrage, si l'on peut dire –, en tant que problématisation, envisage la mise à jour

du fond véritablement problématique du nihilisme, mettant ainsi à mal sa définition et compliquant exponentiellement les choses. Elle la livre à un mouvement sans fin et sans finition possibles. Essayons à présent d'estimer et de suivre les conséquences herméneutiques et stratégiques que comporte l'introduction du thème de « la vieille habitude » pour l'éclaircissement de la catégorie de nihilisme.

En quoi donc consisterait précisément « le problème du nihilisme » : dans l'impossibilité de répondre à la question « à quoi bon ? » ou bien dans son adresse ? Si l'on s'adonne à la recherche d'une définition, ce sera dans l'impossibilité de satisfaire au besoin énoncé dans cette question que nous retrouverons la signification du nihilisme. La problématisation du nihilisme fait, en revanche, apparaître l'anachronisme de la question, car elle continue d'être adressée à l'époque où sa réponse sera devenue impossible. Comment expliquer sa persistance, sa rémanence, autrement dit la résistance de la question à l'impossibilité de sa réponse ? Comment se fait-il que la question survive à la possibilité même de sa réponse ? Comment expliquer cette survivance, si c'en est une ? C'est là un aspect que Nietzsche, délibérément ou pas, ignore ou met de côté. Il devient néanmoins de plus en plus explicite que, telle qu'elle est formulée à l'époque du nihilisme, la question présuppose l'absence de la réponse, son ton atteste la précedence de l'impossibilité de la réponse.

Tous ces aspects ainsi envisagés du statut notionnel du nihilisme rendent donc indispensable une reconstruction. Surtout là où l'on se donne comme tâche une éventuelle explication de l'avènement et du déploiement du nihilisme ou, plus modestement encore, du simple fait que la modernité a pu se comprendre comme l'époque du nihilisme. Car de toute évidence, les exigences qui reviennent au discours sont tout autres dans une présentation descriptive, un compte rendu et, respectivement, une reprise explicative dans l'horizon du concept. Or, ce que l'on peut aisément constater, c'est que ce moment de reconstruction se fait très rare aussi bien dans les opinions courantes que dans les exposés dits académiques. Le concept de nihilisme doit être à chaque fois construit, donc reconstruit, c'est-à-dire soustrait à chaque pas aux prises des habitudes et des commodités du discours. L'obstacle le plus redoutable de cette reconstruction est l'acception exclusivement ou fortement négativiste de la notion de nihilisme et nous savons bien à quel point elle fait la loi aussi bien dans l'emploi polémique que dans la prophétie ou la lamentation philosophiques. Par conséquent, la reconstruction conceptuelle impliquerait au préalable un examen critique

de la constitution de cette acception négative et de sa prééminence écrasante. L'usage négatif que l'on a pu faire du nihilisme trouve sa possibilité dans une certaine conception du rien. Le rien est dans cette conception le mal, privation d'être, privation de bien. Dès lors, pour que le concept de nihilisme puisse contribuer à un éclaircissement du politique moderne, il faudrait le libérer de son acception romantique, héroïsante et aussi bien de son usage polémique, démarche qui s'accompagne d'une contestation implicite de l'évidence dont la notion en débat semble jouir. Nous rencontrerons donc ici des raisons liées à son emploi, des raisons historiques, liées aux moments de son élaboration. Ne pas reconstruire la signification conceptuelle du nihilisme revient à le laisser en dehors de la pensée, à ne pas penser à la hauteur de l'époque.

Nous entendons donc par reconstruction la forme sous laquelle le discours raisonné s'emploie à surmonter les impasses de la multiplicité, de l'ambiguïté et de la subversion opérée par le rien. L'intuition première sur laquelle se fonde la reconstruction réside dans le thème de l'essence non nihiliste du nihilisme. Dans sa forme la plus explicite, cette position a été soutenue par Heidegger⁹, mais on la retrouve également chez Leo Strauss, par exemple, dans la conférence de 1941 et intitulée précisément *Nihilisme et politique*. Un tel thème avait effectivement de quoi préoccuper le monde à cette époque où la planète était en flammes pour reprendre les mots du cours que Heidegger dédie en 1943 à Parménide. D'ailleurs, le plus souvent le politique est pensé en rapport au nihilisme moderne là seulement où la planète est en flammes, où il s'agit de dire la destruction, l'anéantissement, la radicalité de la mobilisation totale, la violence révolutionnaire, l'exploitation farouche mise en place par le capitalisme ou la massification totalitaire.

Lorsqu'il est pensé dans sa portée décisive, au lieu de constituer une condamnation sans recours, le rapport entre nihilisme et politique est structurellement lié à cette paradoxale négativité qui affecte ce que Heidegger appelle le « principe de configuration essentielle » constituant toute époque. Bien plus qu'une région ontologique spécifique, le politique, nous dit encore Schürmann, c'est le lieu de visibilité de l'institution et de la destitution du principe hégémonique¹⁰. Une pensée de cet événement suspensif serait censée insister auprès de la possibilité, fût-elle difficile, voire improbable, d'une autre compréhension de ce que nous sommes aujourd'hui.

Prendre au sérieux le nihilisme, selon Heidegger, implique au préalable la suspension de l'emploi rhétorique, la renonciation à la volonté hâtive

et irréfléchie du dépassement. La reconstruction du concept de nihilisme mène à une reformulation de son problème dans l'horizon d'une pensée de la loi et du politique dans un nouveau sens. En reformulant la définition de Nietzsche, le nihilisme serait la dévaluation des valeurs normatives suprêmes. Cette négativité inscrite dans l'expérience de la modernité et à la fois dans la politique mondiale résistant et déjouant planification et universalisation affecte le fondement et sa vertu normative. Si nous convenons que le nihilisme n'est pas simplement un courant intellectuel, un « -isme » parmi d'autres, mais qu'il pointe en direction d'un événement décisif pour l'époque moderne, il nous faut imaginer une autre posture de pensée. Ce qui revient avant tout à suspendre l'acception exclusivement négativiste de la négativité que nomme le nihilisme et dont la provenance serait cette sorte d'illusion historique ou/et transcendante dont Nietzsche parle au moment même où il tente une définition du nihilisme : l'attente de l'im-position du sens *du dehors*.

Destitution

La destitution nomme la suspension du pouvoir effectif, du pouvoir de produire des effets selon une logique aussi simple qu'impérative. La mise en question de l'autorité des dispositifs normatifs et évaluatifs se produit dans l'effectivité de l'expérience historique de la modernité. Ce qui revient à dire qu'elle n'est pas simplement un exercice savant, la gesticulation de tel ou tel auteur ou chercheur se produisant dans son étude séparée du monde¹¹.

En quoi la destitution opérée par la modernité serait-elle exceptionnelle dans l'histoire de l'Occident au point de s'appeler nihilisme ? Car, pour reprendre l'observation bien judicieuse de Jünger, « [S]ouvent déjà, dans l'histoire des hommes, celle des individus ou d'unités plus ou moins vastes, la chute des hiérarchies immortelles s'est fait voir, avec ses conséquences. »¹² La dévaluation des étants suprêmes, le démantèlement des hiérarchies tenues pour éternelles et pour universellement nécessaires seraient donc loin de représenter quelque chose de radicalement nouveau dans cette histoire des hommes, de leurs cultures et de leurs civilisations. Autrement dit, dans l'histoire des institutions et des destitutions des principes normatifs à la fois premiers et ultimes. Il y aurait, semble-t-il, un certain mouvement révolutionnaire, au sens ancien du mot, une cyclicité de l'instauration et de la déposition, de la mise en place et du

remplacement, qui voit les principes fondamentaux croître et déchoir, se répéter, se relever. Formulée de manière très simple, la question qui s'amorce, est celle de savoir si le nihilisme est un de ces moments de l'histoire occidentale où la désarticulation d'une constellation signifiante et valorisante entraîne une période de désarroi, de désorientation et de destruction ou bien s'il est un événement malgré tout sans précédent. Question des plus redoutables si nous pensons simplement à cette thèse de provenance nietzschéenne reprise, soulignée et déplacée par Heidegger et selon laquelle le nihilisme n'est pas un cataclysme ou une catastrophe parmi d'autres mais la logique même de l'Occident. Et pourtant, la radicalité de cette expérience appelée nihilisme moderne semble nous autoriser à y voir une nouveauté détenant une singularité par rapport à tous ces autres événements de chute, d'effritement et de destitution. En quoi cette nouveauté singulière consisterait-elle ? En ceci que, peut-être, à l'époque moderne, c'est le principe même de l'institution qui est déposé. Avec la modernité, ce n'est pas uniquement un autre principe de tous les principes qui perd sa force de loi ; plutôt, c'est la loi même du principe en général qui s'essouffle.

La déposition de l'*archè* recèlerait la raison pour laquelle la dégradation des valeurs normatives traditionnelles n'est plus suivie d'une re-institution fondamentale. Elle emporte dans son avènement la possibilité même de la position d'une nouvelle constellation fondamentale (ou renouvelée). Il s'agirait donc moins d'une impuissance de l'élite non nihiliste¹³, comme le croyait entre autres Rauschning dans l'analyse qu'il dédie à la situation de l'Allemagne de l'entre-deux-guerres, mais d'une privation de pouvoir affectant le fondement même. Et si impuissance il y a, elle serait à penser selon une autre posture que ce reproche inquiet concernant une décevante incapacité temporaire d'un renouveau dans l'horizon du fondement.

Exposant ce qu'il désigne comme les trois régimes phantasmatiques ultimes, leur enchaînement et leurs ruptures, Reiner Schürmann formule une conclusion qui s'avère entièrement pertinente. « En revanche », écrit-il, « si vraiment l'âge contemporain marque l'exténuation des positions normatives, il ne peut plus y avoir dans la pensée qui s'y plie de pareil récidivisme »¹⁴. Et pourtant, la pensée moderne et même une certaine pensée contemporaine n'ont jamais cessé de récidiver en ce sens, c'est-à-dire de laisser réapparaître le même penchant, le même dévouement au fondement. Il semble donc que l'exténuation en cours des positions normatives ne soit guère sûre et qu'elle ne suffise pas comme

condition d'un renouveau de la pensée. Effort en vue du réinvestissement de la position normative et contestation de sa légitimité sont les deux gestes qui ne cessent de s'affronter dans des versions de plus en plus radicalisées et aggravées. De par sa violence même, ce conflit témoigne de l'échec dans l'appropriation de cette expérience d'époque, attestant l'incapacité foncière de l'Occident de penser et agir à défaut d'une constellation de premiers et d'ultimes à vocation normative et évaluative.

Déposition

La situation de la modernité est définie par l'avènement de la destitution, de la dissolution de la souveraineté des instances normatives suprêmes. Cette catégorie de la déposition est censée nous offrir ici la possibilité de penser autrement que de manière négativiste l'événement non nihiliste de la modernité, que l'on l'appelle retrait de la transcendance, effondrement des fondements, dévaluation des valeurs, défiguration des images directrices.

Le supra-sensible, la norme, la valeur, les dieux, finissent dans l'impuissance. Tel est le sentiment et parfois l'explication de ce qui arrive avec et à la modernité. Cette impuissance, on la déplore, on s'en réjouit, on l'accuse, on la récuse, on s'en insurge mais de toutes ces manières et de tant d'autres elle est toujours en question. Et pourtant ce n'est que très rarement que l'on s'emploie à l'expliquer, à éclaircir son sens et ses conséquences. Décadence, faiblesse, épuisement, fatigue, perte sont les figures à travers lesquelles une telle compréhension fait ses épreuves. Mais là encore on se doit de résister à la tentation de s'abandonner à la déploration, à la lamentation, à tous ces tropes de la dégénérescence dont on serait depuis le temps devenu bien las.

Qu'en est-il donc plus précisément de cette impuissance, de cette privation de pouvoir ? Les interprétations, qu'elles soient philosophiques, théologiques ou politiques, des catégories telles que le nihilisme ou la sécularisation font recours à cette idée d'une « perte » du pouvoir configurateur des instances suprêmes. L'impuissance dont il s'agit dans le sans-pouvoir est bien loin de la faiblesse dans laquelle Nietzsche et bien d'autres dans sa descendance dénonce l'antonyme de la puissance et de la volonté de puissance. Il se peut d'ailleurs que l'élaboration conceptuelle du sans pouvoir mène aussi bien à une réévaluation de la catégorie nietzschéenne de volonté de puissance, au moins sous la forme dans

laquelle elle s'est pu vulgariser dans les exégèses. La pensée du politique et du nihilisme dans leur référence commune à la déposition moderne du fondement et de la loi prend l'allure d'une sorte de topologie du sans pouvoir. Le lieu resté vacant n'est pas n'importe quel lieu : il est le lieu même du principe, du fondement et du pouvoir, de la loi et de l'autorité.

La pensée renouvelée de la modernité par le biais des concepts de nihilisme et de politique représenterait dès lors une analyse logique de la situation concrète¹⁵ qui arrive avec ou en tant qu'expérience de la déposition. On remarquera la dissémination du mot de déposition, qui dit en même temps l'action de dépouiller quelqu'un de sa souveraineté, de sa dignité ou de sa fonction et l'action de déposer, déposition (en justice), destitution. La déposition du politique renverrait donc à sa destitution, à son dépouillement. Peut-on imaginer sinon penser une politique sans souveraineté ? La souveraineté autre dont parle Bailly. C'est ce à quoi toute construction politique est désormais confrontée.

Et c'est ici que l'on rencontre l'idée de témoignage. Il s'agit donc pour nous d'indiquer cette exigence de témoigner de l'expérience politique que nous faisons et qui nous fait. La destitution, c'est ce qui arrive, l'événement. Loin d'être une simple question de rhétorique politique, le témoignage, semble-t-il, indique en direction d'un discours différent. Opportunité d'autant plus précieuse là où le discours ontologique positif, auto-impositif, posant l'être et à la fois l'être du discours ne fonctionne plus, interrompu comme il est sur sa limite. Un dire-vrai ou un parler de ce dont on ne peut pas parler. Porter témoignage¹⁶ signifierait dès lors répondre de manière responsable de ce qui arrive, être digne de cet événement de la destitution du politique, déposer en faveur d'une politique à venir, qui n'en finit plus de venir.

La question de savoir de quelle manière cette destitution advient est aussi celle de savoir s'il y avait un sujet ou un opérateur de cette destitution. Nous savons très bien que l'humanité occidentale moderne a voulu occuper la position de cet opérateur. La modernité s'est voulue l'opérateur de la destitution qui l'affecte. Et il existe en effet toute une série, à son tour multiple et conflictuelle, de discours qui rendent explicite cette volonté d'occuper la place présumée de l'opérateur. Le pouvoir se veut lui-même précisément là où il est déjà emporté par l'impuissance qui l'affecte. L'Occident moderne s'est voulu sa propre origine au moment précis où il s'est su sans origine, où il a répudié tout autre origine que soi-même. Volonté, autrement dit, de revenir à soi, sain et sauf, intègre et intégralement.

Ce qui est essentiel dans cette discussion concernant la déposition de la loi suprême comme provenance non nihiliste du nihilisme – la suspension de la normativité, la négation de la *vis obligandi*, c'est qu'elle n'est pas la conséquence d'une décision, fût-elle politique : elle a lieu là où il y a accomplissement de l'épuisement des structures normatives en place. Cet accomplissement et l'histoire de l'épuisement qu'il clôt sont à comprendre selon plusieurs lignes de fuite. Historiquement, sociologiquement, philosophiquement. Contestation, confrontation avec le divers subversif et ainsi de suite, exceptions, cas particuliers.

La destitution peut également se comprendre comme condition transcendante de l'expérience historique et politique de la modernité. Cacciari le dit très clairement à propos de la mort de Dieu¹⁷, événement dans lequel il voit le transcendantal de la vie moderne. Et Heidegger de dire tout à fait pertinemment que la destitution « n'en reste pas moins la condition aussi impensée qu'indispensable de toutes les tentatives qui essayent d'échapper à cette perte de sens par un pur et simple octroi de sens. »¹⁸ Autrement dit, la destitution est la condition impensée et indispensable de toutes les tentatives de dépasser le nihilisme. Or, bien évidemment, qu'elle soit indispensable, cela veut dire aussi que les tentatives elles-mêmes la présupposent et l'attestent de par leur propre et simple existence. Quant à la pureté ou, mieux encore, à la probité de cette assignation de sens, il y a toute une série de raisons pour en douter. Elle manque de probité – au sens nietzschéen – y compris en raison de la simplicité, de la superficialité et de la suffisance auxquelles elle prétend.

Que la réaction à la perte de sens ne saurait être la donation de sens, cela remet en cause du même coup la pertinence conceptuelle de la figure de la perte. Ce qui revient à dire que ce qui arrive avec la destitution reste en dehors de la pensée sous la domination du trope de la perte. Et la raison principale réside en ceci que la figure de la perte est structurellement liée à une conception privative de la négativité. De même, le langage de la destitution diffère constitutivement de celui de la mort. Avec le concept de destitution on n'est plus du tout dans une logique de la dégénérescence, de la décadence. Nous nous apercevons en outre que le trope de la décadence constitue une interprétation particulière de ce qui arrive à la suite de la déposition. Cette notion nomme l'événement de la suspension du pouvoir efficient des normes transcendantales ou transcendantes.

La déposition telle qu'elle advient comme négation suspensive de la normativité suprême dérobe la possibilité de poser le sens. La déposition

est telle qu'elle rend impossible tout autre position et imposition dans leur principe même. Nous témoignons en tant qu'humanité occidentale moderne de cette déposition du sens. Telle est notre déposition. Dans tous les sens. Aujourd'hui, à l'âge de l'imposition aussi violente que possible de tel ou tel régime politique, une pensée de la déposition du politique serait à même d'en exposer la plus intense dé-légitimation. L'imposition et la sommation sont structurellement privées de la possibilité de répondre à la question : *au nom de quoi* ? La déposition « originaire », l'origine raturée, suspendue et expropriée du politique, devrait marquer la résistance même à toute imposition. Y compris à l'imposition prenant la forme et la figure de la démocratisation forcée du monde. Résister à la pulsion de remplir ce vide. Les risques de la réappropriation de cet espace de liberté ou de cet écartement qui libère. La violence de ces réappropriations : dans une direction politique, sociale, économique ou religieuse. La finitude du politique veut dire qu'il n'a pas son origine en soi, qu'il ne bénéficie pas de transparence absolue, qu'il n'est pas le détenteur de la finalité ultime déterminée, voire déterminable. Pour finir, le politique est, lui aussi, sans pourquoi.

La provenance du nihilisme consiste, en dernière analyse, en cette déposition, c'est-à-dire encore une fois dans la destitution du principe même de toute institution de sens ou de valeur. De même, la pensée de l'avènement et de l'accomplissement du nihilisme réside dans la mise au clair de cette déposition en partant de la description de la situation concrète. Et avant tout du politique. La condition impensée : penser cette condition. Quelles seront les conséquences de la renonciation à ce genre de tentatives ? Et quelles sont les conséquences pour l'expérience moderne de ce pur et simple octroi de sens ? Qu'en sont les présupposés ? Que le sujet détient en propre et en abondance le sens de sorte qu'il peut en disposer.

Loi

Ce que nous appelons ici la loi est à comprendre au sens plus large de la normativité, de la capacité à obliger assignée aux dispositifs énonciatifs fondamentaux. Ce que, avec un terme plus technique, on appelle force de loi, c'est-à-dire l'application, l'effectivité¹⁹. La force de loi fait d'un énoncé ou d'un texte une loi, c'est-à-dire un dispositif contraignant à pouvoir d'obligation. Les effets de la loi, ceux à travers lesquels elle se

détermine, se nomment orientation, régulation, jugement, évaluation, valorisation, sanction, punition, condamnation, prohibition, interdiction. Avec la loi, entendue comme dispositif normatif, régulateur et évaluatif, nous sommes au cœur même de la relation entre ce qui est et ce qui doit être²⁰. La loi énonce le devoir-être qu'elle impose à l'être, elle est l'expression de ce devoir-être compris à son tour comme fondement, finalité et critère de l'être tel qu'il existe. Si la force de loi veut dire efficacité et capacité à obliger, la perte de la capacité à produire des effets et à obliger peut être dite comme suspension de la force de loi des codes normiques et valorisants. La pensée du politique moderne par le biais du concept de nihilisme serait une description de ce qui arrive là où les lois suprêmes ne s'appliquent plus. En ce sens, elle est bien proche de l'exercice impressionnant qu'initie et déploie Schürmann dans les *Hégémonies brisées*. La contribution de Schürmann dans la reformulation de la question des fondements et de la modernité est décisive. L'invention de tout un nouveau lexique philosophique pour dire ce qui arrive aux et avec les institutions fondamentales lui appartient.

« J'ai parlé de *destitution* pour décrire ce qui arrive à un tel fantasme quand il perd sa force de loi. La *dessaisie*, elle, signifie la perte de toute hégémonie – possibilité que nous vivons depuis plus d'un siècle ; dans les destitutions et la dessaisie se manifeste le trait ultime qu'est la mortalité, avec la condition singularisante qui se manifeste dans la quotidienneté comme *dépossession*. »²¹

La découverte ou la redécouverte de l'origine finie – contextuelle, consensuelle –, c'est-à-dire et selon l'exigence métaphysique ultime, de la non originarité de la loi, se trouve au fondement de la compréhension de soi de la modernité comme époque placée sous le signe du nihilisme, d'une dévalorisation radicale de l'être et de l'agir. Il s'agit désormais pour nous de montrer que cette inférence n'est pas universellement valide et, dans un deuxième temps, de montrer les conditions restreintes de validité de l'inférence en question.

La loi qui est en jeu ici occupe la position de la fondation, du fondement. Elle représente ce à partir de quoi il y a société politique, constitution et configuration de l'être-avec. D'ailleurs, le concept moderne de la Loi se définit également comme position immanente d'un fondement ultime, effondrement des systèmes politiques et sociaux fondés sur cette loi telle que la conçoit la modernité²². A vrai dire, il serait

inadéquat de chercher les responsables de la faillite de la loi moderne. Elle porte en elle-même, à elle-même, son propre épuisement, la possibilité de sa fin brutale, de son renversement par une violence sans mesure. La manière particulière dont ils sont mis en cause s'appelle abolition, suspension de la force de loi, inapplicabilité. Ce que l'on a appelé ici ou là la signification profonde du nihilisme résiderait précisément dans la déposition des lois suprêmes.

La volonté d'abolir la loi, la légalité, à travers laquelle ont toujours voulu définir les anarchistes, les révolutionnaires, les « nihilistes », doit être lue dans ses contextes d'émergence et de légitimation et avec les nuances nécessaires. La conséquence de la décision d'émancipation de l'humanité occidentale moderne d'interrompre le règne de la loi de l'autre, afin qu'elle puisse se donner une autre loi, la sienne, la loi de soi-même. De manière multiple, tantôt sur un ton prophétique, tantôt sur un ton apocalyptique, on a pris cette décision d'interrompre la loi comme la source du règne du nihilisme. On y retrouve certainement l'une des figures de la suspension de la loi. Mais il y aurait une autre figure qui ne relèverait plus d'une décision quelle qu'elle soit. Cette négation serait l'épuisement qui affecte constitutivement la loi elle-même, l'institution nomique. Dès lors, quelque chose comme l'illégalité prendrait un tout autre sens et réclamerait une tout autre graphie. Une sorte d'il-légalité travaillerait de l'intérieur tout dispositif légal. Dans ce cas de figure, les mouvements contestataires pourraient être à la limite dits déployer l'événement qui se serait déjà produit, qui les précède et les excède.

D'où s'ensuit la nécessité de marquer de manière aussi appuyée que possible la différence entre inapplicabilité de la loi et transgression. Dans le nihilisme il n'y va pas d'une transgression de la loi, d'une négation transgressive, mais, encore une fois, d'une négation suspensive. Indistinction entre application et transgression.

La tension, la scission, que Nietzsche tente d'acheminer à la parole refait surface dans la réflexion juridique contemporaine. C'est dans ce sens que, dans un texte d'une rare densité, Arthur Leff peut écrire :

« I want to believe – and so do you – in a complete, transcendent, and immanent set of propositions about right and wrong, findable rules that authoritatively and unambiguously direct us how to live righteously. I also want to believe – and so do you – in no such thing, but rather that we are wholly free, not only to choose for ourselves what we ought to do, but to decide for ourselves, individually and as a species, what we ought to be. »²³

Il y aurait ainsi une dimension fondamentale de la question de la normativité et qui ne change guère en principe entre la philosophie de Nietzsche et la discussion renouvelée sur le droit. Saisir cette tension, soutient Leff, permettrait de mieux comprendre les enjeux des discussions contemporaines sur la loi et sur la dimension vraiment problématique de la normativité.

« In fact, it is my central thesis that much that is mysterious about much that is written about law today is understandable only in the context of this tension between the ideas of found law and made law: a tension particularly evident in the growing, though desperately resisted, awareness that there may be, in fact, nothing to be found – that whenever we set out to find ‘the law’, we are able to locate nothing more attractive, or more final, than ourselves. »²⁴

La vertu première d'un nomos trouvable résiderait surtout en ceci qu'il est supposé incontestable, ayant immédiatement force de loi et efficacité au niveau de la réalisation historique – politique, sociale, morale – du bien. En tant que tel, il serait donné, remis, transmis, émané d'une transcendance présente impliquant ainsi qu'il soit reçu, découvert, observé. Un nomos construit, quant à lui, serait contextuel, local, accessible, corrigible, perfectible. Mais du même coup il serait à jamais sans autorité absolue, sans signification universelle, sans nécessité généralisée. Humain, fini, instable, il risque à tout moment de tomber sous les coups des volontés conflictuelles, des partis pris, des négociations. Et c'est en cela même qu'il manque de satisfaire à l'exigence de stabilité, d'univocité du sens et, pour finir, de légitimation.

Ce que Leff appelle ici la volonté de croire a une relevance extraordinaire à moins que l'on y prête attention. Le syntagme recoupe le thème du croire comme tenir-pour-vrai ouvert par Nietzsche. Remarquons que la volonté de croire est en elle-même bifide, contradictoire, aporétique, étant, pour ainsi dire, en conflit avec elle-même. C'est précisément parce qu'elle s'énonce comme volonté de croire, qu'elle témoigne à son insu de la destruction de la croyance, de tout croire pour reprendre encore une fois les mots de Nietzsche. La mise en évidence de cette non homogénéité de la volonté de croire, du croire tout court, pourrait avoir des conséquences herméneutiques dignes d'attention.

Qu'il n'y ait rien à trouver, cela ne veut pas dire nécessairement qu'il n'y a rien tout court. Si néanmoins une certaine modernité, une certaine tradition occidentale en ont inféré l'absurdité, l'insignifiance, l'indifférence, l'inutilité et la nullité de tout être et de tout agir, les raisons sont à chercher dans le type de raisonnement déterminant pour cette modernité et pour cet Occident. Ce n'est que sur la limite de ce type de pensée qu'il nous devient possible de voir que la nécessité prétendue et présumée en était en fait dépendante, locale, et donc, dans les termes de cette même métaphysique, non nécessaire.

« A l'époque de la clôture, le schéma de référence à une arché se révèle être le produit d'un certain type de penser, d'un ensemble de règles philosophiques qui ont eu leur genèse, leur période de gloire, et qui connaissent peut-être aujourd'hui un déclin. »²⁵

Ce qui est inacceptable pour les adversaires de ce raisonnement : que la métaphysique entendue comme référence à un premier/ultime législateur connaisse une genèse, une gloire et un déclin, autrement dit qu'elle soit un produit d'une certaine constellation de la pensée, un produit tout court. Dans cette perspective, la métaphysique, la référence au principe fondamental et donc l'existence et l'efficacité du principe législateur sont inscrites dans la nature même des choses. Et une telle nature est immuable pour autant qu'elle représente l'essence du monde et de la pensée.

De même, il serait très peu légitime de dire que l'on trouverait le rien, dès lors que nous ne trouvons rien d'autre, rien de l'autre : que nous-mêmes. Et la différence entre nous-mêmes et quelque chose d'autre ou de l'autre est indiquée d'abord en termes d'attractivité et de finalité. Ce qui constitue en même temps, semble-t-il, un aveu d'ennui, de saturation, d'exaspération. Après tant des phantasmes, nous serions peut-être devenus sans intérêt pour nous-mêmes. Qui plus est, l'humain ne saurait être sa propre finalité. Nouvelle contradiction de cette volonté qui se veut soi-même, de cette volonté de soi au travers et au nom de laquelle une certaine modernité a pu croire s'affirmer.

Ce que nous appelons ici la déposition de la loi est à comprendre comme inapplication, comme inexécutabilité de la loi. L'inapplication trouve sa précedence logique dans la loi elle-même. C'est à juste titre qu'Agamben fait remarquer que

« l'application d'une norme n'est en aucune manière contenue en elle, sinon il n'y aurait pas besoin de créer l'imposant édifice du droit judiciaire. De même qu'entre le langage et le monde, il n'existe aucun rapport interne qui permette de faire découler immédiatement l'une de l'autre »²⁶.

Elle annonce – sans pour autant l'engendrer – la possibilité de la suspension totale de l'application de la loi.

Qu'est-ce qui reste après cette suspension, dans le suspens de cette interruption ? Rien ? Le rien ? La nullité ? Toutes ces réponses ont été formulées et proposées, dites et redites, chacune d'entre elles a eu sa tradition, ses reprises, ses déplacements, ses transformations, autrement dit une certaine carrière dans ce que l'on a l'habitude d'appeler l'histoire des idées. La question décisive est celle de savoir ce qui reste après la suspension de la force de loi. La forme pure de la loi ? Et que serait-ce cette forme pure de la loi ? Serait-elle le lieu d'une impossible injonction ? Une annonce sans énonciation possible ? Ce à quoi nous mène une telle analyse serait une loi sans pouvoir, une loi sans obligation, sans application, sans vigueur tout en gardant sa forme de loi, ce que Agamben nomme la forme de loi dans sa pureté. La figure d'une loi sans pouvoir ce serait ce qui reste après la suspension de l'efficacité ou de la force de loi.

Anomie

La compréhension du nihilisme comme suspension de la normativité des lois ou des valeurs, comme la dévaluation des valeurs normatives suprêmes, nous conduit à prendre en considération un certain concept d'anomie. Dans l'économie de la reconstruction conceptuelle du nihilisme, cette catégorie d'anomie ouvre en même temps la possibilité d'une approche non négativiste de la déposition. Et ceci dans ce sens précis où l'événement non nihiliste d'où provient le nihilisme entendu comme l'expérience et l'expression de la dévalorisation de l'être et de l'agir dans son entier, n'est autre que la suspension de la force de loi de la loi.

En se tournant ici vers le concept d'anomie, il ne s'agit pas pour autant de se pencher en anthropologue sur une histoire concernant les sociétés modernes de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Pour faire vite, il suffirait de dire qu'il n'y a rien de festif dans le nihilisme. En revanche,

il y sera question de ce qui a trait lié à la suspension de la loi, à son interruption, à la négativité qui marque son application. Or cette suspension ne relève pas du calcul d'un rite, elle est indifférente à la décision d'une interruption temporaire et cyclique des normes. Encore une fois, le carnaval n'est pas une scène nihiliste, tout comme le déploiement du nihilisme n'est en rien une fête carnavalesque. Il serait d'ailleurs non seulement risqué mais également inopportun et inconvenant de suggérer que toute anomie renverrait au nihilisme. On a ensuite souvent vu dans le nihilisme un déferlement démoniaque, y compris en une référence, somme toute discutable, au roman de Dostoïevski. Mais de quelle interruption s'agirait-il au juste, de quelle suspension ? Y aurait-il reprise, retour, continuation, négation de la négation, sublimation ? Il est bien possible que le nihilisme que la modernité accomplit relève d'un cas singulier d'anomie, de son cas limite. Ce qui est emporté par l'anomie, ce n'est pas tel ou tel code légal ; c'est bel et bien le principe sur lequel toute configuration de codes prétend et entend se fonder. En ce sens, l'anomie qui est à l'origine du nihilisme ou qui est son origine hétérogène traduit ou concentre l'énoncé « il manque le pourquoi ». Suspension ou inexécutabilité donc des principes ultimes de l'orientation. Si le mode sur lequel l'anomie affecte l'institution nomique n'a rien d'une cyclicité calculée socialement, rien d'un rite, il est également vrai qu'elle ne se produit pas une seule fois mais à chaque fois qu'il y a position et application de la loi. La suspension anomique se répète dans chaque institution, dans chaque application²⁷. Ce qui a d'importantes conséquences pour ce que l'on a appelé souvent la nouvelle institution de valeurs ou de normes.

Dans sa représentation dominante de soi, la modernité s'affirme comme passage de l'hétéronomie à l'autonomie. Et pourtant, le concept de passage se relève en lui-même déjà extrêmement compliqué, comme le montre par exemple le travail de Blumenberg²⁸ sur le théorème de la sécularisation. D'autre part, il semble légitime de soutenir que pour qu'il puisse y avoir autonomie, auto-position ou auto-imposition nomique, il faut qu'il y ait au préalable une suspension anomique, une *épokhè*. L'époque moderne est avant tout cette *épokhè* de la loi. La compréhension courante de l'affirmation de soi de la modernité sous le signe de la nouveauté et de la rupture voit dans l'*épokhè* la suspension ou la désactivation de la loi de l'autre comme condition nécessaire – et parfois suffisante – à l'instauration de la loi du même, de la loi même. Ce qui est en jeu, ce qui fait l'enjeu même, ce serait la réappropriation du soi

par le biais de la lutte contre l'aliénation dans l'autre que soi²⁹. En langue de philosophes, l'événement de la déposition s'appellerait aussi désactivation, suspension de la raison suffisante. Car celle-ci dit aussi le fondement, le principe configurateur, la finalité impérative et catégorique, la loi contraignante et exigeante. L'auto-position ou l'auto-donation moderne de la loi est sans cesse travaillée par cette suspension de l'applicabilité de la loi et cela malgré les stratégies mobilisées en vue de son auto-assurance. Penser le politique à partir de l'époque, à partir de cette *épokhè*, c'est témoigner de la destitution du politique moderne, de sa finitude comme de son ouverture. Une telle réflexion pourrait également nous ouvrir la possibilité de mieux comprendre l'expérience paradoxale de l'attente qui, dans le politique, porte le nom de la révolution, prise comme elle l'est entre l'affirmation de l'autonomie, la reproduction de l'identique, et la volonté ou l'espérance de l'autre, voire du radicalement autre.

L'image du législateur autonome qui se donne lui-même la loi, sa loi et la loi de tout ce qui lui est propre, est à vrai dire centrale dans l'héritage de l'*Aufklärung*, des Lumières. Elle atteste cette particulière intrication de la liberté et de la rationalité et où la liberté garantit et fonde la rationalité, de même que la rationalité garantit et fonde la liberté de cette instance législatrice. Ainsi le moderne serait-il libre parce que rationnel et raisonnable, rationnel et raisonnable parce que libre. La loi – cette loi donnée par soi à soi-même – est en stricte dépendance de cette liberté rationnelle, de cette raison libre, libérée. La délibération s'articule dans la cartographie du monde et de l'agir, qu'il soit social, moral, politique, réflexif. Dans son effort d'arraisonner la menace du nihilisme philosophique, James C. Edwards fait remarquer à juste titre que

« (...) these questions inevitably have their roots in the powerfully attractive self-image fashioned for us by the greatest Enlightenment thinkers: the image of a free and rational self-legislator deliberately mapping out an epistemic and ethical course through the world »³⁰.

L'humanité occuperait donc la position du législateur qui est à vrai dire contraint désormais d'être auto-législateur³¹. Par conséquent, le savoir et la morale reviennent en dernière analyse à un savoir et à une morale de soi. Si on se reconnaît dans une telle image, ce serait donc aussi en raison de cette dimension de séduction. On y est tout simplement attaché. Reste tout entière la question de savoir pourquoi les grands penseurs des

Lumières ont décidé de façonner cette image de l'humanité comme sujet et comme soi de l'histoire. Et, en effet, dans sa forme la plus notoire, la suspension moderne de la loi constitue la scène du refus de la loi de l'autre : suspension de l'hétéronomie, de la soumission aux commandements et aux injonctions imposées par un autre. L'anarchisme pourrait être envisagé comme la radicalisation de cette émancipation de la loi. La surprise vient encore une fois du discours théologique³² qui pose explicitement à son tour le problème de l'émancipation de toute loi, qu'elle soit celle du même ou de l'autre. C'est ainsi que se dessine une toute autre image que celle du libre et rationnel auto-législateur des Lumières : la liberté radicale par rapport à toute loi, à l'hétéronomie aussi bien qu'à l'autonomie. Cela va néanmoins de soi, qu'il s'agisse d'une autre image de la liberté aussi. Il conviendrait de se tourner ici pour un bref instant à l'anomie révolutionnaire. En effet, dans la destitution révolutionnaire de la légalité, dans l'interruption qu'elle opère, il est possible d'apercevoir la déposition de la loi. Et c'est ici précisément que réside sa force éblouissante et inquiétante et que le conservatisme manque toujours de saisir. Sous cette lumière et dans ses moments les plus intenses, elle implique une mise en question de la loi en tant que loi et non pas seulement d'un tel ou tel code de lois. À l'horizon se profile quelque chose comme une émancipation de toute loi déterminée, celle-ci étant toujours l'expression ponctuelle d'une circonstance précise.

Quoi qu'il en soit, l'humanité autonome représente le sujet de l'histoire, c'est-à-dire l'instance législatrice édictant ce qui est permis et ce qui est interdit, le détenteur du partage entre le bien et le mal, le dépositaire de la loi morale et politique. Ce Moi ne tarde pourtant pas de se voir confronter à sa propre impuissance, à une impuissance qui précisément l'exproprie, le déproprie. L'Occident moderne finit par découvrir, avec les mots de Jacob Taubes, que

« (...) ce n'est pas le Moi (*Ich*) qui gouverne l'homme, que ce n'est pas l'homme autonome, le Moi, qui est au gouvernail, si je puis dire, mais que derrière lui agissent des forces qui sapent la volonté consciente, qui ne la dépassent mais qui la sapent. Cela signifie, si on veut le ramasser en une formule, qu'il existe dans le Moi une profonde impuissance. »³³

Les penseurs dits du soupçon ont en porté un angoissant témoignage. La prise de conscience de cette impuissance du Sujet a profondément bouleversée l'image de l'homme et la description de l'expérience à

l'époque contemporaine. De plus, l'impuissance du Moi législateur renvoie à l'impuissance de la Loi, de l'exigence nomique. En effet, l'impuissance qui frappe le sujet ne laisse pas indemne sa loi, la loi ; il se peut fort bien d'ailleurs que l'impuissance ne frappe le sujet législateur qu'une fois que la loi se serait déjà depuis longtemps épuisée dans son applicabilité.

Une autre occurrence de ce thème du dépouillement, de la privation de pouvoir et de l'anomie apparaît au point de tangence du discours politique et de la théologie là où il est question de penser l'expérience-limite appelée en bref Auschwitz. *Comment expliquer le laisser être d'Auschwitz ?* se demande entre autres Hans Jonas³⁴. Et sa réponse est indissociable de l'idée d'une impuissance de Dieu à intervenir, à interrompre ou à détourner la marche de l'histoire. L'énoncé selon lequel *tout est permis* acquiert dès lors une dimension encore plus vertigineuse, encore plus abyssale. *Tout est permis* maintient ici Dieu dans l'affaire ; pour les tourments des personnages de Dostoïevski, l'existence de dieu et l'existence du mal sont strictement impossibles. De l'indéniable existence de la souffrance et du mal, l'âme russe, dans sa disposition profondément religieuse exhibée par exemple par Berdiaeff, déduit l'impossibilité de l'existence de Dieu. Le dieu de ses Russes – et celui d'une très longue tradition occidentale – ne saurait être impuissant face aux maux. Il ne saurait tout simplement survivre à une telle impuissance. Pour Jonas il s'agit de pouvoir penser l'existence de Dieu et l'existence du mal et de la souffrance absolue qu'il engendre ensemble. La solution à cette aporie vient par l'introduction de la catégorie d'impuissance divine. Le retrait de la transcendance de toute relation normative au monde acquiert une signification particulière, sans référence au nihilisme, sans référence, plus précisément, au sens négatif du nihilisme.

Dans la suspension du pouvoir contraignant des normes on a pu placer la cause du non sens, de la perte de sens, du mal et du pessimisme.

« La contingence totale de notre existence dans cet ordre des choses prive cet ordre de tout sens humain en tant que cadre possible de référence pour la compréhension de nous-même. »³⁵

Un tel énoncé passe pour une évidence, pour l'évidence même de ce que, avec une mine savante et sur un ton aussi bien amer que prophétique on aime à appeler la condition de l'homme contemporain. Et pourtant, de la déposition des suprêmes on ne saurait déduire l'absurde que là où

le sens est pensé exclusivement en termes téléologiques. Y aurait-il un autre ordre des choses ? En quel sens, à l'époque réputée de la planification et de la provocation déployées à l'échelle de la planète, une contingence totale trouverait-elle sa possibilité ? S'agirait-il en fait d'un autre régime – spirituel ou pneumatologique ? Sens humain ? Tout sens ? Sens parce que justement humain ? Quel rapport dès lors entre sens et la non contingence la plus stricte ? Il est fort possible que le nihilisme soit donc étroitement dépendant d'une inférence viciée : en partant d'une position correcte on arrive à déduire une conclusion fausse. Si le nihilisme – comme attitude, explication ou diagnostique – infère l'absurdité de la vie humaine, la perte totale du sens, l'inutilité et la volonté de dépassement de l'inefficacité des dispositifs normatifs suprêmes ou de leur inexistence³⁶, et que cette inférence se voit confinée quant à sa validité à un type particulier de pensée, il est possible dès lors que ce même nihilisme soit tributaire d'une erreur.

Cette loi, la loi en ce moment paradoxal de sa suspension anomique, n'est pourtant pas absente ; elle est inexécutable, inapplicable. Et c'est en effet la précision cardinale à faire : la loi inexécutable n'est pas une loi abrogée, dépassée, effacée. On recoupe ici dans une certaine mesure le geste de Nietzsche qui comprend la dévaluation y compris comme inapplicabilité des suprêmes normatifs et évaluatifs. Dans un tout autre lexique, nous aurions ici affaire au degré zéro de la loi. La loi suspendue n'oblige plus et pourtant on y est abandonné, comme le dit Jean-Luc Nancy³⁷, en ce sens qu'elle est une injonction de l'inconditionnel. Tous ces renvois, ces répétitions ou ces coïncidences témoignent, en fin de comptes, de l'insistance de la pensée contemporaine auprès de ce qui arrive avec la loi, avec le devoir-être et donc avec l'être abandonné à la suspension de la normativité ultime. Sans pouvoir d'obligation, sans efficacité, la loi reste. À cette remarque près, que cette loi qui reste ainsi dans sa suspension n'est pas un reste, un résidu. Ce qui reste de la loi, c'est une injonction indéterminée, inconditionnelle, l'inconditionnel. Et cette loi est à vrai dire indépassable justement parce qu'elle est sans prescription.

En ce point, l'argumentation ne saurait se passer d'une référence au concept d'anomie tel qu'il est retravaillé par Giorgio Agamben dans son interprétation de l'état d'exception. Dans ce contexte, le philosophe italien met en scène la notion de suspension de la force-de-loi de la loi. Pour éviter les impasses habituelles, nous éviterons de voir dans la suspension de l'efficacité de la loi, dans son épuisement ou dans sa

destitution une perte. L'état d'exception qui représente l'intérêt analytique primordial d'Agamben se définit comme « un espace anomique où l'enjeu est une force de loi sans loi (que l'on devrait par conséquent écrire force-de-loi) »³⁸. Le nihilisme, tel qu'on l'envisage ici, serait un espace anomique où l'enjeu, si enjeu il y a encore, est une loi sans force (de loi). L'origine inappropriable ou, pour radicaliser la forme de l'énoncé : l'origine, c'est-à-dire l'anomie. Ce qui veut dire également que l'anomie se définit comme l'inappropriable même. Cet espace n'est plus produit comme dans le cas de l'état d'exception pour que le droit puisse « s'attribuer son anomie même » ; cet espace d'anomie survient, il vient emporter l'attribution et l'attribut, la volonté d'autodonation, c'est-à-dire la volonté de soi. Pour essayer de le dire dans un autre lexique, l'anomie est ce qui diffère le soi et sa loi. Il se pourrait, en revanche, que le nihilisme tel qu'on le comprend couramment comme perte ou dépréciation puisse être représenté comme une fiction censée permettre à l'Occident moderne de s'approprier justement l'anomie dont il constitue l'époque, de s'approprier l'épôkhè.

La reconstruction conceptuelle du nihilisme dans l'horizon de son origine hétérogène nous amène à formuler ce point décisif et qui réside en ceci que malgré tout le nihilisme et l'état d'exception ne se superposent pas. Et d'ailleurs, en guise de preuve à l'appui, il conviendrait de remonter Benjamin en rappelant que, selon lui, l'état d'exception devenu la règle n'est pas le nihilisme en tant que méthode de la politique mondiale. Le déplacement stratégique dans l'argumentation : Lorsqu'il parle de la souveraineté et de la suspension de la loi, Agamben fait recours à une graphie de la rature : la force de loi. Quant à nous et pour indiquer, selon un intérêt différent, en direction d'une pensée de la modernité comme époque de l'accomplissement du nihilisme, nous faisons appel à une graphie similaire, à cette différence près qu'ici elle marque la force : la loi n'a plus de force (de loi). Elle est sans pouvoir, vulnérable, précaire parce qu'inapplicable, inexécutable. Quoi qu'il en soit, la force de loi, effectivement, s'achemine à la conscience dans ces moments de suspension, plus précisément là où elle s'oppose à une force-de-loi ou à une force-de-loi. Dans le nihilisme il y va moins d'une rature de la loi, mais de la force. Telle pourrait être une première définition de la destitution du politique.

A plusieurs reprises, Agamben revient sur ce qu'il appelle la « pulsion anomique contenue au cœur même du *nomos* »³⁹ ou encore « l'état d'anomie tendancielle »⁴⁰ et dont il fait le trait déterminant du temps

messianique. Il se peut néanmoins que cette anomie tendancielle ne caractérise pas seulement le messianique. Peut-être en va-t-il de même pour l'illégitimité structurelle de tout pouvoir. D'ailleurs, dans certaines versions, l'anarchisme découvre et dénonce précisément cela : l'illégitimité constitutive de tout pouvoir, et non pas seulement du régime en place. Il se peut, autrement dit, que les lois soient constitutivement travaillées par la tendance anomique. Dans la perspective nouvelle qui s'ouvre ainsi, les lois apparaîtraient comme l'expression ponctuelle de l'affrontement avec l'anomie. Ce qui se dessinerait de la sorte serait un champ de forces et non pas des entités substantielles, peuplé, parcouru, sillonné par des différents et des différends. Ce qui correspondrait au différend interne de la position de la loi elle-même.

« D'où un double paradigme qui signe le champ du droit d'une ambiguïté essentielle : d'une part, une tendance normative au sens strict, qui vise à se cristalliser en un système rigide de normes dont le lien avec la vie est toutefois problématique, sinon impossible (l'état de droit parfait, où tout est réglé par des normes) ; de l'autre, une tendance anomique qui débouche dans l'état d'exception ou dans l'idée du souverain comme loi vivante, où une force-de-loi dépourvue de normes agit comme pure inclusion de la vie. »⁴¹

Pour revenir, si suspension anomique de la loi il y a, elle serait, en dernière analyse, la conséquence de cette pulsion qui lui est inhérente. La loi est en soi, par nature, si on peut dire, passible de suspension. Autrement elle ne saurait s'épuiser dans les effets qu'elle engendre. L'autre conséquence notable de cette perspective ainsi ouverte réside en ceci que l'anomie ne saurait plus être considérée sous le signe de la violence subie de la part de la contestation. A la lumière de cette analyse, la déposition de la loi ne peut plus être tenue pour la seule conséquence d'un mouvement violent imposé par un mouvement révolutionnaire, par exemple. Au contraire, peut-être faudrait-il dire qu'un tel mouvement ou toute décision de refus, de subversion, de contestation de la loi reprend, répète la tendance anomique inhérente à la loi. Le nihilisme accomplirait dès lors la tendance anomique de l'agir politique, de la codification juridique et de la disposition de l'être au monde à l'époque moderne. Nous commençons ainsi à entrevoir l'auto-dévaluation des valeurs qui portent inscrite en elles-mêmes la possibilité voire la nécessité de la dépréciation, de la dévaluation, de leur obsolescence. C'est évidemment un point très important. Parce que dans la représentation courante et stratégiquement

intéressée, la dévaluation serait la conséquence de l'action irresponsable bien que consciente de certains groupes se donnant pour but la destruction des assises de l'humanité. Or dans cette perspective nous voyons que la dévaluation est inscrite dans l'institution même des valeurs.

Anarchie

Rien de plus commun dans la littérature sur le nihilisme et sur son rapport au politique que sa définition à travers cette synonymie supposée indiscutable avec l'anarchisme. L'histoire à la fois politique, sociale et culturelle de la Russie de la deuxième moitié du XIX^e siècle tout comme les expériences catastrophiques du XX^e siècle offrent, semble-t-il, des preuves à l'appui au-delà de toute contestation. De plus, l'acception en prépondérance négative⁴² des deux mots finit par prendre l'allure d'un bien sombre air de famille. Nihilistes, anarchistes, terroristes, communistes ou national-socialistes partageraient non seulement les mêmes convictions, les mêmes intérêts, mais également le même sort dans l'histoire et dans la compréhension.

L'effort de mettre à nu un autre sens de l'anarchie n'a rien à voir avec une quelconque intention de réhabilitation, ce qui représenterait à peine un geste équivalent car symétrique même si de signe contraire. Il conviendrait – mais ce serait la tâche d'une autre démarche – de montrer comment et pourquoi dans la constitution et l'imposition de la signification communément acceptée il y va en même temps de la répression de cet autre sens. C'est comme si on serait prêt à tout mettre en œuvre – que ce soit du côté de la rhétorique ou de l'action politique – pour cacher le fait que dans l'anarchie se dit également la déposition du principe, du principe même de tous les principes. « La question décisive », écrit Jünger, « c'est de savoir ce que le chaos renferme d'anarchie authentique, c'est-à-dire de fécondité non pas ordonnée. »⁴³ L'intention de Jünger se dirige elle aussi contre la domination de la compréhension négativiste de l'anarchisme dans la tentative de saisir ce qu'il y a de positif. Positivité qui serait en même temps une fécondité intensive ou d'intensivités et non pas seulement la révolte désorientée, désorganisée et vouée à la simple destruction de ce qui est en place, ou pis encore, à la restauration fatale, qu'elle soit consciente ou inconsciente, d'une quelconque hiérarchie. On pourrait néanmoins se demander si une telle opposition entre anarchie authentique et inauthentique est la bonne voie à emprunter.

Si nous mettons en rapport nihilisme et anarchisme ce n'est pas en raison de la commune référence au chaos ou au désordre. Mais avant tout en raison de ce qui les lie tous les deux à la déposition de l'*arkhè*, déposition qui se donne en premier lieu comme interruption de la référence au principe et à l'ultime. Comme l'écrit Schürmann,

« [L]'anarchie dont il sera question est le nom pour une histoire où cèdent les assises et où l'on s'aperçoit que le principe de cohésion, qu'il soit autoritaire ou rationnel, n'est plus qu'un espace blanc sans pouvoir législateur. »⁴⁴

On remarquera immédiatement que l'on est ici aussi loin que possible de la compréhension de l'anarchie en termes de contestation forcée, de bouleversements engendrant le chaos social et politique. La modernité pensée par le biais du concept de nihilisme serait justement cette histoire où cèdent les fondements ontologiques, politiques, moraux, esthétiques. Le principe de cohésion désigne ce qui tient ensemble le monde, les choses et les mots, l'humain, le divin et l'animal, les espaces et les temps. Ce rapport entre autoritaire et rationnel est à moduler, à nuancer : le principe de cohésion peut être à la fois autoritaire et rationnel, autoritaire parce que rationnel, ou dans d'autres situations de pensée et d'agir – rationnel parce qu'autoritaire. Le point absolument crucial à souligner ici, c'est qu'il conviendrait de ne pas prendre immédiatement ce monde sans cohésion pour un monde sans sens, sans qualité ontologique, pour un monde déchu ou inauthentique. Il vaudrait mieux montrer en revanche que cette inférence immédiate, cette évidence, est en fait limitée, étant le produit d'un mode particulier de penser et de se rapporter au monde et à l'existence et que nous convenons depuis longtemps déjà, au moins depuis Kant, d'appeler la métaphysique.

Pensé dans sa portée décisive, le nihilisme n'est pas de l'anarchisme au sens de la production d'un état chaotique, violent, sanguinaire. Il dit, au contraire, cette an-archie comprise comme avènement d'une *épokhè* de l'autorité, de l'époque placée sous le signe de l'« espace blanc sans pouvoir législateur ». En effet, le thème cardinal mis en avant par Schürmann est bien entendu ce qu'il appelle l'espace blanc. Qu'en est-il donc plus précisément de cet « espace blanc sans pouvoir législateur » ? Comment en faire la généalogie, la topographie et éventuellement la topologie ? A y regarder de près, la compréhension de la modernité est en effet indissociable de la description de ce devenir. Description qui

serait en même temps spéculative et historique. Il est blanc tout d'abord parce que sans pouvoir. Il est impuissant, sans qualité, mais non pas pour autant homogène, identique. Ce serait se méprendre que de confondre cet espace-temps à quelque chose comme l'homogénéité et l'indifférence de l'étendue cartésienne dans laquelle on convient – des fois de manière précipitée et non critique – de voir le trait décisif de la modernité. Ce qui interpelle la pensée, c'est un principe sans pouvoir, c'est-à-dire un principe destitué, déposé. Dans la compréhension de ce sans pouvoir qui fait surface avec la modernité, le recours à ce que la pensée contemporaine a désigné comme la négativité sans emploi⁴⁵ est de toute évidence incontournable. Sans la mise à nu de l'inopérable, nous serions confinés au recours à la figure mi-poétique mi-philosophique de la perte.

La position selon laquelle la déposition du pouvoir législateur du fondement serait la conséquence de la volonté et de l'agir de tel ou tel groupe – qu'il soit anarchiste, terroriste ou révolutionnaire – est simplement intenable. L'histoire critique même des mouvements dits anarchistes devrait en dernière instance être mesurée à l'aune de ce sens ontologique de l'anarchie. De même, pour reprendre la formule de Heidegger, la pensée du renvoi multiple du politique et du nihilisme ne constitue pas une quelconque archive des mouvements nihilistes. Et Schürmann de préciser qu'il est « [I]nutile d'ajouter qu'il ne sera pas question de 'l'anarchie' ici au sens de Proudhon, Bakounine et leurs disciples. Ce que cherchaient ces maîtres, c'est à *déplacer* l'origine, à substituer au pouvoir d'autorité, *princeps*, le pouvoir rationnel, *principium*. »⁴⁶ Que ce remplacement soit une « opération métaphysique », est-ce pourtant assez pour congédier toute l'histoire des courants dits anarchistes ? Il faudrait peut-être imaginer la possibilité d'un double discours, d'une approche multiple, qui dise à la fois l'anarchie ontologique et l'anarchisme politique. Il faudrait également pouvoir indiquer les raisons pour lesquelles le remplacement a pris le devant sur la compréhension de l'anarchisme ontologique, ou, autrement dit, pour lesquelles le rapport à celui-ci a été déployé sous la figure et selon les exigences du remplacement.

L'épuisement du principe suprême qui le dépouille de son pouvoir configurateur s'accompagne d'une mutation dans la compréhension du monde, dans le penser lui-même.

« L'anarchie dit le destin qui fait dépérir les principes auxquels les Occidentaux ont rapporté, depuis Platon, leurs faits et gestes pour les y ancrer, les soustraire au changement et au doute. C'est la production

rationnelle de cet ancrage – la tâche la plus grave traditionnellement assignée aux philosophes – qui devient impossible avec Heidegger. »⁴⁷

C'est précisément cette mise à l'abri ou en sécurité qui devient impossible. Le monde moderne est désormais sans sécurité, sans assurance ultime, fournie par les ultimes qui seraient en même temps les premiers. Dans la soustraction du principe premier/ultime, ce qui est dérobé c'est la possibilité de soustraire l'existant et le singulier au devenir pour le placer dans un autre, qui lui en est exempt. « Sans principe » écrit aussi Jean-Luc Nancy, « le monde ne donne plus de justification à l'ordre qui organisait les significations (le haut, le bas, le su, l'insu). L'autorité, la vertu, la valeur sont livrées à l'anarchie. Elles n'ont plus d'archie, mais sont en jeu en dessous et en deçà de l'archie. L'anarchie dont il est question n'est pas l'emphase brouillonne contre toute espèce de contrainte, c'est le pouvoir qui doit tout commencer, tout signifier, sans aucun sens donné. »⁴⁸ Le fait fondamental, c'est que même destituées, déposées, livrées à l'anarchie, c'est-à-dire à la suspension et à la rature de l'archie, l'autorité et la valeur sont toujours en jeu, elles représentent l'enjeu. Et cela en dépit d'une certaine conception « nihiliste », c'est-à-dire négativiste, et du nihilisme et de la modernité. Le politique désignerait dès lors ce paradoxal pouvoir appelé à être tout en étant sans pouvoir donné. La contrainte qui reste, qui résiste à l'ébranlement de toutes les autres contraintes, porte le nom de l'exigence. L'exigence nomme ici cette injonction sans commandement, sans transcription univoque, ce qui traverse en revanche tous les autres dispositifs impératifs. L'épreuve de la modernité réside dans cette nécessité de partir de rien, de (se) fonder sur rien, dans un sens qui n'est pas nécessairement celui de Stirner. L'impossible légitimation, l'impossibilité de se réclamer d'un principe manifeste et effectif, ne devrait pas être confondue avec une illégitimité généralisée. La puissance de l'anarchie est, aussi paradoxale que cela puisse paraître, sans pouvoir. Encore une fois, et on ne saurait assez insister sur cet aspect, cette impuissance n'est pas à comprendre dans un sens privatif. Dans ce propos sur l'interpellation de tout reprendre à zéro, dans la pauvreté la plus redoutable et ainsi la plus libre nous entendons résonner aussi les mots de Benjamin.

« La pauvreté en expérience : cela ne signifie pas que les hommes aspirent à une expérience nouvelle. Non, ils aspirent à se libérer de toute expérience quelle qu'elle soit, ils aspirent à un environnement dans lequel ils puissent

faire valoir leur pauvreté, extérieure et finalement aussi intérieure, à l'affirmer si clairement et si nettement qu'il en sorte quelque chose de valable. Ils ne sont du reste pas toujours ignorants ou inexpérimentés. On peut souvent dire le contraire : ils ont 'ingurgité' tout cela, la 'culture' et 'l'homme', ils en sont dégoûtés et fatigués.⁴⁹ »

La guerre incessante faite à l'anarchie témoigne de la volonté de dépassement, de la répression, et du refoulement de la déposition fondamentale. La solution paraît plus qu'évidente : soit la restauration d'une ancienne hiérarchie, soit l'instauration d'une nouvelle. « La hiérarchie seule est capable de vaincre l'anarchie ! »⁵⁰, écrivait déjà à la fin du XIX^e siècle de Cyon penché sur l'intrication de l'anarchisme et du nihilisme. Les choses se compliquent dès que nous considérons le sens ontologique ou ontologico-politique de l'anarchie ; et là, on ne peut pas faire la guerre à l'anarchie ontologique. Pour autant que l'archie même est raturée, dévaluée ou déposée, aucune autre hiérarchie n'est plus possible. Ce n'est pas telle ou telle figure de l'archie qui en vient à l'épuisement, mais la figure même de l'archie. C'est ici la raison pour laquelle il n'est simplement pas censé se lamenter de l'incapacité de quelque chose comme une élite de produire et de mettre en place une nouvelle figure hiérarchique. Plus important encore, il s'agit de mettre en évidence l'impossibilité de principe de répondre et de correspondre à ce qui arrive comme an-archie ontologique par les mêmes moyens. La volonté de confondre les deux est elle-même intéressée. Elle sert à produire un sentiment de sécurité, de cacher l'angoisse que l'anarchie ne peut éviter de susciter.

Sur-fondation

La déposition de la loi dans sa prétention à l'universalité, à la suprématie, nous met devant une situation qui exige d'être pensée le plus attentivement possible. La situation est telle, qu'elle semble exclure désormais aussi bien lamentation, invocation de l'absurde le plus cruel, le plus violent, simple positivisme, constructivisme indéfini de réglementations locales. Ce qui s'ouvre de la sorte ce serait la possibilité – ou la nécessité – de penser en direction de quelque chose comme une sur-fondation de la loi⁵¹.

Pour autant que le sujet, le fond ou la substance font défaut, il n'y a pas d'impression ou d'institution simple, immédiate. Pas de position au

sens de la *Setzung* active, mais ex-position qui inscrit précisément la rature de l'institution métaphysique de l'être, de l'étant et pour finir de l'être de l'étant. Pour radicaliser l'énoncé, on dirait que toute impression est, structurellement, sur-impression. Car elle garde la place vide du sujet fondamental, du fond. Déjouer, déplacer ou différer cette réappropriation nous renvoie à la structure de sur-impression. La sur-institution nomme une constitution qui ne dispose pas d'un fondement substantiel.

Comment penser enfin ce paradoxal pouvoir sans pouvoir qu'est le politique sans faire recours aux figures de l'absurde, du chaos ? Peut-être la catégorie d'hyper-politique telle qu'elle a été formulée par la philosophie contemporaine serait-elle en mesure d'indiquer en direction d'une issue.

« De même, au-delà du droit, de la dette et du devoir, il faudrait penser rationnellement une hyper-éthique ou une hyper-politique qui ne se contente pas d'agir conformément au devoir (*pflichtmässig*), ni même (pour reprendre la distinction kantienne qui fonde la raison pratique) "par pur devoir" (*eigentlich aus Pflicht, aus reiner Pflicht*). »⁵²

L'hyper-politique n'est pas une politique au-delà de la politique, idéale, archaïque ou utopique, mais sa provenance aporétique. Autrement dit, elle est ce qui, dans la politique, déjoue la pulsion de remplir la place vide, de réapproprier l'origine raturée à travers l'institution de la politique, préservant ainsi quelque chose comme une ouverture. Et il n'y a pas d'institution simple pour autant qu'il manque la fondation ou la terre ferme. Toute politique moderne est une hyper-politique, dans la mesure, précisément, où elle est sans fondement absolu, sans *archie*, sans *telos*. C'est pourquoi une relecture de l'histoire politique de la modernité serait-elle tenue de s'attarder sur les conséquences (politiques, sociales, économiques ou religieuses) de la réappropriation de cet espace de liberté. La catégorie d'hyper-politique renvoie stratégiquement ici au concept de transvaluation, la nouvelle institution de valeurs normatives. Cette catégorie de sur-institution pourrait également jeter une lumière sur les débats opposant suspension de la normativité et normalisation et inflation normative récusée à la fois dans l'ordre politique et juridique.

Comment devrait-on comprendre une telle loi sans force, au moins tout aussi problématique qu'une force sans loi ? « Ce qu'il faut penser ici, c'est cette chose inconcevable ou inconnaissable, une liberté sans

autonomie, une hétéronomie sans servitude, bref quelque chose comme une décision passive. »⁵³ Ainsi serions-nous tenus de penser une loi autre, altérée, sans tutelle ou servitude, injonction hétérogène et excessive par rapport à toute réglementation ou prescription déterminées. Il va de soi que le lieu de la pensée d'une telle loi autre est aussi celui d'une relecture multiple et nuancée de l'*Aufklärung*, des Lumières et en général des programmes strictement modernes d'autonomisation. Le point décisif autour duquel s'articule une telle relecture résiderait avant tout en ceci que la loi – suspendue, inappliquée, sans force, exposée, absente dans sa présence –, reste toujours là, entre nous, spectre, exigence.

NOTES

- ¹ STRAUSS, L., « La crise de notre temps », in *Nihilisme et politique*, Paris, Rivages Poche, p. 86.
- ² SOUCHE-DAGUES, D., *Nihilismes*, Paris, P.U.F., 1998, p. 35.
- ³ Voici ce qu'écrit Benjamin dans sa description qui est en même temps un témoignage de l'expérience du monde qui a succédé à la Première Guerre mondiale : « Non, cette dévalorisation n'avait rien d'étonnant. Car jamais expériences acquises n'ont été aussi radicalement démenties que l'expérience stratégique par la guerre de position, l'expérience corporelle par l'épreuve de la faim, l'expérience morale par les manœuvres des gouvernants. » BENJAMIN, W., « Expérience et pauvreté », in *CŒuvres II*, Paris, Gallimard, 2000, p. 365.
- ⁴ « Rechercher cette évanescence, même pour ces niveaux de l'homme qui sont nature, telle est la tâche de la politique mondiale, dont la méthode se doit appeler nihilisme. » BENJAMIN, W., « Fragment théologico-politique », in *CŒuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 265.
- ⁵ « Les scènes de sang constituent ce que l'on connaît le mieux du nihilisme ; ce sont elles surtout dont la presse s'est emparée et qui ont le plus excité la curiosité publique ». ARAUDO, J.-B., *Le nihilisme et les nihilistes*, Paris, Maurice Dreyfous Éditeur, 1880, p. 211.
- ⁶ L'état de lieux que fait J.-L. Evard dans la monographie qu'il dédie à Jünger est bien instructif à cet égard. « L'indécision de Jünger ne se distingue pas de celle de ses contemporains : le "nihilisme" y est partout, son concept nulle part. Il y a un nihilisme "actif" et un nihilisme "passif", il y a un nihilisme "extatique" et un nihilisme "classique-extatique", il y a un nihilisme des choses et un nihilisme des âmes, un nihilisme "morbide" et un nihilisme "sain", il y a un nihilisme "aux racines asiatiques" et un "nihilisme aux racines européennes", un nihilisme "absolu", "total" (Hermann Rauschning), un nihilisme "épidermique" et un nihilisme "extrême", un nihilisme "complet" et un autre, "incomplet", un "nihilisme caché" et un "nihilisme manifeste" – la rigueur exige donc que nous entendions l'incertitude rémanente de Jünger comme le signe du malaise que provoque ce fatal émiettement du concept, en chute libre vers sa dévaluation accomplie. » EVARD, J.-L., *Ernst Jünger. Autorité et domination*, Tel-Aviv – Paris, Éditions de l'Éclat, 2004, p. 102-103.
- ⁷ « Deuxième précaution exégétique indispensable : ne pas oublier que, non seulement le terme même de "nihilisme" dérive à la disposition de tous les usages abusifs ou imbéciles, mais encore que, dans le champ de la guerre civile allemande, son taux d'utilité politique est inversement proportionnel à son pouvoir de définition. » « The concept of nihilism has taken on a number of various and often contradictory meanings », remarque à juste titre Michael Allan Gillespie, « largely because it has been used as an ideological bludgeon to denigrate nearly every intellectual or political

- movement that someone or other has found objectionable. » EVARD, J.-L., *op. cit.*, p. 104.
- 8 NIETZSCHE, F., *Fragments posthumes Automne 1887 – Mars 1888*, Paris, Gallimard, 9[43], p 31-32.
- 9 « Cependant “ne-plus-prendre-part” ne veut nullement dire déjà : “se-tenir-en-dehors” du nihilisme, et cela d’autant moins que l’essence du nihilisme n’est rien de nihiliste et que l’Histoire de cette essence reste quelque chose de plus ancien et de plus jeune que les phases “historiquement” déterminables des différentes formes du nihilisme » HEIDEGGER, M., « Contribution à la question de l’être », in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1992, p. 207.
- 10 « Le politique est l’endroit visible du code qui régit un champ. » SCHÜRMANN, R., *Le principe d’anarchie. Heidegger et la question de l’agir*, Paris, Seuil, 1982, p. 50.
- 11 On pourrait approximer cet événement marquant de la déposition en imitant ici un autre énoncé : « En tout cas, une telle mise en cause de la souveraineté n’est pas seulement la nécessité, tout académique, d’une spéculation de philosophie politique ou de quelque vigilance généalogique, voire déconstructive. Elle est en cours, elle est à l’œuvre aujourd’hui, elle est ce qui arrive. Elle est et elle fait l’histoire à travers les angoissantes turbulences que nous vivons. » DERRIDA, J., *Voyous*, Paris, Galilée, 2003, p. 216.
- 12 JÜNGER, E., *Passage de la ligne*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1997, p. 68.
- 13 « On ne doit plus ignorer que le nihilisme politique de l’élite national-socialiste n’est rien d’autre que la forme dégradée du nihilisme intellectuel en vogue dans une certaine élite, il y a trente ou quarante ans. Cette évolution a ceci d’étonnant et d’effrayant que l’élite intellectuelle d’aujourd’hui n’a plus trouvé la force d’opposer à la dégradation des valeurs de civilisation le contrepoids d’un nouveau genre. Aujourd’hui même elle se complaît dans le nihilisme intellectuel fin de siècle. » RAUSCHNING, H., *La révolution du nihilisme*, Paris, Gallimard, 1940, p. 133.
- 14 SCHÜRMANN, R., *Les hégémonies brisées*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, p. 642.
- 15 Nous empruntons ici cette formule à G. Granel. Voir GRANEL, G., « Les années trente sont devant nous », in *Les temps modernes*, février 1993.
- 16 Le refus de témoigner devrait dès lors être considéré moins comme une quelconque irresponsabilité, car ce « ne pas pouvoir en parler » est inscrit structurellement dans le témoignage même.
- 17 CACCIARI, M., *Dran. Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine*, Combas, Éditions de l’éclat, 1992, p. 13.
- 18 HEIDEGGER, M., « Le mot de Nietzsche “Dieu est mort” », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 2001, p. 253-254.

- 19 « Le concept de “force de loi”, comme terme technique du droit, définit donc une séparation de la *vis obligandi* ou de l’applicabilité de la norme d’avec son essence formelle, par laquelle les décrets, dispositions et mesures qui ne sont pas formellement des lois en acquièrent “la force”. » AGAMBEN, G., *État d’exception*, Paris, Seuil, p. 66-67.
- 20 « Je décris un fantasme hégémonique comme un référent qui nous signifie une obligation – une ligature, une liaison – par rapport à laquelle il n’y a pas de dehors : il nous signifie ce que nous avons à être. » SCHÜRMANN, R., *des hégémonies brisées*, op. cit., p. 19.
- 21 *Ibidem*, p. 775.
- 22 GRANEL, G., *Les années trente sont devant nous*, éd. cit., p. 60.
- 23 LEFF, A., « Unspeakable Ethics, Unnatural Law », in *Duke Law Journal*, n° 6, 1979, p. 1229.
- 24 *Ibidem*, p. 1229.
- 25 SCHÜRMANN, *Le principe d’anarchie*, op. cit., p. 15.
- 26 AGAMBEN, G., *État d’exception*, op. cit., p. 70.
- 27 « Bref, pour qu’une décision soit juste et responsable, il faut que dans son moment propre, s’il y en a un, elle soit à la fois réglée et sans règle, conservatrice de la loi et assez destructrice ou suspensive de la loi pour devoir à chaque cas la réinventer, la re-justifier, la réinventer au moins dans la réaffirmation et la confirmation nouvelle et libre de son principe. » DERRIDA, J., *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994, p. 51.
- 28 Cf. BLUMENBERG, H., *La légitimité des Temps Modernes*, Paris, Gallimard, 1999, p. 19.
- 29 Un autre problème immense s’ouvre ici et que l’on ne peut qu’indiquer : le rapport entre modernité et temps messianique, entre nihilisme et temps messianique. Cf. à ce sujet AGAMBEN, G., *Le temps qui reste*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2000. Qu’en est-il de la loi dans les temps nouveaux ? Serait-ce à dire que la modernité est un temps messianique ? Le langage de l’absence doit être employé avec des précautions fautes desquelles il envisage l’inconvenance. Or le nihilisme pensé dans son événementialité même ne serait rien d’autre que cette inopérabilité du *nomos*.
- 30 EDWARDS, J. C., *The Authority of Language. Heidegger, Wittgenstein, and the Threat of Philosophical Nihilism*, University of South Florida Press, Tampa, 1990, p. 1.
- 31 À cette précision près, qu’il s’agit éminemment de l’humanité occidentale. Si cette condition restrictive reste le plus souvent implicite, elle devrait faire à son tour l’objet d’une lecture critique qui puisse en montrer les présupposés et les effets.
- 32 Sur la paradoxale application d’un principe d’inapplicabilité, voir, par exemple, la position de F. Gogarten. « Ici s’applique sans la moindre limitation le principe paulinien de la justification par la foi seule indépendamment des œuvres de la loi. » GOGARTEN, F., *Destin et espoir du monde moderne. La sécularisation comme problème théologique*, Casterman, 1970, p. 79.

- 33 TAUBES, J., *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche, Freud*, Paris, Seuil, 1999, p. 129.
- 34 JONAS, H., *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, Paris, Rivage Poche, 1994.
- 35 HANS, J., *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, De Boeck Université, 2000, p. 220. Pourquoi la contingence provoque-t-elle la panique du nihilisme ? Quoi dans la condition contingente des valeurs renvoie au spectre du nihilisme ? La possibilité que la valeur ne soit fondée sur aucun principe substantiel unique et immuable et sur aucune finalité absolue.
- 36 L'équivalence entre inefficacité et inexistence ou autrement dit, la considération de l'inefficacité comme preuve de l'inexistence de droit des idéaux suprêmes, constitue la spécificité de la position nietzschéenne au sujet du nihilisme.
- 37 Cf. NANCY, J.-L., *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion, 1983.
- 38 AGAMBEN, G., *État d'exception*, éd. cit., p. 68.
- 39 *Ibidem*, p. 122.
- 40 AGAMBEN, G., *Le temps qui reste*, éd. cit., p. 175.
- 41 AGAMBEN, G., *État d'exception*, éd. cit., p. 123.
- 42 Nous sommes tenus ici aussi de mettre entre parenthèses l'acception négativiste de la notion d'anarchisme. « Comme vous le savez », note en ce sens Chomsky, « dans les milieux intellectuels en général, on associe l'anarchisme au chaos, à la violence, aux bombes, au bouleversement. » CHOMSKY, N., *De l'espoir en l'avenir. Propos sur l'anarchisme et le socialisme*, Comeau & Nadeau Éditeurs, Montréal, 2001, p. 91. Un déplacement est nécessaire ici pour faire place à une autre compréhension ; nous n'allons donc pas répéter les références et les lieux communs de l'argumentation.
- 43 JÜNGER, E., *Passage de la ligne*, éd. cit., p. 52.
- 44 SCHÜRMANN, R., *Le principe d'anarchie*, op. cit., p. 16.
- 45 BLANCHOT, M., *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1995, p. 305.
- 46 SCHÜRMANN, R., *Le principe d'anarchie*, op. cit., p. 16.
- 47 *Ibidem*, p. 16-17.
- 48 NANCY, J.-L., *La déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Paris, Galilée, 2005, p. 118.
- 49 BENJAMIN, W., *Œuvres II*, éd. cit., p. 371.
- 50 CYON, E. de, *Nihilisme et anarchie*, Paris, Calmann Lévy Éditeur, 1892. p. 315.
- 51 Dans la formulation de cette suggestion nous pensons également à la structure de sur-impression articulée par J. Derrida dans sa relecture du *Timée* platonicien. « *Mise en abyme* du discours sur *khôra*, lieu de la politique, politique des lieux, telle serait donc la structure d'une sur-impression sans fond. » DERRIDA, J., *Khôra*, Paris, Galilée, 1993, p. 49.
- 52 DERRIDA, J., *Voyous*, op. cit., p. 210.
- 53 *Ibidem*, p. 210.



SORANA CORNEANU

Born in 1974, in Târgoviște

Junior Lecturer in English, University of Bucharest

OSI/FCO Chevening Scholarship, University of Oxford, 2005-2006

Attended international conferences and seminars in France and the UK

Articles on 17th- and 18th-century literature and philosophy;
translations of works of literary history, philosophy of language,
political and social history, ethnology

TO “CLEAR THE MIND OF ALL PERTURBATION”: THE DISCIPLINE OF JUDGMENT IN THE SEVENTEENTH CENTURY

Is not knowledge a true and only natural pleasure, whereof there is no satiety? Is it not knowledge that doth alone clear the mind of all perturbation? (...) Is there any such happiness as for a man's mind to be raised above the confusion of things, where he may have the prospect of the order of nature and the error of men?

(Francis Bacon, *In Praise of Knowledge*,
Works VIII, 123)

Introduction

In one of the most eloquent moments of his relentless attack on “dogmatism”, Joseph Glanvill, the Anglican divine and energetic apologist of the “new experimental philosophy” of the Royal Society, decried the moral and intellectual disaster produced in an ungoverned mind by passions and erroneous judgment:

Confidence in Opinions evermore dwells with untamed passions, and is maintained upon the depraved obstinacy of an ungovern'd spirit. He's but a novice in the Art of Autocracy, that cannot castigate his passions in reference to those presumptions, and will come as far short of wisdom as of science: for the Judgment being the Hegemonical power, and director of action, if It be swaid by the over-bearings of passion, and stor'd with lubricious opinions in stead of clearly conceived truths, and be peremptorily resolved in them, the practice will be as irregular, as the conceptions erroneous. Opinions hold the stirrup, while vice mounts into the saddle. (*Vanity of Dogmatizing*, 1661, 227-8)

Glanvill's immediate target in this text is Scholastic philosophy, but his attack, thrice renewed¹, is built on an exploration of the vices and errors of the mind so detailed and of so general reach that it acquires a value on its own. The quoted fragment is only a portion of a relatively extensive inquiry into the "disease of our Intellectuals" (62), but is apt in itself to give a fair idea of the tenor of Glanvill's argument. The spirit or mind of man is easily devastated by its own passions and inconsiderate opinions, while passions and opinions set off and reinforce one another, to the vicious ruin of both action and knowledge. Yet there is such a thing as an art of self-government or mastery of oneself that is meant to tame the beasts of the mind and cure its diseases, an art whose main instrument is right judgment. Glanvill's vocabulary here is a significant reference to an idea about self-government inherited by the 17th century from Hellenistic and Roman, mostly Stoic, thought: "autocracy" and "hegemonical power" are obvious echoes of a therapeutic philosophy that seems to inform Glanvill's thoughts on the life of the mind.²

Glanvill was neither alone nor original in treating about "errors and ignorance" together with the passions and inclinations of the mind under the category of "diseases" or "imperfections". It is indeed noteworthy that in so doing he places "wisdom" and "science" in close vicinity in a work meant to disparage the Schools and advocate the new philosophy. But similar enquiries were frequent in the 17th century in a number of various types of texts. My intention in this paper is to highlight several such texts, from some "moralist", "scientific" and philosophical quarters of 17th-century thought, in order to offer some elements towards an argument about the shaping of an early modern concept of knowledge in the context of moral concerns about the health of the mind. In Bacon's words, quoted in the motto, this is a view of knowledge as that which alone can "clear the mind of all perturbation". In addition, I want to suggest that the notion of what we would call "rational belief" was formed, at least in some areas of the English scene of the 17th century, as part of a therapeutic search for the health, and virtue of the mind.

My choice of texts is in itself a plea for the importance of reading together authors that would normally be treated by different historians. I look at some writings on the passions, at several authors associated with the experimental philosophy, and at some elements of the theory of knowledge and the reflections on the conduct of the understanding in the work of John Locke. At a general level it is perhaps interesting enough to see that there are striking similarities between the analyses of the defects

of the mind and their remedies in, say, Reynolds, Glanvill and Locke. But similarities apart, it is more important to notice that such a cross-reading can reveal important features of all these categories of texts. On the one hand, the treatises of the passions can be recognized as proposing tentative steps towards an account of knowledge as part of their moral and therapeutic aims. On the other, the reader may be made alive to the moral and therapeutic underpinnings of the theories of rational belief in authors credited with the birth of modern epistemology or scientific method.

In looking at the relationship between passions and errors, and between the moral and the epistemological, I tread in the steps of Susan James's important contribution to this issue.³ I hope to add to that path of inquiry by focusing more on the English scene, and by proposing the therapeutic scenario of knowledge. The central operators in this scenario are a rich notion of "examination" (of opinions and of self), the curious but central notion of the "regulation of assent", and an idea about the virtue of the mind, with both moral and cognitive aspects, that may be to a large extent indebted to the Stoic philosophical tradition.

This study is equally indebted to the work Peter Harrison has devoted to highlighting the importance of theological anthropology for the problem of knowledge in the 17th century.⁴ The story of the Fall and the quest for a restoration of the human being is indeed the background against which the elements of an account of knowledge I am concerned with are developed. Yet I tend to emphasize a more optimistic view of man than the Augustinian perspective which is Harrison's focus, one that finds room, in keeping with a Christian humanist reworking of the ancient traditions, for both virtue and wisdom.

It has been my intention to isolate in the texts I deal with the cartographies of the ills of the mind together with the proposed remedies, as well as the significance of such endeavors for the purposes of the respective authors. There seems to be continuity here between the Renaissance genre of the "anatomies" of the mind and the late 17th-century "histories" of the mind. The treatises of the passions are species of the former which draw on both the *de anima* and the rhetorical traditions, and thus combine maps of the faculties of the soul with analyses of its passions and errors. But there is an experimental bend of these texts, due to their exercise in autoscopy and search for remedies, that makes them close relatives of the more markedly experimental, ultimately Baconian, endeavor of the "histories" to be found both in the experimental

philosophical tracts and in John Locke. These “histories”, or thorough experimental investigations, of the mind will become in their case the constant counterpart of the “histories” of natural phenomena. In a way, the search for truth about nature in these 17th-century authors is at the same time a search for truth about the self, together with a search for ways of rectifying and improving the mind.

1. Treatises of the passions

The cartographies of the mind to be found in these treatises are basically “therapeutic psychologies”⁵, i.e. psychologies of action and knowledge meant to found a therapeutic philosophy, or what Bacon in *The Advancement of Learning* called a “culture of the mind” (Works III, 419). The interest of the treatises I look at is that, as a complement to the usual investigations of the passions, they also look specifically at the “understanding” or “wit” of man, at its healthy state as well as at the malfunctioning of the belief-forming processes, and in so doing give an interesting formulation of the problem of error. Unlike the treatment of the problem in the tracts of Aristotelian logic usual at the time, their analysis of error involves a “psychological” investigation of the cognitive faculties rather than an analysis of the formal features of incorrect syllogisms.⁶

The sometimes baffling characteristic of these writings on the passions is their eclectic usage of theoretical elements belonging to originally opposing traditions. For instance, the Thomistic “sensitive appetite” as well as the Platonic-Aristotelian parts of the soul stand together with terms and conceptions about the health of the mind due mainly to the Stoic tradition.⁷ There are some features of this conception of a healthy mind that are worth emphasizing, as they seem to form a general orientation of these, as well as of the other texts we will look at. All three authors I will deal with in this section speak one way or another about virtue as health and describe it in terms of “constancy”, “temperance”, or “prudence”. With various emphases due to the recuperation of this or that Stoic author, these are all meant to stand for a disposition of the mind characterized by “firmness, order, endurance, equilibrium and permanence” rather than for particular virtues.⁸

Such a disposition of mind is the fruit, crucially, of an assiduously practiced discipline of judgment, which is at the same time a discipline

of emotions and of the self. This discipline involves an attentive examination of one's opinions, or rather belief-forming processes: both errors and wrong actions are ultimately due to bad dispositions of the mind in assessing the truth of representations, the value of things to which one relates, as well as, more generally, to a bad conformation of a narrow, self-loving self. I will just note here (and say more about it later) that the notion of self-love employed in these texts is interestingly not primarily the Augustinian one, but a close companion of the intemperate, inconstant mind.

The examination of opinions is principally, in Stoic terms, a discipline of "assent". The term surfaces here and there in the treatises of the passions, but will become central in a Glanvill or Locke. Assent is the voluntary operation by which the mind accepts or gives its accord to "representations", or "impressions".⁹ It is also, importantly, a notion that unifies the theoretical and practical sides of reason.¹⁰ In so doing, it allows an identification of the vicious state of mind that stands behind both errors and passions as the intemperance of an inconstant, precipitate mind: a precipitate or rash, or a changeable and weak assent to unclear or false impressions is the behavior of the inconstant "fool". Conversely, it permits the unification of moral and intellectual virtues around the firm constancy of a tempered mind: a firm and orderly assent to true impressions is the sign of the wise.¹¹ Crucially, the regulation of assent is meant as a cure of the intemperance of the mind: it is not just a momentary decision, but a constant exercise (a discipline) meant to develop a virtuous habit. A disciplined assent counters both errors and passions, and makes possible both science and the moral life.

The early Stoic notion of assent (*sunkatathesis*) informs the terms of the later Stoics' accounts of the discipline of the mind as well. As Brad Inwood has suggested, Epictetus's *prohairesis* or Seneca's *iudicium* are both "a form of assent and a stable disposition that constitutes the locus of happiness".¹² Right judgment, then, as a firm and unchangeable disposition to assent to the truth and right value of things, is the very instrument of the art of self-government; it is also the locus of our freedom and happiness.

Thomas Wright

Thomas Wright's *The Passions of the Minde in Generall* (1604) starts out with a definition of the passions that insists on their inordinate effects

on the soul of man. Among other things, they are, importantly, “perturbations”, which is what Zeno the Stoic called them, as reported in Cicero’s *Tusculan Disputations*. The name is fit as “they trouble wonderfully the soule, corrupting the iudgement, & seducing the will, inducing (for the most part) to vice and commonly withdrawing from vertue, and therefore some call them maladies, or sores of the soul”. (8) The understanding is blinded by the conjoined action of passions, imagination and a seduced, or else wicked, will. Both the imagination and the will work together to find out, and present the understanding with, reasons for passions, thus placing “green spectacles before the eyes of our wit”. (51)

As remedy to the passions, Wright insists on a discipline of judgment (rather than on grace, say).¹³ In the middle of his discussion of the effects of the passions on the understanding, Wright offers an example of remedy that has all the colors of the Stoic genre of advice: if we are to console a “bereft woman”, we should offer her all sorts of “perswasions which tend to rectify her judgment”. (53)¹⁴ Similar advice, including the exercise of judgment, constant examination of the work of one’s passions, as well as the practice of a knowledge of when and how to “refrain consent” to the immediate representations offered by the passions, is the matter of Book III, devoted to remedies and means of fighting the passions.

An interesting moment of Wright’s treatise is his account of the “defects of our understandings” in Book VI. Faithful to his general aim of pursuing a “*nosce teipsum*” investigation in the manner of the ancients (6),¹⁵ Wright concludes his analysis of the passions with some forays into the territories of the will and the wit for a better understanding, he says, of the “universall causes, from whence inordinate passions proceede”. (295) As far as the wit is concerned, the discussion is most interesting for the problem of knowledge we are concerned with here. Wright proposes two sorts of defects: ignorance, from which “floweth vice”, and error, responsible for “heresie” (*idem*). Yet his development of the chart of defects is hardly as neat as that. Explicitly under error, Wright places errors regarding “the last end” and the “means”; presumably, these are heresies against the revealed truth of the Scripture. I will say a few words about his treatment of “ignorance” in a moment; for now, I will note that there is actually a third category of defects in Wright’s list – a sort of corrupt tendencies of the intellect, not easily amenable under the categories of “ignorance” or “error” in his strict sense.

One such defect or “imperfection” is “curiositie in knowing things not necessarie”. (312) The interesting thing here is that, beside the more

familiar injunction against prying into “mysteries”, Wright also speaks of curiosity as inquiring into other men’s actions at the expense of self-examination. Such blindness to one’s self is actually a form of self-love; yet Wright’s reference here is not Augustine, but Galen’s *Of the Affections and Errors of the Soul*, a work in which the 2nd-century medical doctor is mostly concerned with the therapy of the soul. There, the beginning of therapy is conditioned on one’s realization of one’s folly – a difficult task, since everyone loves themselves to the point of resisting even the beginning of examination.¹⁶ Self-love appears here in the context of a cognitive cure of the mind.

The second defect in the nameless third category is practically a continuation of the first: people (and especially “the wisest”) are not only in love with themselves, but idolatrously so, and it is this self-admiration that accounts for a particular vice that we will see emerging again and again in other analyses: the obstinacy in opinions, or the “paynes many men bestowe, in confirming their preconceived errors”. (317)

The third defect here is also worth a notice: “distraction” is the name of the vice against mental concentration and perseverance: in the middle of the most serious meditations, in prayer or in study, men’s minds “wander in foreign countries”, and one is hardly master of one’s own thoughts, but rather at the mercy either of the Devil, or of his passions and imagination, or else of a general bad disposition of an “inconstant mind desirous of variety and alteration”. (318)

As for ignorance, Wright actually speaks of “ignorance and errors” at once, and in doing so rings a powerful skeptical note as to the extent of our knowledge, while, even more spectacularly, performing a *mise-en-abîme* of his own treatise. We are in the dark concerning not only God and, at the bottom level of creation, the “base creatures”, but also concerning our own souls and bodies. We are therefore ignorant of most of the things that a theory of the passions (like Wright’s own) is supposed to build on. Equally, we are ignorant of the important elements of a theory of knowledge.¹⁷

Why this ignorance is a source of passions and vice Wright does not spell out explicitly, but there is an indication in his notes on the general “difficultie in understanding” that this is a cause for the “dissenting and contradicting Sects” of philosophers. (298) Moreover, self-love and idolatrous vanity, as well as lack of mastery of our own thoughts may be meant partly as a further explanation why ignorance breeds vice. Thus

the limits (as yet) of our knowledge are treated together with the mismanagement of the conduct of our intellects.

Edward Reynolds

Edward Reynolds's *A Treatise of the Passions and Faculties of the Soule of Man* (1640) is a blend of Aristotle (via Aquinas) and Seneca, but with correctives for both, including an extensive treatment of the ways in which the mind of man can go astray, but also of its "dignities" and "perfections"; it is not strong on lists of particular remedies, but speaks with warmth of the power knowledge has to guide the soul to God (449-59), and of the possibility to advance in what he calls, as Bacon did, the "culture of the mind". (11)

In treating of the "corrupt effects of the passions" on the understanding and the will, Reynolds pays close attention to the way passions mix with the process of judgment and of the formation of beliefs. In so doing, he also uses the language of assent. One such effect he dubs "imposture or seduction" and is very close to Wright's analysis: under the thrall of impatient passion, man "laboureth next to incline and prepare his Mind for assent, and to get Reason on the same side with Passion". (64) Such impatient assent to false representations is coupled with a series of moral failings, themselves due to other passions or inclinations of the mind: we are inclined to give reasons for passions and maintain them because of "love of our ease" (65); and generally men (especially the simple people), driven by "those two Credulous Qualities, of Ignorance and Fear", are ready to receive all sorts of doctrines, "not onely willingly, but with greediness also" – a sign of a strange species of "Voluntary Humilitie". (66-7) A second effect is to "alienate" or "withdraw" reason from an impartial examination of the objects of its desires. If generally the truth is masked by passions, it is also the case that passion makes one unwilling to search for it: Reynolds calls this "Voluntarie Ignorance" and adds that it is mixed with "fear of being deterred from the vice". (68)

In a further analysis of the defects of our knowledge, Reynolds includes the work of the passions in a more comprehensive analysis of "corruptions". There are, according to Reynolds, four ways in which knowledge is corrupted. The first is ignorance, both natural and voluntary, and we have seen the role of the passions in voluntary ignorance. The second is curiosity: the problem here is again not with the (forbidden) objects of curiosity, but with the inclination to "conjectures" or "speculations" of a

spirit neither patient enough nor disciplined enough to rest in solid demonstration. (463).

The third class is of “uncertainty of opinions”. “Opinion” is actually by definition uncertain: it is identified with “the Fluctuation, wavering and uncertainty of Assents, when the Understanding is left floating, and as it were in *Aequilibrio*” (463), and is also “with fear lest the contrary should be true”. (464) Be it the effect of the disproportion between the understanding and its object, or of skeptical “subtility of wit”, opinion is a corruption. But there is a sense in which “irresolution” may be commendable. Here, interestingly, Reynolds sketches a recommendation for the health of the mind by discipline of judgment: what is praiseworthy is

...the softness of judgment, which will not suffer itself to be captivated, either to its own conceits, or unto such unforcible reasons, in the which it is able to descry weakness. And this is that which Pliny commends in his friend Titus Ariston (...) a learned cautelousness of judgment, which made him so long suspend his Assent, till he had weighed the severall repugnancies of reasons, and by that means found out some truth whereon to settle his conceit. (481)

Reynolds’s fourth class is “error”, which he defines as “a peremptory and habituall assent, firmly and without wavering fixed upon some falsehood under the shew of truth.” (483) While the first cause of error is briefly identified as sin, it is the “secondary causes” that are treated in detail and are worth our attention. The first is “abuse of principles”. This has to do with two inclinations of the mind, one natural, the other vicious: on the one hand, the mind needs to have “something to rest itself upon” and build from there (484), but on the other it tends to use these principles as “a coloured Glass” for every belief it forms; and most of the times, these principles are false. (489) The second and third causes are an “affectation of singularity” in a vain mind which will form beliefs so as to stand out from the crowd (490) and “a too credulous prejudice and opinion of Authority” (493). The fourth is the passions attached to the object of knowledge. Here Reynolds resumes the discussion mentioned above and insists on the effect of “imposture”: passions “win over the Iudgement on their side”. He adds that this is a pervasive miscarriage of our inquiries: “what was at first but a wish, is at last become an Opinion: *Quod nimis volumus facile credimus*, we easily believe what we will willingly desire.” (495)

Reynolds does not say explicitly that the discipline of judgment I mentioned above needs to be seen as the general cure of the ills of the mind; but the suggestion is there, and it is consonant with his portrait of the wise man as characterized by “severe and unmovable constancie of Minde in Vertue”. (50)

Peter du Moulin

In the Preface to his *Peace and Contentment of Minde* (1657), Peter du Moulin announces his purpose to be to correct the “book” of man’s spirit upon the books of nature, Scripture, and God’s providence. He is less interested in “anatomizing” the soul and speculating about its structure; the task is actually close to impossible, since the spirit of man, like the eye, cannot see itself. More profitable then, and easier, is “to learne the right government” of the soul. (170) It is enough to know for this purpose that our postlapsarian souls are reigned by discord and confusion, and to acknowledge “the blind and rash nature of the spirit of man”. To do so is already to prove humble and ready for an education in moderation and wisdom. (171) Du Moulin seems to be referring here to the same therapeutic topos we have noticed in Wright, one indebted to the ancient tradition of the cure of the soul: the cure begins once you become ready for the cure, which is first and foremost to curb your self-love and acknowledge your folly and need of repair.

Du Moulin’s treatment of passions and opinions bears the stamp of Epictetus: the Stoic philosopher is invoked explicitly several times and is behind Du Moulin’s insistence that the key to the peace of mind is the rectification of our opinions.¹⁸ Passions are occasioned by opinions, and right opinion is their moderator. (209) The only way to free oneself of them is to “heale the understanding of erroneous opinions” (207), which comes with a constant exercise in the right valuing of all things (85-7).

Most interesting is what Du Moulin has to say about virtue. In dealing with the “ornaments of the understanding”, he works with the Aristotelian distinction between “sciences” that “consider universals”, and “prudence”, whose objects are “particular things, casual and uncertaine”. (184) But in a reversal of the Aristotelian hierarchy, Du Moulin places prudence above science: if science is the “husbandry of the soul” and comes first in order, prudence is “above Science in dignity” (177), since it teaches men “to live well and dye well” (178). Prudence is thus recast in the role of guide to all the virtues; more than that, it is said to comprehend them

all, and is defined as being “religious, just, constant, and temperate”. (181) It is true, it deals with particulars and uncertainties, and thus is often conquered by our “folly and precipitate rashnesse” (184), but it is the aim, precisely, of the constant examination of opinions to form such a “golden temper” in our minds (78). The value of prudence as a virtue of the mind, then, seems to lie in the disposition of mind it engenders rather than in the presence or lack of universality and certainty. The invocation of Epictetus in this respect seems to underlie this revaluation of Aristotelian values. Du Moulin’s definition of virtue (in the singular) bears unmistakable Stoic echoes: it is a “clame state of the soul, firme, equall, magnanimous, meeke, religious and beneficiall to a mans selfe and to others” (332) and it is the fruit of right opinion and well governed passion.

Du Moulin all but erases the borderline between moral and intellectual virtues. If prudence is said to be an intellectual virtue, justice is given as the moral virtue. But “just”, we have seen, is part of the definition of “prudence”, while justice is described, echoing a long, Platonic, tradition, as “the equal temper and just proportion of all the faculties and motions of the soul” (332). In addition, the two “vertues of Justice”, meekness (or docility, or humility) and magnanimity (or generosity) are essential ingredients in the “prudent” state of mind. Magnanimity makes the mind constant (342), while humility is crucial to the work of examination of opinions and a defense against obstinacy and arrogance: under its guidance, man “will labour to heale himself of all arrogant opinions and obstinate prejudices, being alwayes ready to receive better information and submit himself to reason” (341). The discipline of judgment, then, is given here a prominent role in the work towards the virtues of the mind, which is also a work on the self. Generosity and humility together are the best defense against pride, or “presumption, and a blinde immoderate love of a mans selfe”, which is responsible for his “perpetuall unquietness and vacillation” (268-9).¹⁹

Also noteworthy is Du Moulin’s treatment of the particular passions. Obstinacy is an interesting case, since it is the odd item here, and not a usual candidate of the tables of passions. But in light of the above, it is indeed one of the miscarriages of the mind, and an important one given Du Moulin’s insistence on the rectification of opinions. The man obstinate in his opinions is eloquently portrayed as a spirit inhabiting a narrow, stuffed room (a “small cabine”), afraid of changing views. By contrast, the “great spirits” are like dwellers of large houses, with many chambers and “severall apartments for several Offices”, and are thus accustomed

to change vistas. (276) The obstinate man is doubly vicious, morally and intellectually at once and by the same token: his pride, narrowness and "timorousness" and his mismanagement of the faculty of judgment are sides of the same coin.

These authors' cartographies of the mind make therefore the important connection between errors and passions, between the discipline of judgment and the virtues (at once moral and intellectual) of the mind. All of this, together with their concern with the vices of credulity and obstinacy, with the inconstancy and rashness of the mind, as well as with the specific notion of self-love we have analyzed will be present in our other texts as well.

2. Experimental natural philosophy

The subtitle of Part I of Robert Boyle's *Considerations Touching the Usefulness of Experimentall Philosophy* (1664) promises to speak of its "Usefulnesse in reference to the Minde of Man". Such concern with the improvement of the mind (which to Boyle meant curing its errors and enlarging its capacities) may strike an odd note to a modern scientific ear, but it was a pervasive feature of many English "scientific" writings in the second half of the 17th century. To a large extent, this is a Baconian inheritance: Bacon's doctrine of the "idols of the mind" in the first book of his *New Organon* (Works IV) is most of the time in the background of later 17th-century treatments of the imperfections of the mind, as are the methodological prescriptions presented as a proper cure.

We are faced here with a curious and yet to be fully explored phenomenon of the intellectual history of the 17th century in England: the explorations of the life of the mind in "moralist" literature are absorbed into a natural philosophy which thereby (or because it, too) assumes a moral purpose. As instruments to that end, the experimental philosophers I will present here work with a psychology of knowledge that is part and parcel of their epistemology, and aim to elaborate a "history" of the defects of the mind which is impressive in its scope and an immediate companion of their methodological interests.²⁰

It is my suggestion that the regulation of assent and examination of opinions (a language which becomes pervasive in these texts) is crucial

to these moral-methodological leanings. It seems that these notions are transferred from the domain of practical life into that of natural philosophy together with the psychology of knowledge. It could be so since the experimental natural philosophy proposed itself as an exploration of the contingent rather than the universal and as a practical “science” (some said “art”), where “practical” covers not just a strict utilitarian aim, but also, in Boyle’s words, a “usefulness in reference to the mind of man”.

Joseph Glanvill

The question of the governance of assent figures prominently in Joseph Glanvill’s *Vanity of Dogmatizing* (1661). In his review of the “causes of our Ignorance and Intellectual weakness” (61), he makes the errors of the senses and of the imagination boil down to the same “rashness” of the understanding that makes easy game of the information presented to the mind by the two faculties. What Glanvill says specifically about imagination is actually an account of obstinacy and credulity, when an ungrounded opinion is taken as first principle. But “praecipitancy” is indeed the malady proper to the intellect: Glanvill insists on

the *forwardness* of our *Understandings assent*, to slightly examin’d *conclusions*, contracting many times a firm and obstinate belief from weak inducements; and that not only in such things, as immediately concern the sense, but in almost every thing that falls within the scope of our enquiry. (106-7)

For Glanvill, the maladies of assent are maladies of “our so easily seducible Understandings” (117). He adds that this is a malfunction of an originally healthy condition of the human mind. In traditional terms, Glanvill says that since the “perfection of a Faculty is Union with its Object”, and since therefore the intellect is “perfected by Truth”, it will “with all the impatience, which accompanies strong desire, breath after its enjoyment”. (107) But ours is a fallen mind, which can no longer discern truth and “our impatient minds” are prone to entertain or give assent to any false notion without taking the time to question it: our understandings, divorced from their “dearest object, are as forward to defile themselves with every meretricious semblance, that the variety of opinion presents them with. Thus we see the inconsiderate vulgar, prostrating their assent to every shallow appearance.” (113)

The impatience, the forwardness, the desire, and even the greed of the mind in its present state is therefore the fallen or distorted image of an originally or perhaps ideally well-functioning mechanism of epistemic and moral flourishing. To counter this fallen rashness is, says Glanvill, to learn how to regulate your assent; nevertheless, the task is dauntingly difficult. (109)

Another reason of our ignorance and error, and a most pernicious one, is for Glanvill the action of the affections. In particular, it is love and self-love that accompany the maladies of assent. The reason why the affections have such a powerful hold of our understandings is because we are caught in a circle of reflected self-love: since love unites the object of interest to the soul, we become amorously attached to our ideas and they become “but *our selves* in another *Name*”: “For every man is naturally a *Narcissus*, and each *passion* in us, no other but *self-love* sweetened by milder Epithets.” (119)

This is perhaps the most serious failing: what at one level is simply an error of judgment, is at bottom the grievous moral failure of remaining a prisoner to the perspective of one’s private self, and being unable to embrace the perspective of the whole. Glanvill says as much, quoting Bacon: “Our demonstrations are levyed upon Principles of our own, not universal Nature: And, as my Lord *Bacon* notes, we judge from the *Analogy* of our selves, not the *Universe*.” (193-4)²¹ Glanvill quotes the same phrase we’ve seen in Reynolds, *facile credimus quod volumus*, and enlarges upon the effect of love on the understanding: as forms of self-love, he enumerates the fact that we owe many of our opinions to our natural constitutions²², custom and education, interest, and our affection for our own inventions (“we love the issues of our Brains”, 135); as forms of love for others, there is mainly our reverence of antiquity and of authority (a “pedantick Adoration”, 136).

Glanvill’s main target for attack is of course “dogmatism”. Among other features, dogmatism is for Glanvill an effect of ignorance, where ignorance is the result of “shallow passive intellects” assenting to “every slight appearance” (225). It is also married to “untamed passions” and reinforced by the “obstinacy of an ungovern’d spirit” (227). Again, as he puts it in “Against Confidence in Philosophy” (1676), this is both an intellectual and a moral vice: “’Tis Pride, and Presumption of ones self that causeth such forwardness and assurance”. Above all, it is a failure of self-government: “For one of the first Rules in the Art of Self-Government is, to be modest in Opinions: And this Wisdom makes Men considerate

and wary, distrustful of their own Powers, and jealous of their Thoughts". (30)

In describing the "generous soul" or the "nobler spirit" as the one who manages to rise above the Narcissus point of view and embrace the perspective of the universe, Glanvill explicitly invokes the Stoic ideal of stability and constancy. (*Vanity*, 229) A mind governed by right judgment is also, for Glanvill, the bottom rock of both "felicity" and "liberty of judgment": for "there is no greater Vassalage than that of being enslaved to Opinions" ("Against Confidence", 32).

The regulation of assent is the main rule that Philosophy (Glanvill means of course experimental philosophy) teaches man; it thus fulfills her principal office, which is "to teach Men the right use of their Faculties, in order to the extending and enlarging of their Reasons": this rule is "to be wary and diffident, not to be hasty in our Conclusions, or over-confident in Opinions; but to be sparing of our assent, and not to afford it but to things clearly and distinctly perceiv'd." ("Of Scepticism and Certainty", 51)

Robert Boyle

Robert Boyle also insists on the careful management of assent and on the moral and intellectual virtues that are to be acquired in the process. In *Things Above Reason* (1681), he writes that "a sincere understanding is to give, or refuse its assent to propositions according as they are or are not true, not according as we could or could not wish they were so" (23) and calls this virtue "impartiality".

The condition of the mind that makes rational belief such a difficult and serious matter is the one rehearsed in all the natural philosophical writings as well as in the treatises on the passions that we have investigated. Here is his description of the corrupt mind in *Reconcilableness of Reason and Religion* (1675):

Our Intellectual Weaknesses, or our Prejudices, or Prepossessions by Custom, Education, &c. our Interest, Passions, Vices, and I know not how many other things, have so great and swaying an Influence on them, that there are very few Conclusions that we make, or Opinions that we espouse, that are so much the pure Results of our Reason, that no personal Disability, Prejudice, or Fault, has any Interest in them. (27-8)

This is part of Boyle's argument that there is an important distinction between "reason" or "right reason" and each and every person's reasoning: right reason is to be trusted above all in things accessible to it, but the individual's reasoning is most of the times a slave to passions and "prepossessions". To strive to reach and proportion oneself to right reason is the great work that man needs to undertake.

It hasn't perhaps been stressed enough how important it is for Boyle to say in, after all, Baconian fashion, that in order to do experimental philosophy one needs at least to have begun to purge his mind of errors and passions; and that at the same time, experimental philosophy is one privileged way to help with this cure of the mind. In the *Christian Virtuoso*, Part I (1690), Boyle makes such a virtuous circle revolve around what he calls a "well-disposed mind", the qualities of which are to be "both docile and inclin'd to make pious applications of the Truths he discovers". (3) Such a quality of mind is both requisite for engaging in the experimental study of nature and, in a perfected form, one of the fruits of it, which is one of the arguments Boyle gives in support of the idea that experimental philosophy is an excellent way to "the reception of a Reveal'd Religion" (103).

"Docility" in the sense Boyle uses it is a discerning quality of a mind devoted to truth, and is remarkably close to Du Moulin's "humility". A "docile" man "will easily discern that he needs further information" when his evidence is not clear, and has a "habit of discerning the cogency of an Argument or way of probation". (46) It is opposed both to credulity (109) and to the usual suspect for the new philosophy, the disputing way of the Schools, which encourages vanity and the appraisal of wit above "sincere love of truth" (46). Experimental enquiry, Boyle claims, is apt to cultivate just this quality of mind in its adepts:

An Accustomance of endeavouring to give Clear Explications of the Phaenomena of Nature and discover the weakness of those solutions that Superficial Wits are wont to make and acquiesce in does insensibly work in him a great and ingenuous Modesty of Mind. (103)

Boyle calls this "modesty of mind" (or "docility") an intellectual *and* a moral virtue and describes it in the same terms, familiar by now, of the regulation of assent: to be wary of giving assent too hastily, to form always tentative conclusions, but to remain always open to new information and to be ready to change or discard your own opinions on

the basis of new “proofs” even if your opinions are agreeable to you. (105-6)

Interestingly, on the subject of the best direction to the mind, Boyle contrasts experimental enquiry not only with the scholastic way, but also with mathematics “and other Demonstrative parts of Philosophy”. Demonstrations, he says, may have the advantage of strict examination, but they deal with “Truths a Man knows”. The superiority of experimental enquiry lies in its “Fitting him [the enquirer] to Discern the force of a good Argument, and Submit willingly to Truths clearly evinc’d, how little soever he may have expected to find such Conclusions true.” (107) There are several ideas involved here: one is that experimental philosophy leads to true discoveries, i.e. discoveries of truths about nature that one couldn’t just find in one’s own head; secondly, to accustom yourself to such a mode of discovery is to learn to see unexpected truths (in Boyle’s words, “improbable truths”); thirdly, in learning that, one also learns that the stock of what he knows already is very small and that there is more to find out (108); lastly, learning to open up to the world is learning to downplay your private perspective and vanity: it is to learn docility and modesty of mind.

The question of demonstration is also important to Boyle when he deals with the subject of “kinds or degrees of demonstration”, or else degrees of certainty.²³ Absolute certainty (of things “that can never be other than true”) is called “metaphysical certainty”; but no such thing can ever be achieved in natural philosophy. “Physical certainty” shares with “moral certainty” the inferior level on the scale of degrees of certainty. “Moral certainty” in its strict sense is used in the domain of practical philosophy, but the model of inquiry it provides (a judicial model of comparing a sufficient number of testimonies, or “concurrence of probabilities”, which together “may well amount to a Moral certainty”, cf. *Reconcilableness*, 94-5) proved so powerful and cogent for the situation in natural philosophy that Boyle often uses the term instead of “physical certainty”.

The comparison with mathematics referred to above is also indicative, therefore, of the link between the “moral certainty” involved in the study of nature and the discipline of the mind made possible by it. I will try to explore this connection in the next section.

Probability and attention

In section xiii of Book II of his *History of the Royal Society of London* (1667), Thomas Sprat describes the Royal Society's "way of inquiry" or experimental method in terms that emphasize its free and tentative manner: the utmost care is taken that the mind remains free from any imposition so it can be alert to circumstances and follow the indications of the observed things themselves, even if, or especially when, they indicate a course different to the one already engaged in:

They are careful... to keep themselves free, and change their course, according to the different circumstances, that occur to them in their operations; and the several alterations of the Bodies, on which they work. The true Experimenting, has this one thing inseparable from it, never to be a fix'd and settled Art, and never be limited by constant Rules. (89)

The comparison Sprat makes to reinforce his point is surprising, but significant: the art of experimenting is "like that which is call'd Decence in human life", which, though of great importance, "is never wholly to be reduced to standing Precepts; and may almost as easily be obtain'd, as defin'd." (90) Sprat is proud to announce that the experimental philosophy is an art (rather than a demonstrative science) with no fixed rules and precepts. The comparison with "decence" places experimental philosophy in the company of practical arts or low sciences, with their conjectural methodological procedures.

There is much similarity, I think, between this "art of decence" and Boyle's notion, repeated several times in his writings, that much discovery in experimental activity is due to hints rather than to some rigorously followed method. As he puts it towards the end of the first part of *Usefulness*, it is one of the signs of God's favor and of his management of the mysteries of nature that those secrets of it that have been discovered "have been attain'd rather ... by accidental Hints, then accurate Enquiries ... As if God design'd to keep Philosophers humble, and (though he allow regular Industry, sufficient encouragement, yet) to remain Himself dispenser of the chief Mysteries of Nature." (110-1) God's benevolence is in direct relation with the study of nature understood as an unveiling of "secrets" or "treasures" and with the conduct of the mind so that it becomes capable of seeing those secrets. The discipline of assent, in this case, is the exercise of keeping the mind open to grasp God's hints.

Rose-Marie Sargent has given an illuminating account of Boyle's experimental philosophical program for the interpretation of nature, premised, she argues, on a theological view of creation and on a related ontology of the "cosmic mechanism". Nature, for Boyle, is a divinely complex and teleological text and, as a hermeneutic procedure, his corpuscular philosophy aimed to discover the hidden mechanisms beyond "the determination of regularities".²⁴ But the complex interrelations that hold among the qualities of bodies are not of the order of absolute, self-evident principles, that the mind might grasp immediately by the light of reason, but are only known in relation to each other, as parts of the system, and therefore subject to "conditional propositions". The search into nature therefore can only deal in probabilities, or moral certainties, and as such requires a "diligent and devout reader", as opposed to a superficial one²⁵, who can remain flexible and open enough (a sign of the virtue of modesty) in order to grasp the shapes of the "concurrences of probabilities" and follow their lead (or hints). Thus, the attentive and pious inquiry into nature is an open-ended process of understanding. It is also a way to transform one's own moral being: "an experimental approach to nature can help eradicate (...) prejudices because it is the way by which one's vision of the world can be expanded".²⁶

Probability, therefore, is in a sense tightly linked to the important notion of "attention" (which, like "docility", is one of the qualities of a "well-disposed mind"). In this sense, there is an interesting distribution of the terms "probability" and "opinion", sometimes thought to cover the same epistemological area, but which from the point of view of the quality of the mind engaged in inquiry may be placed in opposite categories. In his *Vanity*, Glanvill warns that the "treasures" of nature cannot become available to the "careless Inquirer". He extends the simile along the lines of a depth-surface dichotomy, but interestingly associates it with a dichotomy of "truth" and "verisimilitude":

Verisimilitude and Opinion are an easie purchase; and these counterfeits are all the Vulgars treasure: But true Knowledge is as dear in acquisition, as rare in possession. Truth, like a point or line, requires an acuteness and intention to its discovery; while verisimilitude, like the expanded superficies, is an obvious sensible on either hand, and affords a large and easie field for loose enquiry. (64)

"Opinion", then, is an easy, superficial gain, as opposed to the effort required for attaining truth; its opposite is not "science", but "true knowledge" or "truth". But truth in natural philosophy, Glanvill emphasizes, with Boyle, is only (highly) probable. Yet the "probability" in question, he implies here, should be one dearly purchased, and is rather a token of truth than of mere opinion: truth (even if in the guise of what is probable) can only come with an intent and acute mind, while opinion is the harvest of the superficial mind that can hardly qualify for the task of experimental work.

References to "attention" in the context of the idea of the search for truth are also conspicuous in Boyle's *Usefulness* and *Christian Virtuoso*. True penetration of the grand Architecture (or the grand Book) of the world is the work of the "Intelligent Spectator, who is able both to understand and to relish" it. (*Usefulness* I, 4) There seems to be a hierarchy of observers of nature, depending on the degree of attention, which is at the same time a degree of freedom from the passions and prepossessions of the mind:

For some Men, that have but superficial, tho' conspicuous, Wits, are not fitted to penetrate such Truths, as require a lasting and attentive Speculation; and divers, that want not the Abilities, are so taken up by their Secular Affairs, and their Sensual Pleasures, that they neither have Disposition, nor will have Leisure, to discover those Truths, that require both an Attentive and Penetrating Mind. And more than either of these sorts of Men there are, whom their Prejudices do so forestall, or their Interest byas, or their Appetites blind, or their Passions discompose, too much, to allow them a clear Discernment, and right Judgment, of Divine Things. (*Christian Virtuoso*, Sig. A3)

Glanvill seems to say much the same when he warns that philosophy is "not the only Catholick way of Cure", but "'tis a Remedy for those that are strong enough to take it." (*Philosophia Pia*, 48)

The problem of knowledge in these Royal Society philosophers' texts takes the form of questions about obstacles to, the way towards, and the fruit of, a search for truth. The picture of the maladies of assent, together with the idea of self-love as partial view is quite consonant with the

moralists' anatomies, as is the characterization of the virtuous mind as modest, generous, noble. Novel here is the idea that probability itself is to be subsumed to the search for truth and to the aimed growth of the mind. Moreover, nature understood as "God's works" is not only an object of investigation, but also, in Boyle's words, a "School of Virtue" (*Usefulness* I, 50) that selects its best inquirers.

3. John Locke

John Locke's account of knowledge and judgment, the two "understanding faculties" as he calls them, has been the subject of extensive analysis. What is less emphasized in commentary that takes these topics as strictly epistemological matters is the way in which Locke saw the management of these faculties as part of a story about man's relationship with his Creator. In a somewhat surprising passage in his chapter "On Judgment" in the *Essay Concerning Human Understanding* (1690), Locke says that the little certain knowledge we have (and Locke notoriously restricts the extent of certain knowledge to very few things) may have been given us "as a Taste of what intellectual Creatures [Locke means angels] are capable of" in order to "excite in us a Desire and Endeavour after a better State". (E IV.xiv.2, 652)²⁷ Certainty, then, is not only a quality of knowledge, or a state of mind, but an image of the perfection we've fallen from, and an incentive to seek that perfection again. Neighboring the tiny area of certainty we do have is the vast territory of "probability", the province of judgment and belief, as opposed to knowledge and *scientia*. Again, this is not only an epistemological division, but also a field of struggle for a creature fallen in a state of "mediocrity": the struggle with the "twilight" of probability is meant to test us (we are in a state of "probationership"), to curb our presumption (by making us "sensible of our short-sightedness and liableness to Error"), but also to prompt us to seek "with Industry and Care" the way back to "a state of greater perfection". (*idem*)

Locke's treatment of error, then, is embedded in an account of the corruption and possible (partial) recovery of the "perfection" of the human being. The good use and mastery of our cognitive faculties is credited with an essential role in that recovery. But the task is difficult, and Locke's description of the miscarriages of our understanding in the *Essay* and much more extensively in *Of the Conduct of the Understanding* (1697,

published 1706)²⁸ gives a measure of that difficulty. As we will see, Locke comes very close here to the similar treatments in a Reynolds or Glanvill. I suggest that the aim of Locke's analysis is as therapeutic as it appeared to be in these authors. And that the remedy which Reynolds and the other treatises of the passions intimated, and Glanvill saw as the main rule of experimental philosophy, is given by Locke the role of a fundamental guide to the conduct of our minds: the exercise of the examination of opinions and regulation of assent is for Locke not only the crucial cure of our intellectual weaknesses and defects, but also the bedrock of our inner freedom, the route to a virtuous mind and to personal value, as well as that by which we fulfill a fundamental duty towards our Creator.

3.1. Weaknesses and defects

Locke's division of the "understanding faculties" between knowledge and judgment is paralleled by a division between "proofs" in enquiry: where the agreement or disagreement of ideas is "seen", the proofs are certain and the result is demonstrative reasoning; but where "presumed", the proofs are "taken" to be so and the reasoning probable.²⁹ One important failure of the intellect is to use the one where the other is in order. Importantly, this is usually due to the laziness or otherwise haste and impatience of the mind. (C15, 55) Also important is the mismanagement of arguments in disputes³⁰: when arguments are sought in order to prove one side of the matter, or when someone is used to "talk copiously on either side" of a question, arguments "float" in the memory, and the mind is only "amused", or "hovering", incapable of "possessing" itself of the truth. This is, again, the effect of presumption, laziness, precipitancy. (C7, 32) Another failure has to do with the manipulation of "facts": some people amass "undigested particulars", others draw axioms from every particular, incapable of detecting the "useful hints" and of using "weary induction". Both come short of the right method in all manner of enquiry³¹, but this is at bottom due to an ill-regulated rhythm of the mind: they are either "slow and sluggish" or "busy" men. (C13, 49)

One defect of enquiry Locke repeatedly comes back to is the "not tracing the Arguments to their true Foundation" (C15, 55), a sure path to "opiniatry". But the mind needs some foundation, so principles are embraced anyhow; it's just that most of the time, because of a lack of examination of the "true foundations", these principles are not self-evident,

and even false. (C6, 20) Locke here is of a mind with Reynolds and Glanvill on the “abuse of principles”. In the treatment of error in the *Essay*, this taking up of unexamined principles is one of the eminent examples of “wrong measures of assent”:³² doubtful and false propositions embraced as principles, and received hypotheses are Locke’s instantiations of this fault. (E IV.xx.8-11, 711-14) To some extent, this category overlaps with that of errors due to “authority”: one believes what the authoritative figures around him believe (friends, parties, sects, leaders). (E IV.xx.17, 718-19) But the “authority” case is also largely one of “no opinion at all” (E IV.xx.18, 719) or what in *Conduct* he calls “implicit Faith” (C3, 7): the case of people who cannot even be said to reason at all, who hold opinions without really understanding what they hold or why. The fourth wrong measure of assent in the *Essay* list (besides false principles, received hypotheses, and authority) is the case of passions and inclinations meddling with one’s judgment. (E IV.xx.12-16, 715-18) The detailing of the role of the passions includes the invocation of the short-circuit between wish and opinion, together with the Latin tag we’ve met twice before: “*quod volumus facile credemus*, what suits our wishes is forwardly believed” (E IV.xx.12, 715).

Wish transformed into belief was involved in Glanvill’s instance of self-love whereby we “love the issue of our Brains”. Locke encases the same idea in a picture of the maladies of assent. He is here in one of his more eloquent moments, with imagery recalling Glanvill’s metaphors. One such malady is “stiffness”: “men give themselves to the first Anticipations of their Minds”, either because they naturally fall in love with their “first born” (idea), or because of “want of Vigour and Industry to enquire”, or else because they rest content with appearances rather than with truth. But whatever the cause, this is simply enslaving your mind: it is “a downright prostituting of the Mind to resign it thus, and put it under the power of the first Comer”. (C25, 81-2) The other malady is “resignation”: one gives in to the latest opinion, which is as degrading and as subject to chance as the first case: “Truth never sinks into these Mens Minds, nor gives any Tincture to them, but Camelion like, they take the Colour of what is laid before them, and as soon lose and resign it to the next that happens to come in their way.” (C26, 82)

Assent and its regulation is a crucial issue for Locke. In the *Essay* he gives a theory of the degrees of assent and the nature of this operation, but in the *Conduct* he emphasizes the practical difficulty involved in its management:

In the whole Conduct of the Understanding, there is nothing of more moment than to know when and where, and how far to give Assent, and possibly there is nothing harder. 'Tis very easily said, and no body questions it, That giving and withholding our Assent, and the Degrees of it, should be regulated by the Evidence which things carry with them; and yet we see Men are not the better for this Rule; some firmly imbrace Doctrines upon slight grounds, some upon no grounds, and some contrary to appearance. Some admit of Certainty, and are not to be mov'd in what they hold: Others waver in every thing, and there want not those that reject all as uncertain. (C32, 99)

Abuse of principles, passions, prejudices, implicit faith and credulity, resulting in dogmatism, skepticism or uncertainty of opinions – all these are, ultimately, diseases and vices of the mind due to ill-regulated assent. The rule that Locke alludes to in the fragment above (and which is so rarely observed in practice) is spelled out in the *Essay* thus:

...the Mind, if it will proceed rationally, ought to examine all the grounds of probability, and see how they make more or less, for or against any probable Proposition, before it assents to or dissents from it, and, upon a due balancing the whole, reject, or receive it, with a more or less firm assent, proportionably to the preponderancy of the greater grounds of Probability on one side or the other. (E IV.xv.5, 656)

To regulate assent means, then, to examine the grounds of your judgment, and proportion the degree of your assent to the degree of probability found in the evidence. There are two sorts of grounds: matters of fact about some particular existence, which are capable of human testimony, and things beyond our senses, not capable of testimony (E IV.xvi.5, 661). And the degrees of assent, conforming to the degrees of probability, go from full assurance and confidence (these two bordering on certainty) all the way down to “conjecture”, “doubt”, or “distrust”. (IV.xv.2, 655)

I would like to suggest that this notion of the regulation of assent points to an understanding of the life of the mind that is not usually associated with Locke: one that is close to the “culture of the mind” texts investigated so far. The regulation of assent seems not to be merely a normative epistemological procedure; it looks rather like an exercise prescribed for repairing all sorts of failings of the mind, and more than that, for aiding with a sort of increase of the mind’s powers and orientation of its activity. Ultimately, it is also seen as a means towards improving

the self, or the moral person. I turn to a more detailed analysis of this notion in the next section.

3.2. Examination, love of truth, and freedom

In the *Conduct* Locke makes examination a crucial element of his rule for dealing with the impostures of the mind and acquiring freedom of the understanding. There is a double thrust to this term: it seems to encompass at once the “examination of principles” (so that none but those that are proven solid may be embraced) (C12, 45) and the examination of oneself (of one’s own process of belief-formation, including motives and reasons, possibly also the state of firmness or weakness, constancy or laziness/precipitancy of one’s mind) (C10, 39). Examination is no natural skill, though. Most people settle with false or non-evident principles simply because of a lack of use and exercise of their faculties. It is only with constant practice that the mind is gradually fortified, made attentive and capable of “close reasoning”; practice can settle a habit (a second nature), but Locke claims even more than that: the practice of examination will ultimately improve our faculties, enlarge our capacities (C3, 15) and “lead us towards Perfection” (C4, 16).³³

The other element of the same rule is what Locke calls “indifferency”, which adds a particular shape to the picture of examination. Here is the quotation in full:

In these two things, viz. an equal Indifferency for all Truth; I mean the receiving of it in the Love of it as Truth, but not loving it for any other reason before we know it to be true; and in the Examination of our Principles, and not receiving any for such, nor building on them ’till we are fully convinced, as rational Creatures, of their Solidity, Truth and Certainty, consists that Freedom of the Understanding which is necessary to a rational Creature, and without which it is not truly an Understanding. (C12, 44-5)

Examination is an exercise countering “childish, shameful, senseless credulity” (C12, 44) and the propensity to “cheat ourselves”, and in a sense the whole analysis of error is an analysis of the ways in which man is a credulous, self-cheating animal. “Indifferency”, too, is most effective in fighting prejudice. But what exactly is this indifference? Locke has chosen a curious name, easy to mistake for “indifference” as total lack of commitment. “Indifferency” here rather means a mental state of fair impartiality – one

manifestation of justice in judgment; in addition, it is more of an activity rather than a state: it is to seek and receive truth in love of truth (rather than for some other love).³⁴ As an activity, it ensures both a motivation and a direction. It motivates one in the first place to pursue truth: if lazy, but not desperately so, or unskilled, it may cause one to start enquiry³⁵; if easily seduced by apparent proofs, or “lazy anticipations”, it may prompt one not to stop enquiry but search further. The hardest case is, of course, when errors are embraced obstinately, and the mind is resistant both to the effort of examination and to the beauty of truth for truth’s sake.³⁶ The crucial point here is early and constant practice – an education of the mind.

“Indifferency” seems also to be the guarantee of direction or orientation: all the miscarriages of the understanding, passions, inclinations, or weaknesses, are as many seductions to the mind (recall Reynolds’ “imposture and seduction”, and Glanvill’s and Locke’s own “prostitution” of assent), continuously alluring the mind to rest its course and take refuge in the “quiet Enjoyment of the Opinion he is fond of” (C10, 42). To be indifferent to their song is to steer your quest for truth until it reaches truth rather than your own self. Locke’s notion of “indifferency”, then, is close to Glanvill’s “noble soul”, one who is at once capable of right judgment and a “large spirit”, free from the Narcissus perspective. But the important notion, in Locke as in Glanvill, is that this direction of the mind is one with the careful examination of opinions and of self; or else that there is a mutual enabling of the two: “indifferency” makes examination possible, and examination reinforces “indifferency”. Both are made possible by a “love of truth” that is a natural endowment of man, and both strengthen the love of truth as a guide to man’s life of the mind.

The requirement of “proportioning” the degree of assent to the degree of evidence, although distinct, actually follows from what has been said so far. For Locke, when the mind is in thrall to its partial loves, the degree of assent will go beyond evidence because the mind will embrace its “darlings” with an “Excess of Adherence” (C10, 42). But if the mind is free of imposture, the force of well-gathered and well-examined evidence will weigh naturally on the mind in the due degree. Here it is persuaded, there it is seduced. Locke is not interested to make this more formal or rule-bound than this. Force of evidence or degrees of assent are not a matter of calculation, but of the good or bad functioning of our faculties and of their being free from, or enslaved to, the distempers of the mind.³⁷

It is the health of the mind that is Locke’s main concern. And part of the idea of a healthy mind is an interesting notion about the relation

between mind and truth. Locke's vocabulary for describing the process of judgment includes such terms as the mind's receiving "inducements" to receive a proposition as probable, "yielding" to the evidence, being "persuaded" by the perceived truth, or "adhering" to truth³⁸. On the other hand, the mind has "a natural Relish for real solid Truth". (C32, 100) That there is a connection between this relish for truth and the mind's "yielding" in the right way to it becomes apparent in Locke's comments on the pernicious effects of what he takes to be scholastic disputation. Obstinate maintaining "that side of the Question they have chosen, whether true or false, to the last extremity; even after Conviction" (E IV.vii.11, 601) baffles the mind. More explicitly, in the *Conduct*: the custom of arguing on any side of a question, "even against our Persuasion" makes the mind lose its "natural Relish for real solid Truth". There is, then, a delicate moment of the meeting of mind and truth, and Locke warns against tinkering with it: "'Tis not safe to play with error". (C32, 99-100)

Equally eloquent is Locke's use of the "tincture" metaphor, which had a large currency in the 17th century. Both errors or partial views *and* truth are said to give a tincture to the mind, as if changing the color of a substance.³⁹ The metaphor is eloquent, as it suggests a conception of the fruits of the work of the understanding not in terms of pieces of belief, but in terms of habits of thinking and of a quality of the mind that, I suggest, comes under a triple description: either in touch with the truth of things or divorced from it; either oriented towards truth or distracted from this "natural" course; and either calm, constant, generous and universal, or precipitate, inconstant, narrow and partial. The remarkable thing is that Locke finds his notion of the "freedom of the understanding" precisely on the positive side of this description.

It needs to be emphasized that underlying Locke's discussion of knowledge and judgment is a commitment to the value of truth. In a passage of the *Conduct* that reminds one of Glanvill's or Reynolds's remarks on "opinion" as opposed to "truth", Locke attaches to the term "opinion" the same tag of result of superficial inquiry and sign of a weak mind, and places the same weight on the effort of a search that is ultimately a "perfecting" work. In commenting on the difficulty of the task of examination and "indifferency", Locke warns: "This I own is no easy thing to do, but I am not enquiring the easy way to Opinion, but the right way to Truth; which they must follow who will deal fairly with their own Understandings and their own Souls." (C34, 107)

3.3. Virtue and the beatific vision

I've suggested that there is a case to be made for Locke's commitment to the tight relationship between the value of truth and the virtue of the mind in his reflections on the right conduct of the understanding. It is significant in this sense that the motto attached to the *Conduct* is a fragment from the opening section of Cicero's *De natura deorum* (I.1) that highlights the constancy of the wise as opposed to the vices of the mind: the main vice is rashness (*temeritate*), which is "either to hold a false opinion or to defend without hesitation propositions inadequately examined and grasped". And this is most "unworthy of the gravity and constancy of the wise (*sapientis gravitate atque constantia*)".⁴⁰

I would also like to claim that to Locke the value of truth and the virtue of the mind are indicators of the value of a person. This needs some qualification though: it is always important for Locke to place the fate of man in a theological scenario that exceeds the boundaries of this life. In an early essay that formed an entry in his Commonplace Book ("Of Study"), Locke says: "The knowledge we acquire in this world I am apt to think extends not beyond the limits of this life. The beatific vision of the other life needs not the help of this dim twilight" (412). But in the same place he also says:

It is a duty we owe to God as the fountain and author of all truth, who is truth itself, and 'tis a duty also we owe our own selves if we will deal candidly and sincerely with our own souls, to have our minds constantly disposed to entertain and receive truth wheresoever we meet with it, or under whatsoever appearance of plain or ordinary, strange, new, or perhaps displeasing, it may come in our way. Truth is the proper object, the proper riches and furniture of the mind, and according as his stock of this, so is the difference and value of one man above another. (415)

Whatever our epistemic acquisitions in this life, they are dust from the perspective of the other world. But at the same time, not only is the pursuit of truth not amiss here, in this life, but it is our duty to engage in it: besides being a duty to God, it is a duty to our souls. The difference between the two quotes is I think due to their different drift: while the first may refer to epistemic *content*, the second seems to point to the value of the *practice* of understanding (which is to have a mind "constantly disposed to receive truth") and to the fact that this proper practice is important for the preparation of the life to come.

I have argued that Locke's concern with the "weaknesses", "defects" and "diseases" of the understanding and with the remedial powers of examination and the regulation of assent was the important practical side of his theory of knowledge and judgment. It seems, in addition, that for him the education of the mind is the acquiring of that disposition and those habits whereby it can exercise its powers to the full, in (ideally) perfect "love of truth" and "indifferency" – a rare disposition among the majority, and one that bespeaks indeed the "excellence" or, as he puts it, "value" of each person.

The "beatific vision" may be an event of the most radical transcendence; but there is also a sense of transcendence that makes life on earth a way towards it. The care of one's soul is also a "cure": a preparation and a transformation, placed now in the horizon of the world to come.

Locke's "history" of the weaknesses and defects of the understanding is the close relative of Bacon's idols, Reynolds's "defects and imperfections", or Glanvill's "diseases of our Intellectuals". But Locke integrates his analysis of error with his doctrine of knowledge and judgment, of the certain and the probable, in a way that is only adumbrated in the moral or experimental philosophical writings; yet he also echoes the moral interest in the cure of the mind as we have seen it in all the preceding texts, and preserves a commitment to the value of truth and the virtue of the mind.

Conclusions

There is a remarkable convergence of format, terminology, and general aims in the three categories of texts I have analyzed. To signal these common elements is not to downplay the differences in perspective or philosophical weight, but rather to indicate dimensions of these texts, especially of the canonical ones, which may help with a richer understanding of them as well as of the pool of thought out of which they were born. My concluding remarks will underline several aspects of this 17th-century pool of thought.

In the first place, a common aspect is the pervasiveness of a therapeutic vocabulary in dealing with the life of the mind, and of references to a

tradition of philosophy understood as an art of healing the mind. The “diseases” to be cured are the passions, errors and inclinations of the intellect, while the cure is conceived primarily in terms of a discipline of judgment, one that is, importantly, also a way to a moral transformation of the person. There are several features of these ills of the mind worth emphasizing.

One is the general description of an ungoverned mind as “inconstant”, “impatient”, “intemperate”: the reference is to a chaotic mental disposition, incapable of true adherence to the world and to itself. Another is the more technical characterization of the work of the understanding as “precipitate”, “weak or “lazy” – all indicators of an ill-regulated rhythm of the mind, which is responsible for the miscarriages of assent and for missing contact with the truth of things. A third feature is the emphasis on a sort of passions or vices of the mind which seem to refer specifically to the relationship the knower establishes with his own act of knowing: “obstinacy” or “credulity” are examples of such failures of harmonizing self and knowledge. There is also a moral dimension here, which is in direct relation with the fourth feature I want to underline: a moral conception of the self described by the notion of “self-love”, which carries the connotation of private perspective and resistance to cure, rather than the Augustinian load of a theological sin.⁴¹

Conversely, a healthy mind is constant, patient, and temperate; it works with an equal and firm process of assent-giving; it is “docile” and “generous” and creates a proper encounter between self and knowledge; and it forms a “noble” spirit that is in love with truth rather than with itself. And here is the second aspect I want to emphasize: crucial to the growth of the mind is the value of the object of knowledge, i.e. the value of truth, which is, for the authors presented here, a divine expression. For these 17th-century authors, truth is still the orienting target of the search, and the search for truth is still a perfecting work, able to transform the self.⁴²

The powerful emergence of an epistemological space for the “probable”, I have argued, is no derogation from this ideal. Probable truths are still truths, to be embraced by a fortified mind that is capable of adhering to them in the right/natural way. When the mind is weak, it can only form “opinions”. This is also to say that the “skeptical crisis” is not the main actor here; actually, for Reynolds, Glanvill or Locke, skepticism, by the side of dogmatism, are two of the vices of the mind.

The third aspect has to do with the lists of passions and other causes of errors. I've tried to emphasize the fact that, despite some otherwise noncommittal attempts at systematicity, they are far from systematic, and their categories overlap most of the time. Already in the treatises of the passions presented here, the conventional lists of the passions are overwhelmed by a much more multifaceted cartography of the defects of the mind, which is what surfaces in both Glanvill and Locke. This is to say they are more and more alive to the subtle and complex possibilities in the life of the mind. As such, they seem to be offered less as a theoretical doctrine, but rather as general instruments for a (life-long) practice of self-scrutiny and self-regulation. Locke, for instance, offers what he says are only the first steps towards a "history" of the distempers of the mind in the *Conduct* in order to "excite Men, especially those who make Knowledge their business, to look into themselves". (C12, 47)

The regulation of assent and the examination of both self and opinions are, more or less markedly for all these authors, the main instruments of an assiduous and careful discipline of the mind. And it is on such a discipline, or what some authors call a "culture of the mind", that true freedom is made to depend. Echoing again the ancient schools of thought, a Locke or Glanvill will say that one is not free unless he is so in his mind. It's just that such freedom is never an easy purchase.

NOTES

- ¹ *Vanity of Dogmatizing*, 1661, *Scepsis Scientifica*, 1665, "Against Confidence in Philosophy" in *Essays*, 1676; see Glanvill (1970).
- ² There is an excellent recent body of literature on the ancient therapy of the mind and the idea of philosophy as a way of life: see especially Hadot (1995, 2002), Foucault (2004).
- ³ James (1997), chapters 7-10. For recent work on emotions in ancient and medieval thought that may form an important background for the history of early modern passions, see Sorabji (2000), Knuuttila (2004).
- ⁴ Harrison (2007)
- ⁵ I borrow the term from Box's discussion of Bacon's moral philosophy: Box (1996), p. 271.
- ⁶ In discussing the antecedents of Locke's theory of the understanding seen as a "new logic", Schuurman (2004) compares Locke's "logic of ideas" and its interest in psychological and epistemological questions, with the Aristotelian logics of the 17th century. One thing this paper would suggest is that more germane antecedents to Locke may be found in the treatises of the passions rather than in the logical tracts.
- ⁷ On eclecticism in the early-modern writings on the passions see James (1998), Introduction.
- ⁸ I quoted Lagrée (2004) on "constancy" as recuperated by Justus Lipsius. But the same may be said of Cicero's *temperantia* (see *Tusc. Disp.* III.8). The case of "prudence" is most interesting: it is sometimes meant as an equivalent of the Stoic disposition of a healthy mind, but does not lose the Aristotelian-Thomistic echoes of *phronesis-prudentia*.
- ⁹ The term has a long history, and in one important development, following St. Augustine, assent becomes the operation of the (separate) faculty of the will. This leads to a medieval tradition of making degrees of sin dependent on degrees and stages of assent. See Knuuttila (2006). Yet, in the texts I'm dealing with it is not primarily the will, but the wit that needs to be trained in the discipline of examination. A well-governed will is still important, but the weight of the discipline seems to be primarily cognitive.
- ¹⁰ Zagzebski (1996) mentions this briefly as part of her reinterpretation of Aristotelian *phronesis* so as to cover both the theoretical and the practical sides of the "contingent".
- ¹¹ On Stoic assent as part of a theory of knowledge and opinion, see Long & Sedley (1987), pp. 253-259, and as part of the psychology of action, see Sorabji (2000), pp. 61-72. On "precipitancy" as a technical term related to the notion of assent, see Hadot (2002), p. 265.
- ¹² Inwood (2004), p. 90.
- ¹³ There are marked differences between the texts I deal with here and other treatises of the passions that place much more emphasis on grace in the cure of the passions, e.g. J.-Fr. Senault, *The Use of the Passions*, tr. Henry

- Earl of Monmouth, London, 1640, or W. Ayloffe, *The Government of the Passions According to the Rules of Reason and Religion*, London, 1700.
- 14 See the very similar episode in Cicero's *Tusculan Disputations* (III.32-34), Loeb Classical Library, 1927, pp. 317-325.
- 15 On the English "*nosce teipsum*" tracts tradition, as descendants of the humanistic *de anima* treatises (e.g. J. Woolton, *A Treatise of the Immortality of the Soul*, 1576, Th. Rogers, *A Philosophical Discourse Entitled The Anatomy of the Mind*, 1675), see Soellner (1972), chapter I.
- 16 Galen's *Affections and errors of the soul*, a therapeutic treatise equally indebted to Platonic and Stoic thought, is a most interesting companion of the writings on the passions I'm analyzing. The errors are most of the times due to passions, and underlying them both is a certain disposition of the soul that Galen calls "insatiability", the root of "vanity", and "self-love". It is on account of such self-love that the mind behaves in a precipitant manner, giving hasty assent to non-evident phenomena. See Galen, *Selected Works*, ed. P.N. Singer, Oxford, 1997, pp. 125, 145-6. Despite Wright's reference to the Augustinian "infected love" elsewhere in the text, it seems that "Galenic self-love" has more weight with him in questions of therapy.
- 17 E.g. "What is evidence and certitude in Knowledge, and how they differ", "How Knowledge and perfit Science, differ from credulity and opinion, and whether feare be necessarily included in every opinion" (303)
- 18 On Epictetus and his exercises, including the "discipline of assent", see Hadot (1995), chapter 6.
- 19 Du Moulin also makes the fine psychological point that the two must work together, as humility is needed to keep generosity itself from degenerating into pride.
- 20 Gaukroger (2001) analyzes the importance of a psychology of knowledge for Bacon's epistemology and draws attention to the transference whereby a regimen of the mind becomes part of the province of natural philosophy. Gaukroger proposes that this is due to Bacon's indebtedness to a rhetorical-legal model of knowledge (pp. 45-53, 103-130). On Bacon's discipline as both moral and methodological, see also Box (1996). And on the shapes of the methodological thinking of later 17th-century experimental philosophy, see Anstey (2005).
- 21 The reference is to Bacon, *New Organon*, I:XL1 (Works IV, 54).
- 22 Natural constitutions or tempers as important sources of particular beliefs is a (Galenic) idea that can be found among Bacon's idols as well as in Robert Hooke's cartography of the ills of the mind in *A General Scheme in The Posthumous Works of Robert Hooke*, ed. Richard Waller, London 1705, pp. 9-10.
- 23 On degrees of certainty, and the general problem of "certainty and probability" in the 17th century, see the classic Shapiro (1983).
- 24 Sargent (1995), p. 98.

- 25 Idem, pp. 119-120.
- 26 Idem, p 124.
- 27 References to Locke's texts will be by first letter (E or C) followed by indications of book/chapter/section for the *Essay* and of section for the *Conduct*, and by the page in the editions used.
- 28 The *Conduct* is one of the planned additions to the 4th edition of the *Essay*, by the side of what would become the chapters "Of Enthusiasm" and "Of Association of Ideas" – all texts concerned with the problem of error; see Schuurman (2001).
- 29 Agreement or disagreement of ideas is Locke's basic object to which the activity of reasoning applies. It is introduced as an alternative to the Aristotelian logic of syllogism. There are some very instructive studies on Locke's theory of the understanding as a "new logic" that involves attention to the cognitive faculties: see Buickerood (1985), Schuurman (2004).
- 30 On scholastic disputation as one of the targets of Locke's "polite philosophy", see Yeo (2006).
- 31 There is of course here a transparent reference to Baconian induction (in *The New Organon*, Book II, Works IV). The curious thing is that Locke seems to be talking here of a method of reading or studying.
- 32 Categories of error other than wrong measures of assent include cases of what Reynolds had called ignorance, and voluntary ignorance. (E IV.xx.2-6, 706-11)
- 33 This also implies a mastery of thought (cf. C43) against "diversion" that echoes Wright on the same issue.
- 34 Contra Tully (1993) who interprets "indifferency" in terms of *not* being disposed to truth/the good, and makes it an argument of relativism (p. 192).
- 35 In an important fragment in the *Essay*, Locke makes the very activity of the mind dependent on a "perception of Delight" which can alone put it in motion and give it "Direction and Design" (E II.vii.3, 129). On the voluntary and directional element in Locke's notion of judgment, see Losonsky (1996).
- 36 "Nothing being as beautiful to the Eye, as Truth to the Mind" (E IV.iii.20, 552)
- 37 Cf. Owen (2006), Nuovo (2002)
- 38 The definition of right understanding in *Conduct* is "the discovery and adherence to truth" (C40, 120).
- 39 Glanvill, too, uses the metaphor, in a similar context: see *Philosophia Pia*, pp. 45-6.
- 40 Translation from Cicero, *The Nature of the Gods*, tr. P.G. Walsh, Oxford World's Classics, 1998, p. 3; on Locke's indebtedness to Cicero, see Marshall (1994).
- 41 Additionally, there seems to occur a transference of terms due to a modification of the model of mind: what used to be characteristics proper to the lower parts of the soul (the "concupiscible" and the "irascible" in the Platonic/Aristotelian model) become belief-forming features of a unified mind:

its “rashness” seems to be an echo of the irascible passions, its “lubricous” opinions, easy “prostitution” to, or “greedy” appetite for, undigested half-truths, an echo of the concupiscible.

⁴² Pace Foucault, who sees no trace of the ancient idea of the transforming truth in early-modern philosophy. But Hadot does admit the possibility of echoes of the ancient and medieval “spiritual exercises” in 17th-century philosophy.

REFERENCES

Primary

- BACON, F., *The Works of Francis Bacon*, J. von Spedding, R.J. Ellis, D.D. Heath (eds), Friedrich Frommann Verlag – Günther Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1989 (1857-1874)
- BOYLE, R., *Some Considerations Touching the Usefulness of Experimentall Philosophy, Propos'd in a Familiar Discourse to a Friend, by way of Invitation to the Study of it*, Oxford, 1664 (2nd edition)
- BOYLE, R., *Some Considerations about the Reconcilableness of Reason and Religion*, London, 1675
- BOYLE, R., *A Discourse of Things Above Reason*, London, 1681
- BOYLE, R., *The Christian Virtuoso, Schewing, That by being addicted to Experimentall Philosophy, a Man is rather Assisted, than Indisposed, to be a Good Christian*, London, 1690
- DU MOULIN, P., *Of Peace and Contentment of Minde*, London, 1657
- GLANVILL, J., *Philosophia Pia, or, A Discourse of the Religious Temper, and Tendencies of the Experimental Philosophy, which is profest by the Royal Society*, London, 1671
- GLANVILL, J., "Of Scepticism and Certainty" in *Essays on Several Important Subjects in Philosophy and Religion*, London, 1676
- GLANVILL, J., *The Vanity of Dogmatizing: The Three "Versions"*, with a critical introduction by Stephen Medcalf, The Harvester Press, Hove, Sussex, 1970
- LOCKE, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, P. Nidditch (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1975
- LOCKE, J. *Of the Conduct of the Understanding*, J. Yolton (ed.), Thoemmes Press, Bristol, 1996
- LOCKE, J., "Of Study" in J.L. Axtell (ed.), *The Educational Writings of John Locke*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968
- REYNOLDS, E., *A Treatise of the Passions and Faculties of the Soul of Man*, London, 1640
- SPRAT, T., *The History of the Royal Society of London, For the Improving of Natural Knowledge*, London 1667
- WRIGHT, T., *The Passions of the Minde in Generall*, London, 1604

Secondary

- ANSTEY P.R., "Experimental versus Speculative Natural Philosophy" in P. R. Anstey and John A. Schuster (eds), *The Science of Nature in the Seventeenth Century. Patterns of Change in Early Modern Natural Philosophy*, Springer, Dordrecht, 2005
- BOX, I., "Bacon's Moral Philosophy" in M. Peltonen (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996

- BUICKEROOD, J., "The Natural History of the Understanding: Locke and the Rise of Facultative Logic in the Eighteenth Century", *History and Philosophy of Logic* 6, 1985, 157-190
- FOUCAULT, M., *Hermeneutica subiectului*, tr. B. Ghiu, Polirom, Iasi, 2004
- GAUKROGER, S., *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001
- HADOT, P., *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, tr. Michael Chase, Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA, 1995
- HADOT, P., *What is Ancient Philosophy?*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London U.K., 2002
- HARRISON, P., *The Fall of Man and the Foundations of Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007
- INWOOD, B. "Moral Judgment in Seneca", in S.K. Strange and Jack Zupko (eds), *Stoicism. Traditions and Transformations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004
- JAMES, S., *Action and Passion: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1997
- KNUUTTILA, S., *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2006 (2004)
- LAGRÉE, J., "Constancy and Coherence" in S.K. Strange and Jack Zupko (eds), *Stoicism. Traditions and Transformations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004
- LOSONSKY, M., "John Locke on Passion, Will and Belief", *British Journal for the History of Philosophy* 4 (2), 1996, 267-283
- LONG A.A. & D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, volume I, Cambridge University Press, Cambridge, 1987
- MARSHALL, J., *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994
- NUOVO, V., "Theology, its Sources, and the Pragmatics of Assent" in John Locke, *Writings on Religion*, V. Nuovo (ed.), Clarendon Press, Oxford, 2002
- OWEN, D., "Locke on Reasoning", in *Hume's Reason*, Oxford, 1999, reprinted in P. Anstey (ed.), *John Locke. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Series II, Routledge, London and New York, 2006
- SARGENT, R.-M., *The Diffident Naturalist. Robert Boyle and the Philosophy of Experiment*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1995
- SCHUURMAN, P., "Locke's way of ideas as context for his theory of education in *Of The Conduct of the Understanding*", *History of European Ideas* 27, 2001, 45-59
- SCHUURMAN, P., *Ideas, Mental Faculties and Method. The Logic of Ideas of Descartes and Locke and Its Reception in the Dutch Republic, 1630-1750*, Brill, Leiden, Boston, 2004
- SHAPIRO, B., *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1983

- SOELLNER, R., *Shakespeare's Patterns of Self-Knowledge*, Ohio State University Press, Columbus, 1972
- SORABJI, R., *Emotions and Peace of Mind*, Oxford University Press, Oxford, 2000
- TULLY, J., "Governing conduct: Locke on the reform of thought and action" in *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993
- YEO, R., "John Locke and Polite Philosophy", in C. Condren, St. Gaukroger and I. Hunter (eds), *The Philosopher in Early Modern Europe: The Nature of a Contested Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006
- ZAGZEBSKI, L. *Virtues of the Mind. An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996



SORIN COSTREIE

Born in 1971, in Bucharest

Ph.D. University of Bucharest (2007) and University of Western Ontario
(due 2008)

Lecturer, Department of Philosophy, University of Bucharest

Visiting Lecturer, Department of Philosophy, University of Western Ontario,
Canada

Fellowships: 2003-2005 OGS, 2000-2004 IGSS, 2000-2002 PSGS,
1999 World Bank, 1997-1998 DAAD, 1996 TEMPUS, 1993 DAAD

Attended international conferences and seminars in Canada, Italy, Spain,
Germany, USA, Poland

Several articles on philosophy of language, logic and mathematics

LEIBNIZ AND CLARKE. PHYSICS, METAPHYSICS AND MATHEMATICS

If we want to understand the mutual relationship of Science and Christianity we must try to re-interpret both of them. Our time is inclined to take science too much as an absolute truth and Christianity too much as an historical relic. The question of their relationship then usually takes the form: are Science and Christianity reconcilable? This question, I feel, is out of date. Rather we ought to ask whether they need each other, whether they can exist without each other.

Carl von Weizsäcker

Space and time. Two central points of philosophical interests. Are they relative or are they absolute? This is one the main issues of the well-known Leibniz-Clarke controversy. In fact, Clarke, one of the ablest English theologians of the late seventeenth century, who become known as a fervent defender of the thesis that no article of the Christian faith is contrary to reason, is representing here Newton's position, who held an absolute theory of space and time. Leibniz, another great believer in the rational order of the world, is defending, on the other hand, a relational theory of space and time. Their controversy started in November 1715, when Leibniz wrote a letter to Caroline of Anspach, at that time princess of Wales, complaining about the decay of Christian faith in England. This decay of religion was seen by Leibniz as being caused by the revitalization of materialism fed by certain ideas of Locke and Newton. The Princess gave Leibniz's letter forward to Clarke, who answered back to Leibniz and so the controversy began. Their correspondence comprises five letters from each side, Clarke's last letter was left unanswered by the death of Leibniz in November 1716.

The general accepted opinion is that the central topic of their controversy is the nature of space and time. However, as Leibniz himself points it out in his third letter to Clarke the

dispute consists in many other things. The question is whether God does not act in the most regular and most perfect manner; whether his machine is liable to disorder, which he is obliged to mend by extraordinary means; whether the will of God can act without reason; whether space is an absolute being; also concerning the nature of miracles; and many such things, which make a wide difference between us. (L III 16)

As it is clear from this passage, the whole discussion concerns ultimately the theological relation between God and its creation. Does God 'put' the world in a pre-existent absolute spatial-temporal framework, or does He 'create' this framework simultaneously with the creation of the universe? In other terms, do space and time (pre)exist independently of the existence of objects or, as Leibniz claims, they are just relational, namely order of co-existences or, respectively, order of succession of objects?¹

The end of my inquiry is to try to clarify the relations between physics, metaphysics and mathematics in Leibniz's case. This is not an easy task and much ink of pertinent Leibniz scholars was spread for its clarification. Although my analysis will focus mainly on the relation between physics and metaphysics in Leibniz-Clarke correspondence, yet, the other two fields, theology and mathematics will not be neglected, as well as previous works of Leibniz or of his contemporaries, which will be also targets of my analysis. Basically, there are three² main alternatives:

1. Leibniz's metaphysics derives from his logic;³
2. Leibniz's metaphysics derives from his physics;⁴
3. Leibniz's metaphysics is not grounded in anything else and, on the contrary, offers a fundamental basis for shaping and understanding the other two domains.⁵

My position concerning these points of views is to defend the last, and thus to say that Leibniz metaphysical inquiry shapes the other domains and not the vice versa. But let us start presenting Leibniz's points concerning the mentioned controversy and thus discuss his stand concerning these issues.

Leibniz's rejection of Newton's theory of absolute space and time is based mainly on two of his great principles: the Principle of Sufficient

Reason (hereforth, PSR) and The Principle of the Identity of Indiscernibles (hereforth, PII). Both principles are explicitly stated in the correspondence with Clarke: PSR as “nothing happens without a reason why it should be so rather than otherwise” (L III 2) and PII as “There is no such thing as two individuals indiscernible from each other”. (L IV 4). Their importance is also explicitly acknowledged by Leibniz: “Those great principles⁶ of sufficient reason and of the identity of indiscernibles change the status of metaphysics. That science becomes real and demonstrative by means of these principles, whereas before it did generally consist in empty words” (L IV 5)

Concerning space and time, Leibniz and Clarke stay in direct opposition. For Leibniz space and time were conceived as mere relations among material bodies, being thus ideal items or *entia rationis*, like mathematical entities, whereas for Clarke they are properties of God and thus sharing the necessary and absolute existence of the divine being.

Their disagreement concerns two main components: theology and metaphysics.⁷

As Ezio Vailati has nicely summarized, Leibniz’ theological line of argumentation runs as follows:

If absolute space and time existed, then either there would be something absolute and eternal besides God, or they would have to pertain to God’s nature, with the result that God would have parts. Either way, the outcome would be theologically unacceptable. Clarke in effect restated the position he had put forth in the Boyle Lectures, namely, that space and time are properties of God, which however do not introduce parts in the divine being because space is essentially indivisible. Leibniz, quite reasonably, retorted that inseparable parts are still parts.⁸

Concerning the metaphysical line of attack, I will not present it here in detail, since there are already very good accounts of this confrontation in the literature.⁹ However, two points are worth mentioning here. Firstly, as Vailati remarks, Leibniz’s “standards arguments against absolute space and time were based on his views of the *continuum*. The notion of absolute space as an infinite whole composed of parts, in contrast to a mere infinite aggregate (not a whole) like the world, is incoherent, presumably because it impinges on the basic theorem, which Leibniz in contrast to Galileo and others refused to relegate to the infinite, that the whole is bigger than part”. I’ll deal with this point later. Secondly, as I have already

said, in rejecting Clarke's view of absolute time and space, Leibniz uses extensively PSR and PII: For example in his third letter, he argue that if space and time existed, then, taking into account that they are homogeneous, they may comprise identical parts, violating thus PII and ultimately PSR, since God's choice of where and when to create would be without reason. But let us consider now the first point.

I. Leibniz on the *Infinite*

I.1. The Big Infinity or the infinite addition

It is well known that Leibniz is playing in the history of the infinite the role of the advocate of actual infinite, constructing a consistent alternative to a whole venerable tradition which comes from Aristotle, and where the main actor has been the infinite understood as potential. Maybe the most invoked passage supporting Leibniz's position in this sense is a portion from a letter to Foucher, where Leibniz says explicitly that:

I am so in favour of the actual infinite that instead of admitting that Nature abhors it, as is commonly said, I hold that Nature makes frequent use of it everywhere, in order to show more effectively the perfections of its Author. Thus I believe that there is no part of matter which is not, I do not say divisible, but actually divided; and consequently the least particle ought to be considered as a world full of an infinity of different creatures. (G I 416)

So far, so good, but the situation becomes more complicated because of Leibniz's quite explicit rejection of infinite numbers. Here Leibniz is using Galileo's puzzle with regard to natural numbers taken as an infinite series. In fact, we need two series, one is the series of natural numbers (1, 2, 3,...) and, for example, the series of the squares of the natural numbers (1, 4, 9,...). It is clear that, since each natural number has an unique square, there is an one-one correspondence between naturals and their squares. But thinking of the series as infinite collections of numbers and therefore considering the latter series as sub-series of the initial one, we will obtain an interesting and puzzling situation, namely that the elements of an infinite collection can be put in one-one correspondence with one of its own proper sub-collection. Strictly mathematically speaking, everything is fine and this feature will constitute in fact the hallmark¹⁰ of

the infinite collections for mathematicians like Richard Dedekind¹¹ or Georg Cantor,¹² but, for a philosopher like Leibniz, this leads to an unacceptable situation. The acceptance of infinite collections leads to the negation of a very intuitive basic law, which says that ‘the whole is greater than its proper parts’. Thus, on this metaphysical basis, Leibniz is forced, for the sake of coherence, to reject the actual existence of infinite collections.

Leibniz will characterize such collections as not being real wholes, and so, since unity means existence for him, infinite collections do not have actual existence; they could be found in thought, but not in reality. An interesting consequence of this line of argumentation will be that ‘the universe as a whole’ is a mere idea, with no counterpart in the actual reality. The universe is not, in fact, a real whole, it doesn’t have a real unity and thus lacks actual existence. The concept was further developed in detail by Immanuel Kant,¹³ who did claim that the idea of taking the universe as a whole is contradictory and represents one of the antinomies of the reason.

The part-whole axiom leads not only to the refutation of the concept of infinite collection, but also to the very concept of infinite numbers. The argument goes as follows. If we assume the existence of an infinite collections (of things), that means that we can count them and the result will be an infinite number. But for Leibniz that means that this number will be the last or the greatest number in the counting series, and, obviously, it will be a natural number as well. Contradiction, because the series on natural numbers do not admit any such number as the last or the greatest number.¹⁴

This intrinsic contradiction in the heart of the concept of infinite numbers could be also seen as an independent proof for rejecting the idea of actual infinite collections. It depends only on the starting point of our analysis. If we will begin with infinite numbers, then we can construct a set of them that will lead us to an infinite collection. We have only to identify the magnitude of this set with its cardinal number (or the “number of numbers” for Leibniz), which will be the last number in the increasing series. Since the last number is an infinite number the series will be infinite and thus the set as the collection of the members of the series will be infinite as well. The other way around, when we start by considering an infinite collection and we’ll arrive at considering infinite numbers, was presented earlier.

Summing up the discussion up to this point, we have the paradoxical situation that Leibniz accepts the actual infinite but rejects infinite numbers and collections. This claim is paradoxical because it is in contradiction to the common intuition that whenever we accept that there are actually infinitely many things, simply by counting them, we will obtain the existence of infinite numbers and/or infinite collections as well.¹⁵ This will entitle some commentators to regard his system as incoherent (G. Brown,¹⁶ S. Levey), whereas other scholars will still maintain that Leibniz endorses a coherent philosophical view (R. Arthur, J. Benardete); there are others who seems to interpret Leibniz as coherent but maintaining two different kinds of infinite, a mathematical and a metaphysical infinite (A.W. Moore). Another type of position is to interpret him as internally coherent, like a consistent axiomatic system, but to say that his axioms contains errors (B. Russell).¹⁷ Even though the presentation of this controversy lies outside the scope of this paper, I will present succinctly Richard Arthur's way out from this puzzling situation; he is drawing an interesting distinction, which seems to carry an important insight. For Arthur, Leibniz is consistent in his claims concerning infinity, and should be understood as endorsing an infinite that is actual but *syncategorematic*.¹⁸

Leibniz has distinguished a perfectly middle ground between Cantor's actual infinite and Aristotle's potential infinite. Claims that it is some sort of unsound halfway house between the two are in error: it is quite coherent to say that there are actually infinitely many things without accepting Cantor's theory of the transfinite.¹⁹

I endorse a similar position,²⁰ namely that Leibniz seems to have a coherent view of the infinite, and I think that is important to distinguish between his mathematical and metaphysical ideas, which, although they are intrinsically interconnected, constitute two different levels of approaching the world. Moreover, it seems that Leibniz was aware of these difficulties and he has already drawn himself the distinction between an actual infinite that can be seen either as *syncategorematic* or as *categorematic*.

It is perfectly correct to say that there is an infinity of things, i.e. that there are always more of them than one can specify, but it is easy to demonstrate that there is no infinite number, nor any infinite line, nor other infinite quantity, if these are taken to be genuine wholes. The Scholastics were taking that

view, or should have been doing so, when they allowed a “syncategorematic” infinite, as they called it, but not a “categorematic” one. The true infinite, strictly speaking, is only in the absolute, which precedes all composition and is not formed by the addition of parts. (G VII 468)

In fact Leibniz’s conception of infinite is even more complicated, since he is also considering a third alternative, that of a ‘hypercategorematic infinite’:

There is a syncategorematic infinite, or a passive power having parts, namely, the possibility of further progression in dividing, multiplying, subtracting, and adding. There is also a hypercategorematic infinite, or a potestative infinite, an active power having parts, as it were, eminently, not formally or actually. This infinite is God himself. But there is no categorematic infinite, or one actually having infinite parts formally. (G II 314f)

But as Laurence Carling points out, “it is important to realize, of course, that Leibniz’s denial of the categorematic infinite is not a denial of the actual infinite”.²¹ Therefore, we can speak of infinite Leibnizian numbers only in the syncategorematical sense; whenever we will pick out a certain number, there will always be another bigger number, and this process goes *ad infinitum*. But is improper to say that Leibniz endorses the categorematic view of the infinite numbers, where, independently of any given number, we can say that there is a number that is bigger than any finite number. The latter view characterizes for example Cantor’s position with regard to transfinite numbers where $\aleph_0$ is defined as the least transfinite number.

But, if the Leibniz’s position is now quite clear and distinct from Cantor’s, the jeopardy relies upon the menace of collapsing with Aristotle’s position. So, what’s the difference between Leibniz and Aristotle with regard to infinite? If we are taking Aristotle as holding the view of an potential infinite that is in principle ‘untraversable’,²² then is clear that even though Leibniz did not accept to posit actually a Cantorian stable and firm infinite in mathematical thought, he would not agree that the infinity cannot be reached in principle in the actual world. The world is infinite for Leibniz. But the danger still persists in the sense that one could say that Leibniz accepts actual infinite in metaphysics, but rejects it in mathematics. This is in fact the position of A. W. Moore:

Certainly Leibniz left no room for doubt that he regarded space, time, and that which is in space and time as infinite both by addition and by division, and in some sense actually so. (...)

Borrowing the term introduced by the medievals, he said that nature was infinite only in a syncategorematic sense. That is, given any finite part of nature, there was always more to come. This sounds much closer to Aristotle. (...)

Describing a straight line as a circle with an infinite radius was (in certain contexts) a convenient *façon de parler*. In general, then, Leibniz's views concerning the mathematically infinite did contain an important element of Aristotelian restraint.²³

Based of the syncategorematic-categorematic distinction one could respond that, for instance, when a series goes *ad infinitum*, for Leibniz means that we are dealing actually with a real infinity of things, even though we are not able to deal with the infinite as such. Here, very important seems to be the unboundness of such series. No last term could be found here, because whenever we will pick out any term, immediately we will obtain its successor in that series and thus the entire process is a never ending story. On the other hand, I agree with Arthur that the distinction concerns the actual infinite and marks firstly a commitment to the real existence of infinite, and only after that it is coming with some clarification with regard to the actual infinity of things. Mathematically speaking, such commitment endorses a dynamic view of the infinite, in contrast with the Cantorian static view, where the infinite is an absolute given.

1.2. The Small Infinity or the infinite division

A second interesting Leibnizian puzzle concerning infinity is the one with regard to the infinite divisibility of the matter. Let us recall that for Leibniz matter is not only 'potentially divisible but actually divided'. Moreover, and I will discuss this point in the second part of the paper in a more detailed manner, Leibniz endorses that the bodies as actual things are discrete objects and thus we come upon a paradoxical view where each finite portion of matter comprises infinitely many finite parts. Thus the division of material things could go *ad infinitum*, which certainly implies that there are no minimal or ultimate material elements of the matter. There are no substantial atoms in the world exactly how a continuum line it is not made by points.

The puzzle of infinite division of the matter is well crystallized by John Bernoulli in the following challenging question, which appears in his correspondence with Leibniz: "You admit that any portion of matter is already actually divided up into an infinite numbers of parts; and yet you deny that any of these parts can be infinitely small. How is this consistent?". Leibniz's response was:

I do not think it follows from (the infinite division of matter) that there exists any infinitely small portion of matter. Still less do I admit that it follows that there is any absolutely minimum portion of matter ... Let us suppose that in a line is $1/2$, $1/4$, $1/8$, $1/16$, $1/32$, etc., are actually assigned, and that all the terms of this series actually exists. You infer from this that there also exists an infinitieth term. I, on the other hand, think that nothing follows from this other than that there actually exists any assignable finite fraction, however small you please. (GM III, 529)

Thus, in order to grasp Leibniz's thought, it is quite important to see how this metaphysical process of the infinite division of the matter has a mathematical model in the sum of elements of the convergent series of $1/2$, $1/4$, $1/8$, $1/16$, $1/32$... The idea behind this series is that such a process (of infinite division) is infinite in the sense that the series is unbounded. There is no last or least term, just because, as in the case of natural numbers, given any certain number (fraction) in this series, we can find very quickly a smaller number (fraction), which will be in fact its successor in this convergent series. But here, as in the case of natural numbers, we can only speak about a syncategorematic actual infinite, and it is not the case to assess the existence of a categorematic actual infinite. The latter may imply the actual existence of infinitesimal (small) magnitudes, idea strongly rejected by Leibniz; for him infinitesimals were mere *façon de parler*.

With regard to this mathematical model, Samuel Levey provides us with a very interesting analysis, presenting us two alternative ways of interpreting the infinite division of matter. One is called the 'diminishing pennies' model,²⁴ whereas the other is the 'divided block' model.²⁵ Both models consist in two different ways of viewing ontologically the infinite division of matter, and combined with Leibniz's own model ('folding tunic') entitles the author to draw the conclusion that Leibniz seems to be contradictory in the sense that his model does not fit very well his own ontological considerations concerning the infinite division of the matter.²⁶

Let us consider now Leibniz's own model, which runs as follows:

The division of the continuum must not be considered to be like the division of sands into grains, but like that of a sheet of paper or tunic into folds. And so although there occur some folds smaller than others infinite in number, a body is never thereby dissolved into points or minima. On the contrary, every liquid (i.e., all matter) has some tenacity so that although it is torn into parts, not all the parts of the parts are so torn in their turn; instead at any time they merely take shape, and are transformed; and yet in this way there is no dissolution all the way down into points.... It is just as if we suppose a tunic to be scored with folds multiplied to infinity in such a way that there is no fold so small that it is not subdivided by a new fold... And the tunic cannot be said to be resolved all the way down into points; instead, although some folds are smaller than others to infinity, bodies are always extended and points never become parts, but always remain mere extrema.²⁷

It is clear that here when Leibniz speaks about parts which are infinite in number, he has in mind the syncategorematic sense of the term infinite. He is entitled to treat matter in this sense because here he is dealing with material bodies which are finite, even though they can be infinitely divisible, or moreover, more correctly, they are actually infinitely divided in finite parts. A second point that may be stressed out is that Leibniz thinks there are no ultimate material constituents of the substantial world, no material atoms or points. Each portion of matter, whatever small it is, has extension and is to be further divided to infinity. Last but not least, Leibniz confuses us here by discussing matter in a way in which it seems that it is continuous, when, on the contrary, he is very clear in other places that substantial bodies qua aggregates are discrete.

II. Leibniz on *Miracles*

There are two kinds of miracles for Leibniz: ones are supernatural, and required the direct intervention of God, and the others are natural, in the sense in which they are performed by angels and the laws of nature are not broken. They are 'natural' exactly in the sense in which there is, in this case, no violation of the physical laws. These miracles are performed by angels, also created beings, which differ from us in the sense in which what we do could be also seen as miraculous for inferior beings as dogs or cats:

These angels or these substances act according to the ordinary laws of their nature, being combined with bodies more rarefied and more vigorous than those we have at our command. And such miracles are only so by comparison, and in relation to us; just as our works would be considered miraculous amongst animals if they were capable of remarking upon them. The changing of water into wine might be a miracle of this kind. But the Creation, the Incarnation and some other actions of God exceed all the power of creatures and are truly miracles, or indeed Mysteries. If, nevertheless, the changing of water into wine at Cana was a miracle of the highest kind, God would have thereby changed the whole course of the universe, because of the connection of bodies. (T 249)

So, we can also distinguish between miracles of the first rank and miracles of the second rank. In the first class there are only the miracles done as a direct intervention of God, namely acts like:²⁸ creation, conservation, annihilation and incarnation.²⁹ In the second class there are the miracles of the second rank, in which, due to the intervention of angels, and in concordance with the laws of nature, some things are changed in the world in a miraculous manner. They are miraculous because such actions surpass our power of understanding.

As R. Adams interestingly observed: "Leibniz certainly thought that free actions 'cannot be foreseen by the reasoning of any created mind' because of the complexity of the order on which they depend."³⁰ At this point it is worth to mention that a miracle could be seen at least from two perspectives. There are *epistemological* miracles, in the sense that the laws of the actual world cannot be comprehended by any created mind, and *ontological* miracles, namely that the order of the world is truly violated by a supernatural power. In the first case, we regard things or facts or phenomena as miraculous, because we cannot rationally understand what is going on there, due to the limits of our mind. In the second case, the law as it is known (and could be known) by human beings is broken, but it is violated the law as it is. In the first case we have in fact a rejection of the existence of miracles, because as long as we can not explain all the physical processes of the actual world, that means that we do not know entirely the physics of the world, because otherwise we could explain every physical process. Further, we could claim that either is just a question of time and technology until we will discover all the natural laws, or we cannot acquire such knowledge in the virtue of our intrinsic limitation of our understanding capabilities. In one case we will have a progressive elimination of miracle seen as a

‘still unexplained phenomenon’, in the other we can say that there are not really miracles. They are not really, because, for instance, for monkeys, a computer is, no doubt, a miraculous outcome, but it is so only because they do not have (the possibility of obtaining) a good explanation of that fact in their world.

I maintained that an operation of God by which he should mend the machine of the material world, tending in its nature, as this author pretends, to lose all its motion, would be a miracle. His answer was that it would not be a miraculous operation because it would be usual and most frequently happen. I replied that ‘is not usualness or unusualness that makes an miracle properly so called, or a miracle of the highest sort, but its surpassing the powers of creatures,³¹ and that this is the general opinion of divines and philosophers; and that therefore the author acknowledge at least that the thing he introduces and I disallow is, according to the received notion, a miracle of the highest sort, that is, one which surpasses all created powers, and that this is the very thing which all men endeavor to avoid in philosophy. (L V 107)

Surpassing the powers of creatures could mean on one hand the *ontological power of acting*,³² obtaining miracles of the first rank, or on the other hand the *epistemological power of understanding*³³ some things, dealing in this case with miracles of the second rank. But it would be a misunderstanding of the distinction, whether some body will see the miracles of the first rank only as ‘ontological’, and the miracles of the second rank only as ‘epistemological’. It is obvious that creation surpasses the power of human being in both senses, as making and understanding something. We could not, of course, create the world as it is, and only we could not understand entirely the act of creation and even the world. On the other hand, even that the miracles of the second rank do not infringe the natural laws, this does not mean that we are able to produce similar effects. We have a limited power of creation and understanding, in the sense in which our potential infinity of acts and thoughts, has an real and actual limit, which cannot be surpassed by any human being.

It would be also worth mentioning that Leibniz defense of the existence some actions of God as miraculous, is in fact another way to avoid and reject Occasionalism and Deism. In the first case, God would be the only agent in the world, so, every acts of him will be miraculous, and consequently, will be no miracles in the world, as long as natural interventions are dismissed. In the second case, God’s does nothing, so

neither miracles, so, again the conclusion that there are no miracles in the world.

So, talking about miracles, in Leibniz's account, 'true miracles' are only the supernatural actions of God, which go beyond the physics of this world,³⁴ and this is in fact in concordance with his doctrine of pre-established harmony, where within the physical world everything was fixed from the very beginning. This is an important thing, because otherwise we could not understand his metaphysical optimism, namely that we are living in the best possible world. It is the best universe, not because it does not comprise the evil, or at least a minimal amount of it, but because is the most complete world, with the most simple laws. The principle of plenitude, which consist in this maximal ratio between the simplicity of the rules that governs our world, and the richness of the phenomena of this actual world, could be understand entirely only from God's view. So, in order to conceive and understand Leibniz's world, we have to approach it from God's perspective. For example Carl von Weizsäcker³⁵ in his book *The World View of Physics*, acknowledges this important point about Leibniz's system:

Probably the philosopher in Leibniz' sense has a similar experience when he surveys the world as a whole. It is no longer the mass of particular factual evil which is the object of his consciousness, but the meaning of the whole. If he succeed in seeing not with the eye of his limited human existence, but with the eye of God, then the choice between optimism and pessimism would be resolved.

III. Still Leibniz on *Miracles*. Physics and Metaphysics

Let us consider Leibniz's rejection of Newton's universal gravitation as miraculous in the sense that this would require the constant intervention of God into physical world, a thing which is seen by Leibniz as being contrary to the divine perfection of the creator who acts as a designer which sets up such a world that does not required any further intervention and adjustment. In a letter to Lady Masham, Leibniz says that:

[I]t is no more comprehensible to say that a body acts at a distance with no means or intermediary than it is to say that substances as different as the soul and the body operate on each other immediately; for there is a greater gap between their two natures than between any two places. So the

communication between these two so heterogeneous substances can only be brought about by a miracle, as can the immediate communication between two distant bodies; and to try to attribute it to I know not that what influence of the one on the other is to disguise the miracle with meaningless words. (G III 354)

But this raises the following question: why did Leibniz ended up rejecting only universal gravitation, i.e. action-at-a-distance, and still accepting mind-body connection? For example, Gregory Brown's response to this puzzling question is that:

Leibniz employed a strategy that he often employed in dispensing with apparent miracles, namely, that of offering what was, as he told Queen Sophie Charlotte, *only une fois pour toute* – “only a once-for-all explanation” (G III 347). Since the one, truly unavoidable miracle was that of creation, why not, Leibniz seems to have reasoned, simply roll as many apparent miracles as possible into that initial, mega-miracle of creation. (...) *An une-fois-pour-toutes* arrangement at the moment of creation made it unnecessary for God to intervene miraculously in the course of nature.³⁶

For instance, Newton (Query 23 of the 1706 edition of the *Opticks* / Query 31 of the 1717 edition) says explicitly that “God is a powerful ever-living agent, who being in all places, is more able by his will to move the bodies within his boundless uniform *sensorium*, and thereby to form and reform the parts of the universe, than we are by our will to move the parts of our bodies” (LC 181). That make Leibniz react, attacking the idea of (absolute) space as *sensorium Dei*, along with the idea that thus God is continuously (and miraculously!) intervening in the world. As a response to this, in his fourth letter, Clarke withdraws and reacts in the following way:

That one body should attract another without any intermediate means, is indeed not a miracle, but a contradiction; for 'tis supposing something to act where it is not. But the means by which two bodies attract each other, may be invisible and intangible, and of a different nature from mechanism; and yet, acting regularly and constantly, may well be called natural... (G VII 388 / LC 53)

So, just because it is constant, for Clarke, God's intervention is natural and thus not miraculous, whereas for Leibniz, exactly because it is God's

intervention, it would be still a miracle, yet, being continuously, would contradict the nature of the true miracles, which are sporadic interventions of God, in order to supply the order of grace and not that of nature.³⁷ This is an important point of the discussion, because in a sense it pertains again to the maintenance role of God. For Clarke the denial of God's continuous direct intervention in the natural world would mean in fact somehow God's deprivation of his rights as the supreme ruler, who, as a benevolent monarch should constantly intervene into the affairs of his kingdom.

Yet recall that something is miraculous whether either surpasses the power of created beings or transcends the human knowledge. But, God in his supreme benevolence, would not make physical laws miraculous in this sense, for we have the power to discover them in the order of nature, studying it purely geometrically. This will bring us to another related issue, namely, to the connection between physics and metaphysics. Leibniz confesses about his dissatisfaction with dealing only with the geometrical order of the world:

There was a time when I believed that all the phenomena of motion could be explained on purely geometrical principles, assuming no metaphysical presuppositions, and that the laws of impact depend only on the composition of motions. But, through more profound meditation, I discovered that this is impossible, and I learned a truth higher than all mechanics, namely, that everything in nature can indeed be explained mechanically, but the principles of mechanics themselves depend on metaphysical and, in a sense, moral principles, that is, on the contemplation of the most perfectly effectual [operans] efficient and final cause, namely, God, and cannot in any way be deduced from the blind composition of motion. And thus, I learned that is impossible for there to be nothing in the world except matter and its variations, as the Epicureans held. (A VI iv, 1976 / AG 245)

Gregory Brown sees here the initiation of the construction of a methodological wall between physics and metaphysics, or, in his terms, the seeds of "the methodological Apartheid between Physics and Metaphysics". I would not go so far in characterizing the relation between the two disciplines, or, better said, between two levels of investigating the universe. I would rather say together with Daniel Garber³⁸ that, for Leibniz: "mechanistic explanation of the phenomena are preferable not because they are truer than the Scholastics' account, only more

informative. When understood properly, Leibniz's mechanical explanations do not replace Scholastic explanations, but are grounded in them; mechanical explanations are a schematic and partial way of describing what goes in the form, what all forms have in common. It is what we have to fall back on in our ignorance of what specifically God programmed in." Perhaps a Hegelian would say about this that Aristotle's substantial forms were the thesis, Descartes' mechanical philosophy of nature the antithesis, and, eventually, Leibniz' mature conception of the world (of monads) the synthesis. However, I agree with Brown that there is a certain methodological wall between Leibniz and Newton, since the latter says the following:

I have not yet been able to deduce from phenomena the reason for these properties of gravity, and I do not feign hypotheses. For whatever is not deduced from the phenomena must be called a hypothesis, and hypotheses, whether metaphysical or physical, or based on occult qualities, or mechanical, have no place in experimental philosophy. In this experimental philosophy, propositions are deduced from the phenomena and are made general by induction. The impenetrability, mobility, and impetus of bodies, and the laws of motion and the law of gravity have been found by this method. And it is enough that gravity really exists and acts according to the laws that we have set forth and is sufficient to explain all the motions of the heavenly bodies and of our sea. (CW 943)

Newton defines force solely on the basis of its measurable effects without any reference to its metaphysical origin. Thus, he constructed a systematic account that yields dynamical predictions by defining force in terms of acceleration. On the other hand, Leibniz thought that physics alone could not provide the ultimate knowledge of the world, unless it's based on the more fundamental metaphysical problems. This is an important point of divergence between Leibniz and Newton, and this disagreement concerns both the way they regard the universe as a whole and the way in which we may attain scientific knowledge in such a universe. Yet, as Brown himself observes, the wall between the two is in a sense unidirectional, for Leibniz appreciates also the great benefits of the experimental method in science, since he says in a letter to Abbe Conti:

I ... admire very much the physico-mathematical thoughts of M. Newton, and the public would be greatly in your debt, sir, if you could this capable man to give us his conjunctures in physics to this point. I strongly approve

his method of deducing from phenomena what can be deduced from them without supposing anything, though this would sometimes be only to deduce conjectural consequences. However, when the data are not sufficient, it is permitted (as is done in deciphering) to conceive hypotheses, and if they succeed, we accept them provisionally, until some new experiences bring us new data, and what Bacon calls a crucial experiment for deciding between the hypotheses. (...)

I am very much in favor of the experimental philosophy, but M. Newton errs greatly when he supposes that all matter is heavy (or that each part of matter attracts every other part), which experience does not establish, as M. Huygens has already very rightly determined. The gravitating matter cannot itself have this heaviness of which it is the cause, and M. Newton does not furnish any experience or sufficient reason for the void and atoms, or for universal mutual attraction. And since it is not known perfectly and in detail how gravity is produced, or elastic force, or magnetic force etc., we do not on that account have reason to appeal to scholastic occult qualities or to miracles. (TSHT VI, 252-3)

The problem of induction seems to make a wide difference between Newton and Leibniz, for the former it is the true and solely path to attain solid knowledge about the empirical world, whereas for Leibniz, neither senses nor induction provide us secure knowledge about the world. In a letter to Queen Sophia Charlotte of Prusia, he points out that knowledge of universal is possible not because of something outside us, but rather because of something inside, i.e. our innate knowledge:

[T]here is a light which is born in us. For since the senses and induction can never teach us truths that are fully universal or absolutely necessary, but only what is and what is found in particular examples, and since we nonetheless know the universal and necessary truths of the science – in this we are privileged above the beasts – it follows that we have drawn these truths in part from what is within us. (L 551)

We may say that for Leibniz, as the philosopher Karl Popper will say three hundred years later, the experiments are conducted to test out hypotheses and not to make pure discoveries through the mere study of the surrounding world. When conducting an experiment, we approach the reality with the help of a certain supposition which requires confirmation in order to be further used as a piece of knowledge. This is in fact why very rarely Leibniz uses his physics to discuss or explore metaphysics, for tone is always one of confirmation and never of justification.

Later on, Leibniz becomes clear about the metaphysical differences between considering these two kinds of interaction: body-body, through action at a distance, and mind-body, through pre-established harmony:

There is no comparison between the action of one body on another and the influence of the soul on the body. There is immediate contact between bodies, and we understand how that can be, and how, since there is no penetration, their coming together must alter their movement in some way. But we see no such consequences with the soul and the body: these two do not touch, and do not interfere with one another in an immediate way which we can understand and deduce from their natures. All they can do is to be in agreement, and to depend on one another by a metaphysical influence, so to speak, in virtue of the soul's ideas; and that is contained in God's plans, which are in conformity with them. They are related through the mediation of God, not by a continual interruption of the laws of the one because of its relation to the other, by a harmony pre-established in their natures *une fois pour toutes*. (G VI 570)

Interestingly, as Brown has also pointed out, there is also another reason for rejecting the universal gravitational force and this goes together with the rejection of a vacuum.

In *Anti-barbarus physicus* Leibniz says that the defenders of gravity "are forced by this view of the essential attraction of matter to defend the vacuum, since the attraction of everything for everything else would be pointless if everything were full. But in the true philosophy, the vacuum is rejected for other reasons." (G VII 343 / AG 318)

For Leibniz cannot be any vacuum in the actual world, because it is the best possible world and thus the space of that vacuum could have been filled with another finite substance, thus increasing the perfection of the world even further, but since it is the best possible world, its perfection is maximal so there is no vacuum in our universe. Moreover, the existence of void would violate Leibniz's identity of indiscernables, for in the vacuum it would have been possible to have again two identical portions of space. But thus again violates the maximal perfection of the actual world and ultimately the great principle of sufficient reason. There is no reason for a benevolent God to create two identical things in the most perfect world, because a world with more diversity, i.e. no identical items in it, would have been more perfect; therefore the perfection of the best possible world requires a plenum.

Note that this metaphysical rejection of vacuum has other important physical consequences, namely the rejection of universal attraction between bodies and the rejection of absolute space, for both would require the existence of void.

IV. Leibniz on *Matter* and *Force*. Physics and Metaphysics

Perhaps the central methodological issue which marks the transition from Scholastic philosophy to modern philosophy of nature in the seventeenth century is the continuous strive to explain mechanically the universe. Central to this physical picture was the domain of dynamics. As David Papineau observes:

What is relevant is that something like the ‘principle of inertia’ was generally assumed, in that it was accepted that a body would continue in any motion, with the same speed in the same direction, until subject to some external action. (...)

As a result, the laws governing the changes of motion which result from impacts were considered to be of fundamental importance in the seventeenth century. It was in the problem of deriving these laws that the motion of ‘force of motion’ had its most important application.³⁹

One of the first who tried to provide a systematic account of collision and its conservation of the ‘force of motion’ was Descartes. The problem was that he considered the forces of bodies implicated in impact is proportional to its ‘quantity of motion’ (mass times speed), a conception which was soon attacked and proved to be wrong by physicists like C. Hughes, C. Wren or J. Wallis. In the light of these rejections of the Cartesian framework for collisions between bodies, Leibniz, on one hand, agreed that it is something wrong with this conservation principle, but, on the other hand, he was reluctant to banish from the mechanical explanation of the world. Why and to what cost? Well, once again, metaphysics seems to play a fundamental and foundational role in his system. He saw that something is wrong with Descartes’ dynamics,⁴⁰ yet he could not rule out the existence of a perfect universe where the total sum of ‘forces of motion’ should be conserved and thus this perfect machinery does not need any supplementation or further adjustment (from its Creator).⁴¹ Thus, Leibniz was metaphysically compelled to come with

something new, with a physical quantity which can be said to be conserved in spite of the various collisions in the universe. What is conserved in impact according to Leibniz is the 'living force' (*vis viva*) of the bodies, a 'force' which is given by mass times squared velocity. In his fifth letter to Clarke, Leibniz says:

The author objects, that two soft or un-elastic bodies meeting together, lose some of their force. I answer, no. 'Tis true, their wholes lose it with respect to their total motion; but their parts receive it, being shaken (internally) by the force of the concourse. And therefore that loss of force is only in appearance. (G VII 414: A87-8)

This was so, because Clarke defended Newton, who, along with some Cartesians, maintained that mass times velocity, taken as a vector quantity, should be considered as the appropriate measure of the 'force' of a moving body.⁴²

But, as Leibniz would acknowledge soon, the essence of matter does not consist in extension alone, and thus the purely mechanical explanation of the natural universe should be supplemented with deeper metaphysical understanding of the world. In *Critical Thoughts on the general part of Descartes' Principles* (1692), assessing Descartes' *Principles*, Leibniz says explicitly:

[Descartes] says, namely, that no other principles are necessary for the explanation of natural phenomena than those taken from abstract mathematics, or from the doctrine of size, figure, and motion, and that he recognizes no other matter than that which is the subject to geometry. I fully agree that all the particular phenomena of nature can be explained mechanically if we explore them enough and that we cannot understand the causes of material things on any other basis. But I hold that, nevertheless, that we must also consider how these mechanical principles and general laws of nature themselves arise from higher principles and cannot be explained by quantitative and geometrical considerations alone; that is rather something metaphysical in them, which is independent of the concepts which imagination offers, and which it to be referred to a substance devoid of extension. For besides extension and its variation, there is in matter a force or power of action by which the transition is made from Metaphysics to nature, from material to immaterial things. This force has its own Laws, which are deduced from the principles, not merely of absolute, and so to speak brute necessity, but of perfect reason. (GP iv391: L675/409)

Thus, as Margaret Wilson says:

Fundamentally, Leibniz was concerned to oppose – for religious reasons especially – the ‘geometrical’ conception of natural sciences exemplified (in different degrees) by his predecessors Descartes and Spinoza. This is to say, he was concerned to oppose the assimilation of physics to geometry, and of physical necessity to geometrical necessity.⁴³

This Cartesian characterization of physics as nothing but geometry comes naturally with a close connection between strict Determinism and the conception of matter as extension. But Leibniz was equally opposed to both, striving how to accommodate both substantial forms and mechanical principles, and, on a different level, human freedom with necessary laws of nature. Some extracts from his works could exemplify this point:

If mechanical rules depended on Geometry alone without metaphysics, phenomena would be quite different. (GP iv. 446 / LG 36)

I have already asserted several times that the origin of mechanism itself does not spring from a material principle alone and mathematical reasons but from a certain higher and so to speak Metaphysical source. (...)

One remarkable proof of this, among others, is that the foundations of the laws of nature must be sought not in this, that the same quantity of motion is conserved, as was commonly believed, but rather in this, that is necessary that the same quantity of active power be conserved. (GP iv.505-6: L 811/499)

Perhaps someone will (...) believe that a completely geometric demonstration can be given of [the laws of motion], but in another discourse I will show that the contrary is the case, and demonstrate that they cannot be derived from their source without assuming architectonic reasons. (GP vii.279: L 788/484)

These architectonic reasons are metaphysical principles with whom one could both ground and better understand the mechanical/dynamical/geometrical laws of nature.

Thus, since the wisdom of God has always been recognized in the detail of mechanical structure of some particular bodies, it ought also to show itself in the general economy of the world and in the constitution of the laws of nature. And this is so true that one notices the counsels of his wisdom in the laws of motion in general. (G IV 466)

Or, as he acknowledges in *Discourse of Metaphysics* (1686): “And it becomes more and more apparent, although all particular all particular phenomena can be explained mathematically or mechanically by those who understand them, that nevertheless the general principles of corporeal nature and of mechanics itself are rather metaphysical than geometrical and belong rather to some indivisible forms or natures as causes of appearances than to corporeal or extended mass.” (GP iv.444: LG32) The conclusion is clear and it looks like the one he drew in *On the Elements of Natural Science* (ca.1682-4): certain things take place in a body which cannot be explained by the necessity of matter alone. Such are laws of motion which depend on the metaphysical principle of the equality of cause and effect. Therefore we must deal here with the soul, and show that all things are animated. (L 429/278)

Summing up the whole discussion, I think that we can say now that, in order to understand Leibniz’s systematic account of the world, we must acknowledge three interconnected levels of analysis:

- the metaphysical level of monads as the ultimately real level of reality;
- the physical level of phenomena, which are grounded on monads and their states;
- the mathematical level of ideal entities, which *qua ens rationis* (numbers, infinitesimals, space, time...) are ‘useful fictions’ which could help us better understand the gap between the first two levels of analysis of the universe.⁴⁴ Thus, both implicitly and explicitly, the connection and the foundational role played by each become apparent on this scheme.

I will conclude by showing how actual seems to be the Leibnizian analysis and how a contemporary physicist think the connections do operate between the three levels of reality. I will exemplify this providing the interesting and provocative account of Carl von Weizsäcker, who, in his book *The World View of Physics*, says that:

Probably no philosopher has penetrated metaphysics and the mathematical sciences with so unified a movement of thought as Leibniz. What he thus achieved in metaphysics with respect to clarity, he certainly did not sacrifice in profundity. But above all he has thus placed the mathematical sciences before the background appropriate to them. To follow his thoughts through is to perceive how, in the choice of our simplest mathematical concepts, we make metaphysical decisions.⁴⁵

And he continues his analysis as follows:

The argument of the Leibnizian *Theodicy* is exactly analogous to that of the variational principles of physics. Let us take as perhaps the most familiar example Fermat's principle of the shortest path of light. This principle declares: A ray of light chooses that path on which it travels the distance from its initial point to its end point in the shortest possible time. The three basic laws of geometrical optics can be derived from this principle: the law of the rectilinear propagation of light and the laws of reflection and refraction.⁴⁶

And he continues further by saying that:

Thus they [possible worlds] are exactly like the possible paths of light, merely imaginary things, which are constructed for a methodological purpose. (...)

This comparison loses its somewhat playful tone, if we consider that the variational principles of physics were of the optimal character of the real world. In the best possible world variational principles must be valid, and that such principles are valid in the real world confirms the fact that it is the best. The shortest path of light is the best, and a world in which light did not choose the shortest path could therefore not be the best.⁴⁷

Thus, the conclusion comes naturally that:

The variational principles have often been understood to be the expression of a finalistic, purposive character of cosmic events. In general the laws of nature are valid for us as the expression of causality reigning throughout nature, according to which the state of a thing and its environment at any instant determines the state of the thing in the instant immediately following. The variational principles appear to break through this schema by means of a teleological type of order: the path of light is determined through the end point which the light ray is to reach only after this path has been traversed. The factor determining the event seems here to be not a 'mechanical' cause, but a goal to be reached in the future, a purpose. So it was concluded that there is a plan governing nature, and thus a spiritual principle in nature.⁴⁸

So, the final conclusion is that :

God does not need the world for some use – but he wants it to be perfect. And the perfection of a world in which variational principles hold, consists in the fact that it unites the greatest richness in phenomena by a law as simple, and as transparent for the mind as possible; it consists in the fact that such a world possesses the greatest intellectually beauty.⁴⁹

It is remarkable how a contemporary hardcore physicist could still think of the world in Leibniz's terms, proving thus unequivocally still the contemporary fruitfulness and percipience of the Leibnizian ideas.

NOTES

- ¹ As for my opinion, I have said more than once that I hold space to be something merely relative, as time is, that I hold it to be an order of coexistences, as time is an order of successions. (L III 4)
- ² One may say that none of this is entirely true and that in fact some theological problems concerning the reconciliation between Roman Catholics and Protestants motivated Leibniz's work, and issues as *transubstantiation* or *incarnation* lay in fact the foundations of his metaphysics. Of course that this interpretation is at least partially true, but exceeds the limits of this work and thus it will not pursue it here.
- ³ B. Russell, Couturat; plus partially N. Rescher and B. Mates.
- ⁴ H. Scholz.
- ⁵ D. Garber.
- ⁶ It may be noted that in fact PII is derivative from PSR, in the sense that even though God could have been created two identical things in the world, there is no reason to act in such manner, since the presence of two identical items would decrease the amount of perfection of the world, yet the actual world is the best possible world, and thus the most perfect one.
- ⁷ In the case of the latter, it would be better to say that in fact it concerns the relation between physics and metaphysics.
- ⁸ Vailati (1997), p. 122.
- ⁹ See Vailati (1997), Broad (1946), Hartz and Cover (1988) and last but not least Alexander (1956) in LC
- ¹⁰ Leibniz simply failed to accept what later will be seen exactly as the central feature of the infinite- when dealing with infinite quantities, in some sense, the part and the whole can be equal"; Mancosu (1996), p. 129.
- ¹¹ "Definition. A system S is said to be *infinite* when it is similar to a proper part of itself; in the contrary case S is said to be a *finite* system"; Dedekind (1963), p.63.
- ¹² "Two different aggregates have the same cardinal number when and only when they are what I call 'equivalent' to one another, and there is no contradiction when, as often happens with infinite aggregates, two aggregates of which one is a part of the other have the same cardinal number. I regard the non-recognition of this fact as the principal obstacle to the introduction of infinite numbers"; Cantor (1955), p.75.
- ¹³ "The concept of totality is in this case simply the representation of the completed synthesis of its parts; for, since we cannot obtain the concept from the intuition of the whole— that being in this case impossible— we can apprehend it only through the synthesis of the parts viewed as carried, at least in idea, to the completion of the infinite"; Kant (1965), p. 398.
- ¹⁴ For Leibniz, one of the reasons for rejecting such a number as being 'natural' is the impossibility of saying whether in that case this number is even or odd, feature that can be easily determined in other cases of real natural numbers.

On the other hand, Cantor identifies this point as an obvious mistake: "All so-called proofs of the impossibility of actually infinite numbers are, as may be shown in every particular case and also on general grounds, false in that they begin by attributing to the numbers in question all the properties of finite numbers, whereas the infinite numbers, if they are to be thinkable in any form, must constitute quite a new kind of number as opposed to the finite numbers, and the nature of this new kind of number is independent on the nature of things and is an object of investigation, but not of our arbitrariness or our prejudice"; Cantor (1955), p. 74.

15 Leibniz is rejecting both infinite collections (for not being true *wholes*) and infinite numbers, (for being contradictory elements), even though they are different problems. The mathematical bridge between them seems to be the magnitude of the collection understood as the cardinal number assigned to that collection.

16 "Leibniz had two quite different accounts of the infinite in play. His constructivist stance in mathematics led him to treat the mathematical infinite as merely *potentially* infinite, whereas his metaphysics of divided matter led him to treat the division in bodies as *actually* infinite"; Brown (2000), p. 36.

17 "The multitude of things, he (Leibniz) says, passes every finite number, or rather every number. It cannot be denied that this position is consistent with his principles, and is even a direct result of them. But the consistency is of that kind which shows a mistake in the principles"; Russell (1992), p. 117.

18 A clear and succinct characterization of the distinction can be found in Moore (1990), p. 51; "Roughly: to use 'infinite' *categorically* is to say that there is something which has a property that surpasses any finite measure; to use it *syncategorically* is to say that, given any finite measure, there is something which has a property that surpasses it".

19 Arthur (2001), p. 46.

20 I disagree with Arthur concerning his way of dealing with Cantorian transfinite numbers. He rejects Cantor's idea of the first infinite ordinal $\aleph_0$, on the basis that $\aleph_0 - 1$ is neither finite, nor infinite. But Cantor is quite explicit with this kind of things: "I call $\aleph_0$ the limit of the increasing, finite, whole numbers n , because $\aleph_0$ is the least of all numbers which are greater than all the finite numbers. But $\aleph_0 - 1$ is always equal to n , and therefore we cannot say that the increasing numbers n come as near as we wish to $\aleph_0$; indeed any number n however great is quite as far off from $\aleph_0$ as the least finite number. Here we see especially clearly the very important fact that my least transfinite ordinal number $\aleph_0$, and consequently all greater ordinal numbers, lie quite outside the endless series 1,2,3 and so on. Thus $\aleph_0$ is not a maximum of the finite numbers, for there is no such thing"; Cantor (1955), p. 78.

21 Carling (1997), p.10.

22 "For Aristotle the infinite was the *untraversable*"; Moore (1990), p. 40.

23 Moore (1990), p. 79.

- 24 "Imagine a glass jar halfway full of metal coins, say copper pennies. Resting squarely on the bottom of the jar, one coin is uniquely the largest of them all: this is the *alpha penny*. Otherwise like an ordinary penny, the alpha penny is one-half inch thick. Also inside the jar there is a penny, just one, which, like all the pennies in the jar, is ordinary in its width and circumference but which is exactly half as thick as the alpha penny; this second penny measures one-quarter inch in thickness. (...) And so on, ad infinitum. (...) (There is no 'omega penny', so to speak, of only infinitesimal thickness, to be found anywhere in the jar". Levey (1999), p. 143.
- 25 "Here's a block of stone one cubic foot in volume abd regular in its dimensions: it measures one foot high by one foot long by one foot wide. On close inspection it is observed that the block is neatly divided down the middle by a hairline fisure into two equals slabs, each one foot high by one foot long by only half a foot wide. (...) And so on ad infinitum. (...) Each an every slabs is seen, in fact, to give way to two smaller slabs, without end". Levey (1999), p. 144.
- 26 Even though Levey's analysis is very interesting and challenging, I do not want to present it here in detail, just because I do not think that may shed any important light to our main problem of the relation between mathematics and metaphysics in Leibniz's philosophy of infinite. On the other hand, I recognize that the original Leibnizian model might cause some troubles, but I think that they could be solved by a critical discussion concerning continuous & discrete objects; I will discuss this point in the next part.
- 27 From *Pacidius Philalethei* (1676), quoted in Levey (1999), p. 144.
- 28 "The activities or the acts of God are commonly divided into ordinary and extraordinary. But it is well to bear in mind that God does nothing out of order. Therefore, that which passes for extraordinary is so only with regard to a particular order established among the created things, for as regards the universal order, everything conforms to it. This is so true that not only does nothing occur in this world which is absolutely irregular, but it is even impossible to conceive of such an occurrence" (DM VI)
- 29 Incarnation could be seen also as an argument, beside the usual one (the best result regarding the simplicity of hypotheses and the richness in phenomena) that we are living in the best possible world. this is so just because God sent his son in this particular world and not in other, which means that this world has to have something special feature in comparison with the others.
- 30 See Adams (1994), p.92
- 31 Not underlined in the original text.
- 32 [I]n the philosophical sense [a miracle is] that which exceeds the power of created beings. (G IV 520 / L 494)
- 33 [A] miracle is a divine action which transcends human knowledge; or more strictly which transcends the knowledge of creatures, or [vel] in which God acts beyond the order of nature. (C 508)

- 34 If a miracle differs from what is natural only in appearance and with respect
to us, so that we call that only a miracle which we seldom see, there will be
no internal real difference between a miracle and what is natural, and at the
bottom everything will be either equally natural or equally miraculous. Will
divines like former, or philosophers the latter? (L V 110)
- 35 von Weizsäcker (1952), p.184.
- 36 Brown (2007), p.147.
- 37 According to my opinion, the same force and vigour remains always in the
world, and only passes from one matter to another, agreeably to the laws of
nature, and the beautiful pre-established order. And I hold, that when God
works miracles, he does not do it in order to supply the wants of nature, but
those of grace. Whoever thinks otherwise, must need have a very mean
notion of the wisdom of God. (L I 4)
- 38 Garber (1985), p.99.
- 39 Papineau (1977), p. 142.
- 40 M. Descartes' physics has a great defect; it is that his rules of motion are for
the most part false. This is demonstrated. And his great principle, that the
same quantity of motion is conserved in the world, is an error. What I say
here is acknowledged by the ablest people in France and England. Letter to
Filippi (G IV 286)
- 41 It conforms to reason to say that the same sum of motive force is conserved
in nature; this sum does not diminish, since we never observe any body lose
any force that is not transferred to another; nor does this sum increase since
perpetual motion is unreal to such a degree that no machine and in no
consequence not even the entire world can conserve its force without new
impulsion from without. (GM VI 117: L456/296)
- 42 For more of this controversy see Papineau (1977).
- 43 Wilson (1976), p.122.
- 44 This picture is not new and it was endorsed by Winterbourne (1982) and
Hartz & Cover (1988), and partially by Rescher (1979) and Mates (1986).
- 45 von Weizsäcker (1952), p. 182.
- 46 idem, p.186.
- 47 idem, p.188.
- 48 idem, pp.188-9.
- 49 idem, pp. 192-3.

BIBLIOGRAPHY

Primary Sources:

LEIBNIZ:

A = *G.W. Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Verlag

AG = *G.W. Leibniz. Philosophical Essays*, Ariew, R. & Garber, D. (eds) (1989)

C = *Opusculs et Fragments inedits de Leibniz*, Couturat, L. (ed.)

G = *Die Philosophische Schriften von G.W. Leibniz*, 7 vols., Gerhardt, C.I. (ed.)

GM = *Die Mathematische Schriften von G.W. Leibniz*, 7 vols., Gerhardt, C.I. (ed.)

L = *G.W. Loemker: Philosophical Papers and Letters*, Loemker (ed.)

LC = *The Leibniz-Clarke Correspondence*, Alexander, H.G. (ed.) (1956)

T = *Theodicy*, Farrar, A (ed.) (1985)

NEWTON:

CW = I. Newton *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*, Cohen, I.B. & Whitman, A. (1999), University of California Press

TSHT = *The Correspondence of Isaac Newton*, 7vols. Turnbull, H.W. & Scott, J.F. & Tilling, L. (1959-77), Cambridge University Press

Secondary Sources:

Adams, R. (1994) *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press

Alexander, H.G. (ed.) (1956) *The Leibniz-Clarke Correspondence*, Manchester University Press

Arriew, R. & Garber, D (1989) *G.W. Leibniz: Philosophical Essays*, Hackett Publishing Co

Arthur, R. (1998) "Infinite Aggregates and Phenomenal Wholes: Leibniz's Theory of Substance as a Solution to the Continuum Problem", in *Leibniz Society Review*, vol. 8, p. 25-45

----- (1999) "Infinite Number and the World Soul; in Defence of Carlin and Leibniz", in *Leibniz Society Review*, vol. 9, p.105-116

----- (2001) "Leibniz and Cantor on the Actual Infinite", in Poser, H. (ed.) *Proceedings of the VII International Leibniz Congress*, p. 41-46

----- (2001a) *The Labyrinth of the Continuum. Leibniz's Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*; translated, edited and with an introduction by Richard Arthur, Yale University Press

Bassler, B. (1998) "Leibniz on the Indefinite as Infinite", in *The Review of Metaphysics* 51, p. 849-874

Bell, J. (1998) *A Primer of Infinitesimal Analysis*, Cambridge University Press

----- (2001) *The Art of Inteligible. An Elementary Survey of mathematics in its Conceptual Development*, Kluwer Academic Publishers

Benardete, J. (1964) *Infinity. An Essay in Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford

- Bridges, D. & Richman, F. (1987) (eds.) *Varieties of Constructive Mathematics*, Cambridge University Press
- Broad, C. (1975) *Leibniz: An Introduction*, Cambridge University Press
- Broad, C.D. (1946) "Leibniz's Last Controversy with the Newtonians", in Woolhouse (1994), pp. 1-19
- Brouwer, L.E.J. (1975) *Collected Works*, vol.I, edited by A. Heyting; North-Holland Publishing Company
- Brown, G. (1998) "Who's Afraid of Infinite Numbers? Leibniz and the World Soul", in *Leibniz Society Review*, vol. 8, 113-125
- (2000) "Leibniz on Wholes, Unities and Infinite Numbers", in *Leibniz Society Review*, vol. 10, p. 21-51
- (2007) "Is the logic in London different from the logic in Hanover?. Some methodological issues in Leibniz's dispute with the Newtonians over the cause of gravity", in Phemister, & Brown (2007), pp.145-162
- Cantor, G. (1955) *Contributions to the Founding of the Theory of Transfinite Numbers*, Dover.
- Carlin, L. (1997) "Infinite Accumulations and Pantheistic Implications: Leibniz and the Anima Mundi", in *Leibniz Society Review*, vol. 7, p. 1-24
- Dedekind, R. (1963) *Essays on the Theory of Numbers*; Dover
- Dummett, M. (1977) *Elements of Intuitionism*, Clarendon Press
- Flew, A. (1967) "Miracles", in Edwards, P. (ed.) *Encyclopedia of Philosophy*, MacMillan and Free Press
- Frege, G. (1996) *The Foundations of Arithmetic*, Northwestern University Press.
- Garber Garber, D. (1985) "Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Years", in Okruhlik & Brown (1985), p. 95
- Harz, G.A. & Cover, J.A. (1988) "Space and Time in the Leibizian Metaphysics", in Woolhouse (1994), pp. 76-103
- Kant, I. (1965) *Critique of Pure Reason*, St Martin's Press
- Ishiguro, H. (1990) *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*
- Larmer, R. (1996) "Miracles and the Laws of Nature", in Larmer, R.A. *Questions on Miracles*, McGill-Queen's University Press
- Levey, S. (1998) "Leibniz on Mathematics and the Actual Infinite Division of Matter", in *The Philosophical Review*, vol. 107, No.1. p. 49-96
- (1999) "Leibniz's Constructivism and Infinitely Folded Matter", in Gennaro, R & Huenemann, C. (eds.) *New Essays on the Rationalists*; Oxford University Press
- Levine, M.P. (1996) "Miracles", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, web publication
- Mancosu, P. (1996) *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century*, Oxford University Press
- Mates, B. (1986) *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*, Oxford University Press
- McRae, R. (1985) "Miracles and Laws", in Okruhlik, K. & Brown, J.R. (1985)

- Moore, A. (1990) *The Infinite*; Routledge
- Okruhlik, K. & Brown, J.R. (eds.), (1985) *The Natural Philosophy of Leibniz*, D. Reidel Publishing Company
- Papineau, D. (1977) "The Vis Viva Controversy", in Woolhouse (1981), pp.139-56
- Phemister, P. & Brown, S. (eds.) (2007) *Leibniz and the English-speaking world*, Springer
- Rescher, N. (1967) *The Philosophy of Leibniz*, Englewood Cliffs
- Rescher, N. (1979) *Leibniz: An Introduction to his Philosophy*, Oxford University Press
- Rescher, N. (1981) *Leibniz's Metaphysics of Nature: A Group of Essays*, Dordrecht
- Russell, B. (1992) *The Philosophy of Leibniz*, Routledge
- Sleigh, R.C. (1990) *Leibniz & Arnauld: A Commentary on their Correspondence*, Yale University Press
- Troelstra, A.S. & Van Dalen, D. (1988) *Constructivism in Mathematics*, vol. I; North-Holland
- Vailati, E. (1997) *Leibniz & Clarke. A Study of Their Correspondence*, Oxford University Press
- von Weizsäcker, C. (1952) *The World View of Physics*, Routledge and Kegan Paul
- Wilson, M. (1976) "Leibniz's Dynamics and Contingency in Nature", in Woolhouse (1981), pp.119-38
- Woolhouse, R.S. (ed.) (1981) *Leibniz: Metaphysics and Philosophy of Science*, Oxford University Press
- Woolhouse, R.S. (ed.) (1994) *G.W. Leibniz. Critical Assessments*, vol. III, Routledge
- Woolhouse, R.S. & Franks, R. (1998) *G.W. Leibniz. Philosophical Texts*, Oxford University Press



CĂLIN NICOLAE COTOI

Born in 1974, in Timișoara

PhD, University of Bucharest, 2007

Dissertation: *Primordialism in interwar Romanian scientific culture.
The Case of Sociology and Geography*

Lecturer, University of Bucharest, Faculty of Sociology and Social Work

Fellow of *Collegium Budapest* and *Centre for Advanced Studies Sofia*
(2005-2006)

Research fellowship at Fribourg University, 2004

Fellow of *Central European University*, Curriculum Research Centre, 2005

Participation in international conferences in Switzerland, Serbia, Hungary, USA,
Bulgaria, England, Germany, Turkey, Montenegro

Several studies in cultural history, political anthropology, ethnicity, regionalism

Book:

Cultural Primordialism and Interwar Geopolitics, Mica Valahie Publishing
House, Bucharest, 2007

THE IMAGINING OF NATIONAL SPACES IN INTERWAR ROMANIA. NATIONALIST REGIONALISM AND ETHNOLOGY

Political and cultural contexts

In pre-war Romania, but especially during the interwar period, there was a large and important reworking and re-legitimation of various scholarly disciplines in a new intellectual context of (neo)romanticism and reactionary modernism; a massive scientific, intellectual and cultural redefinition of different disciplinary canons.

A number of sub-domains were being constantly formed, criticized, expanded and contracted in the quite prolific intellectual atmosphere of the period. One of these sub-domains – sometimes called, in a German manner, anthropogeography or geopolitics, or, under a French influence, human geography – emerged at the intersection of geography, sociology, ethnology, historiography, etc.

Here I will concentrate mainly on the interwar period since I believe that during this period a certain paradigm shift took place, or, in any case, an important mutation in the cultural mechanisms of national identity reproduction. Between the two world wars, the scientific discourses on the topic of the nation-state and national space(s) became more important, providing a complementary, or even, sometimes, alternative, way of spelling the naturalness of the nation in comparison with the historiographic ways.

The 1920's had tremendous territorial and institutional effects for the Kingdom of Romania. Provinces, formerly part of the Hapsburg dualist empire (Transylvania, Banat and Bukovina) or of the Russian empire (Bessarabia) were incorporated at the end of 1918 into Romania. The task of integrating demographically, socially, institutionally, economically and culturally very diverse population was huge. Romania was undergoing

a fundamental change as it was struggling to integrate, in a very short span of time, the newly annexed provinces in the full-fledged mechanism of a nation state. The inner heterogeneity was not only connected to a passage from 8% ethnic minorities to 28% but also to great disparities – in lifestyles, political culture, economic infrastructure etc. – between ethnic Romanians belonging to different regions.

This dramatic change led to the establishment of a new pattern of relations between national-cultural experts, state bureaucrats and political elites. A new generation of intellectuals, bred in the new Romanian academic system, deriving their legitimacy from an expertise in the national culture but also from their mastery in the Western scientific canon, collided with the older, established generation of national-culture experts.

After a short period of expansion of state bureaucracy personnel, due to the enlargement of Romania's territory, when the state institutional framework became unable to integrate the new intelligentsia, the most important conflict became the one opposing this new generation to the new political and state elites. Now that Greater Romania was a political-institutional reality, these elites were less dependent on ideological legitimacy from the growing intelligentsia, and also, less able to absorb the huge mass of educated youngsters produced by the national educational system.¹

Because of these tensions, working at the level of the organization of the mechanisms of national culture, the pre-WWI unified *national pedagogy* collapsed. There were of course different ideological and political-cultural groups before WWI, sometimes fighting violent wars. Nevertheless, a common pedagogical template provided an unifying language; the people, the nation, were constructed inside a "continuity" and "autochthony", historiographical and ethnological hypothesis. The difference between the people and its "teachers" was never problematised as all the important political-cultural groups were caught in a twin program, enlightening the population and, in the same stroke, fighting for the political unity of all ethnic Romanians. These pre-1918 '*directeurs de conscience*', which, quite successfully, transposed an individual pedagogy to the collective, national self, were entering, after WWI, a very different, i.e. competitive, arena. The polemics on who was in possession of the right criteria for defining the "real" and "authentic" national-identity or national space were multiplying and turning very harsh.

This was, in brief, the institutional and cultural setting in which, in post-1918 Romania, the (re)invention of national culture was pursued, in a dense network of disputes, alliances, counter-alliances and competitions for national and scientific legitimacy and representativeness. The discourse on national space, on the naturalness of the newly formed state of Great Romania, became soon a strategic point in these competitions.

In what, using James Clifford's words, appears as a network of "traveling cultures", foreign themes, cultural and political concerns were transferred and transformed by Romanian scholars. All the new intellectual experts in national culture were academic travelers deeply enmeshed in the ambiguous dialectic of "roots and routes" (Clifford 1987), brokers of different cultures, even if they were to take, at some point, a more or less nationalistic stance in the field of the politics of culture in interwar Romania.

In mapping external discursive influences I shall try to avoid a simple "borrowing" model – a potentially essentialist one – and, instead, reveal the strategic way in which "marginal" thinkers were using the ideological and scientific discourse of the more or less "canonized" West to solve local problems and appease local concerns. The peculiarity of thinking at the margins is, probably, that it consciously seeks resemblance to the "core", Western theories, that legitimize the central and east-European scholars as scholars, while trying to use the same theories for purposes not necessarily equivalent to the original ones.

The influence of the German diffusionist ethnological school, of cultural morphologists, of the Maussian sociology etc. was mingling with more or less explicit political concerns: the problems of Transylvania, of the lower Danube, of Bessarabia, of the cultural integration of post-1918 Romania, of regionalism and centralism, etc. A new national imaginary was being constantly forged. New mental pictures of a homogenous and unitary Romania were combined with former concerns about the origins of the Romanians, the authenticity of popular culture, the cultural threats posed by modernization, etc. Important scientific texts were being created and re-evaluated in this new context. The emergence of a new image, a new national invention of space is probably the most important product of this interdisciplinary field.

Radical Conservatism: the Synchronism of Romanian Interwar Culture

Before discussing the Romanian case, we have to explain, briefly, the larger European intellectual trend inside which the Romanian one, with all its peculiarities, should be understood. This larger European political and intellectual framework was the *conservative revolution*.

The radical conservative shared many of the *concerns* of more conventional conservatism, such as the need for institutional authority and continuity with the past, but believed that the processes characteristic of modernity had destroyed the valuable legacy of the past for the present, and that, therefore, a restoration of the virtues of the past demanded radical or revolutionary action (Muller 1987: 19). The defense against the cultural and political effects of modernity on the body politic was thought to require however a homeopathic absorption of the organizational and technological hallmarks of modernity.

These kind of intellectual movements that embraced technological and economic modernization, political activism and state power in the name of a particularistic cultural idea were usually turning towards state power in order to reach their goals. These goals consisted mainly in the reassertion of collective particularity against a twofold threat. The internal threat, as posed by the functioning of free markets, parliamentary democracy, internationalist socialism, liberalism etc. The external threat, usually conceived as the influence of powerful – politically, militarily, economically and culturally – foreign states.

The radical conservatism or, in Jeffrey Herf's words, reactionary modernism (Herf 1986) is questioning the idea that modernity comes as a package deal. There is not just one sole brand of modernity but, also, alternate ways of spelling modernity, some of them not very pleasant from a moral point of view, but still modern. Even if the package-theory was, and still is, widely upheld, having important theoretical and pragmatically insights, it has been attacked from different points of view, starting with Hugo von Hofmannstahl, Thomas Mann and the Weimar conservative revolutionaries to Karl Mannheim and the less extreme analysis of Jeffrey Herf, Fritz Stern, Stefan Breuer and others.

Fritz Stern, the analyst of the "politics of cultural despair", for example, considered that "we must accept the fact that this kind of rebellion against modernity lies latent in Western society and that its confused, fantastic program, its irrational and un-political rhetoric, embodies aspirations just

as genuine, though not as generous or tangible, as the aspirations embodied in other or more familiar movements of reform" (Stern 1974: xxii).

Country and Countries. Interwar Nationalist-cultural Regionalisms

Ion I. Ioniță and Nationalist-cultural Regionalism

Regionalist discourse in the Romanian cultural context was often regarded with suspicion. During the interwar period, the imperatives of accomplishing institutional and cultural unity in the united Romania's territories, proceeding from diverse political-cultural areas, made regionalist impulses appear as doubtful and irredentist. Cultural unity was perceived as being the major goal of the state but also of the intellectuals, being supported by a growing centralization of re-unified Romania's territories.

However, interesting views and studies emerged questioning this hurried overlapping between institutional centralism and cultural integration. The most interesting, from our point of view are those perspectives that came from social and geographical sciences which we might describe as "regionalist", like Ion. I. Ioniță's, A. Golopenția's, Ion Conea's, G. Em. Marica's and others. The interwar regionalist-nationalist discourse belonged, we believe, to the set of heterogeneous scientific-disciplinary discourses belonging to an implicitly common project: national space imaging from a scientific point of view.

Ion I. Ioniță, a former student of Marcel Mauss, and one of the most important Romanian ethnology oriented sociologists, belonged, together with Ernst Bernea, D. C. Amzăr etc., to a dissident group to the powerful Gustian school; a group reunited by *Rânduiala* [The Order] review. This review, also called *Arhivă de gând și faptă românească* [Archive of Romanian Thought and Deed], included a permanent column: *Țară și țări* [Country and Countries], based on what appears to be a quite well structured regionalist project.

The theoretical elements of cultural and political doctrine included in this project have been frequently used by Ion I. Ioniță in his publications.

Countries are, according to the Romanian sociologist, "geographical and ethnical entities, with local conscience, with ancient social and ethnic life, where the work system, the organization of the community, the folkloric patterns etc. took special forms" (Ioničă 1935: 129).

According to this Romanian regionalist conception, following a cultural-identity line, "Transylvania" appeared as an exteriorly determined and foreign entity assuming the avatars of the former Hungarian rule and falsely overlapping the structure of Trans-Carpathian "Countries".

This kind of interwar regionalism opened, through this analysis of Transylvania's falsity, what seemed to be a rather perspectivist but also organicist view. Perspective, cultural and broader geopolitical discourses appear as constitutive parts of the region's structure, form and even cultural, economical and political significance. These can develop some of the present territorial "historical energies" and block others, completing a not always innocent reading schedule. Univocity will be regained through the national-organic perspective.

Anton Golopenția's approach to regions was related to an institutional-administrative perspective and to his specific cameralistic version of Geopolitics. Anton Golopenția believes that "we need a more flexible administration not only as far as Banat is concerned, but also for all the other peripheral regions, as well as for the counties located in the middle of the country. We need an administration that will stop ignoring the shortcomings of a single region, because it fears laws and special regimes, or to impose rules dictated by the circumstances of one part of the country or of another. In no way such a differentiated administration, if knowingly applied, could endanger the unity of the country" (Golopenția 2002: 129). Thus perceived, regionalization, even if proceeding through a "regions' differentiated administration", was to become a modality of accelerating Great Romania's cultural-institutional integration.²

Nationalist-regionalist Ethnology

Probably the most interesting work that could be integrated into this nationalist-regionalist trend mentioned above belongs to Ion I. Ioničă, being an ethnology study.

Dealul Mohului. Ceremonia agrară a cununii în Țara Oltului [Dealul Mohului. The Agrarian Ritual of the *Cununa* in Țara Oltului], a complex research into the intricacies of a sewing rite from Țara Oltului and also

the author's Ph.D. thesis – defended in 1940 and published in 1943 – is the best example for the existence of a national based approach of the regional element, both from a spatial-regional perspective, as well as from a temporal-historical one. I will present as follows only the explicit theoretical part of this study which accounts for the existence, we believe, of a version, different from the Gustian one, for the understanding and articulation of national space and national-regional temporalities.

The author's theoretical stance derived from the fact that there were important social facts that, even if functionally integrated into the social life of the village, overflowed its borders entering a regional field of manifestation. This geographical spreading phenomenon is actually a well known one, especially in German but also in French ethnology (Stocking 1987, Mauss 1974) even if it has a marginal place in the 'manifestations and cadres' scheme of classical monographic Romanian Gustian type sociology.

Ion Ioniță's explicit theoretical and methodological references are the cartographic or geographic method as it was codified by Friedrich Ratzel in *Anthropo-geographie, II – Die Geographische Verbreitung des Menschen* (1981) but also the linguistic, ethnological and folkloristic atlases like *The French Linguistic Atlas* of Gilliéron and Edmond from 1902, Leo Frobenius' *Atlas Africanus* or *Atlas der Deutschen Volkskunde* edited by Harmjan and Röhr.³

Nevertheless, the Romanian ethnologist's approach was neither a cartographic-positivist one nor subsumable to some kind of cultural morphology. The spatial dimension of the social facts was given, in his view, by their social power (*forța socială*). The extensive reality of social phenomena has an "expressive character", meaning that the spatial extension of a social fact speaks for the existence of a larger social unit, in which it is organically grounded as a dynamic cultural complex (Ioniță 1996: 9). The force behind the extensive reality of a social fact becomes a spatial pressure that is a "pressure of the conscience", a "social-subjective reality [...] connected to the geographic horizon of the society" (Ioniță 1996: 9).

From a methodological point of view, Ion I. Ioniță starts with the notion of "extension area", having a neutral, external spatial-territorial meaning without implying the existence of any subjacent social unit and ends with the concept of "type". This "type" is neither a statistical notion, a kind of average of the characteristics of a statistical population, nor a model created by abstracting the common features from a lot of concrete

cases. It seems, at a first glance, quite similar to the Weberian ideal-type (Weber 1968), but it does not share with it the same methodological precautions and radical perspectivism. Ion Ioničă's "type" is a "schemata with concrete life power" (Ioničă 1996: 7-8), and there is even a process of creation, of birth, linking the type with its manifestations, being more like a *Kulturschicht*:

"In this double meaning, of exemplary appearance, representative for a series of objects, on one side and fundamental, even originary (*Urgestalt*) form from which all others developed and on which they rest, on the other side, we believe we have the primary meaning of this concept" (Ioničă 1996: 10).

That's the main reason why, for Ion Ioničă, analyzing isolated series and then assembling them cartographically was insufficient. The analysis had to take as its main objects specific cultural complexes, "bundles of social facts involving simultaneously multiple series of artistic, technical, economic, religious etc. values and constituting, for us, important methodological tools for the sociological analysis of rural life" (Ioničă 1996: 10).

These bundles of social facts, organically interconnected can be understood only by situating them in larger social contexts, in units of social life more extensive than the village communities. The exterior and neutral "extension areas" become interiorized by transforming themselves into "unitary regions of social life":

"From now on we don't have simple extension fields for isolated facts, having an inorganic character, but an organic whole of social life into which the extensive series of facts are integrating themselves" (Ioničă 1996: 11).

It is as if Ion Ioničă was trying, not on an entirely new path to be sure, to fuse the *Kulturkreise* method of W. Foy, Fritz Graebner and W. Schmidt to the *Morphologie der Kultur* method of L. Frobenius and O. Spengler. But there was an important difference. His aim did not consist in building ethnology as a "*histoire des peuples sans histoire*", as quite poignantly M. Mauss defined the German *Volkskunde* tradition's main goal, but in understanding European cultural regions, as part of modern political societies.

So, these organic areas were actually the countries (*țări* in Romania, *pays* in the French tradition) differentiated among themselves by objective features, economic, cultural and spiritual functions but, most important, by the existence of a “local conscience”.

The unitary life of regions appeared under two different registers:

- First, it was about the “regional collective participation facts”, i.e. the pilgrimages to sacred places, the big annual fairs, *nedei* and the life of the most important regional town.
- Second, there were “regional facts of repetition”, i.e. homogenous series of economic, technological, cultural, religious, ritual facts that reveal the uniformity of the regional life, or patterns of change (Ionică 1996: 12).

These series of facts, more exactly, series of “bundles of facts”, have different connections with the region’s centre or nucleus. It is not very clear what Ion Ionică understood by this ‘nucleus’ that is sometimes defined as “the meaning nucleus of regional unity” and other times as “the principle of the unity of regional life” (Ionică 1996: 13). The fuzziness of this concept has to do, I believe, with the dual way of constructing the regional types who are exterior cartographic intersections of series of social facts, on one side, and originary forms of the same intersections on the other side.

The hierarchization of regional social phenomena according to their distance to a certain “nucleus” – a unit of signification but at the same time a unit of social life – engendered a research concerning historical origins. The ongoing continuity of certain aspects of regional life was connected somehow to their centrality that appeared as being not only functionally but also historically construed:

“They all (the social institutions of rural society – our note) live, on one side, in the mainstream of today social life, connected to its main functions, but, on the other side, they still participate, even if behind the level of today’s people conscious life, to old unities of meaning. Behind every fragment of actual social life there is an immense stratification, object for a social archeology “ (Ionică 1996: 13).

For Ion Ionică it was essential to combine these two aspects, the functionalist one of the present day life and the historical one, in any regional understanding of social life, because “the reality of [...] social

life [...] is the result of a historical evolution with a unique unfolding and a certain spatial extension" (Ionică 1996: 14).

The European theoretical position to which Ionică explicitly rallied himself was German cultural diffusionism with its concepts of *Kulturkreis* and *Kulturschicht*. Fr. Gräbner with his *Methode der Ethnologie*, Heidelberg, 1911 and W. Schmidt's theories developed in *Handbuch der Methode der Kulturhistorischen Ethnologie*, Münster, 1937 are quoted. Applying this kind of approach to European rural life can be, notwithstanding all the complications that appear when you study European instead of "exotic" populations, thought Ion I. Ionică, very important. The main problem consisted in the fact that there were a multiplicity of meanings and functional registers of the concept of "people" (*popor*), popular, and of the conceptual connections between popular culture and national culture and identity.

"We are far nowadays from considering the world of popular cultural values as a homogenous reality, expressing a unique and atemporal origin, so, we consider the artifacts of its culture and his specific forms of life as stemming from well determined historical processes and specific spatial circles – *which does not exclude the problem of the national specificity, but gives it another perspective and another depth.*" (Ionică 1996: 14, emphasis added – C.C.).

The old dichotomy between Folklore and Ethnography, which was dominating the study of "popular life" in Romania, was "unnatural" and "devoid of long term value" for Ion Ionică (Ionică 1996: 16) as it differentiated between a field of the study and collecting of the manifestations of spiritual life – songs, beliefs, customs etc. (folklore) and another similar field for the products of material life – arts, traditional techniques etc. (ethnography). The theoretic poverty of this position cannot be resolved by simply transforming folklore into a province of ethnography – as suggested for example by G. Vâlsan or A. Vuia. The solution, in Ion Ionică's view, consisted in the sociologization of the whole ethnographic approach⁴ (Ionică 1996: 19).

Even if this sociologization were to take place, the dualism folklore-ethnography to be surpassed and from folklore as a study of popular antiquities, of venerable traditions and survivals we were to gain a new anthropological and sociological vision of popular reality there still remains a huge ambiguity. The very notion of "popular" remains

indeterminate even in a sociological perspective taking into account the actual, ongoing life of “the people”. Ion Ioniță was quite aware of these drawbacks and tried to discriminate amongst the meanings of “popular”:

„Popular” has, in Ion Ioniță’s view, at least four different meanings:

- what belongs to the people, to the nation as a social corpus, as a whole
- what belongs to the popular class, to the “small people”
- what became a common good, or a common usage amongst the people, but has its origins elsewhere
- a thing or a deed with its finality in the people, e.g. a work of popular, social assistance (Ioniță 1996: 19).

What meant then and how could a “popular reality” be defined? Was in the same way “popular” the village life as the life of poor neighborhoods of large or small towns? How homogenous was the field of phenomena called popular? And, finally, how can the cultural forms and practices of a social category be legitimately extrapolated to the level of the people-nation as a whole?

The answer to all these disturbing questions was to be found, for Ion Ioniță, in “the sociological point of view”:

“Folklore stopped at a few manifestations from the uncertainly determined field of ‘popular’ life, which were understood as cultural products of an inferior social stratum, valuable through their ancient character, their traditional character, then their collective or ‘popular’ traits; ethnography – as it was understood in Romania – oriented itself to the consistent artifacts of rural social life [...] sociology embraces in an organic way all these aspects, reaching deeper to the immensely complex and delicate interior network that sustains the whole superstructure of social manifestations and to the fluid processes of the social life” (Ioniță 1996: 20).

This “sociological” answer to ethnographic troubles, even if it sounds convincing at a first glance, is, in itself, more like a verbal than a real solution.

This sociological turn in ethnography is part of a larger and less well articulated project. Ion Ioniță is trying to create a hybrid sociology - ethnology that can be, in the same time, national and regional and, in close connection to this objective, to find out a way through which „sound objectives and trends of the folkloric studies are organically integrated in the sociological approach” (Ioniță 1996: 21).

The two main concepts involved in the definition of the semantic field in which this problem can be tackled and eventually solved are, in Ion I. Ioničă's view, "unity" and "type".

The concept of unit-unity reveals the "organic consensus", the strong interdependence the elements of social life are woven into. The unity mirrors all the partial elements of society being, at the same time, a *ratio essendi* and a *ratio cognoscendi* for them. Related to this conception, Ion I. Ioničă believed that, as a first dimension of his theoretical approach: "the science of the parts is the science of their function in the unit" (Ioničă 1996: 21). A kind of not very thoroughly formulated sociological and anthropological functionalism seems to be implied here that can be situated into a larger theoretical tradition, otherwise acknowledged by the Romanian ethnologist.

The study of "little communities" – as it was codified after WWII by Robert Redfield (Redfield 1960) – is quite close to what Ion Ioničă seems to be implying here. There is nonetheless an important difference not only in elaboration but also in accent. For Ion I. Ioničă, probably because of the previous analysis of the conceptual ambiguity of the "popular" as a legitimate scientific object of a European ethnology, the classical dichotomy *Gemeinschaft/Gesellschaft*, introduced by F. Toennies and further elaborated for anthropological studies by R. Redfield – was less accentuated. There was no form or structure of an abstract and reflexive *Gesellschaft* modernity opposing the "synthetic and vital" (Ioničă 1996: 22) unity. Unity was opposed and complemented by the "type". The project in view was not a theory of modernity or modernization but a theory of the harmonic and organic articulation of regions and nation.

By "type", Ion Ioničă meant the horizontal dimension of social facts. The elements, the social parts, are extracted from their functional, consensual setting, from their unity, in order to be integrated to another internal logic defining "the fundamental form and the limits imposed to the variations inside which a social fact can exist" (Ioničă 1996: 21) becoming so a typological sequence, a "type".

The sequences of facts and phenomena, torn apart from the social unit, in which they are functionally integrated, transform themselves into various typological sequences, connected to various units, "circles" of social life. The correspondence between types and these larger social units is never perfect. Nevertheless, in Ion Ioničă's view, connecting typological sequences with various socio/cultural entities remains the

only way we can, meaningfully, go, from small and very concrete social units, like the villages, to larger and more abstract ones, like *țări* or regions.

It seems that we are confronted with a special metaphysics of entity (Wolf 2001). The social units, the entities, are broken into typological sequences just in order to be reconstructed, remerged into larger, more abstract and more fuzzy-bordered entities: the unities of regional life. This process of abstractization and progressive indetermination of the borders of social units has an implicit *terminus ad quem*: the nation and its synthetic science. Using the certitude of the national border grounded on national identity but also, implicitly on the state apparatus (Barth 1969, Delanty 2003) the regionalist fuzziness and incertitudes can be tamed from within.

The lack of any conflict or any self-perceived incongruence in Ion I. Ioniță's works, or for that matter in all the texts of the interwar nationalist-regionalists,⁵ between the national and the regional spaces rests on a subtle dosage of territoriality on two main axes: abstract/concrete and intensive/extensive – the last one entailing the fuzziness of borders between various socio-cultural entities.

The whole background against which the dynamism: small community – region – nation is played, in a kind of nationalized “chain of being” (Lovejoy 1964) connecting long series of social units, consists in the existence of a kind of meta-organism, the nation (*neamul*), this being seen as able to sustain, undamaged, the tension abstract – concrete, to absorb and heal the breaches between tradition and modernity, past and present; to be, on one side, the object of a new synthetic-analytic science and, on the other side, its grounding and its warranty.

“There is [...] in this direction, only one large social science, *that of the Nation (neamului)*, with its unity of life, ethnically, historically and functionally conditioned. Its parts are constituted on the analytic moments brought by the study of the morphological groups forming the nation. This science can give, relying on data from the present, an abstract image of the total function of social life, of the interconditioning of internal processes etc., but it can also try, relying on data from the past, on the same organic foundation, to reconstruct the historical forms of life of our Nation, that are continuing, on different routes, until the present time, constituting the colorful image of his concrete life.” (Ioniță 1996: 20).

Ion Conea's regionalism and some monographies

The regionalist perspective, related also to the conception already constructed at the end of the '30s, on historical geography, ethnology, geohistory and geopolitics is clearly expressed by Ion Conea:

"Man doesn't live suspended in the ether, but connected to a certain piece of land, nourishing its being from traditions and memories. The more alive and rich his conscience is, the more he feels connected to these. And every one of us feels first and more strongly connected to the native horizon of a country – lets call it local...We bear, unknowingly, a treasure of the past, a sacred burden. Our thought and our soul are permanently, however little, bathing in them...the more past glory our local country's earth breathes, the more reasons the geographical and historical framework of the place bears...the more strongly they should be reminded and the more thoroughly studied; the out there man psychology, the present man, couldn't have escaped their influence in some degree and his entire being has to bear the seal of the historical past, just as he bears the one of the geographical framework" (Conea 1984: 91).

An interesting fact is that this position appeared in the framework of a monography, officially elaborated within the paradigm of Gustian sociology: *Clopotiva – un sat din Țara Hațegului* [Clopotiva – a village from Țara Hațegului], suggesting, perhaps, that the Gustian monographic sociology's project, apparently unsensitive to the more specific issues of territoriality and regionalism, was able, in a real life institutional and research setting, to sustain different and alternative research projects.

Clopotiva. A Special Sociological Monography

Ironically, for reasons probably related to the artificially and abruptly interrupted history of Bucharest sociology school, the 1935 monography of Clopotiva village is one of the only two monographies that have been published.⁶ The irony consists in the fact that this monography is atypical, outpassing the boundaries of monographies classical framework which follows the 'patterns and manifestations' diagram, as it has been formulated by Dimitrie Gusti. The distance implicitly taken from Gustian monographic sociology was not polemical and could be ascribed to the fact that this monography was elaborated by a "Royal Research Group" and not by

actual, full-blown Gustian “monographers” research group. However, I believe that there is another cause accounting for the difference between this monography and the ones sketched or partially published by the other, more famous “monographers”.

Even starting with the foreword, Ion Conea felt to be his duty to take a stand against the critiques of Gustian research designs. Ion Conea refers to G. Vâlsan’s polemical study: *Cercetările sociologice privite din punct de vedere geografic* [Sociological researches considered from a geographical point of view] from 1928. Conea’s critique was not actually very convincing. He attempts to formulate the difference between integral monographies, belonging to sociology, and partial, geographical ones, which should comprise a region, rather than a community. The critique was particularly not very persuasive because the monography of Clopotiva, even though formally trying to preserve a part of the classical Gustian standards, was more a kind of “geographical” monography.

Unlike the opinion formulated in Ion Conea’s postwar monography - *Vrancea. Geografie istorică, toponimie și terminologie geografică* [Vrancea. Historical geography, toponimy and geographical terminology] - in *Clopotiva* we are dealing with a clear assertion of the existence and the role of the countries (*tari*). Besides the widespread existence of countries within the Great Country (*Țara cea mare*), the word “country” has here a very clear cultural, political and even geopolitical and geohistorical meaning: “There was, Ion Conea believes, a time when the Romanian lived dispersed in some small political organizations, a kind of small popular states, called “countries” by the very Romanians themselves” (Conea 1940: 3). Examples of such countries (*Țări*) are numerous: Țara Vrancei, Țara Maramureșului, Țara Oașului, Țara Bihariei, Țara Zărandului, Țara Oltului, Țara Bârsei, Țara Loviștei, Țara Hațegului etc. They are, for Ion Conea, “geopolitical seeds” from which, during history, gradually, the great Country was formed (Conea 1940: 3).

The images and the metaphors used by Ion Conea in re-ascribing the articulation of the countries with The Country are quite eloquent, belonging to the same register of organicity in national space formation:

“Similar to the ponds dispelled here and there and which, after torrential rains, grow and swell until they unify one with the other and become a wide water canvas, from the small Romanian countries was born and continuously grew what we now see as today’s Great Romania” (Conea 1940: 4).

The regionalist differentiation and the national integration are dealt with in a register similar to the one we saw above, with Ion Ioniță and the cultural regionalist project of *Rânduiala* group. For Ion Conea, living in villages and almost autarchic geographic depressions as in closed "nests", "the parts of the people" started to differentiate by customs, costumes and language until every one of these countries had a special ethnographic and social feature and gained "in body and soul a certain number of own patterns which differentiated it from the population of all the others" (Conea 1940: 4). However, the Romanian geographer and sociologist says, the Romanian soul is "only one and indivisible from border to border" with regional differences as nuances, resembling a unique geometrical figure with several different sides (Conea 1940).

I believe that this way of understanding countries and cultural-historical regions modulates, in an oblique way, the whole sociological-monographic approach. Even though, seemingly, the research proceeds in an objective, summative way, from villages to region, and then to nation, an often un-explained and implicit selection criterion appears, referring to which villages, located in which regions, will be studied.

In Ion Conea's case this criterion becomes explicit. The relation between the studied village and the region was seen as a relation of representativity. The modality of understanding and constructing this relation of representativity is an attempt to connect village, region and local history with national history. Conea stated that in choosing a village we have to be aware of the existence of a certain ethno-history, that is, of the existence of a multi-stratified "spirit of glory", with historical "depth": "...this places' spirit of glory doesn't belong to a single period, but it continuously stratified, in various periods, over the same places" (Conea 1940: 22). Thus, ancientness - more exactly a kind of ancientness with national credentials - is a major criterion of this representativity.

Sociological monography is given a new meaning, under Ion Conea's guidance, a meaning in accordance to his geohistorical and geopolitical writings. In this case, *Clopotiva* must be reminded not as much for the positivist-summative project of thinking the nation, but rather because "there are villages...there are people and places in our country which are able to replace, at least partially, the loss of *Comentariile* on Traian's wars with the Dacians" (Conea 1940: 5).

The “Ecological” Country and the “Political” Country. A geographical monography of Vrancea

In the very interesting debates on regions and “countries”, we are able to identify a sensitive point concerning the meaning of the term “country”, discriminating a popular-ecological perspective on the one hand and a political-administrative one, on the other. Ion Conea is the one who illustrates best this point as, after WWII, he changed radically his position from an acceptance of the total overlapping of the two meanings, mediated by the regional culture and ethno-history, to a total divorce.

The latter position of the Romanian geographer is expressed in his postwar monumental monography on a Romanian region: *Vrancea. Geografie istorică, toponimie și terminologie geografică*. Significantly, the author abandons the word “country” which was profusely used in his first regional monography – also his Ph.D. thesis – : *Țara Loviștei. Geografie istorică* [Tara Lovistei. Historical Geography].

The monography begins with the study of popular geographical terminology by using the 1920 recordings made by Romulus Vuia in Hațeg Country regarding the meaning of the popular term “country” in the local speech of the region and, according to Ion Conea, “of the Romanian people living in the mountains in general” (Conea 1993: 43). The difference which appears from Romulus Vuia’s fieldwork recordings is one between *țăreni* and *mărgineni*: “we are *țăreni* because we have fields for food, we make wheat and we live in villages”, and “*mărgineni* are those having their houses uphill, don’t have fields for food, just hay fields...*țărenii* reap, *mărginenii* mow” (Romulus Vuia 1926 apud Conea 1993: 43).

Ovid Densușeanu records the meaning of the term “country” on Jiu river superior valley:

“Here, in the land of Petrila, where we take our sheep, poienari (shepherds from Poiana Sibiului – Ion Conea’s comment) and lumânăřari (peasants from Loman village near Sebeș – Ion Conea’s comment) come and stay for the summer with their sheep; take the mountains from gentlemen, counts, and pay taxes. They come with many sheep, thousands...they come in the spring, four weeks before Saint Peter and stay all summer long. From here they go to the countries, some come back to Poiana, to Lumâna (Loman – Ion Conea’s comment), others go towards Hațeg, crossing Banat, crossing Romania. They have no hay, just grass and that’s why they go to the

countries during winter; there they find grass" (Densușianu 1915, p 209, apud Conea 1993: 43).

D. Pușchilă, a Romanian geographer and linguist, deceased during the First World War, is mentioned for his "academic" definition of the country:

"Nowadays, D. Pușchilă says, we are accustomed to using this word (country) as opposed to town and with the meaning of village or – in the sense of collectivity – the territory which includes several villages. But in the past...the word country had another linguistic antonym: mountain. The country was the fields, as opposed to mountainous areas, and țaran, inhabitant of the field, as opposed to the inhabitant of the mountains. There are some traces left from this older meaning of the word. We know that Transylvanians simply call Romania and especially Muntenia, Country. This name dates from very old time. The field of Țara Românească has long been searched by Transylvanian shepherds for the hibernation of the flocks and, for them, "passing into the country" means to descend onto the fields' area, on the other side of the Carpathians" (D. Pușchilă 1911, p.164 apud Conea 1993: 43-44).

According on these information and interpretation, Ion Conea concluded that this ecologic-economic meaning of the word "country" – as plain, where people 'live in villages and make food' – belongs to all the Romanians from the Carpathian mountains. (Conea 1933: 43).

The Romanian geographer, using here a popular definition of the word "country", a definition that is supposed to have an objective, ecologic and economic meaning, tried to see in what degree is Vrancea a country, or "if, above all, its inhabitants consider it to be a country and, consequently, if we have the right to consider it as such" (Conea 1993: 44).

According to Ion Conea, as far as the occupational structure and the position of Vrancea territory is concerned, it is not a "country", but a "border" with a population that is made up neither of peasants, nor mountaineers, but of "*mărgineni*", meaning the population located in an ecological space between plain and mountain and having all the characteristic of such a intermediary position. Ion Conea's rather abrupt conclusion is that..."Vrancea has never been regarded in the past (and of course, is not regarded today either) as a *country* – and, consequently, his inhabitants haven't been seen as peasants. Vrâncenii know this well,

but the scientists don't, they who should have been the first to know it: geographers, ethnographers, folklorists etc." This conclusion is a rather abrupt one because although *Vrâncenii* could never accept being called peasants, they don't see themselves as being *Mărgineni* either" (Conea 1993: 44), which might mean that there is not always a sufficient overlapping between popular geography's terminology, as used by the studied populations – the emic perspective – and the ecologic and occupational structure, distinguished by the scientists – the ethical perspective.

Vrânceni's self-identification is a composed one: "anyone who lives between Vidra and here and his kind is here, that is, he has the mountain right and doesn't get salt from Valea Sării salt mine, is called *Vrâncean*" (answers recorded by Ion Conea, Conea 1993: 45). The identification is territorial, juridical, of kinship and, least but not last, related to the access to resources.

The thorough and comprehensive analysis made by Ion Conea regarding *Vrânceni's* modalities of self-defining, how they called their neighbours and how *Vrâncenii* are called by them, toponymy issues etc.; is strangely suffused by a methodological purism which makes him radically reject the word "country" for these regional individualities, keeping it only for an ecological understanding of the territory.

Instead of Conclusions

Ion Conea's position drew heavily on a particular reading of the old and fateful disciplinary French connection, still alive and influential in the interwar period, of history and geography, where geography was an instrument for history. The Romanian disciplinary setting is placed into a narrative of backwardness and lacking of scientific but also national responsibility towards the history and destiny of the nation.

The political geography stand is downplayed in the advantage of history. Geography is not able to assume a hegemonic position in the disciplinary field, not being able to form a self sustaining discourse about the nation. The comparison with sociology is again illuminating as sociology is, in the interwar period, in the position of articulating all-encompassing scientific-national discourse. A. Golopentia was formulating these hegemonic pretensions in a geopolitical language understressing the technical, stately and administrative facets of Gusti's larger

nation-building project and taking them to be the true synthetic and the possible rallying point of the science of the nation. His position is quite different from Conea's even if they will fully recognize each other as geopoliticians.

What united, we believe, these 'geopolitical' men and nationalist-regionalists like Ion Ioniță was a common diffuse ideology of organicity and continuity coupled with the attempt to construct a unified science of nation centered on the problematic of national space. This science, be it à la Freyer, à la Vidal de la Blache, à la Fritz Graebner etc. was built around a *mélange* of monographical-sociological or monographical-geographical positivism and national history neo-romantism.

In interwar Romania, in the context of a heightened competition amongst scientific discourses trying to capture the cultural and national 'essence', specificity, of the newly formed Greater Romania, sociology (in its monographical guise embraced by Dimitrie Gusti) was able to form a self-sustaining discourse about the nation. I believe that the importance of sociology in the interwar period is due, at least partially, to the way it addressed the problematic of the national space and the new borders (internal and external). The geopoliticization of sociology was explicitly endorsed by Anton Golopenția – a student of both Dimitrie Gusti and Hans Freyer – by understressing the technical, stately and administrative facets of Gusti's larger nation-building project and taking them to be the true synthetic part and the possible rallying point of the science of the nation which, in a Freyerian manner, was to be also a science of the state and for the state. His position developed in parallel to a geopoliticization of anthropogeography and tried, in the end, to create a hegemonic, all-encompassing geopolitics of the nation-state.

In the background of this impressive scholarly attempt, there was a blind spot, a certain blurring of the historicity of the nation in connection with the historicity of the scientific discourse analyzing and serving the nation in the same time. When at least one of the roots of the nation can be traced, in what Anton Golopenția, following Hans Freyer, defined as the *ottocento Geist*, its disappearance in a post liberal world which became geopolitical – in the peculiar sense of this term attributed by the Romanian sociologist – should lead to a change in the intimate structure of the nation itself.

If the nation is seemingly absorbed by the national state, "the radical imaginary" of the nation and nationalism disappears completely in front

of its “institutional imaginary” (Castoriadis 1987). However, A. Golopenția’s position, in accord with Ion Ioniță and Ion Conea, was ignoring the changes that the emergence of a geopolitical world would imply in the very constitution and reproduction mechanisms of the nation. In their discourses the nation appeared as having a strong natural-organic setting and as existing behind scientific discourses.

Thus, the primordial national community was implicitly constructed as a substrate that sustains and nurtures the scientific discourses; in this process these discourses become tainted with meanings different from the explicit arguments. This un- or under-formulated stances can be seen and deciphered either in the context of polemics, or, even better, in the context of unexpected agreements between different scientific positions, behind which one may guess this diffuse, common ideology, of the organic, primordial character of the nation.

NOTES

- ¹ Cf. Irina Livezanu (1995).
- ² This way of conceiving regionalism was more largely sustained but was never developed as thoroughly by other thinkers. For example, Simion Mehedinți – anthropogeographer, ethnologist, pedagogue – belonging to a generation older than the one of the above mentioned, but one of the most influent thinkers of the time, believed that:
“This is the most appropriate form of regionalism: everyone to bring something of their own region in order to enrich the whole, and not to break the unity because this would mean the weakening of all its parts” (from a conference held in the Bucharest Student Campus in December 17th 1921, in *Poporul* [The People]).
- ³ It is quite strange that Marcel Mauss’s ample critical studies connected to these works (Mauss 1974) are not used or even mentioned. The answer may be found in the French school staunch anti-regionalist (anti-Vidalian for that matter) position (Mucchielli 1996) and also in the fact that the critical theses M. Mauss launches are connected to the differences between society (political society) and civilization - seen as a family of societies or as a moral milieu into which the political societies are immersed - and not the regional divisions of societies which are considered under the rubric of the social division of labor and the dichotomy of mechanic solidarity towards organic solidarity (mediated by the polisegmented type).
- ⁴ A quite durkheimian-maussian solution
- ⁵ Which are also the main proponents of a geopolitical discourse, like A. Golopentia and Ion Conea were proposing in the same period
- ⁶ The second one is the monography of the village of Nerej, coordinated by H. H. Stahl and published in French. A Romanian translation doesn’t exist even today.

SELECTED BIBLIOGRAPY

- Agnew, John. *Making Political Geography*, London: Hodder Headline Group, 2002
- Amzăr, D. C. „Gând și cuvânt” [Thought and Word]. *Rânduiala. Arhivă de gând și faptă românească*, 1 (1), 1935, Bucharest
- Amzăr, D. C. „Începutul sforțării proprii. Gânduri și străduinți ale tineretului de azi” [The Beginning of our own Strive. Thoughts and Attempts of the Today Young]. *Rânduiala. Arhivă de gând și faptă românească*, 4 (1), 1935, Bucharest
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1991
- Antoși, Sorin. „Romania and the Balkans: From Geocultural Bivarism to Ethnic Ontology”. *Tr@nsit Online*, 21, 2002
- Bouglé, Célestin. *Bilan de la sociologie française contemporaine*, Paris: Félix Alcan, 1938
- Bouglé, Célestin. Introduction. In: *Les convergences des sciences sociales et l'Esprit international*, Paris: Hartmann, 1937
- Brătianu, Gheorghe. “Geopolitica, factor educativ și național”. [Geopolitics, a Pedagogical and National Factor]. *Geopolitica și Geoistoria. Revistă română pentru Sud-Estul european*, year I, no. 1, 1941
- Bunzl, Matti. From Volksgeist and Nationalcharakter to an Anthropological Concept of Culture. In: *Volksgeist as Method and Ethic*. Ed. G.W.Stocking, jr. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1996
- Castoriadis, Cornelius. *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge: Polity Press, 1987
- Cladis, M. *A Communitarian Defence of Liberalism: Emile Durkheim and Contemporary Social Theory*, Stanford: Stanford University Press, 1992
- Clifford, James. *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard: Harvard University Press, 1997
- Conea, I. Golopenția, A and Popa-Vereș, M. *Geopolitica* [Geopolitics], Craiova: Ramuri, 1939
- Conea, Ion. „Geopolitica, o știință nouă”. [Geopolitics, a New Science]. *Sociologie Românească*, no. 9-10, year II, 1937
- Dahl, Göran. *Radical Conservatism and the Future of Politics*, London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 1999
- Delanty, George and Patrick Mahoney. *Nationalism and Social Theory. Modernity and the Recalcitrance of the Nation*, London: Sage, 2002
- Drăghicescu, Dumitru. 1907. Din Psihologia Poporului Român. [From the Psychology of Romanian People], Bucharest: Libraria Leon Alcalay
- Durkheim, Emile. *Sociologie et sciences sociales*. In: *De la méthode dans les sciences*, Paris: Felix Alcan, 1909
- Eliade, Mircea 1928. “Anno Domini”. *Cuvântul*, year IV, no. 973, 1928

- Farinelli, F. 2001. Friedrich Ratzel and the Nature of Political Geography. In: *On the Centenary of Ratzel's "Politische Geographie": Europe Between Political Geography and Geopolitics*, Eds. M. Antonisch et al. Rome: Memorie della Società Geografica Italiana
- Freyer, Hans. *Theory of Objective Mind. An Introduction to the Philosophy of Culture*, Athens: Ohio University Press, 1998 [1932]
- Freyer, Hans. *Die politische Insel: eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart*, Viena: Karoliner, 2000 [1936]
- Golopenția, Anton. *Ceasul misiunilor reale. Scrisori către Petru Comarnescu, Ștefania Cristescu, Dimitrie Gusti, Sabin Manuilă, Iacob Mihăilă, H. H. Stahl și Tudor Vianu* [The Hour of Real Missions. Letters to Petru Comarnescu, Ștefania Cristescu, Dimitrie Gusti, Sabin Manuilă, Iacob Mihăilă, H. H. Stahl and Tudor Vianu], Bucharest: Editura Fundației Culturale Române, 1999
- Golopenția, Anton. *Opere complete. Sociologie*. [Complete Works. Sociology], vol. 1, Bucharest: Editura Enciclopedică, 2002
- Golopenția, Anton. *Opere complete. Statistică, demografie și geopolitică*. [Complete Works. Statistics, Demography and Geopolitics] vol. 2, Bucharest: Editura Enciclopedică & Editura Univers Enciclopedic, 2000
- Golopenția, Anton. Însemnare cu privire la definirea preocupării ce poartă numele de geopolitică, [Notice Towards the Definition of the Approach Called Geopolitics]. In: *Opere complete. Statistică, demografie și geopolitică*. [Complete Works. Statistics, Demography and Geopolitics]. Ed. Sanda Golopenția. Bucharest: Editura Enciclopedică, Editura Univers Enciclopedic, 2002 [1939]
- Golopenția, Anton. Informarea conducerii statului și sociologia tradițională [The Information of State Leadership and Traditional Sociology]. In: *Opere complete. Sociologie*. [Complete Works. Sociology]. Ed. Sanda Golopenția. Bucharest: Editura Enciclopedică, 2002 [1936]
- Golopenția, Anton. *Rapsodia epistolară*. [The Epistolary Rhapsody] Bucharest: Albatros, 2004
- Golopenția, Sanda (Ed.). Cronologie. [Chronology]. In: *Opere complete. Sociologie*. [Complete Works. Sociology], Bucharest: Editura Enciclopedică, 2002
- Gusti, Dimitrie. *Sociologia militans. Introducere în sociologia politică*. [Sociologia Militans. Introduction to Political Sociology]. Bucharest: Editura Institutului Social Român, 1934
- Gusti, Dimitrie. "Temeiurile teoretice ale cercetărilor monografice". [Theoretical Grounding of Monographical Research]. *Sociologie românească*, 7-9 (1), 1936
- Gusti, Dimitrie. "Știința națiunii". [The Science of the Nation]. *Sociologie românească*, 2-3 (2), 1937
- Handler, Richard. On Dialogue and Destructive Analysis. *Journal of Anthropological Research* 41, 1985, 171-82
- Henning, Richard. *Geopolitik*, Leipzig and Berlin: Teubner, 1931

- Herf, Jeffrey. *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, London: Cambridge University Press, 1986
- Kristof, Ladis. "The State-Idea, the National Idea and the Image of the Fatherland". *Orbis* 11, 1967, 238-55
- Kristof, Ladis. The image and the vision of fatherland. In: *Geography and national identity*. Ed. David Hooson. Oxford: Blackwell Publishers, 1994
- Lepenies, Wolf. *Les trois cultures. Entre science et littérature l'avènement de la sociologie*, Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1990
- Linke, Uli. Colonizing the National Imaginary: Folklore, Anthropology, and the Making of the Modern State. In: *Cultures of Scholarship*. Ed. S.C. Humphreys. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997
- Livezeanu, Irina. *Cultural Politics in Greater Romania. Regionalism, Nation-Building and Ethnic Struggle, 1918-1930*. Ithaca, New York and London: Cornell University Press, 1995
- Mauss, Marcel. *Oeuvres*, vol. 1-3, Paris: Les Éditions de Minut, 1974
- Mehediñi, Simion. Coordonate etnografice: civilizația și cultura. [Ethnographical Coordinates: Civilization and Culture]. In: *Civilizație și cultură. Concepte, definiții, rezonanțe*. [Civilization and Culture. Concepts, Definitions, Resonances]. Ed. Gheorghiță Geană. Bucharest: Editura Trei, 1999 [1930]
- Mucchielli, Laurent. *De la nature à la culture. Les fondateurs Français des sciences humaines 1870-1940*, Thèse de Doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1996
- Muller, James. *The Other God that Failed. Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987
- Murphy, David. *The Heroic Earth. Geopolitical Thought in Weimar Germany 1918-1933*, Kent and London: Kent State University Press, 1997
- Nisbet, Robert. *Conservatism. Dream and Reality*. Minneapolis: University of Minesota Press, 1986
- Paul-Lévy, Fr. "A la fondation de la sociologie: l'idéologie primitiviste". *L'Homme*, vol. 97-98, 1986, pp. 299-320
- Pocock, J.G.A. The concept of a language and the *métier d'historien*: some considerations on practice. In: *The language of political theory in Early-Modern Europe*. Ed. Anthony Papden. Cambridge: Cambridge University Press, 1987
- Pocock, J.G.A.. *Politics, language and time. Essays on political thought and history*, Chicago și Londra: University of Chicago Press, 1989
- Rostas, Zoltan. *Sala luminoasă. Primii monografiști ai Școlii gustiene*. [The Enlightened Hall. The First Monographists of the Gustian School]. Bucharest: Paideia, 2003
- Stahl, H. H. *Amintiri și gânduri din vechea școală a „monografiilor sociologice”*. [Memories and Thoughts from the Old School of 'Sociological Monographies'] Bucharest: Minerva, 1981

- Stedman Jones, S. *Durkheim Reconsidered*, Cambridge: Polity Press, 2001
- Stern, F. *The politics of cultural despair. A study in the rise of Germanic ideology*, Berkely, Los Angeles, London: University of California Press, 1974
- Stocking, George W. *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, History of Anthropology, vol I, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1983
- Volovici, Leon. *Nationalist Ideology and Antisemitism. The Case of Romanian Intellectuals in the 1930s*. Oxford: Pergamon Press, 1991
- Weber, Eugen. *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870-1914*, London: Chatto and Windus, 1979
- Zub, Alexandru. *Istorie și istorici în România interbelică*. [History and Historians in Interwar Romania]. Iași: Editura Junimea, 1989



CĂLIN GOINA

Born in 1969, in Chişineu-Criş

Ph.D.; candidate in Sociology, University of California, Los Angeles

Thesis: *Social Mobility and Social Stratification in a Transylvanian Village,
as Fact and as Perception*

Teaching Assistant, Department of Sociology, of Babeş-Bolyai University, Cluj

MA and Ph.D. studies fellowships, the Central European University, Budapest
(1995-1998)

UCLA fellowship (1998-2005)

Research grant, Berkeley Center of German and European Studies (1998)

Romanian National Science Foundation grant (2001-2002)

THE SOCIAL HISTORY OF A RURAL SETTLEMENT FROM EIGHTEENTH TO THE BEGINNING OF TWENTIETH CENTURY: CLASS AND ETHNICITY IN THE MODERN ERA

a. Introduction

In this paper I address the social history of an ethnically mix rural area in the eighteens and nineteenth centuries Eastern Hungary. I intend to survey the interplay of class and ethnicity in a village shared by Germans, Romanians and Gypsies in order to illustrate the birth of modern peasants in the Central European context.

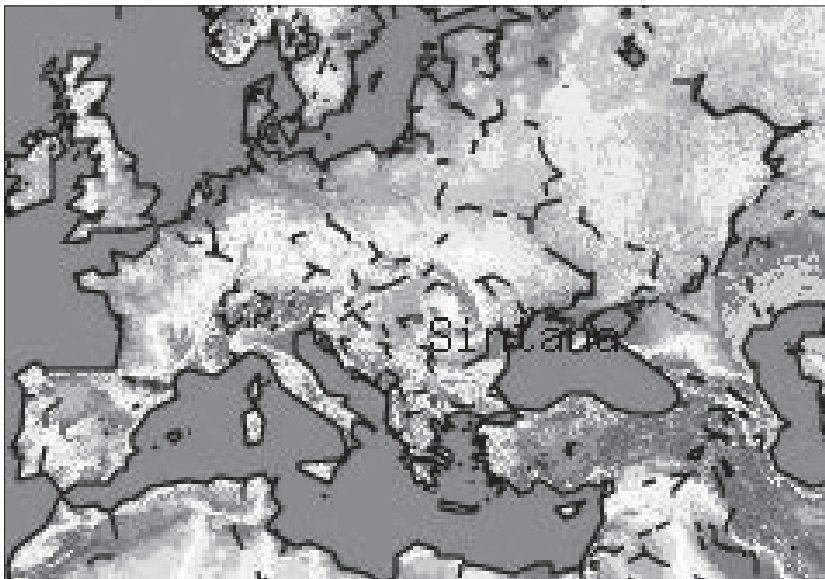
I begin by introducing the place and its environment. Specific data regarding village history are unfortunately scarce and fragmentary. In the following pages I offer an overview of the regional and statewide data and trends, a background upon which I will place (and make sense of) the few local data available. While the following pages consist in the interplay of micro- and macro-history, it is worth remembering that these dynamics only loosely correlated: while local events are, in long term, influenced developments described by the macro-history, I encounter instances proving that what happened with the villagers did not necessarily follow the statewide trend, and conversely, that local dynamics produced lasting effects (local riots, for example) during benign state-wide circumstances. I begin by introducing the place.

Although Sântana consists in a compactly inhabited area, history and local knowledge divides it in two villages and (at least) three ethnic communities: Sanktanna, populated almost exclusively by Romanian Germans (Schwabens), and Comlăuș, an ethnically mix village hosting an almost equal number of ethnic Romanians and Germans, besides a sizable Gypsy community.

After the creation of the German settlement, names changed: as these two villages were geographically contiguous, they were constantly treated as a bi-nuclear unit, as suggested by the usage of the same name for them ("Old-" and "New Sanktanna")¹ in all administrative documents. Nevertheless, it is only in 1951 that the two villages were merged by the Romanian communist state into a single, larger rural unit, named Sântana.² Since 2003 Sântana earned urban status, being currently classified as town.

b. The site and its geographic and ecologic characteristics

Sântana³ is located about 25 km East of the Hungarian-Romanian border and 20 km North-East of the city of Arad. See *Map 1* and *Map 2* for the location of the site:



Map1. Location of Sântana in Europe

Source: Copyright © Falling Rain Genomics, Inc. 1996-2004:
<http://www.fallingrain.com/world/RO/0/Sintana.html>,
accessed on December 7, 2007.



Map 2. Location of Sântana within the borders of the three historical provinces of the Habsburg Empire, around the 1750's

The town is located near the Eastern limits of the great Pannonia plain, which ends at the foot of the hills of Occidental Carpathians - less than 30 kilometers to the East of Sântana. The flatness of the plain and the richness of the agricultural soil are the dominant ecological characteristics of the area: it shares very much the same characteristics with the Banat region (from which it is separated by the Mureș river) and with the Eastern Hungarian plain (by which is separated by the post WWI border-line between Hungary and Romania). Although this region is sometimes considered a part of Transylvania, it is separated by it by the sub-Carpathian hills. There is a major ecological difference between the high, mountain-surrounded Transylvanian plateau and the plain where Sântana is located.

Agriculture was always a large part of what people did for living here, as the fields surrounding the village are of very high agricultural quality: 65% of Sântana's arable lands are classified today as belonging to the best type of soil (the agro-productive category number 1); 34% of them belong to the second quality (the agro-productive category number 2);

only 1% is assigned to the third category. By comparison, in leud, the Transylvanian village studied by Kligman (1988) most of the agricultural land belongs to the 5th agro-productive category. While there are no rivers or lakes in the area, the underground water is relatively easily accessible through wells.

The landscape of today is the product of relative modern developments. Maps and documents from sixteenth century indicate that the area where Sântana (then called Komlós) stood was covered in forests, lakes and wetlands.⁴ During the eighteenth century constant efforts of de-forestation and clearing out the swaps transformed the area into the Pannonia plain of today. Successful deforestation allowed for a switch from cattle rearing towards agriculture (mainly for wheat, corn and other cereals). As of today, there are no traces of the huge forests of the past, except the couple of hectares of the so-called Tokács forest, 7 km West of Sântana.

c. An overview on the regional history: from the Hungarian Kingdom to the Habsburg Empire

The settlement today called Sântana is located in the region of contemporary Arad county and belonged to the Hungarian medieval kingdom. It appears for the first time in documents by 1334 under the name of Komlós. After Hungary's defeat at Mohács (1526) it belonged successively to the principality of Transylvania, to the Ottoman Empire and from 1691 to the Habsburg Empire. After the dissolution of Austro-Hungary (the late version of the Habsburgs' ruled territories) Sântana belongs to Romania.

The first documentary trace of Komlós (Comlăuș in Romanian) records it as a 10-15 households helmet in the tax lists of the Catholic Church around 1334-5.⁵ The settlement is mentioned in several documents throughout the next centuries, always as a small community of serfs on the list of domains of local Hungarian feudal lords.⁶

After the defeat of the kingdom of Hungary by the Sublime Porte, Arad region was contested between the two 'heirs' of the Hungarian kingdom, the Habsburg Empire and the principality of Transylvania under Turkish suzerainty. From 1566 the Turks assume direct control of the area and Comlăuș became a part of the Ottoman *villaet* (administrative unit) of Timișoara. Although, as far as I could find out, no data are available about the years of Turkish rule I tend to assume that serfs continued

raising cattle and paying their dues in kind and labor to the local landlord. According to Stokes⁷ “when Hungary came under Ottoman rule, exports actually increased, especially cattle (...) in the middle of sixteenth century Hungary was supplying 100 000 head of oxen to the prosperous South German cities.” The thesis of economic growth under Turks might be supported by local demographic evidence: if by 1640’s Comlăuș was listed with 30 households; by the beginning of Habsburg occupation (in 1726) it comprised 112 households.⁸

The end of seventeenth century witnesses the crumbling of the Ottoman power in the region and the rise of the Habsburg Empire: Vienna extends its sway over the Eastern Hungary and the previously independent principality of Transylvania eventually reaching Danube as its border with the shrinking Ottoman Empire. These developments in international relations had a lasting impact over my case study. In the following section I will offer a very short overview of the transformations of the political and social context in the region triggered by the Habsburg victory.

The areas controlled directly by the Turks became part of the Habsburg Empire in two steps: the region north of Mureș river (including Komlós/Comlăuș) after the treaty of Karlowitz (1699) and the region south of Mureș after the treaty of Passarowitz (1718). Thus the newly conquered areas were administratively organized according to the timing of their inclusion in the empire: the areas acquired in the first stage were incorporated into Hungary while those occupied later were constituted into a new administrative unit, a ‘Land of the Crown’ named the Banat of Timișoara⁹ - see *Map 2*.

Within the mosaic-like empire, Hungary and Transylvania were included as autonomous units with their specific institutions, including their own diets and the right to call assemblies. The court in Vienna was forced to appeal to the support of the local nobility in order to defeat the Turks, and was unable to impose a centralized, un-uniform administration. Instead, the Emperor had to accommodate the local privileges and ‘liberties’ claimed by the landlords of both Hungary and Transylvania.

The kingdom of Hungary was the largest imperial province, and its old nobility succeeded to defend its privileges, mainly its tax-exemption, opposing the centralizing attempts of the emperors in Vienna.¹⁰ Hungary was dominated by an old class of Hungarian-speaking noblemen, ruling over villages of mostly Hungarian and Slavic-speaking serfs. Romanian-speaking population was concentrated only at the Eastern limits

of the province, bordering Transylvania, where it represented a significant proportion of the population.

Transylvania had been a province of the Hungarian kingdom that became a quasi-independent state. Transylvania kept switching its suzerainty allegiance between the Sublime Porte and the House of Habsburgs until the defeat of the Turks when it was incorporated into the empire as a distinct principality. Even more than in Hungary, its local nobility managed to preserve its specific privileges, and to block centralizing efforts from Vienna. The size of the feudal domains in Transylvania was smaller than those of Hungary, its economy underdeveloped, but this backwardness and the stubbornness of the local (Hungarian, largely Protestant) gentry made the influence of imperial policy less successful there.¹¹ The ethnic distribution of Transylvania included a dominant layer of Hungarian and Szekler noblemen, a stratum of free German-speaking colonists, settled in the principality by twelfth century, and a multitude of Romanian-, Hungarian- and Slavic-speaking serfs.

It was only in the last-conquered, southern region of Eastern Hungary that the Habsburgs could set up a province that would be more similar to the centralized model that they favored. The creation of the Banat of Timișoara must be seen against this background in which the Imperial center struggled with the particularistic provinces aiming for a more centralized state, following the model of the Western European Great Powers. Major investments were made in Banat by the Court – swamps had been drained, its main city, Timișoara/Temesvár, had been re-built, and – more important to our story – the depopulated area was colonized with German speaking families of Catholic faith from Bayern, Baden-Wurtemberg and Austria proper, but also with small communities of Italians, French, Spaniards and even Scots.¹² This move aimed both to energize the economy of the new conquered lands and was spurred by the imperial policy of counter-reformation. At the same time, Empress Marie Therese allowed for the first time in the history of the region that the nomadic Gypsies to settle nearby towns and villages.¹³ The demographic data indicate that Romanians constituted by far the largest ethnic group in Banat at the time of its creation, followed by the German-speaking colonists. Grisellini, who studied Banat in 1776-1777 claims that Habsburg administration in Timișoara provided him with the following data: 181,639 Romanians, 42,201 colonists (Germans, Italians and French), 78,780 Serbians, 8,683 Bulgarians, 5,272 Gypsies and 353 Jews.¹⁴ Eventually Banat ended up by being incorporated into Hungary

proper, but it maintained its specific character given by the special circumstances in which this region was settled, organized and colonized.

Banat's neighboring counties, located north of Mureș river, Arad and Zarand (where Comlăuș stood) were areas that shared the same ecological characteristics as those of Banat, but, being conquered earlier, were incorporated into Hungary by a 1732 Imperial decree. Some 30 km East of Comlăuș the new demarcation line was drawn between Transylvania and Hungary, running along the sub-Carpathian hills. Consequently, the village is located roughly at the intersection of Hungary, Transylvania and Banat (See Map 2). Arad region shares with Banat its ecological transformations (from an area covered in forests and wetlands to a large plane surface with a soil of high agricultural quality) and the fact that it became a site for German colonization and the fact that was inhabited by a large number of Orthodox, Romanian-speaking peasants. It is set apart by its distinct administrative location – instead of depending directly from the Crown, it was subjected to Hungary's laws. With Transylvania, the Arad region had in common their significant Romanian presence, but it is set apart both by ecological factors (Transylvania is largely a region of mountains and hills, ill fitted for agriculture) and by its administration and laws – as we will see, the fate of Transylvania's serf was much tougher than that of those from Hungary.

Arad was a part of Hungary historically, administratively and ecologically (being located in the Hungarian plain) and this fact has definitely shaped its evolution. While in Transylvania the counter-reformation imperial policies pushed hard for the creation of a new, Catholic in substance and Orthodox in ritual, Greek-Catholic church aiming to convert the Romanians, the Romanians from Hungary proper had been spared, and remained solidly Orthodox. Unlike the core of historical Hungary, Arad was not a Hungarian-speaking region: the Romanians formed in the 18th century a significant part of the population.

I appeal to Nicolae Iorga's seminal work *The History of Romanians from Transylvania and Hungary* to stress that I am addressing here the history of a region that belonged to "the Romanians from Hungary," at the intersection of influences coming both from Banat and from Transylvania. Only the confluence of these three sets of factors can illuminate the evolution of my case-study. I see the local developments I will introduce in the following pages as being made possible, and shaped by the regional settings I have already delineated.

d. Serfdom and ethnicity before the 1848 revolution

After the Turkish defeat the lands North of Mureş river were appropriated by the imperial family and since 1699 Comlăuş was incorporated in the domains owned by the state. Caporal Alexa, the village located only 5 km East of Comlăuş, was part of a large part of Zarand county donated in 1732 by the emperor Charles VI to Reinold, duke of Modena. The donation created a huge feudal domain inhabited mainly by "Romanian serfs with the right to freely migrate, of Orthodox faith" (Ciuhandu, 1940: 10), as undoubtedly there were also the serfs from neighboring Comlăuş.

The first imperial census in the region (1726) found at Comlăuş 99 Romanian households, 10 Hungarian and 3 Serbian.¹⁵ These are all serfs, classified by the imperial census along two main tax categories:

a) 'hospites' or serfs which had their own house, and a parcel of land for personal use, for which they had to pay in nature and in days of work to the feudal lord and which are taxable by the state (they pay taxes per cattle, goats, bee hives,¹⁶ etc.).

b) 'inquilines' – people who do not have land for personal usage, sometimes not even a house. They are manual workers on the feudal domain.¹⁷

The duties of the serfs in the new Habsburg settings appear in the records of the 'Diet' (the Assembly of the Estates) of Hungary of 1714. The 'hospites' and each of their family members had to work four unpaid days per week on lord's land, while the 'inquilines' owed only three days of work for free. This amount of unpaid labor is the result of a long evolution. For example, 200 hundred years earlier, a decree of 1514 set the servile labor due by the serf at one day per week.¹⁸ Yet the new serf obligations were worsened by local practices. For instance, in 1751 the administrative head of the region Ineu (less than 30 km away from Sântana) complains to the duke of Modena that 'the duke's managers are stealing and forcibly extracting illegal dues from the serfs'.¹⁹ The villagers of Curtici (15 km West of Comlăuş), answering in 1754 the state administrators questionnaire on their relations with the feudal lord, mention that "up to now around 40 heads of well settled households left the village, as they cannot face the too many days of free labor they have to perform in the interest of the lord. Also, the lord cut away from serfs' endowments and expanded his land."²⁰

These data suggest that the integration of the region into the Habsburg system of feudal relationships worsened the situation of the serfs, as

compared with their situation under the Ottomans. The reaction in the Arad area translated soon into peasants participation in the 1735 uprising led by one Pero Seghedinat, where Serbian and Romanian peasants rose against the feudal lords. Data on Comlăuș are not available, but the serfs from the neighboring village, Cherechi, have run away to Banat after the defeat of the uprising, indicating that local peasants have been involved in the rebellion.²¹

I see these local developments as illustrating Wolf's theory on the 'second serfdom' contending that while Western Europe "moved toward the commutation of rents in labor and kind into money rents" Eastern Europe moved toward creation of large *latifundia* grounded not on commercial agriculture and money economy but on "increased and intensified use of various kinds of *coerced or bound work*".²²

Serfs were socially stratified, not only in comparison with the inquilines, but also among themselves. Lacking data on Comlăuș I relay on Grisellini who notes that in the neighboring Banat, Romanians could aspire only to the position of "cnez" (village principal), who usually was an illiterate peasant who kept track of the taxes the villages has to pay and of the days of labor the village owes to the lord.²³ The other important person in the village was the Orthodox priest, a serf himself, whose knowledge, claims Grisellini, was limited to the ability to read and sing the psalms. "Their only aim is to reap the economic advantages of their holy mission."²⁴ It is interesting to note that by 1747 the richest serf from the entire Arad region was the Romanian Orthodox priest from Comlăuș:²⁵ Popa Nicula (Father Nicula) who owned 8 oxen, 5 cows, 4 horses, 3 sheep, 55 goats, and 12 pigs.²⁶ Besides these two important positions, claims Grisellini, "Romanians show respect to those among themselves who are better off, that is those who own many cattle, cultivate many cereals, and produce lots of brandy and wine."

In the next section I will move toward a more salient divide to be born in Comlăuș, the arrival of German settlers and the birth of Sanktanna. Undoubtedly the most influential feudal lord in the history of the village was baron Jakab Bibics, who bought Comlăuș as well as two neighboring villages (Olari and Zarand) in 1745 (Ciuhandu, 1940: 90). The baron represents the new nobility created by the Habsburgs: a 'new man,' who bought his title in 1722 and a recent convert to Catholicism. He was not a traditional 'aristocrat' living off his land, but a self-made man and a Habsburg official, the deputy-head of Zarand county.²⁷ Following the example of the imperial Court colonizing Banat with Catholic

German-speaking peasants, baron Bibics brought Catholic German speaking families from Speyer. Baden-Württemberg, Westfalia, Turingia, Tirol, Schwarzwald, Bayern, Oberpfalz but also Alsace (currently France). The new colonists were settled in a swamp in the forests South-West of Comlăuș sometime between 736 and 1742.²⁸ The arrival of the German settlers marks the major radical break in the history of the place. Every German serf was granted with the usage of 13.5 hectares of arable land and 6 hectares of forest.²⁹ Although I had no access on data regarding the endowments of the Romanian serfs, we can assume that, if they were not as generous as those put forward to lure in the Germans, they must be comparable. It is notable that the 1746 census among Romanians in Comlăuș found only three heads of family owning very few or no land at all. The feudal lord had enough land which was to be deforested and cultivated: the labor force was scarce – thus small number of landless peasants and, first of all, the policy of colonization.

The new settlement was named Sanktanna and has been granted the title of market place in 1748. I assume a continuous, although non-official and non-recorded process of immigration from various German-speaking territories in the following years, as natural increase of the population would hardly account for the census of 1760 amounting at 234 German families: 61 settled in Comlăuș and 173 in Sanktanna proper. By 1802 there were in total 366 families.³⁰ The demographic forces as well as the reluctance of the landlords to distribute additional land to their serfs made that by 1771 German Sanktanna hosted 257 families of German serfs, who had only 107 spots of land granted by the lord, which means that many of the young Germans were either landless or had to content with a much smaller land spot than their parents. The hardships of the second serfdom did not spare the Schwaben colonists: on March 20, 1752 county official Vásárhelyi reports that Sanktanna is under a grave threat of being depopulated, as more and more the serfs chose to run away than to face landlord's requirements.³¹

From this perspective the major turning point of 18th century serfdom in Hungary was the "urbarial" regulation of the relationships between feudal lord and serfs put forward by Empress Marie Therese in 1771.³² Out of the need to calm down peasant riots and to defend the tax-paying population from abuses (we remember that in Hungary the nobility did not pay taxes) the unpaid work due by the serfs was regulated by law. While this proved possible in Hungary, the same regulation was not put into practice in neighboring Transylvania, marking a major difference

between serfs in the two provinces. From 1771 on, the serf owning a full lot of land (which was set in the counties we are dealing with at 13-16 hectares) owned only one, respectively two days of unpaid work per week on his feudal lord's behalf, depending whether the serf owned a cart driven by oxen or horses, or not. The new settings favored the development of serf economy, bettered the situations of farmers. In contrast with the serfs in neighboring Transylvania the small peasants in Arad region had less reasons to rebel, which was obvious by 1784 when the major rebellion of Romanian serfs from Transylvania was not joined by those living in the Hungarian plain. Actually, Sanktanna hosted a number of Transylvanian feudal lords who took refuge here due to the threat of the peasant uprising.

Marie Therese' *urbarial* regulation brought, in long term, a level of prosperity and, with it, an increase of the population in the region. At the time of the regulation there were 157 families *hospes* in Comlăuș, and in Sanktanna 254, to which two families of *inquilines* have to be added. By 1835 the historian Fabian Gabor³³ notes that Sanktanna numbered 405 households of *hospites*, and already 80 households of *inquilines*, landless serfs. Comlăuș numbered at the same time 405 households of *hospites*, and 48 *inquilines* –witnessing that the population quadrupled in Comlăuș as compared to the census of 1746. The population increase brought with it a certain level of peasant pauperization: in the context in which the landlord was involved more and more in agricultural trade, it began to limit its allocation of land to the serfs, which made that more and more serfs had to content with less land, or no land at all. It is interesting to note that, at the time there were more landless German serfs than Romanian ones, which may be related to a custom by which German land was not divided among all brothers, as Romanians did, but was passed to the elder brother, while the rest of the children had to find other means of making a living.

From an ethnic perspective, there were 4,885 inhabitants in Sanktanna, out of which one fourth were Hungarians and the rest Germans "leaning toward Magyarization" in the words of the Hungarian historian. In Comlăuș, Gábor finds 2,734 inhabitants, mostly Romanians, but also many nomadic Gypsies and few Catholics (undoubtedly German Schwaben). We see here a process in which a successful colonization policy brings in Catholic, German-speaking families, with a high fertility rate: the data indicate an average of 12 family members for each Sanktanna (Schwaben) household and only about 7 for every Comlăuș household.³⁴

The data on Romanians are scarce, yet Ciuhandu offers the names of every *hospes* family head in Comlăuș in the 1747 census. These family names indicate a surprising degree of resilience, as more than three thirds of the families indicated by 1747 census are still present and widely known in the village.³⁵ In few cases we can infer a process of assimilation to Romanian ethnicity: the family Nagy noted at 1746 is very likely to have turned to the family Naghiu or Nadiu of later years.

Intestine differences were also dividing the German group: the major cleavage line divided the Germans living in Comlăuș from those living in Sanktanna. More than that, baron Bibics' colonists arrived from various regions of Germany but also France (Alsace) most probably speaking distinct dialects of German. The initial differences between the colonists were preserved by the spatial division of Sanktanna dating from 1784 (see *Map 3*): the village is structured in four sectors of a square, divided by the cross of the two main streets, meeting in the central square³⁶ (hosting the Catholic Church dedicated to Saint Ann and the City Hall).³⁷ Each sector has a name, one of whom is Alsace (Elsaz), hosting apparently those arrived from that region of France, and another one '*Nincs*'³⁸ is hosting mostly the craftsmen (many of which were poorer than the average farmer, and some of whom were ethnic Hungarians). Even as late as the 1950's these sectors preserved a fairly strong power of social boundary, as young people from one quarter were not supposed to date or marry people from another quarter, and many boys fights were occasioned by couples transgressing these lines.

Thus the common 'ethnicity' of Sanktanna's 'Germans' is definitely a product of the process of colonization and cohabitation rather than any 'common' or 'pre-existing' Germanhood. The major unifying factor seems to have been the Catholic faith that linked the group and differentiated it from Orthodox Romanians, and set them on a different structural position toward the state, and the lord of the land. Yet, ethnicity was not a segregating cleavage – instead of having an all-Romanian (or, all Orthodox Comlăuș) versus an all-German (Catholic) Sanktanna we witness an asymmetric relationship. While no Romanians could settle in Sanktanna, many Germans did settle in Comlăuș.

The Gypsies are not mentioned for the first time in the 1771 census in Comlăuș, where it seems they made about 5% out of the total population.³⁹ Only the report of Gábor Fábian from 1835 mentions them again at Comlăuș. It is possible that, paralleling the settling of the Gypsies in neighboring Banat by the orders of Empress Marie Therese, baron Bibics

followed the Courts initiative in this respect too, as it did in respect to German colonization, or, according to other theories, that they lived in the village from the 14th or 15th century. The Gypsies seem to have always been spatially segregated at the Eastern limits of Comlăuș, were they can be found still today, stigmatized, poor and living in worse conditions than Romanians or Germans. Contemporary ethnographic research indicates that they are older, settled earlier than the Gypsies living in the neighboring villages. They speak their own language and until the early 1990's they were of Greek Orthodox faith.

We have seen a small number of Serbians are inhabitants of Comlăuș in 1746. In eighteenth century Arad region had been inhabited by a significant Serbian minority. They were in general enrolled in the imperial border-guard regiments. By 1741 the regiments were disbanded, as on one hand the border line had moved South-East of Arad, and on the other hand the local landlords pressed for more servile labor, out of which the soldiers had been previously spared. This context sparkled the uprising of Pero, and after its defeat, made the Serbians of Arad to immigrate. Faith was a major factor in this migration, as the Orthodox Serbians chose to leave for present-day Ukraine, under the protection of the fellow-Orthodox Empress of Russia. Thus the Serbian presence in the area after 1740's is negligible.

Ethnicity did not seem to be the relevant issue it was bound to become in the 19th century Austro-Hungary, as far as we can learn out of the scarce documents. The period covered here focused on *faith* as a crucial issue, alongside with the issue of the serfdom – this was as relevant to the state, to the Romanians, Germans and Serbians, as we have just seen. The wave of counter-reformation that brought the Schwaben in the area was linked with the efforts to convert the Orthodox Romanians (as well as Serbians and Bulgarians in the area) to Catholicism.⁴⁰ The social and the confessional issues seem to have been dominant during this period as the essential markers of social boundaries within the communities living in Comlăuș and Sanktanna. Nevertheless, Fabian Gabor notes a greater sense of identification with a sense of Hungarianness among the Germans and fails to note the same about their Romanian neighbors.

e. The emancipation of serfs: farmers, landless peasants and small craftsmen

The major inflection point in the social history of the region is the liberal and national Hungarian revolution of 1848, whose postponed conclusion was the creation of the dual monarchy of Austria and Hungary, as two states sharing the same emperor (ruling as king of Hungary in the Eastern side, and as Emperor of Austria in the Western one) as well as having a common army, external policy and the same currency. The long and protracted struggle between the centralizing tendencies of the emperors in Vienna and the particularistic freedoms and tax-exemptions claimed by the Hungarian noblemen (large landowners and gentry) from Transylvania and Hungary proper exploded in the revolutionary year 1848: the exponents of the liberal Hungarian gentry took the arms and declared a larger Hungary (united with Transylvania) independent, where serfs were freed but no provisions for cultural or language rights were made. During the subsequent war between the revolutionary Hungarian forces and the imperial army the elite of most important non-Hungarian communities within Hungary, the Croats and the Romanians from Transylvania took the arms and fought against the revolution, on national grounds.⁴¹ 1949 saw the military defeat of the Hungarian revolution, but the social realities that generated it remained unchanged and ten years after, the weak Empire, defeated in war, had to appeal to the Hungarians and to create a bi-nuclear state, one of them being (what was called for convenience) Austria and the kingdom of Hungary (including Transylvania and Banat)⁴² in 1967. The Eastern half was to be ruled from Budapest by a prime-minister and by the Hungarian Parliament, who was to be elected on a highly skewed mechanism favoring the large landowners and the ethnic Hungarians.

Serfdom was abolished for good in 1853 in Hungary. The serfs who had the usage of a piece of land were endowed with it, while the landless serfs were not to receive anything. According to Gale "The formal freeing of the Hungarian serfs in 1848 left 60% of them landless".⁴³ The landlords managed to preserve the major part of their domains – and thus forced the peasants into a inferior position in which they needed to work on the lord's land in order to earn the living that their eager lots (if any) could not provide. This seems to have been the intention of those who pushed through this piece of legislation: the oral history of a village located 50-60 km South-East of Sântana still remembered - almost 130 years later - the time when serfdom was abolished. According to the story, a few

young gentlemen came on carriage in the village and let the peasants know: *“to continue to work on landlord’s fields, but to ask **to be paid** for their work from now on!”*⁴⁴ The insertion of Hungary in the European flux of capital brought about an increased commercialization of agriculture. The serf labor was not enough lucrative for the new conditions, which explains the new set of relationships between the land owner and the peasant, ruled not by feudal obligation but by paid labor.

By the abolitions of serfdom and the introduction of a system of private ownership of the land “the way was opened for a capitalist transformation of agriculture”.⁴⁵ All authors agree that these years mark an agricultural revolution, replacing the medieval three field system of cultivation with modern rotation of crops. Also the antiquated tools were replaced by new ones: “if in the mid 1840’s there were just four trashing machines operating in the whole country” there were 400 in 1855 and 5,600 in 1871. These developments produced a radical improvement of the yields:

Table 1. Production of main crops in Hungary from 1864 to 1913⁴⁶

Crop	1864-1866 (tons)	1911-1913 (tons)
Wheat	172,000	491,000
Rye	112,000	132,000
Barley	67,000	168,000
Oats	62,000	136,000
Maize	134,000	485,000
Potatoes	73,000	549,000
Sugar beet	2,000	433,000

According to the average figures computed by Berend and Csoto before 1870 wheat yield per hectare had been around 300 kg, only to reach about 900 kg per hectare in 1910. Maize yields rose by 60% and potato yields by 160%⁴⁷.

These developments were reflected in Sântana too, even if it belonged to the Eastern, less developed, side of Hungary. After 1800 the large state domains are sold to nobles and non-nobles who could afford to pay the large sum the state needed. This made Arad county an area of large domains, owned mostly by non-nobles investing in commercial agriculture

in order to increase their profits. This unleashes a protracted struggle between the new land-owners interested less in the servile work of their serf and more in expanding the land pertaining to the domain (their main source of income), restricting the land allotted to the serfs.

The specificity of Sanktanna's position is that, unlike its neighboring villages, it witnesses the rapid development of a class of independent peasant landowners, initially on the parcels (or elements of the parcels) they used and worked as serfs and later (most probably) on bought land. Statistical data suggest a steady rise of the independent peasant farmers: between the years 1770 and 1802 the amount of land owned by peasants almost doubled: from 1583 to 2,769 hectares, while the grazing area (communal ownership) grew from 705 to 1,248 hectares. These peasants are legally still serfs, but after 1781 they begin to pay a lump sum buying over from the landlord their servile obligations.⁴⁸ For example, the city of Arad paid over its freedom from servile obligation 200,000 florins from 1804 to 1826.⁴⁹

As the social stratification in the village is concerned, the data from 1886 refer to ethnic Germans in Sanktanna and Comlăuș with no mention of the number of ethnic Romanians:

Table 2. Social stratification by occupations of the Germans living in Sanktanna and Comlăuș by 1886.⁵⁰

Ethnic Germans	Sanktanna	%	Comlăuș	%
Farmers	884	69.94	354	71.66
Craftsmen	232	18.35	53	10.73
Agricultural workers	126	9.97	80	16.19
Intellectuals	22	1.74	7	1.42
Heads of family	1,264	100	494	100
Total of Germans	5,562		1,458	
Number of households	901		339	

At a closer look they are classified as:

- 6 great land-owners,
- 11 agricultural entrepreneurs (*arendasi*), renting more than 50 hectares each,
- 506 peasant households owning in between 25-50 hectares,

- 86 peasant households owning less than 10 hectares,
- 119 servants and hired workers
- 730 landless peasants.⁵¹

I see in these figures the dividing lines that delineate the relevant social divisions within the German peasants at Sântana just before the turn of the century: a tiny minority of large farmers (about 1%), a sizable population of well-to-do independent farmers (34%) as well as few small farmers (6%) having at their disposal the plentiful reserve of labor of the rest of the villagers: landless peasants (50%) and agricultural workers and servants (8%). To which we should add the craftsmen and intellectuals.⁵² Also, according to a local historian quoted in Sinescu,⁵³ at the time around less than 2% of Sanktanna's population owed more than 50 hectares, 50% were farmers owning from 5 to 50 hectares, 8% represented poor peasants owning less than 5 ha and 40% were (landless) servants and agricultural workers,

Nevertheless, the existence of a vibrant German community of relatively rich peasants was undoubtedly a factor that accelerated the tendency of the Romanian inhabitants of Komlós/Comlăuș to strive for independent, peasant property. I assume in their case the same trend toward peasant ownership developed, albeit on a much lesser scale. The only available data are for 1900 when (as assumed) we find the Romanian peasant land ownership lagging behind the German one: if the peasants from Comlăuș owned all in all 3,124 hectares, those from Sanktanna bypassed them with more than a half, reaching 7,263 hectares.⁵⁴ Romanian novelist Ioan Slavici (1848-1925) grew up in the neighboring village of Șiria and worked for a year in Comlăuș as local notary's clerk. His work offers an ethnographic description of the Romanian rural world in the 1860-1880's. In Slavici's prose writings (especially in "Pădureanca", a short story with the plot located in Curtici, 10 km West from Comlăuș) we are presented a world of medium-sized Romanian peasants properties living alongside with landless agricultural laborers. The Romanian peasants were segregated along two lines: economic standing and regionalism. On the one hand we see rich and poor land owners, as well as landless agricultural workers who worked as hired hands. On the other hand, there are strong divisions along regional lines: forest people living in the hills, *câmpeni* (plain people, living in the Hungarian plain) and *luncani* (those who lived along Mureș river valley). The large crops of the rich soils of the plain area (like those in Sântana or Curtici) were harvested by the plain people with the help of *pădureni* – who descended for the harvest

time, worked manually and returned home with the wheat and maize for the entire year.⁵⁵ The inequalities that loom in the world described by Slavici did not take the shape of an open conflict in the case of the Romanian community. Yet, within this independent peasantry, economic disparities grew larger, in the context in which the commercialization of agriculture pushed for a more intensive and extensive cultivation of the land. The process of growing inequalities among peasants is more visible among the German community, richer and better inscribed within the commercial agriculture of Austro-Hungary. The farmers became more and more interested in producing for a larger market (the railway was extended to Sanktanna in 1871).⁵⁶ These developments ended up in an open and bloody conflict between rich peasants and poor ones, the so-called *Antonikrieg*. In 1899 a group of rich German farmers claimed ownership on parts of the communal grazing field with the complicity of the mayor. This triggered a riot of the poor German peasants which was settled only by the intervention of the military leaving five poor peasant women dead. The intended 'privatization' of the communal pasture was however abandoned.

However, Sanktanna was not inhabited by peasants only: the sons who could not inherit land usually became craftsmen. The census of 1910 offers the first detailed data on the structure of occupations in the village:

Structure of occupations	Sanktanna	Percentage	Comlăuș	Percentage
Active population	2464	100%	2136	100%
Agriculture	1371	55.60%	1611	75.40%
Industry	611	24.80%	325	15.20%
Trade	113	4.60%	49	2.30%
Transport	30	1.20%	9	0.40%
Public service, liberal professions	58	2.30%	24	1.10%
Daily Laborers	24	1.70%	0	0%
Servants	105	4.30%	22	1%
Other	147	5.90%	91	4.30%

While 55% percent of Germans of Sanktanna were involved in agriculture, for Comlăuș this figure is over 75%. These figure account on the one hand on the lack of vocational training in the case of Romanians, who were overwhelmingly peasants, and, on the other hand, on the pressure of the children of German families to find a life trajectory (usually craftsmanship) independent of land-ownership, as the Germans favored land consolidation: the older child traditionally inherited all the land. On the contrary, Romanians divided as an inheritance for all the children.

We can evaluate next how the agricultural tasks were shared in the two villages:

Table 3. People living out of agriculture in Sanktanna and Comlăuș in 1910.⁵⁷

People living out of agriculture	Sanktanna	Percentage	Comlăuș	Percentage
Owning over 50 ha	15	1.1%	0	0
Renting over 50 ha	2	0.1%	4	0.2%
Small farmers	290	21.1%	84	5.2%
Small farmers and daily workers	283	20.6%	298	18.5%
Renting land	5	0.4%	8	0.5%
Family members helping in the fields	402	29.3%	333	20.7%
Servants	118	8.6%	81	5%
Workers aged over 16	244	17.8%	724	45%
Workers aged under 16	12	0.9%	78	4.9%
Total	1,371	100%	1,610	100%

My interpretation of these data would be that they introduce us to a world structured by the amount of land owned or rented. We have a minority (1% of the population) of large properties over 50 ha, all German, none Romanian, and two Comlăuș families renting over 50 hectares (ethnicity cannot be inferred).

The second layer is constituted by two less obvious categories: 'small famers' and 'small farmers and daily workers'. I assume that those ranked within the first category had a sustainable family farm, while the others owned some land, but in order to make the ends meet had also to work for others. The disparities among Comlăuș and Sanktanna are again telling: 20% of Sanktanna's inhabitants had enough land to support themselves, while there were only 5% in Comlăuș.

I read the third layer as being constituted by workers, people who owned a household and no land, who constitute 45% of the people living in Comlăuș. If we add the child labor (aged under 16) we learn that roughly half of Comlăuș' population actively involved in agriculture was in this situation.

Finally, the last layer is constituted by servants. These were as a rule hired yearly, lived as a rule in the household of the employer, a better-to-do farmer, and is age-bound. Traditionally, a young man was hired as a servant around the age of 14-16 and remained so for 6-7 years, until it managed to save enough from the yearly wages to set up a household of its own. The customs regulating the hiring of servants are telling about the local hierarchies: Gypsies were the lowest ranked community and Germans the highest. Thus Gypsies were sometimes hired by Romanians, but never by German farmers who preferred either other Germans or Romanians.

In terms of crafts and industry the situation is rather similar:

Table 4. Population employed in industry, in Sanktanna and Comlăuș, by 1910:⁵⁸

Craftsmen 1910	Sanktanna	Comlăuș
Blacksmiths	40	15
Locksmiths	20	0
Brick makers	1	4
Potters	5	5
Timber workers	1	0
Joiners	37	14
Leather dresser	9	2
Spinners	28	11
Tailors	30	21

Shoemakers	236	51
Millers, Bakers	18	9
Butchers	13	3
Masons	4	6
Carpenters	7	11
Food-stuff producers	23	2
Other	133	73
Secondary industry	22	142

The list of local crafts illustrates the complete lack of industrial activity, properly speaking. The image is overwhelmingly one of a rural world, dominated by agriculture with small workshops providing for local needs. The Germans of Sanktanna form overwhelmingly the skilled population: there is almost not a single row (except the secondary industry, where most probably unskilled workers were recorded) that does not illustrate a dominance of Sanktanna craftsmen over those in Comlăuș. The Germans and the few Hungarians dominated this sector and oral histories insist that there was practically no Romanian in the trade.

The survey of literacy rates indicates the same trends:

Table 5. Literacy in Saktanna and Comlăuș in 1900⁵⁹

Literacy in 1900	Sanktanna	%	Comlăuș	%
Writes and Reads	3,613	62.14	1599	31.92
Writes and Reads in Hungarian	2,707	46.56	673	13.43
Total population	5,814	100%	5010	100%

I assume that the difference between general literacy and 'literacy in Hungarian' are due to local forms of schooling, teaching in German and Romanian, respectively. Most probably those who are literate in Hungarian, too, are a sub-sample of the larger, literate population.

The data on literacy confirm that the German population had a literacy rate of 62% (presumably in German), simply the double of that of the Germans and Romanians from Comlăuș (assuming an insignificant, if any, level of Gipsy literacy at this time). For comparison, in the Romanian-only neighboring village, Caporal Alexa, the literacy rate is 28%.

I conclude with this overview of the two communities before the WW I. I see in the data and the historical developments presented above a distinct development: Germans moved first toward land ownership, and dominated the area with their independent farms. The demographic pressure made that those who could not accumulate land moved into professions and craftsmanship. On the contrary, Romanians owed much less land, although a class of small farmers developed in their case, too, and they had less access to crafts and industrial activities, being limited to agricultural work. Also their literacy rate is about the half of the one of their neighbors.

f. Conclusions

I have explored in the previous pages the local history of a mid-size rural settlement currently located in Arad county, Romania. My study provides an in-depth analysis of the modern transformations of peasants strata in this region of Central Europe.

The first analytical point to be stressed upon is the degree of closure of these rural communities: both in the case of Comlăuș and in the case of Sanktanna there is a high degree of family resilience; the same families recorded in the 1740's are to be found dominating the rural life in both communities.

Secondly, the fact that these people had been historically located in Eastern Hungary made their servile obligations, as well as the impact of serfdom on their village, less severe as, for example, on their Transylvanian neighbors. It is a point worth stressing that these parts of contemporary Romania, usually considered part of Transylvania, are in fact historically part of Hungary, and share a distinctly different past.

The faith issue is an essential factor in explaining the modern landscape in the community. Eighteenth's century Vienna's counter-reformation policies, as well as the pressure of the lords of the land for more servile

labor changed the ethnic landscape of Arad region: Catholic German settlers were brought in, and the Orthodox Serbians were allowed to get out.

The special consideration enjoyed by the German Catholics slowly but surely made their situation distinct from the one of their Romanian neighbors. The Germans were able to buy themselves out of serfdom earlier than Romanians and also developed guilds and crafts that the Romanians did not share.

We have witnessed the birth of a free peasantry, firstly due to the local impact of the immersion of Hungary in the European flux of capital and goods, and secondly due to the consequences of the 1848 Revolution. The social characteristics of this peasantry differed with the impact of ethnicity and faith: we saw the rise of a fairly large middle class of German farmers, besides a small number of landless peasants. Conversely, by the beginning of twentieth century, Romanians were in their absolute majority landless or poor, with a small minority of middle class Romanian farmers. The discrepancy is even larger in the membership of the local trades and in literacy rates: Germans overwhelmingly outrun Romanians in both these respects. It will be only with the advent of the Romanian state and of the agrarian reform of 1921-1922 that these trends were reversed.

ANNEXES

Annex No 1 The dynamics of ethnicity in Sanktanna and Comlăuş, since 1839.

Year	Village	Population	Romanians	Germans	Hungarians	Gipsy
1839	Comlăuş	3,887	2,566	1,302	19	
1839	Sanktanna	4,168	283	3,852	22	
1839	Total	8,055	2,849	5,154	41	not available
1870	Comlăuş	4,173	2,883	962	157	
1870	Sanktanna	4,804	40	3,747	855	
1870	Total	8,977	2,923	4,709	1,012	not available
	Comlăuş	4,835	2,703	1,514	237	
	Sanktanna	5,830	170	4,693	955	
1900	Total	10,665	2,873	6,207	1,012	not available
	Comlăuş	5,197	2,600	1,826	112	
	Sanktanna	5,582	260	4,922	373	
1930	Total	10,779	2,860	6,748	485	653
1956	Sântana ⁶⁰	13,423	6,391	6,536	423	
1956	Sântana	13,423	6,391	6,536	423	
1964	Sântana	14,077	7,049	6,488	346	
1977	Sântana	15,023	7,412	6,450	244	
1992	Sântana	12,083	9,460	1,090	277	
1996	Sântana	12,957	8,382	464	85	
1997	Sântana	13,204	8,254	565	112	
2002	Sântana	12,936	10,230	452	284	1,929



Map 3. A 1783 map of Sankianna and Komlós
Source: Sinescu, manuscript.

NOTES

- ¹ Comlăuș was officially re-named 'Old-Sanktanna', while 'New-Sanktanna' stood the German village. Nevertheless, the inhabitants continued to use the name 'Comlăuș'. The name re-surfaced again in official documents after WWI, when the village was incorporated into Great Romania. I will continue to use it throughout this chapter – as the villagers themselves used it all along.
- ² The spelling varies: it was *Neu Sanktanna* in German, or *Uj Szentanna* in Hungarian under the Habsburgs, *Sf. Ana* in the interwar period, *Sîntana* under the communist regime and *Sântana* after 1990 (all meaning Saint Anne). To simplify things, I use the current spelling every time I refer to the entire inhabited area, and I use the term Comlăuș or Sanktanna when I mean the two villages out of which the unit is composed.
- ³ For details on Sântana, see Chelcea and Lățea, 2000 and Hübner, 1986.
- ⁴ See Sinescu, manuscript, on two, 1556 and 1595 maps of the area indicating forests around the village, as well as Brad, 1976, quoting a 1515 document of the local landlord Massay on damages done to forests "Harclean and Marot" laying between Caporal Alexa and Sricula (thus a forest at least 30 km long).
- ⁵ Sinescu, manuscript.
- ⁶ Zarna, 1994, p. 20: Between 1549 and 1561, Comlăuș belonged to two nobles (Massay and Sassay) and depended administratively to the fortress of Ineu. By 1640 the settlement (consisting at the time of only 30 houses) belonged to the aristocratic family Király. By 1663 the domain belongs to Vizesy family (www.sanktanna.info, accessed on December 7, 2007) only to become a part of Habsburg imperial domains after the Ottoman defeat.
- ⁷ Stokes, 1989, p. 210-251.
- ⁸ Sinescu, manuscript.
- ⁹ For a detailed discussion of the intricacies and local specificities of the mind-boggling puzzle offered by the administrative and territorial provinces of the Habsburg Empire see Macartney, 1971, Jaszi, 1961, Taylor, 1967, Mann, 1993, Prodan, 1979, and Verdery, 1983.
- ¹⁰ To contrast the Hungarian position, the only other kingdom that belonged to Habsburgs, Bohemia, had been crushed in war, its nobility destroyed and replaced with the obedient new aristocracy created by the Emperor, and where opposition toward the centralizing tendencies of the Imperial House was negligible. See Jaszi, 1961.
- ¹¹ For a discussion of the specificity of the Transylvanian case I refer to the exemplary work of Verdery, 1983 as well as to Prodan, 1979. Both cover the local history of a Transylvanian village, situating its evolution on the background given by a detailed presentation of the historical, political and economic context of Transylvania during the eighteenth and nineteenth centuries. Both works are carried at a level of historical detail I cannot hope to match in this chapter.

- 12 The newly arrived were settled into new villages, with streets designed along geometric lines, like a chess-game board or concentric circles of houses surrounding a circular central square, graphic illustrations of the ideology of rationalism and Enlightenment ideas shared by the Court of Marie Therese and Joseph the Second, aiming to create in Banat a model region of the Empire.
- 13 The Empress effort marks, to my knowledge, the first attempt to give the Gipsy a politically correct name: the stigmatizing 'Gipsy' was to be officially replaced by the term "Neubanater" (New inhabitant of Banat). Grisellini, 1984.
- 14 Grisellini, who studied the region of Banat between 1776 and 1777 offers the following data for Banat: 181,639 Romanians, 42,201 colonists (Germans, Italians and French), 78,780 Serbians, 8,683 Bulgarians, 5,272 Gypsies and 353 Jews. Grisellini, 1984, p. 157.
- 15 See Zarna, 1998, p.20
- 16 For example, the tax was 1 Austrian florin for each pair of oxen or cows, or for every 4 young cows (*junci*), for every 2 horses or for every 4 foals, for every 10 sheep or goats, and for every 8 pigs, and, for every 15 bee-hives. These are the dues to the state, and do not include the free work due for the military, or the due for the landlord.
- 17 There is an interesting additional category, that of 'brothers living under the same roof, without dividing their assets' (by which we must understand the parcel of land and the cattle) who were being taxed slightly less than a member of a *hospes* family. I see here a possible connection with ancient forms of communal property as covered by Stahl, 1980.
- 18 See Prodan, 1979, vol I, p.49
- 19 See Ciuhandu, 1940, p. 115.
- 20 See Ciuhandu, 1940, p. 116
- 21 Sinescu, manuscript.
- 22 Wolf, 2001, p. 273, my italics, C.G.
- 23 The *cnez* or *jude* performed an unpaid job, yet during the year in which the serf assumed this office, he was tax-exempt. He was the holder of the handcuffs and also of the stick to beat the recalcitrant peasants, an intermediary between the lord and the serfs and between the state and the villagers. For these two types of *juzi* see Prodan, 1979, vol.1, p.33.
- 24 See Grisellini, 1984, p. 177.
- 25 This information highlights the rather fortunate ecological location of Sântana, since in no other village were Romanians as rich as the Comlăuș priest.
- 26 See Ciuhandu, 1940, p.200.
- 27 Baron Bibcs lived at his castle in Zarand together with his wife Margaret. Like him, she not a noble by blood: she is a daughter of an ethnic Armenian regional manager of the Postal Services of the empire who bought his aristocratic title.

- 28 Nevertheless, the colonization of Sanktanna was a matter of private initiative
of the local lord and not a part of the imperial process.
- 29 Which constitutes a proof and a reminder that by the arrival of the German
settlers a sizable part of the surrounding area was not yet deforested: actually
it seems that the non-forest hectares were to be deforested by the colonists
themselves.
- 30 See Zarna, 1998, p. 21.
- 31 Ciuhandu, 1940, p. 120.
- 32 Prodan, 1979, vol 1, p. 50.
- 33 Sinescu, 1986, p. 17.
- 34 Actually the ethnic disparities between the average size of the peasant family
are even more accentuated as the figures for Comlăuș include a certain
number of Schwaben families, whose reproductive policies must have been
more similar with those of the other Roman-Catholic Schwaben from
Sanktanna than with those of their Greek-Orthodox Romanian neighbors.
- 35 An analysis of the family names listed in the 1746 suggests that over 70% of
the families mentioned at the time are to be found today in the village.
- 36 This plan of the village resembling a chess-game board is identical with
several Banat Schwaben communities: see the map of Schoendorf
(Frumuseni) colonist village in Banat, identical with the structure of Sanktanna
in Grisellini, 1984, p. 327.
- 37 See Map 3.
- 38 *Nincs* is a derogatory name, as it means “there is nothing” in Hungarian.
Nincs was thus the segment of the poor and of small craftsmen, most of them
Hungarians.
- 39 See Sinescu, manuscript.
- 40 The political salience of religious issues at the time is illustrated by a local
incident summarized by Ciuhandu (1940: 105) – the tribulations of a German
Catholic from Comlăuș who converted to Orthodoxy. Anton Habata was
born in 1693 in Comlăuș, from a Catholic German father and an Orthodox
Romanian mother, married a Romanian woman and embraced the Orthodox
faith. He was imprisoned in 1747 for apostasy (conversion from Catholicism
to Orthodoxy). Yet he refuses publicly, again and again, to return to the
Catholic faith and is convicted in 1748 to life in prison where he is to be fed
with bread and water only. The issue seems to have been a matter of public
concern, so that by 1750 the trial re-convenes and frees the Orthodox
German, as his conversion to Orthodox faith had taken place well before
Empress Marie Therese’s decree punishing apostasy.
- 41 For the revolution of 1848 and the subsequent birth of Austria-Hungary see
among others Macartney, 1971, Jaszi, 1961, Taylor 1967, Mann, 1993,
and Verdery, 1983.
- 42 Besides Croatia-Slavonia which had been traditionally part of the kingdom
of Hungary.

- 43 See Stokes, 1989, p. 43.
- 44 Corneliu Berari collected this story in early the 1980's in the village Petris, Arad county. Personal communication.
- 45 Berend and Csato, 2001, p. 70.
- 46 Source Berend and Csato, 2001, p. 74.
- 47 Berend and Csoto, 2001, p. 73.
- 48 Secția de propaganda a PCR Arad, 1978, p. 174.
- 49 Secția de propaganda a PCR Arad, 1978, p. 173.
- 50 Source Zarna, 1998, p.25.
- 51 Zarna, 1998, p. 25.
- 52 Unfortunately, data on the ethnically mix Comlăuț are not available.
- 53 Sinescu, 1986, p.14.
- 54 Zarna, 1998, p. 48.
- 55 The crux of the short story lies in the impossible love between a poor 'pădureanca' girl and the son of the rich 'campean' owner of 30 hectares of land.
- 56 It is instructive to compare the history of railway in this rather insignificant village from the Eastern side of Hungary within that of Romania: the railway reached Sântana in 1871 about the same time it reached the second largest city in Romania, Iasi, where the railway station was inaugurated in December 1870.
- 57 Source: The Hungarian Census of 1910 as published by Rotariu *et al.*, 2003.
- 58 *Ibid.*
- 59 Source: The Hungarian Census of 1900 as published by Rotariu *et al.*, 2001.
- 60 Data for Sântana represent the cumulated data for Sanktanna and Comlăuș, as a result of their administrative merger into one administrative (and consequently statistical) unit.

BIBLIOGRAPHY

- Brad, Ioan. *Monografia satului Caporal Alexa, comuna Sântana, județul Arad*. Cluj-Napoca: Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Istorie, lucrare de diplomă, 1976.
- Chelcea, Liviu and Puiu Lățe. *România profundă în comunism*. București: Editura Nemira, 2000.
- Gale Stokes, "The Social Origins of Eastern European Politics" in Daniel Chirot, (ed.) *The Origins of Backwardness in Eastern Europe: Economics and Politics from the Middle Ages Until Early Twentieth Century*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Goina, Vasile. *Eficiența economică a principalelor culturi în CAP "Viață Nouă" din comuna Sântana, raionul Criș, regiunea Crișana*. Cluj-Napoca: Institutul Agronomic "Dr. Petru Groza," Facultatea de Agronomie, lucrare de diplomă, 1966.
- Griselini, Francesco, *Incercare de istorie politică și naturală a Banatului Timișorii*. Timisoara: Editura Facla, 1984.
- Hann, Chris M. *Tazlar: A Village in Hungary*. Cambridge: Cambridge University Press. 1980.
- Heuberger, Andreas. *Zur Geschichte der Großgemeinde Sanktanna bei Arad: Auf dem Weg zu einer Ortsmonographie*. München: Institut für Geschichte Ost-und Südosteuropas, 1993.
- Hollos, Marida. *Scandal in a Small Town : Understanding Modern Hungary through the Stories of Three Families*. Armonk, New York, M.E. Sharpe, 2001.
- Hübner, Jakob. *Monographie der Großgemeinde Sanktanna*. Gesamtherstellung Lahrer Anyeiger GmbH, Lahr: Herausgegeben von der Heimatsortgemeinschaft Sanktanna, 1986.
- Jaszi, Oskar, *The Dissolution of Habsburg Monarchy*, Chicago: Chicago University Press, 1961.
- Kideckel, David. *The Solitude of Collectivism*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- Kligman, Gail. *The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics and Popular Culture in Transylvania*. Berkeley, University of California Press, 1988.
- Lampland, Martha. *The Object of Labor: Commodification in Socialist Hungary*. Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- Mann, Michael, *The Sources of Social Power: Volume 2, The Rise of Classes and Nation States 1760-1914*, Cambridge University Press, 1993.
- Prodan, David, *Rascoala lui Horea*, Bucharest, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979.
- Rotariu, Traian et al., in *Studia Censualia Transylvanica* (Cluj, Presa Universitară Clujeană, 2001.
- Rotariu, Traian et al., in *Studia Censualia Transylvanica* (Cluj, Presa Universitară Clujeană, 2003.

- Secția de propagandă a Comitetului județean PCR Arad (ed.), *Aradul, permanență în istoria patriei*, Arad, 1978.
- Sinescu, Gheorghe, *Monografia comunei Sântana*, manuscript. Made available by the author.
- Sinescu, Victoria. *Geografia populației și a forței de muncă din cadrul comunei Sântana, județul Arad*. Cluj-Napoca: Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Biologie-Geografie – lucrare științifico-metodică pentru obținerea gradului didactic I, 1986.
- Stahl, H. Henri, *Traditional Romanian Village Communities*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Taylor, A.J.P. Taylor. *The Habsburg Monarchy, 1809-1918: A History of the Austrian Empire and Austria-Hungary*. Chicago: University of Chicago, 1967.
- Trifa, Romeo. *Monografia comunei Sântana, Raionul Criș, Regiunea Crișana* manuscript, 1967.
- Verdery, Katherine, *Transylvanian Villagers: Three Centuries of Political, Economic, and Ethnic Change*. Berkeley, University of California Press, 1983.



DAMIANA GABRIELA OȚOIU*

Née en 1977, à Bucarest

Doctorante en science politique, Université Libre de Bruxelles et Université de Bucarest

Thèse : *Politique et politiques urbaines en Roumanie (post)socialiste
Perdants et bénéficiaires des processus de nationalisation et de restitution des
immeubles nationalisés*

Assistante, Faculté de Sciences Politiques, Université de Bucarest
Chercheuse affiliée, CEVIPO (Centre d'Etude de la Vie Politique), Université
Libre de Bruxelles

Membre des plusieurs associations professionnelles, e.g. International
Association for South-East European Anthropology (vice-présidente), Soyuz:
The Research Network for Postsocialist Cultural Studies (American
Anthropological Association), European Association of Social Anthropologists

* She was a Britannia – NEC Fellow for the academic year of 2006-2007.

Stages de recherche à Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle (dans le cadre du projet “Legal pluralism”, 2007) ; Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Vienne (Robert Bosch Fellow, 2009)

Bourses d'étude et de recherche, e.g. bourse AUF d'études doctorales (2003-2007), bourse de participation au séminaire de recherche « Studying Antisemitism in the 21st Century », United States Holocaust Memorial Museum (2008)

Études et articles dans des revues roumaines et étrangères

LA « PROPRIÉTÉ JUIVE » DANS LA ROUMANIE COMMUNISTE (1945-1989) ENTRE LE MODÈLE SOVIÉTIQUE ET LE SPECTACLE DE L'AUTONOMIE*

Introduction

« Je suis arrivée en Israël avec un papier sur lequel on avait écrit : 'Laisser passer. Citoyenneté – aucune'. [...] Pour pouvoir émigrer [en 1961], on m'avait fait signer un document par lequel je renonçais à la citoyenneté roumaine et à tous les droits qui en découleraient »¹, avoue une écrivaine israélienne, en ajoutant qu'elle n'entend nullement demander la citoyenneté roumaine ou les propriétés en Roumanie, comme le font certains des citoyens israéliens d'origine roumaine. Ce n'est pas un cas singulier : une bonne partie des plus de 280 000 Juifs² provenant de Roumanie qui ont fait l'*aliyah*³ entre 1948 et 1989 ont été forcés de renoncer à leur citoyenneté et de céder ou de « vendre » à l'État roumain leurs propriétés immobilières. Le même type de « donation » faisaient les Juifs qui émigraient en Europe ou aux États-Unis : « Uniquement ceux dont la famille paye une rançon d'environ 3 – 4 000 USD peuvent quitter

* L'article fait partie d'une recherche doctorale plus ample, menée dans le cadre de l'Université de Bucarest et l'Université Libre de Bruxelles (sous la coordination des professeurs Cristian Preda et Jean-Michel De Waele) et consacrée au thème *Politique et politiques urbaines en Roumanie (post)communiste*. Au cours de mon stage dans le cadre du New Europe College j'ai élaboré une étude de cas centrale pour ma recherche doctorale : *La (re)constitution de la propriété privée en Roumanie post-communiste. Le cas de la Communauté Juive*. L'analyse du processus d'expropriation des biens dans la Roumanie communiste, que j'avais initialement considérée une étape préliminaire de mon investigation, est devenue une recherche à part entière. J'expose ses résultats dans le présent article.

[le pays]. Évidemment, ils doivent renoncer à toutes leurs possessions, à la maison, aux meubles [...] Dans le cas des Juifs qui n'ont pas de famille à l'étranger qui puisse payer cette rançon, il n'y a qu'une possibilité [...]: faire une donation à l'État – leur maison et tous leurs biens »⁴.

Parallèlement aux « donations » faites par les membres de la communauté juive et au processus de « nationalisation » des propriétés (immobilières, foncières, industrielles etc.), des biens appartenant aux communautés et aux organisations juives entrèrent dans la possession de l'État tout au long du régime socialiste. Des lieux de culte, écoles, hôpitaux, maisons de retraités, cantines, immeubles d'habitation, jusqu'aux pianos qui pourraient « être utilisés dans des usines, pour hausser le niveau culturel de notre prolétariat »⁵ - un nombre considérable de biens appartenant aux communautés juives furent étatisés et mis à la disposition des nouvelles structures politiques et administratives de l'État communiste. Élément central de la stratégie communiste visant le contrôle et la liquidation de la vie communautaire juive, ces nationalisations étaient évoquées comme partie intégrante des « accomplissements du régime de démocratie populaire, qui assure la liberté religieuse »⁶. Par exemple, l'existence des institutions d'enseignement et de vastes réseaux juifs d'assistance sociale et médicale serait désormais inutile, vu que ces sphères de la vie communautaire deviennent le monopole de l'État⁷, au nom d'une « égalité totale avec les Roumains et avec d'autres minorités nationales »⁸.

C'est ce processus de spoliation économique que nous nous sommes proposés de retracer, en prenant comme étude de cas les biens de la « communauté juive » (qu'il s'agisse de biens individuels ou communautaires), notamment les biens immobiliers détenus en milieu urbain. L'enjeu essentiel de cet article n'a pas été de faire, à l'aide des instruments de l'historien, une reconstitution exhaustive du processus de nationalisation des biens individuels ou communautaires « juifs », mais de donner une interprétation politique de ce processus. Et, pour faire cela, nous avons essayé de mettre en parallèle l'histoire du Parti Communiste Roumain⁹ après son arrivée au pouvoir et les politiques que le Parti-État a imaginé pour « remodeler » la propriété « juive ».

Ces « histoires parallèles » nous ont mené, en tout premier lieu, à observer les différentes stratégies d'expropriation ou les acteurs qui les ont conçus et qui les ont mis en application. Cette « reconstitution » historique a été fondée sur des sources hétérogènes et largement inédites : les archives des principales institutions économiques de l'État communiste

(la Banque Nationale et le Ministère de l'Economie Nationale) ; du Parti-État – les archives du Comité Central du Parti Communiste Roumain ; des principales institutions répressives de l'État – notamment de la *Securitate* (la police politique) ; des organisations internationales juives représentées en Roumanie (e.g. Joint Distribution Committee) ; des institutions communautaires Juives de Roumanie, y compris des pseudo-institutions communautaires créées par le Parti Communiste pour exercer un contrôle direct sur la Communauté (le Comité Démocratique Juif) – pour ne mentionner que les plus importantes sources documentaires.

En second lieu, ce tableau des tactiques de spoliation a été complété par une interprétation politique (inévitablement partielle) du phénomène. Nous sommes partis d'un constat banal : le fait que le Parti-État semble promouvoir des politiques hésitantes, ambiguës à l'égard des biens communautaires et individuels « juifs » (tant en synchronie qu'en diachronie). De ce constat dérive une série de questions élémentaires : l'attitude par rapport à la nationalisation des propriétés « juives » est-elle unitaire à l'intérieur du Parti Communiste ? Ou bien, par contre, cette question engendre-t-elle des tensions et des controverses entre différentes factions ou groupuscules à l'intérieur du parti ? Comment les différentes politiques au sujet de la propriété « juive » imaginées par les leaders politiques roumains changent-elles au cours du temps ? Et, si on peut observer un changement significatif, comment pourrait-on l'expliquer ? Et comment ce changement est-il justifié et légitimé par les « acteurs principaux » de ce changement, les législateurs ? Finalement, quelle est la réaction des sujets de ce changement (notamment les communautés locales et les organisations internationales juives) ?

La principale hypothèse que nous avons avancée et décortiquée est que le type de régime instauré en Roumanie (le « sultanisme patrimonial »¹⁰), les principales stratégies de légitimation politique de ce régime (et surtout la consolidation du mythe de l'indépendance par rapport à Moscou), la politique étrangère menée par la Roumanie dans certaines circonstances (géo)politiques et les enjeux économiques évidents – constituent autant de facteurs explicatifs qui nous permettent de comprendre les politiques à l'égard de la propriété « juive ». Tous ces facteurs explicatifs pourraient être sous-tendus par l'histoire du « stalinisme national »¹¹ roumain. L'histoire de la propriété « juive » ne peut pas être comprise en ignorant « l'étrange dialectique entre désoviétisation et déstalinisation »¹² ou bien les antagonismes internes au Parti Communiste. En nous fondant sur la littérature historique existante¹³, nous avons essayé

de suivre de possibles corrélations entre l'histoire du stalinisme roumain et les politiques à l'égard de la propriété « juive ».

Tout en étant conscients de l'impossibilité pratique de faire une recherche exhaustive qui se déploie sur plusieurs décennies, nous n'avons pas opéré une délimitation chronologique *a priori*. Néanmoins, dès l'étape de la recherche préliminaire (tant des sources primaires que des sources secondaires), l'importance relative de certains intervalles s'est imposée comme une évidence. Deux intervalles sont décisifs pour l'histoire de la communauté juive (et implicitement pour la situation de la « propriété juive ») : une étape de *Gleichschaltung*, de « rajustement », d'adoption servile du modèle conçu à Moscou (à la fin des années 1940 et au début des années 1950) et une étape de prétendue délimitation du modèle soviétique et de l'adoption d'une « voie nationale » (notamment dans la deuxième moitié des années 1960). Par conséquent, notre analyse privilégie l'examen des mécanismes politico-juridiques de « redéfinition » de la « propriété juive » envisagées durant ces deux périodes, sans néanmoins totalement négliger d'autres périodes, moins significatives.

Parmi tous les types de propriété « redéfinies » pendant l'époque communiste, nous avons choisi d'examiner deux. Le sous-chapitre *Monter en 'Eretz Israel' : le prix à payer* est consacré aux propriétés que les futurs émigrants étaient tenus céder ou « vendre » à l'Etat pour obtenir le passeport tant désiré. Un autre type de propriété (cette fois-ci communautaire) est au centre du sous-chapitre suivant *Les lieux de culte - entre politisation, surveillance et démolition*, qui retrace le sort des propriétés les plus symboliques pour la Communauté Juive en tant que communauté religieuse, les lieux de culte. Non moins significative, la situation d'autres biens communautaires dont la liquidation à la fin des années 1940 équivaut à un essai de contrôler la Communauté Juive (notamment les réseaux d'assistance sociale, les institutions médicales et d'enseignement) ou d'autres biens individuels (par exemple les biens confisqués pendant les déportations et dont les propriétaires ne survécurent pas à la seconde guerre mondiale) ne sera pas analysée dans cet article.

1. Monter en « Eretz Israel » : le prix à payer

L'agent « Solomon », après avoir accompli sa tâche usuelle (la surveillance de l'activité quotidienne du chef rabbin) informe un capitaine de la *Securitate* « que le chef rabbin Rozen M., à la fin du service religieux,

s'est exclamé en Hébreu : 'l'année prochaine à Jérusalem'. Ce vœu [ajoute l'agent « Solomon »], est inscrit dans les livres de prière, mais la Fédération [des Communautés Juives de Roumanie] a interdit dernièrement sa prononciation pendant l'office religieux »¹⁴. La phrase rituelle « l'année prochaine à Jérusalem », qui désigne le (désir du) « retour » vers Sion, près des lieux saints du judaïsme, était devenue tabou durant l'époque communiste (comme conséquence de l'antisionisme officiel).

Mais en Roumanie ce « retour » a une histoire qui remonte au 18^{ème} siècle¹⁵, époque où les premiers juifs hassidim¹⁶ font l'*aliyah*. Le 19^{ème} siècle (qui était d'ailleurs l'époque de la naissance du sionisme comme idéologie politique nationaliste) voit l'apparition en Roumanie des premières associations dont le but était la colonisation d'*Eretz Israel*, l'organisation à Focșani de la première conférence sioniste et les premières caravanes d'émigrants roumains qui ont fondé des colonies en Palestine (e.g. Rosh Pina, Zichron Ya'acov)¹⁷. L'*aliyah* roumaine continue dans la période de l'entre-deux-guerres et même durant la deuxième guerre mondiale, pendant le gouvernement pro-Nazi de Antonescu (l'allié des pays de l'Axe). Ce phénomène suscite la réaction de l'Allemagne nazie, qui attire l'attention au maréchal Antonescu que « l'immigration des juifs roumains menace nos amis, les Arabes »¹⁸. Le sauvetage des juifs déportés en Transnistrie constituait l'objet des transactions tant quasi-officielles (entre le gouvernement pro-Nazi et David Ben-Gurion et les leaders sionistes)¹⁹, que non-officielles (entre les dirigeants politiques ou les fonctionnaires roumains et les familles des déportés).

Si l'*aliyah* était loin de représenter un phénomène nouveau, le gouvernement Antonescu introduit toutefois une innovation. Il va bureaucratiser le phénomène (en créant une Commission ministérielle pour la réglementation des problèmes d'émigration des juifs) et l'utiliser comme prétexte pour la spoliation des potentiels émigrants ou de leurs familles²⁰. La commission coordonnait les différentes institutions (militaires ou civiles) qui étaient impliquées dans l'émigration et décidait sur les taxes à payer par les émigrants, la moitié de ces taxes étant versée aux autorités de l'Etat²¹. La bureaucratisation, la pseudo-légalisation et le strict contrôle du phénomène par l'Etat étaient nécessaires, constate Dean²², pour s'assurer que le principal bénéficiaire de l'expropriation serait l'Etat, en dépit du fait que la corruption généralisée et le gain individuel étaient des pratiques inhérentes²³. L'émigration des survivants de Transnistrie serait, selon Leibovici – Lais, la première « affaire émigration contre argent »²⁴ quasi-légalisée et bureaucratisée par les autorités roumaines.

Cette « affaire » sera « perfectionnée » pendant le régime communiste (tant à l'époque de Gheorghe Gheorghiu-Dej qu'à l'époque de Nicolae Ceausescu), en dépit des nombreuses hésitations des leaders communistes au sujet de l'*alyia*²⁵. Il est bien probable que la motivation pour laquelle les dirigeants communistes autorisèrent l'émigration eût été principalement économique : la spoliation des émigrants et de leurs familles (tenus à payer toute une série de taxes et à « donner » ou à « vendre » leurs biens immobiliers au profit de l'Etat), l'obtention des récompenses de la part de l'Etat d'Israël et/ ou des organisations juives internationales (récompenses financières ou « dons » et « échanges de produits »), ou d'autres avantages économiques (la conclusion des traités de coopération commerciale, l'aide à obtenir des emprunts internationaux à taux zéro)²⁶. D'autres finalités de l'émigration n'étaient nullement négligeables : la propagande politique en faveur du régime de « démocratie populaire », surtout visant à renforcer le mythe de l'indépendance par rapport à Moscou (« l'ouverture des frontières » pour des raisons « humanitaires » en était l'un des sujets privilégiés) ou le soutien de la politique étrangère roumaine (le rapprochement de Washington, le maintien des relations diplomatiques avec Israël et même le rôle que Ceausescu aurait voulu assumer, celui de médiateur des conflits du Moyen-Orient).

Le schéma bureaucratique des migrations ethniques ou de retour²⁷ ne change pas dramatiquement tout au long de la période communiste. Ces migrations étaient possibles si deux conditions étaient remplies. Premièrement, les dirigeants roumains auraient dû négocier préalablement avec de hauts officiels du gouvernement du « pays-mère », soit directement, soit par l'intermédiaire des organisations et des institutions spécialisées (e.g. Jewish Agency²⁸ ou Liaison Bureau²⁹, dans le cas de la Communauté Juive) ou non-spécialisées (e.g. Joint³⁰), des représentants diplomatiques, des services secrets ou tout simplement des personnes qui avaient assumé le rôle d'intermédiaires (e.g. Henry Jacobson³¹). Ces négociations portaient surtout sur l'ampleur et le *timing* de l'émigration, sur les « récompenses » que les gouvernements des « pays-mère » (ou différentes organisations non-gouvernementales) étaient supposés payer à la Roumanie et parfois sur les stratégies d'éviter la publicité autour de ce processus.

La deuxième condition devait être remplie par le potentiel émigrant et consistait en parcourir plusieurs étapes administratives, qui comprenaient le paiement d'une série de taxes, le renoncement aux biens immobiliers (leur « donation » à la faveur de l'Etat ou bien leur

vente à des prix inférieurs au prix du marché) et, dans certains cas, le renoncement à la citoyenneté roumaine et/ ou à des droits qui en découleraient, par exemple le droit à recevoir une pension. En marge de ce parcours (quasi)formel et fortement bureaucratisé, se construisait tout un réseau de personnes qui auraient pu « faciliter » ce parcours, un réseau de pratiques informelles, illégales (par exemple intercéder l'obtention d'un passeport ou d'un certificat de voyage, dans les cas où les autorités administratives refusaient ou retardaient sa délivrance, ou diminuer le temps d'attente avant le départ).

Parfois, l'émigration et le processus simultané de spoliation des expatriés semblent échapper presque totalement au contrôle de leurs organisateurs. Ce serait le cas de l'opération « Les pérégrins », lancée en 1970 à l'ordre de Nicolae Ceausescu et organisée par la *Securitate* (Direction Générale des Renseignements Externes – DGRE, plus exactement par le troisième département de la DGRE, qui était chargé des problèmes d'émigration et de contre-espionnage)³². Les potentiels candidats à l'émigration (Roumains, Roumains d'origine juive ou allemande) étaient contactés par des officiers du DGRE ou par des intermédiaires, qui leurs offraient la possibilité d'obtenir un passeport ou un certificat d'émigration en échange de l'argent ou de biens immobiliers. Si les « tarifs » pratiqués par le DGRE variaient de 826 à 10 000 dollars par personne³³, les potentiels émigrants étaient forcés parfois à offrir beaucoup plus, avouent mes interlocuteurs qui ont émigré aux Etats-Unis (probablement) dans le cadre de cette opération, entre 1970 et 1973.

« Nous sommes finalement entrés en contact à travers mon cousin qui avait émigré aux Etats Unis avec un expert de l'émigration [...]. Il nous a annoncé que nos parents avaient déjà payé nos passeports [15 000 dollars, pour mon interlocuteur et sa femme, n.n.]. Mais il y a encore un petit détail : 'ils' voudraient acheter la maison. Moi, je me suis dit – pourquoi aurai-je encore besoin de la maison ? Notre départ, c'est pour de bon.. [...] J'ai répliqué : [ce prix] est vraiment très bas par rapport aux prix qui existent sur le marché. Oui, rétorqua M'sieur Sandu, mais vous savez.. les passeports vous les aurez, car vous les avez déjà payés.. mais il y a tellement de dossiers empilés les uns sur les autres.. les vôtres pourraient être soit parmi les premiers, soit parmi les derniers.. et ça peut durer des années.. [...] Finalement, il nous a dit que nous devrions amener les vieux (y compris ma grand-mère qui avait 86 ans) car c'est plus facile et plus rentable de faire les formalités pour l'ensemble de la famille. De plus, ils auraient pu avoir des problèmes après notre départ.. [...] Nous avons donc laissé toutes ces maisons, tant à Bucarest qu'à Fălticeni »³⁴.

L'opération « Les pérégrins » serait suspendue trois ans plus tard, en 1973, vraisemblablement en raison du détournement d'une bonne partie des fonds obtenus par les officiers du DGRE ou par les agents de la *Securitate* impliqués dans l'opération³⁵.

Les conséquences économiques de la décision d'émigrer étaient donc appréciables. Aux taxes instituées pour chaque étape du processus administratif (e.g. obtenir le passeport et « l'acte de nationalité », renoncer à la citoyenneté, faire preuve de l'absence des comptes dans des banques étrangères) et aux « donations » ou aux ventes des logements à des prix établis par l'Etat, s'ajoutaient parfois des « récompenses » quasi-légales ou illégales payés aux intermédiaires et « facilitateurs ». De plus, pour la majorité des potentiels émigrants cette décision équivalait à la perte de l'emploi : une fois la demande d'émigration déposée, la plupart des employeurs licenciaient leurs salariés ou leur demandaient de déposer leur démission. En dépit du prix significatif à payer, le nombre de dossiers qui attendaient la résolution dépassait parfois 100 000³⁶, la légation de l'Etat d'Israël³⁷ et les préfectures de la police³⁸ ont été maintes fois « prises d'assaut » par des requérants, tandis que sur la porte d'entrée dans le Temple Choral de Bucarest on pouvait lire en 1981 l'avertissement : « On ne fait pas de conversions ! »³⁹.

Si le schéma d'organisation bureaucratique de l'émigration que nous venons de présenter reste en grandes lignes constant, la position du Parti Communiste à l'égard de l'*aliyah* change. Les deux sous-chapitres suivants vont essayer de surprendre ces changements, notamment en fonction de la position soviétique (implicitement des changements qui intervenaient dans cette position), des rapports qui existaient entre Bucarest et Moscou et du contexte géopolitique plus large.

1.1. Les années 1940-1950. L'aliyah et la « collaboration » roumaino-soviétique dans l'expropriation des « biens juifs »

En 1946, en pleine campagne électorale, une petite brochure distribuée dans les rues de Bucarest invitait les Juifs roumains à trouver « Une seule réponse à l'impérialisme britannique. Votez la liste no. 1 des Sionistes Révisionnistes Unis ! ». Le projet politique que la petite formation proposait à ses potentiels électeurs était explicite : « LA VOIE VERS LA LIBERATION. État Israélite, gouvernement juif, pouvoir armé ». En 1946, l'existence des organisations (et des projets politiques) sionistes était non seulement acceptée, mais parfois encouragée par les dirigeants politiques

récemment instaurés⁴⁰, les sionistes étant considérés des alliés des communistes et de l'Union Soviétique dans la « lutte anti-impérialiste », antibritannique. Liviu Rotman note même l'exemple d'une manifestation politique co-organisée par les communistes et les sionistes en juin 1948, à l'occasion de la proclamation de l'Etat d'Israël, où l'un des slogans acclamés a été *Aliya ve agana* (émigration et défense, en hébreu).

Après la prise du pouvoir par les communistes, l'*aliyah* de Roumanie continue (étant coordonnée par les organisations sionistes de Roumanie et du *Yishouv*⁴¹), dans les limites instituées par le gouvernement britannique, en tant que puissance mandataire. Mais le nombre de potentiels émigrants (principalement des réfugiés des pays voisins – la Pologne, l'Hongrie, des rescapés de Transnistrie – spécialement des orphelins et des *haloutsim*, des pionniers sionistes) était considérablement supérieur au nombre de certificats d'entrée en Palestine – quelques centaines par mois⁴². Il y a donc un double mouvement migratoire – l'émigration légale (*Aliyah Aleph*), qui respectait les quotas établis par le Royaume Uni en Palestine mandataire, et une émigration clandestine (*Aliyah Bet*), qui ne respectait pas ces quotas.

La dernière vague d'émigration légale sera organisée en octobre 1945⁴³. Entre octobre 1945 et l'instauration de l'Etat d'Israël l'*aliyah* de Roumanie a été clandestine : sans l'accord des autorités britanniques mais, dans la plupart des cas, avec l'accord des autorités roumaines. Ainsi, les pressions britanniques pour mettre fin à l'*Aliyah Bet* se font sentir et deviennent sujet de débats et controverses à l'intérieur du Bureau Politique.

La position des dirigeants communistes à l'égard de l'*aliyah* n'est ni unanime, ni cohérente. Selon un ancien coordinateur du *Liaison Bureau* que nous avons interviewé⁴⁴, il y avait deux courants dans le bureau politique du parti : les adeptes et les adversaires de l'*aliyah*. Les membres du politburo qui soutenaient ce projet, parmi lesquels Bodnara⁴⁵ (le chef des services secrets, ultérieurement vice-Premier ministre) le faisaient principalement pour des raisons pragmatiques : l'émigration d'un nombre considérable de personnes aurait pu apaiser la pénurie des logements et le chômage auxquels la Roumanie se confrontait après la guerre⁴⁵. Pratiquant un mimétisme parfait de la rhétorique soviétique, les dirigeants favorables à l'*aliyah* invoquaient également d'autres arguments pour soutenir l'émigration en Palestine, le plus important étant « la nécessité de contrecarrer l'impérialisme britannique ». D'autres membres du politburo adoptaient une position principalement anti-émigration,

remarque Rotman⁴⁶, en se référant notamment aux déclarations politiques de Vasile Luca (membre du bureau politique du parti, représentant du groupe « moscovite »). En dépit de l'inexistence d'une position claire, cohérente et unanime pro-émigration dans le politburo du Parti Communiste, l'*aliyah* était tolérée ou acceptée. Lors de chaque discussion autour de cette question le modèle soviétique et le « conseiller soviétique » étaient invoqués comme des repères absolus. Même le transport des émigrants était une collaboration roumaino-soviétique : l'unique paquebot qui assurait le transport des émigrants, nommé « Transilvania », appartenait à compagnie roumaino-soviétique « Sovromtransport »⁴⁷.

D'après les informations que nous détenons actuellement, à cette époque (1945-1948) il n'y avait pas encore des normes très précises concernant l'expropriation par l'Etat des biens des potentiels émigrants. Ces normes seront élaborées en 1948 (ou mieux à partir de 1948, car elles seront graduellement « perfectionnées » et multipliées) suite à des négociations entre une délégation israélienne et le ministère des Affaires étrangères de Roumanie. À l'époque le portefeuille appartenait à Ana Pauker, une importante figure du stalinisme roumain (secrétaire du Comité Central et ministre des Affaires étrangères) qui sera éliminée de la direction du Parti en 1952. Deux préconditions à remplir par chaque potentiel émigrant seraient, à la demande du Ministère roumain, le renoncement à la citoyenneté (et implicitement au passeport roumain, remplacé par un « laissez – passer ») et aux propriétés détenues en Roumanie⁴⁸.

À côté de l'élaboration des premières normes permettant la spoliation des biens, deux autres changements interviennent dans l'organisation de l'émigration.

Premièrement, le soi-disant Comité Démocratique Juif (en réalité une pseudo-structure communautaire créée en 1945 par le Parti Communiste pour contrôler la Communauté Juive)⁴⁹ obtient le monopole de la préparation de l'*aliyah*. Si les organisations sionistes entraînaient jeunes *haloutsim* (pionniers sionistes) à labourer la terre, la préparation au départ telle qu'elle était organisée par le Comité Démocratique Juif consistait plutôt en des cours d'endoctrinement communiste, en vue de l'inscription dans le Parti Communiste d'Israël, *Maki*⁵⁰. Des raisons idéologiques, politiques (la collaboration entre le Parti Communiste Roumain et Parti Communiste d'Israël) et géopolitiques (la conception soviétique de l'Etat d'Israël comme étant une potentielle « base soviétique »⁵¹ dans le Moyen-Orient) déterminèrent les dirigeants communistes roumains d'organiser même une « *aliyah* rouge ». Cette *aliyah* comprenait des

adhérents et des militants communistes⁵² qui s'inscriraient dans le Communiste d'Israël pour « soutenir la révolution communiste »⁵³. Après l'épuration de la « faction moscovite » du Parti, en 1952, l'échec total de cette « *aliyah* rouge » sera attribué à la principale représentante de cette faction, Ana Pauker, qui aurait déroulé des activités « Sionistes », dans un esprit « nationaliste et chauvin » : « C'est la politique d'Ana Pauker ! À l'époque de l'émigration, cette politique est allée tellement loin, que nous avons fondé une école pour entraîner les gens et pour les envoyer là-bas, afin qu'ils fassent la révolution en Israël. Combien de blagues a-t-on faites alors à cause de ça, à l'égard de la naïveté des communistes »⁵⁴.

Deuxièmement, cette période (fin des années 1940-début des années 1950) est marquée par les changements qui interviennent dans la politique stalinienne, notamment le revirement anti-israélien et antisioniste et le début des campagnes et purges antisémites⁵⁵. Par conséquent, l'attitude du Parti Communiste Roumain à l'égard de l'émigration devient parfaitement ambivalente: l'*aliyah* est tolérée, mais en même temps une forte propagande antisioniste et anti-*aliyah* est organisée. Le Secrétariat du Bureau Politique du Parti décide que « le ministère de l'Intérieur va délivrer les passeports sur la base des normes établies. On va intensifier le travail de persuasion dans les rangs de la population juive et on va publier dans la presse du parti des lettres provenant de Palestine qui présentent la misère »⁵⁶.

Tout au long de cette période (fin des années 1940-début des années 1950), les conditions énoncées par les représentants de ministère des Affaires étrangères en 1948 sont longuement discutées par les dirigeants politiques communistes. C'est le cas de la nécessité (ou non) de renoncer à la citoyenneté roumaine :

« Camarade Teohari Georgescu [Ministre de l'Intérieur, n.n] parle [...] de notre attitude par rapport à ceux qui s'enfuient à l'étranger, à qui l'on devrait ôter la citoyenneté. Mais, poursuit camarade T. Georgescu, il ne serait pas nécessaire d'ôter la citoyenneté à tous [les émigrants], mais uniquement aux personnes connues, qui mènent des activités contre notre pays. Les dactylographes ou d'autres fonctionnaires de rang inférieur ne présentent aucune importance »⁵⁷.

ou bien ce que le futur émigrant devait (les étapes bureaucratiques à parcourir, les taxes à payer), pouvait (la dimension et le contenu

acceptables du bagage) et ne devait absolument pas faire (les objets qu'il était interdit d'emporter):

« 1. Il est interdit d'emporter à l'étranger les suivants [objets] : des meubles, des objets d'art [...], des tapis [...] n'importe quel type d'appareil électrique [...], tout instrument de musique, tout objet technique [...], fourrures, livres de spécialité, tout objet confectionné en métal précieux, à l'exception d'une alliance et d'une montre. 2. Il est permis aux émigrants d'avoir dans leur bagage des effets personnels et des objets à usage ménager, à condition que ces objets ne soient pas tout neufs, ne dépassant pas les quantités suivantes : a) Des [...] salariés : 70 kilos par personne ; b) D'autres catégories : 40 kilos par personnes » - décida le Conseil des Ministres en été 1950 »⁵⁸.

1.2. Les années 1960-1980 : émigration et le mythe d'un « communisme national »

L'année 1958 représente un moment de crise dans le processus d'émigration, suite à la médiatisation en Israël de la massive *aliyah* romaine, fait qui détermine les dirigeants politiques de certains pays Arabes (e.g. l'Égypte) de menacer avec la cessation des relations diplomatiques et économiques avec la Roumanie⁵⁹. La réaction des autorités roumaine ne se fait pas attendre : on ferme les frontières, on entame une violente propagande anti-émigration et anti-Israël⁶⁰, le gouvernement roumain accuse « les cercles Sionistes » et « impérialistes » de désinformation et déclare publiquement, par l'intermédiaire de ses représentants diplomatiques dans plusieurs pays, que les Juifs roumains peuvent obtenir des visas individuels, spécialement pour la « réunion des familles », mais Roumanie n'aurait jamais permis un exode en masse⁶¹. Ce moment de crise sera vite dépassé et, en parfaite duplicité, les autorités roumaines négocieront avec les autorités israéliennes la totale confidentialité de l'*aliyah*, condition obligatoire pour la réouverture des frontières⁶². L'*aliyah* sera reprise, mais « Personne n'écrira plus de cette *aliyah*, personne n'en parlera à la radio ou à la télé. Une loi spéciale sera adoptée par la Knesset, qui déclarait infraction le fait de mentionner l'*aliyah* romaine dans les médias. Cette *aliyah* sera même surnommée *sha-sha aliyah* (*sst-sst aliyah*, l'*aliyah* silencieuse) »⁶³.

La fin des années 1950 sera également marquée par les premiers essais de rapprochement de Washington (les négociations des accords économiques, l'élaboration d'une loi visant des dédommagements pour

les propriétés des citoyens américains dont les propriétés avaient été « aryanisées » en Roumanie pendant le régime de Ion Antonescu ou nationalisées avant 1960⁶⁴). Plus important encore, Gheorghe Gheorghiu-Dej commence à développer (le mythe d')une « voie communiste autonome » par rapport à Moscou. Avant d'être une nouvelle forme de légitimation du pouvoir communiste ou une stratégie de politique étrangère, cette « déssoviétisation » a eu des effets sociaux très concrets, e.g. le départ des troupes russes, la dérussification du système d'enseignement ou l'élimination graduelle du « conseiller soviétique » omniscient et omnipotent de toutes les institutions publiques.

Le premier épisode qui consacre cette prétendue « déssoviétisation » comme étant la nouvelle orientation politico(diplomatique) de la Roumanie est la réaction de Dej d'opposition par rapport au plan économique de Khrouchtchev. Le plan, présenté par Khrouchtchev dans son rapport au XX^e congrès du P.C.U.S. de 1956 et discuté pendant la conférence du Comecon (Conseil d'assistance économique mutuelle) du mai 1958, visait « la coopération économique entre les pays communistes sur la base d'une mise en œuvre graduelle d'une division internationale communiste du travail » et accordait la Roumanie le rôle de « pays agricole ». En totale contradiction avec « l'intégration économique » des démocraties populaires et la « division internationale socialiste du travail », le programme de développement économique de la Roumanie présenté en 1958 par Gheorghiu-Dej visait l'industrialisation du pays. Mais le plus explicite refus du plan de Khrouchtchev a été la célèbre déclaration d'avril 1964 (« Déclaration concernant la position du Parti ouvrier roumain à l'égard des problèmes du mouvement communiste international »), adoptée par le Comité central du Parti Ouvrier Roumain. Le document a été considéré une déclaration formelle d'indépendance par rapport à Moscou, car on y contestait l'hégémonie de l'Union Soviétique sur l'ensemble des « démocraties populaires ».

Dans ce contexte, où des divergences économiques et politiques entre Bucarest et Moscou prennent graduellement la forme des scissures des relations roumaino-soviétiques, Gheorghiu-Dej constate que (entr)ouvrir ses frontières pouvait être payant pour ses relations avec Washington⁶⁵. Les diplomates américains l'avaient dit explicitement aux représentants du ministère des Affaires étrangères roumain dès 1963: « les relations roumaino-américaines pourraient s'améliorer surtout si Bucarest permettait à plusieurs personnes d'émigrer, spécialement ceux qui visent la 'réunion

des familles' »⁶⁶ (c'est-à-dire des *olim*, immigrants roumains en Israël, aux membres de leurs familles restés en Roumanie).

L'implication du chef Rabbin, Moses Rosen, dans l'aliyah et les relations roumaino-américaines

Après l'instauration du régime communiste, le Parti essaie d'imposer ou de soutenir de nouveaux dirigeants des institutions communautaires juives, notamment dans le cadre l'institution fédératrice, la Fédération des Communautés Juives de Roumanie (FCJ). Moses Rosen, le candidat agréé par le Parti Communiste à la fonction de président de la section Cultes du FCJ, remporte les élections en 1945. En 1948, après le départ de Roumanie du chef rabbin Alexandre Safran (sous chantage, paraît-il⁶⁷), Moses Rosen sera élu chef rabbin de la Roumanie. En même temps, Wilhelm Filderman, président du FCJ, quitte illégalement la Roumanie, étant remplacé par le communiste Sandu Lieblich.

Le rôle du nouveau chef rabbin de la Roumanie, Moses Rosen, dans le processus d'émigration a été décisif. Un représentant du American Jewish Committee que nous avons interviewé a noté le fait que :

« Le Rabbin Rosen a été l'un des meilleurs ambassadeurs du régime communiste roumain. On dit souvent qu'il aurait conclu un pacte avec le diable. C'est peut-être vrai, mais c'est ainsi qu'il a pu maintenir toute une série d'activités et d'institutions qui étaient impensables dans d'autres pays du bloc de l'Est. [...] Il a réussi – pour ne donner que quelques exemples – à recréer un réseau d'assistance sociale, financé par le Joint (n'oubliez pas que le Joint était encore interdit dans la majorité sinon dans tous les pays sous influence soviétique), à garder des institutions importantes pour la vie religieuse de la communauté, des synagogues, des *Talmud Torah*... et à rendre possible l'*aliyah*. Pour nous [les représentants des organisations juives, tels World Jewish Congress, qui visitaient la Roumanie durant le régime communiste, n.n.] cette stratégie et ses effets bénéfiques pour la communauté étaient absolument évidents »⁶⁸.

Au début des années 1950, quand l'opération « Le Croyant » (la surveillance du chef rabbin Rosen par des agents de la *Securitate*) est déclenchée⁶⁹, Moses Rosen était suspecté de « mener sous le masque de la religion mosaïque une activité hostile, nationaliste et suspecte d'espionnage en faveur de la légation de l'Etat d'Israël »⁷⁰. Graduellement, constate Volovici, par une habile « oscillation entre gestes

conformistes dictés par peur ou par opportunisme et actes de courage et de subtilité diplomatique »⁷¹, la position du rabbin Rosen se consolide. Il l'avoue : « Mes contacts avec le monde juif m'ont aidé à consolider ma position. C'était plus difficile pour eux de m'éliminer, comme ils l'avaient fait avec les autres [leaders communautaires, n.n.]. Mes contacts à l'étranger ont ouvert les yeux des communistes, les ont déterminés à réaliser qu'il valait mieux travailler avec le Rabbin qu'avec la *Yevseksia*⁷² », affirme Moses Rosen dans une interview accordée en 1988 à *The Jerusalem Post*⁷³.

Dès la moitié des années 1950 Emil Bodnaraș (vice-Premier ministre, responsable pour l'armée, les cultes et la *Securitate*), essaie de « mobiliser » le chef rabbin Moses Rosen pour améliorer l'image de la Roumanie à l'étranger⁷⁴. « C'était lui [Bodnaraș] qui, avec de la circonspection et de tactiques habiles, a constamment soutenu mes efforts de recommencer l'*aliyah*. C'est grâce à lui que j'ai pu voyager à l'étranger et créer de nouveaux ponts vers nos frères juifs »⁷⁵. En 1955, avant son départ en Suède, le chef rabbin Rosen essaie de « utiliser l'occasion pour obtenir une série de concessions (la libération des *Assirei Zion* [membres de organisations sionistes arrêtés entre 1949 et 1950, n.n.], le *Talmud Torah* [enseignement primaire religieux], *Yeshiva* [école talmudique], etc. »⁷⁶. Bodnaraș répond avec circonspection à ses demandes : « en ce qui concerne l'*aliyah* du lot sioniste, il m'a promis qu'il va trouver une solution favorable à ma demande, après mon retour de Suède. 'La solution de ce problème dépend des résultats de cette visite', ajouta Bodnaraș »⁷⁷. Lors de son séjour en Suède, le chef rabbin Moses Rosen fait de nombreuses déclarations au sujet de « la totale liberté » dont jouissent les communautés juives en Roumanie. Les preuves de cette « totale liberté » consistent, soutient le rabbin, dans l'existence de l'enseignement en Yiddish, d'une *Yeshiva*, des *Talmud Torah*, la possibilité de produire des objets rituels (e.g. *talith* - châles de prière, *mazoth* – pain azyne), l'existence de plusieurs théâtres Yiddish, des publications en Yiddish et l'ouverture des frontières pour « la réunion des familles ». Les mêmes arguments deviendront le *leitmotiv* des conférences de presse ou des interviews accordées par le chef rabbin à l'étranger ou en Roumanie tout au long des années 1960-1980.

Dans le contexte des tentatives du Parti Communiste Roumain de se distancer de Kremlin et de se rapprocher de Washington, l'implication du rabbin Rosen dans l'*aliyah* et le support qu'il reçoit de la part des organisations juives internationales ont des conséquences directes ou

indirectes, mais très révélateurs, sur le sort des propriétés individuelles et communautaires. Étant donné le fait que la spoliation des émigrants a toujours été un processus parallèle à l'émigration, « l'ouverture des frontières » détermine les dirigeants politiques roumains de diversifier, de multiplier et de rendre plus coûteuses les procédures administratives préalables. Toutefois, la simplification de ces procédures devient sujet à négociations, tout comme les taxes à payer par les futurs émigrants. Par exemple en mai 1950 Nahum Goldmann, président du Congrès Juif Mondial, reçoit un rapport sur les « pourparlers demandés par vous ». Les résultats sont positives: le gouvernement roumain avait accepté tant la simplification des procédures administratives que la diminution du nombre des documents et des taxes demandés (17, jusqu'alors) aux potentiels émigrants⁷⁸.

Mais les succès (ou les échecs) de Moses Rosen et des organisations juives internationales de faciliter l'émigration des Juifs de Roumanie étaient largement dépendants des évolutions des relations roumaino-américaines. L'objectif économique le plus important de la Roumanie dans sa relation avec Washington était la signature d'un accord économique roumaino-américain et l'obtention de « la clause de la nation la plus favorisée » (dorénavant clause NPF), une clause qui aurait permis à la Roumanie de bénéficier de certains avantages commerciaux. Le gouvernement roumain exprime son désir d'obtenir cette clause en 1964, étant intéressé aux potentiels projets industriels américains (y compris une centrale électrique nucléaire) et à des prêts à taux réduit⁷⁹ et les négociations pour l'établissement d'un accord économique débutent.

Au courant des années 1960, les rapports que la Fédération des Communautés Juives entretient avec d'autres organisations communautaires nationales (européens et non-européens e.g. Board of Deputies of British Jews, la Communauté Juive Hongroise) deviennent plus étroits, de même les relations avec des organismes supranationaux ou des organisations internationales (e.g. World Jewish Congress, Joint Distribution Committee)⁸⁰. La présence à différentes conférences et réunions de Moses Rosen, qui cumulait les fonctions de chef rabbin et de président de la Fédération des Communautés Juives de Roumanie, était saluée et médiatisée. En 1965, par exemple, sa participation à une réunion exécutive du World Jewish Congress organisée à Strasbourg suscite un intérêt considérable, car c'était le premier représentant des communautés juives du bloc soviétique à avoir participé à une telle réunion. Il réussit à convaincre les représentants de certaines organisations (e.g. United

Jewish Appeal, une organisation caritative juive, et Joint Distribution Committee) de réinstaurer des programmes qui avaient été interdites en Roumanie et dans d'autres pays du bloc soviétique à la fin des années 1940. Ses discours soigneusement préparés avant chaque voyage (et censurés par le Ministère des Cultes) faisaient connaître le statut socio-politique des Juifs roumains - ou plutôt « la version officielle ». Permettre à la Fédération des Communautés Juives, à travers son unique représentant, de réintégrer ce réseau d'organisations juives a été l'un des éléments constitutifs de la stratégie menée par le Parti Communiste Roumain pour construire le mythe d'un « communisme national antisoviétique ». Dans le contexte des nouveaux buts de la diplomatie roumaine, le rapprochement de Washington et l'obtention de la clause NPF, cette stratégie était considérée par les dirigeants roumains comme état décisive. Ceausescu avoue en 1967 que Moses Rosen aurait remporté plus de succès que les représentants diplomatiques de l'Etat⁸¹. À son tour, Moses Rosen (et les organisations juives tels Congrès Juif Mondial ou Joint) assume(nt) ce rôle pour deux principales raisons : premièrement, empêcher la dissolution de la communauté, déterminer le régime qui était le promoteur d'un athéisme programmatique de permettre la continuation des activités religieuses, rendre possible la réinstitution des programmes d'assistance sociale et médicale interdites dans le bloc soviétique ; et deuxièmement permettre la continuation de l'*aliyah*.

La question de l'émigration des Juifs du bloc soviétique, et spécialement de l'Union Soviétique, est mise sur l'agenda de la politique étrangère américaine au début des années 1970⁸², en dépit de l'opposition initiale de l'administration Nixon, y compris du secrétaire d'Etat Kissinger⁸³. L'opposition était due au fait que cette question semblait menacer la politique de « détente », en donnant matière à polémique avec l'Union Soviétique⁸⁴. En dépit des désaccords politiques, la loi du commerce (*Trade Act*) adoptée en 1974 contient un amendement qui sera appliqué en 1975 pour la Roumanie. Initié par le sénateur Henry Jackson et le député Charles Vanik, l'amendement connu sous le nom de Jackson –Vanik dénie l'établissement des rapports commerciaux et économiques et implicitement l'octroi de la clause de la nation la plus favorisée et des crédits à taux privilégiés aux pays qui ont une économie centralisée et qui refusent d'autoriser l'émigration des Juifs et d'autres minorités. Toutefois, des relations commerciales normales pourraient être établies avec un pays si le président déterminait que le pays respectif se conforme à la condition du respect du droit des minorités à émigrer prévue

par l'amendement. Des rapports semi-annuels sur la conformité à ces conditions devaient être soumis au Congrès. Le premier pays à avoir bénéficié de cet amendement est la Roumanie : les Etats-Unis accordent à la Roumanie la « clause de la nation la plus favorisée » et un accord économique est signé entre la Roumanie et les Etats Unis en 1976.

Durant les années 1970 les leaders roumains continuent à négocier l'ampleur de l'*aliyah* (des quotas annuels) et à exprimer, en échange, des revendications économiques très précises⁸⁵. Convaincus que les organisations juives internationales pourraient influencer les décideurs politiques américains en faveur de la Roumanie, les dirigeants politiques roumains demandent « de l'aide » par l'intermédiaire de Moses Rosen ou des représentants diplomatiques dans différents pays. Par exemple, par une lettre confidentielle adressée en décembre 1971 par le représentant du Congrès Juif Mondial (CJM) à Paris, A. Kaplan, à M. Melamet, directeur exécutif du CJM, il l'informe que :

« Les Roumains m'ont abordé [...] très discrètement en me demandant si le CJM voulait bien se servir de ses connexions avec l'administration américaine pour exercer une influence positive touchant trois questions. Les Roumains sont actuellement en pleine négociation avec l'administration américaine et voudraient obtenir notre assistance sur trois points :

- a) recevoir la clause de la nation la plus favorisée [...],
- b) obtenir de l'assistance économique de la part de l'administration américaine [...],
- c) [...] obtenir un emprunt pour une longue période de temps et à un taux d'intérêt réduit de plusieurs institutions américaines, banques et entreprises industrielles [...]

Vu que nous voudrions garder nos bonnes relations avec les Roumains en raison de leur attitude par rapport à Israël et aux Juifs roumains, nous leur avons promis de faire usage de nos bons offices, sans aucune garantie du succès. [...] Dr. Goldmann [président du CJM] m'a informé qu'il avait abordé cette question d'une manière générale avec certains influents décideurs politiques américains. [...] Dr. Goldman a suggéré à un groupe restreint de membres du CJM, à savoir Dr. Prinz [membre du comité exécutif du CJM, ancien président de la Conference of Presidents of Major Jewish Organizations], rabbin Karassik et vous-même [...] de prendre certaines initiatives à l'égard de certaines personnalités de premier plan de l'administration américaine »⁸⁶.

Dans un contexte où l'émigration des Juifs des pays du bloc soviétique (et notamment de l'Union Soviétique) demeure très faible et connaît

même une baisse brutale suite à la fin de la détente, la question de la spoliation des biens juifs est, selon les sources que nous avons consultées⁸⁷, tout au plus secondaire. Si les nombreuses taxes que les futurs émigrants étaient censés à payer, qui s'ajoutaient aux « donations » ou aux « ventes » des biens immobiliers, avaient constitué des sujets de négociation au début des années 1950, maintenant cette spoliation est tout simplement vue comme le corollaire inévitable de l'*aliyah*. L'unique taxe qui suscitera une réaction immédiate sera la « taxe sur l'éducation », imposée par la Roumanie en 1982, à l'exemple de l'URSS, par « Le décret concernant les obligations des personnes qui demandent de s'installer définitivement dans un pays étranger, dans le cas où la demande est acceptée, de payer intégralement les dettes qu'elles ont envers l'Etat, les organisations socialistes et les personnes physiques, ainsi que de restituer certaines dépenses assumées par l'Etat pour la scolarisation des ces personnes »⁸⁸. Le décret sera révoqué en 1983.

2. Les lieux de culte - entre politisation, surveillance et démolition

« Ils vont se plaindre, mais ils vont se taire en fin de compte.. », dit le « camarade » Iosif Chisinevski (lui – même Juif) lors d'une séance du bureau politique du Comité Central du Parti Travailleiste Roumain du 14 janvier 1953, quand on discutait une possible suppression des organisations juives. Et, poursuit-il,

« la réduction du nombre des synagogues est possible, il n'y aura pas de proteste de la part des Juifs prolétaires. Une partie considérable des gens qui travaillent ne vont et n'iront jamais à la synagogue. Ce sont uniquement les vieux et les bourgeois qui y vont, et spécialement pour des affaires. [...] Je propose également qu'on ferme les écoles talmudiques. Par simple hasard, je connais bien ce problème. Les prolétaires ont toujours haï ces écoles, car là on ne fait qu'effrayer les enfants, les torturer pour apprendre une langue que personne ne parle »⁸⁹.

Pour les dirigeants communistes, la nationalisation des propriétés communautaires et notamment des lieux de culte n'était certainement pas un thème sans importance.

Nous ne nous proposons pas de présenter la multitude des prises de positions et de stratégies des communistes roumains à l'égard des institutions religieuses de la communauté (e.g. les lieux de culte, l'institution du chef rabbinat, les écoles religieuses) et des propriétés symboliques pour ces institutions – les synagogues. Une présentation quasi-exhaustive, soit-elle en synchronie ou en diachronie, est rendue difficile par l'ambiguïté, l'inconstance, l'incohérence, la dynamique subtile des stratégies politiques et d'image, en suivant parfois le contexte politique, géopolitique ou social. Plus important encore, cette difficulté découle également de l'existence de plusieurs factions à l'intérieur du parti, ayant des visions différentes sur la place que la sphère religieuse doit occuper dans l'ensemble social et notamment dans le cadre des « communautés minoritaires ».

Nous avons essayé néanmoins d'examiner avec prédilection trois étapes et trois processus que nous avons considéré décisifs pour la redéfinition, durant le régime communiste, d'un espace communautaire juif emblématique – la synagogue. Tout comme dans le sous-chapitre précédent, les trois étapes sont : la fin des années 1940 - le début des années 1950, la deuxième moitié des années 1960 et le début des années 1980. Les trois processus sont : (l'essai de) contrôler le leadership communautaire, la tentative d'assujettir les institutions communautaires (à travers l'unification forcée des communautés, la centralisation, le rétrécissement de la sphère d'activités des communautés) et, finalement, l'appropriation ou la destruction de leur base matérielle. Évidemment, les trois processus sont interconnectés ou même se superposent : par exemple éliminer la fonction éducative de la communauté suppose automatiquement l'étatisation des propriétés associés à cette fonction, les écoles. Nous avons opéré cette distinction uniquement pour des raisons de simplification, la même raison pour laquelle nous venons de présenter ces trois processus d'une manière unilatérale – comme des processus relevant uniquement d'un pouvoir totalitaire, oppressif, et imposés à des personnes et à des institutions parfaitement assujetties. Notre analyse essaie toutefois de combiner une approche *top – down*, une analyse des mécanismes répressifs mis en place par le Parti - Etat et une approche *bottom-up*, la réaction des institutions ou des dirigeants communautaires aux politiques du pouvoir totalitaire, la conformité à ces politiques ou l'essai de les négocier, les détourner ou les instrumentaliser.

2.1. Les années 1940-1950 : « La synagogue devrait être rouge »

Dès la fin des années 1940 le sort des lieux de culte appartenant aux différentes minorités confessionnelles est un thème important de débats à l'intérieur du bureau politique du Parti. Les communistes juifs, notamment les dirigeants du Comité Démocratique Juif (CDJ) s'expriment eux aussi pour la redéfinition du rôle que les lieux de culte devraient occuper dans le nouveau contexte socio-politique. « Suite à l'entrée [en Roumanie] des troupes soviétiques, la synagogue doit comprendre qu'elle aussi, elle devrait devenir rouge », aurait affirmé l'un des dirigeants du CDJ, le rabbin Halewy⁹⁰, dans un mémoire adressé en 1947 au ministère des Cultes⁹¹.

Nous avons déjà mentionné le fait que les institutions communautaires juives et notamment l'institution fédératrice, la Fédération des Communautés Juives de Roumanie (FCJ), deviennent des centres d'intérêt politique après l'instauration du régime communiste. Cette tentative de contrôler les institutions communautaires s'exprime notamment dans l'essai d'imposer un nouveau leadership et dans la création du Comité Démocratique Juif. La principale tâche du soi-disant Comité Démocratique était « l'édification et la mobilisation politique [...] des clercs et des croyants », c'est-à-dire (selon les mots de Bercu Feldmann, le secrétaire du Comité) « accroître l'amour et l'attachement des prolétaires envers l'Union Soviétique, mobiliser d'une manière plus active des prolétaires Juifs en vue de la lutte pour la paix »⁹². Si les institutions religieuses avaient traditionnellement un certain degré d'autonomie, y compris par rapport à la Fédération (FCJ), un des objectifs formulés par le CDJ lors de sa première conférence nationale est la cessation de cette autonomie. Dans ce sens, les dirigeants du CDJ énoncent deux impératifs : premièrement, la nécessité que chaque institution juive, quelle que soit sa nature, entre dans la propriété de la FCJ ; et deuxièmement, l'impératif que toute fonction religieuse soit exécutée uniquement dans le cadre de la FCJ et sous son contrôle.

La cessation de l'autonomie des différentes institutions juives était, en effet, le premier pas vers l'unification des communautés : un nouveau Statut du Culte Mosaïque approuvé par le Présidium de la Grande Assemblée Nationale en 1949 prévoit la fusion de toutes les Communautés Juives dans une organisation unique. Les différentes communautés (Orthodoxe/ Néologue, Sefardim/ Ashkenazim) doivent s'unir et se soumettre à l'autorité administrative suprême de la Fédération des Communautés Juives de Roumanie, basée à Bucarest. Des processus

similaires (limitation de l'autonomie des différentes institutions, la centralisation, l'unification des communautés) se déroulent d'une manière quasi-simultanée dans d'autres pays du bloc soviétique⁹³.

En même temps, les rapports entre la communauté juive roumaine et des communautés étrangères sont sous strict contrôle. La nouvelle loi (de 1948) sur le régime général des cultes prévoit la nécessité d'empêcher toute « activité hostile au régime de démocratie populaire » récemment instauré, activité qui serait initiée par des leaders religieux en concert avec les représentants des mêmes cultes à l'étranger. Le potentiel danger est explicité, par exemple, dans les brochures de propagande éditées au début des années 1950 par l'Institut Roumain pour les relations culturelles avec l'étranger:

« le régime de démocratie populaire interdit sévèrement toute activité politique étrangère à la religion, qui s'exercerait sous le paravent de celle-ci. [...] La loi [des cultes] précise que les différents cultes existant sur le territoire de la R[épublique] P[opulaire] R[oumaine] peuvent entretenir des relations avec les représentants des mêmes cultes à l'étranger, mais que ces relations sont contrôlées par l'Etat afin que les éléments ennemis ne puissent, sous leur couvert, déployer une activité hostile au peuple roumain, à l'Etat démocratique populaire »⁹⁴.

Au contrôle du Parti-Etat sont soumis non seulement les institutions et les dirigeants tenus à gérer la pratique du culte, mais également les lieux de culte eux-mêmes. Par la cessation de l'activité des institutions d'enseignement et des réseaux juifs d'assistance sociale et médicale suite à la nationalisation de ces propriétés en 1948 et 1949 ces sphères de la vie communautaire étaient devenues le monopole de l'Etat communiste. Par contre, le rôle religieux de la Communauté est en apparence gardé. En réalité, les documents d'archive et surtout les comptes-rendus des séances du bureau politique du Parti Communiste démontrent la « fausseté de cette politique communiste de la 'liberté des cultes religieux' »⁹⁵:

« Les Juifs et leurs organisations sont très isolés du Parti. Même si on les contrôle, nous ne savons pas ce qui se passe là-bas. [...] Les communautés religieuses juives [sont] les plus dangereuses. [...] Il y a des espions parmi leurs membres. [...] Ils ont environ 603 temples, maisons de prière, synagogues. Les maisons de prière sont en effet des entreprises capitalistes pour l'espionnage. [...] Notre obligation envers notre Etat est d'être déterminés, de trouver une solution, de réduire leur nombre [...]. Tout

comme nous n'avons pas épargné les espions catholiques, n'avons pas pitié des rabbins »⁹⁶.

Par conséquent, la synagogue, peut être l'unique espace public dont la population juive pouvait encore disposer après la consolidation des régimes communistes, tend à devenir dans l'ensemble de l'Europe centrale et orientale un « centre de propagande » du pouvoir⁹⁷. Les dirigeants communautaires et les représentants du Comité Démocratique Juif (CDJ) essaient d'imposer aux desservants du culte d'intégrer dans l'office religieux des thèmes de la propagande communiste - principalement anti-*alyia*, antisioniste et anti-israélienne. Les réactions contre cette politisation des institutions communautaires et des clercs ne vont pas tarder: les plus véhéments seront probablement les protestations des Juifs orthodoxes de Transylvanie.

Cette propagande était doublée d'un contrôle politique (et policier) extrêmement accentué⁹⁸. « La *Securitate* avait beaucoup d'informateurs dans la synagogue lors du service religieux. [...] Toute la communauté savait que c'était une pratique courante. Lors de chaque fête religieuse importante, des gens que nous ne connaissons pas, généralement des hommes, entraient dans la synagogue, le seul but étant de vérifier si on critiquait le régime »⁹⁹. Une partie considérable des notes informatives incluses dans le dossier « Le Croyant » (le dossier que la *Securitate* avait ouvert pour surveiller le chef rabbin Moses Rosen) sont justement des « comptes-rendus » détaillés des offices religieux.

La tâche que le Comité Démocratique Juif (CDJ) se propose d'assumer ne se limite pas à la politisation de l'office religieux, mais également à la politisation d'autres rituels, y compris de l'abattage rituel des animaux. Tous les clercs et donc aussi des *shohetim* (abatteurs rituels) doivent participer aux rencontres avec les représentants du CDJ dont le but est la « mobilisation politique » des clercs. En février 1946, se rappelle l'ancien chef rabbin Safran, les dirigeants du CDJ convoquèrent les 1 266 *shohetim* de la communauté pour les avertir qu'ils doivent faire preuve « d'esprit démocratique » pour pouvoir continuer leur activité¹⁰⁰. La logique de planification qui est à la base de la nouvelle économie communiste est tenue à gérer aussi l'activité des *shohetim*. En faisant preuve d'« esprit démocratique » et en démontrant pleinement leur implication dans les « changements révolutionnaires », les *shohetim* élaborent des plans quinquennaux d'activité, à l'aide du CDJ, est rassurent le Parti que l'année prochaine, ils vont « redoubler le numéro de poussins plumés ».

2.2. Les années 1960-1980 : Les synagogues, « obstacles » devant les projets de systématisation

Après des années de répression violente (nationalisation des propriétés, procès anti-sionistes, etc), la situation s'améliore dès le milieu des années 1950. Mais la pratique religieuse continue à être limitée et surveillée. De plus, l'existence des lieux de culte tombés en ruine, où le service religieux n'était plus organisé, car situés dans des localités où la plupart des Juifs s'étaient établis à l'étranger, offre un excellent prétexte aux autorités locales de demander la « donation » ou la démolition de ces biens. Les archives de la Fédération gardent la trace de ce continu procès de négociation avec plusieurs institutions de l'Etat, locales ou centrales (le Ministère des Cultes, les préfectures, etc.), qui envoient périodiquement des « demandes » ou des « suggestions » de transfert des propriétés, particulièrement des lieux de culte. Par exemple :

« Pour le travail culturel qu'il faut déployer dans les villages, il est nécessaire d'avoir des locaux qui permettent de réunir dans les meilleures conditions de larges masses de travailleurs. [...] Dans les communes suivantes [sept communes, situées dans le département Maramureș, au Nord du pays] il y a des synagogues qui ne sont pas utilisées. [...] Veuillez les céder aux Comités Provisoires, afin qu'elles puissent inclure ces immeubles dans le plan quinquennal, dans le but de les transformer dans des Centres Culturels, foyers de culture pour le peuple ouvrier de toute nationalité »¹⁰¹.

Un autre argument invoqué pour demander, cette fois-ci, la démolition des lieux de culte (tant pour le culte majoritaire – orthodoxe, que pour les cultes minoritaires) étaient les projets de « systématisation », une globale « restructuration » urbaine et rurale¹⁰². Hantés par « transformisme »¹⁰³ politique et social, les dirigeants communistes avaient essayé dès les années 1950 de créer une nouvelle ville socialiste, conformément à l'avis des conseillers soviétiques et à la nouvelle « ligne politique ». Le « Parti-Etat a considéré que l'architecture aurait un effet transformatif »¹⁰⁴ et, par conséquent, les constructions étaient censées constituer le symbole de la « victoire du socialisme ». Cette « confrontation » du régime avec « l'architecture bourgeoise », avec les « monuments qui n'expriment pas le passé historique du peuple »¹⁰⁵ affecte aussi les lieux de culte, considérés parfois « des obstacles aux projets de systématisation urbaine ».

« Le 16 novembre 1961, la direction régionale du ministère de l'Intérieur Iasi rapporte qu'au début du mois d'octobre 1961 le président de la Communauté juive, MARCOVICI, et le grand rabbin de la ville de Iasi, STRUL GUTTMAN, ont été convoqués au Conseil populaire de la ville de Iasi pour discuter le problème de la démolition de 13 synagogues qui constituent des obstacles devant la systématisation de la ville. [...] Le grand rabbin [...] a déclaré qu'il était d'accord avec la démolition [...] mais il [Moses Rosen] lui a dit qu'il était contre [...] et que ce type d'autorisation ne peut pas être accordé par la Communauté juive de Iasi [...], mais uniquement par le chef rabbin de la R[épublique] P[opulaire] R[oumaine] »¹⁰⁶.

La plus significative réification architecturale des ambitions socio-politiques de Ceaușescu a été le nouveau « centre civique » de la capitale. Le projet du « centre civique » de Bucarest a été élaboré en 1977, l'année où de vastes zones de la capitale ont été détruites ou gravement endommagées par un tremblement de terre. Trois semaines après ce tremblement de terre, au cours d'une réunion du comité politique exécutif, Ceaușescu révèle : « si nous démolirons tout, Bucarest sera [une] belle [ville] »¹⁰⁷.

Une glorification de sa dictature, le projet du nouveau « centre civique » de Bucarest comprenait une énorme « Maison de la République », un boulevard de 3.5 kilomètres, appelée « La Victoire du Socialisme », conçue pour être légèrement plus grande que l'avenue des Champs-Élysées à Paris et, tout au long de la « Victoire du Socialisme », des bâtiments destinés à accueillir des ministères, une bibliothèque nationale, une salle de concert pour *Cantarea Romaniei* (*le Chant de la Roumanie*), un festival qui célébrait les accomplissements du régime communiste roumain.

Pour construire la « Victoire du Socialisme », plusieurs vagues successives de démolitions ont affecté d'amples zones du centre historique de Bucarest, y compris des bâtiments religieux. Comme il l'avait fait avec un certain succès dans les années 1960, Moses Rosen tente de « négocier » avec les dirigeants communistes et de sauver des synagogues qui étaient menacées d'être démolies pour faire place à la « Victoire du Socialisme »¹⁰⁸. En même temps, dans les interviews qu'il accorde aux journalistes internationaux, il continue de louer le régime de « démocratie populaire » et soutient l'infondé des « rumeurs » au sujet des démolitions des monuments historiques. Par contre, d'autres acteurs, soit-ils individuels (historiens, historiens d'art, architectes, clercs, journalistes) ou institutionnels (US Department of State, l'ambassadeur de l'Etat d'Israël, des organisations juives américaines)¹⁰⁹,

des représentants des communautés juives latino-américaine ou espagnoles¹¹⁰) dénoncent ouvertement la mégalomanie des politiques architecturales de Ceausescu. Mais ni les pressions à travers les médias, ni les contestations qui ont comme forum le Sénat américain (lors des discussions autour de la possible prorogation de la clause de la nation la plus favorisée pour la Roumanie¹¹¹) ne constituent des recettes infaillibles. La Fédération des Communautés Juives réussit à garder la possession de certaines synagogues très importantes – c'est le cas du Temple Choral de Bucarest, centre de la vie religieuse et siège communautaire ; ou du temple « La Sainte Union » de Bucarest, qui avait été transformé en 1977 en Musée d'Histoire des Juifs. Mais on estime que plus de la moitié des lieux de culte juifs de Bucarest sont démolis entre 1985 et 1988¹¹². Comme l'ancien ambassadeur de l'Etat d'Israël en Roumanie l'avoue :

« Nous [les ambassadeurs de l'Etat d'Israël, des Etats Unis et de l'Espagne en Roumanie] n'avons pas réussi cette action [d'empêcher la démolition de la synagogue sépharade de Bucarest], en dépit de toute la pression politique que nous avons faite à l'encontre des autorités. Tous mes arguments devant le ministre des Affaires étrangères et le responsable des cultes ont été sans aucun effet. [...] Toutefois, nous avons réussi à empêcher la démolition de trois synagogues de Bucarest : le Temple « Choral », la Grande Synagogue, et la synagogue qui abrite le musée juif. Sans aucun doute [...] dans ce cas et dans d'autres similaires, la pression des Israéliens, des Américains et des organisations juives des Etats Unis a influencé plus que les pressions internes [...] La sensibilité de Ceausescu relative à une image positive à l'étranger et sa dépendance par rapport à l'attitude favorable de l'Israël, des Etats Unis et de l'Occident sont autant de facteurs qui nous ont aidés à préserver l'intérêt national du judaïsme local »¹¹³.

« Une arène fondamentale pour l'idéologie »¹¹⁴, l'architecture du régime sultaniste de Ceaușescu devient, dans les années 1980, de moins en moins perméable aux pressions internes et externes qui essayent de limiter ce que Giurescu a nommé « la destruction du passé de la Roumanie ».

Conclusions

L'immédiat après-guerre : un renouveau juif ?

« Quand je suis rentrée à Bucarest en 1943 j'avais 15 ans... » remémore mon interlocutrice son retour de Transnistrie, où elle avait été déportée en

1942. « Je suis devenue membre de l'Union de la Jeunesse Communiste. J'avais perdu deux années d'école et j'avais un professeur qui me donnait des cours privés. Lui, il était membre de la Jeunesse Communiste. Il m'a endoctriné... il me donnait de petits paquets à transporter et toute une série de missions similaires, un peu enfantines, et j'en étais très contente. [...] Mes parents, ils avaient peur pour moi... mais moi, je déclarais solennellement que je deviendrais communiste... Après les crimes perpétrés par les Allemands et les Roumains, il est nécessaire d'instaurer un régime juste – disais-je [...]. [En 1946] j'ai participé aux campagnes électorales... j'ai travaillé ensuite dans le cadre du Comité Central de l'Union de la Jeunesse Ouvrière, la section internationale... [...] J'avais 20 ans au moment où je suis devenue journaliste [...]. Ils m'ont donné un autre nom, car le nom juif n'était plus adéquat pour une journaliste. Mon mari, il était lui aussi journaliste, sous un nom 'roumanisé' [...]. Il avait été membre d'un mouvement sioniste, il s'était préparé dans un centre de pionniers (*haloutsim*) sionistes pour le travail de la terre et il avait essayé de quitter la Roumanie. [...] Quand les organisations sionistes furent interdites, il a été arrêté. [...] Un jour, ma mère a reçu un colis des Etats Unis [...] une semaine après, l'Union de la Jeunesse Ouvrière se réunissait pour discuter <un cas très grave de relations avec les impérialistes d'outre mer>. Tous mes collègues, tous mes « amis » ont considéré qu'« un tel élément doit être exclus du Parti ». [...] J'ai réalisé que mes enfants en allaient subir les conséquences : la mère – exclue du parti, le père – arrêté à cause de son activité sioniste, le grand-père – « bourgeois »... [...] J'ai pris la décision de monter en Israël [en 1961] »¹¹⁵.

Ce récit de vie illustre parfaitement la manière dont certains membres de l'élite intellectuelle et économique juive deviennent des alliés et des victimes du Parti communiste. Tant les entretiens que nous avons menés avec des rescapés de l'Holocauste, avec d'anciens membres des mouvements sionistes et anti-fascistes ou du Parti Communiste en illégalité que les écrits autobiographiques ou les « journaux » de l'époque évoquent cette « illusion » marxiste-léniniste. Cette option politique paraissait non seulement crédible, mais aussi impérative, en tant qu'opposition à la menace du nazisme. Après l'instauration du régime communiste, beaucoup d'anciens membres de la gauche militante semblaient détenir un « capital politique » significatif¹¹⁶. Non seulement ils s'identifiaient avec le nouveau dogme officiel de l'Etat, l'anti-fascisme, mais certains d'entre eux rejoignirent également les structures politiques du régime émergent.

L'instauration du régime socialiste s'était accompagnée d'un travail de légitimation où la rhétorique anti-fasciste constituait un instrument

primordial. L'un des thèmes majeurs de cette rhétorique était l'annulation des politiques anti-juives mises en place durant les régimes légionnaire de la Garde de Fer et d'Antonescu, y compris du processus de « roumanisation » des propriétés. Des lois visant la restitution des propriétés « aryanisées » furent adoptés, mais les normes d'application des lois dressaient un inventaire considérable de situations où les actuels locataires des immeubles qui avaient appartenu à des Juifs pouvaient garder leurs biens. Ou bien, comme noté aussi par Kenez dans le cas de l'Hongrie¹¹⁷, les autorités administratives qui étaient tenues à faire appliquer les lois de restitution étaient instruites à limiter au maximum le rétablissement des droits de propriété, car ce processus risquait d'affecter les locataires actuels. Un « groupuscule politique » qui s'était imposé sur la scène politique « à l'aide » de l'Armée rouge et qui était perçu comme menant une politique anti-roumaine, suivant les ordres du Komintern¹¹⁸, ne pouvait pas se permettre des mesures tellement impopulaires. D'autant plus que les élections, prévues pour novembre 1946, approchaient.

Par conséquent, l'unique restitution extensive des biens individuels « juifs » qui est menée à la fin des années 1940 concerne les biens sans héritiers (qui avaient appartenu aux déportés). La raison de cette « générosité » est simple : ce processus de restitution pouvait être facilement mis sous le contrôle et à l'avantage du Parti Communiste. Les biens des déportés qui ne survécurent pas à la deuxième guerre mondiale étaient transférés dans le patrimoine des organisations juives centrales, déjà dominées par les communistes.

Si le renversement des politiques de « roumanisation » des propriétés individuelles se limite le plus souvent au niveau déclaratif¹¹⁹, la vie communautaire juive connaît un véritable renouveau dans l'immédiat après-guerre. L'instauration du régime communiste en Roumanie marque la reconstitution des organisations juives autonomes, qui avaient été dissoutes pendant la deuxième guerre mondiale. Ainsi, la moitié des années 1940 occasionne la reconstitution des formations et des mouvements politiques juifs, notamment des partis politiques (tels le Parti Juif ou l'Union des Juifs Roumains) et des organisations sionistes. Simultanément, sont recrées les institutions d'assistance sociale et médicale, qui abriteront dans l'immédiat après-guerre un nombre considérable de rescapés des champs de concentration d'Auschwitz et de Buchenwald, des champs « de travail » de Transnistrie ou des réfugiés étrangers (particulièrement Polonais). L'existence de ces institutions était rendue possible spécialement grâce à la reprise de l'activité en Roumanie

des organisations juives internationales (dont la plus importante était American Joint Distribution Committee), qui finançaient ce travail de reconstruction des communautés, des institutions d'enseignement, des structures religieuses, ou de l'assistance sociale et médicale.

Mais ce renouveau juif sera éphémère : dès 1945 on avait constitué le Comité Démocratique Juif, une sorte de *Yevseksia* roumaine. Et les discussions du politburo du Parti Communiste ou entre les dirigeants communistes et les représentants des organisations juives présageaient déjà les années 1947-1953 :

« La bourgeoisie juive, ayant Filderman [le président la de Communauté Juive] à sa tête, a soutenu Antonescu », affirmait en 1945 Vasile Luca. « Peut-on édifier une unité avec ceux-ci ? Pourquoi ? Uniquement pour exprimer des revendications au détriment de l'Etat du peuple roumain. Vous [les représentants des organisations juives] ne comprenez pas et vous n'encadrez pas votre lutte visant de justes revendications dans une lutte générale, de l'ensemble du peuple roumain, pour des revendications. Nous ne pouvons pas tolérer, et vous ne pouvez non plus tolérer, que les Juifs se créent une situation privilégiée, de déprédation et d'asservissement de la population roumaine, en s'appuyant sur leur souffrance [...]. Vous avez été créées par nous, justement pour mener une lutte contre les Juifs réactionnaires et, par conséquent, votre attaque doit être dirigée principalement contre les organisations sionistes, et dans le combat pour encadrer [les Juifs] dans la vie économique, politique et sociale du peuple roumain »¹²⁰.

« Nous avons choisi la voie de la collaboration avec la bourgeoisie juive. Mais [...] la lutte de classes devient plus aigue.. » (Vasile Luca, séance du Politburo du 26 octobre 1948)

Vers la fin de l'année 1948, « le problème juif » apparaît assez souvent sur l'agenda du politburo communiste.¹²¹ Le pouvoir communiste percevait toutes les sphères de la vie communautaire comme des espaces (relativement) autonomes du pouvoir politique et donc potentiellement dangereux. Comme nous l'avons déjà constaté dans le sous-chapitre consacré à la politisation des lieux de culte, la plus nuisible était, aux yeux des dirigeants communistes, la sphère religieuse.

Les solutions au « problème juif » auquel les leaders du Parti Communiste Roumain croyaient se confronter semblent être unanimement acceptées : contrôler ou changer le leadership religieux et laïque de la communauté, faire fusionner ou interdire des organisations (qu'il s'agisse

de formations politiques, organisations religieuses, réseaux d'assistance sociale et d'enseignement, ou sociétés philanthropiques), limiter ou annuler leur base matérielle à travers la nationalisation des propriétés. Les dirigeants communistes s'accordaient sur une interprétation de la position que les institutions et les organisations juives (religieuses ou laïques) devaient occuper sur la scène publique dans l'immédiat après-guerre. La nécessité de contrôler, limiter ou annihiler les institutions ou les leaders communautaires était peut être le mieux exprimée par « le camarade [Vasile] Luca: [...] Nous avons choisi la voie de la collaboration avec la bourgeoisie juive, car tous les Juifs étaient intéressés par la lutte contre le fascisme et, de ce fait, nous avons pu former un vaste front. Mais » [soulignait-t-il, en reprenant la théorie de Staline de 1937, qui avait justifié les Grandes Purges stalinienne des années 1930] « à mesure que nous nous dirigeons vers le socialisme, la lutte de classes devient plus aigue, le font se rétrécit et nous ne pouvons plus comprendre l'ensemble de la population juive »¹²².

Dans ce contexte, le sort du patrimoine de toutes les associations et institutions juives était loin d'être sans importance. En dehors de l'enjeu économique, qui tient du domaine de l'évidence, l'étatisation (ou la non-étatisation) de ces propriétés mettait en scène des enjeux politiques, géopolitiques, idéologiques, symboliques consubstantiels (e.g. l'annihilation des groupements politiques quasi-autonomes, la position de la Roumanie par rapport au centre de pouvoir et par rapport au « modèle moscovite » de gestion des propriétés, la place de la religion dans un régime qui privilégiait « l'athéisme programmatique »).

Si le principe général (limiter l'autonomie et graduellement restreindre la base matérielle) était largement accepté, les projets et stratégies politiques à mettre en place exprimaient ou créaient des tensions entre différentes factions du parti, entre différentes visions sur le statut politico-juridique des organisations juives. Est-il nécessaire et opportun de dissoudre les institutions ? Ou bien serait-il préférable de les garder, sous stricte contrôle politique (et policier) ? Si le rôle que ces institutions vont jouer est censé changer, quel est le rythme idéal pour opérer ces changements ? Et quels sont les acteurs de ces changements ? Les réponses que les dirigeants du parti formulent à ces questions ne sont ni unanimes, ni conséquentes.

L'existence de deux factions à l'intérieur du parti, la faction « moscovite » (les communistes qui s'étaient exilés à Moscou pendant la deuxième guerre mondiale, pour ensuite rentrer à Bucarest) et les

« autochtones », les « communistes de souche », ne peut que partiellement expliquer ces divergences. D'ailleurs l'histoire officielle du parti, telle qu'elle avait été conçue dans les laboratoires idéologico-historiques du parti à partir des années 1950, pendant et après les purges, consacrait la thèse d'un clivage irréductible entre la faction moscovite et les communistes autochtones, qui s'exprimerait aussi dans deux visions différentes sur les politiques économiques. Cette thèse, en réalité un mythe qui a dominé l'historiographie de l'après-guerre et qui a été remarquablement démenti par les recherches de Levy¹²³, est mise en doute aussi par une analyse des solutions envisagées au « problème juif ». Les dirigeants de la faction moscovite (qui seront accusés de « déviationnisme de droite », de « cosmopolitisme » et de « nationalisme bourgeois » et éloignés au début des années 1950) étaient loin de détenir le monopole de la soumission envers Moscou. Le conformisme idéologique et l'assujettissement aux dispositions reçues de Moscou caractérisaient l'ensemble du leadership communiste dans l'immédiat après-guerre. Sont importés non seulement des politiques architecturales, des structures institutionnelles, des conseillers soviétiques, mais aussi des politiques à l'égard des minorités (la *Minderheitenpolitik* soviétique), des campagnes d'épuration et d'ethnification des « cadres », des campagnes anti-sionistes, ou des stratégies d'appropriation du patrimoine communautaire. La marge de manœuvre des dirigeants locaux semble minimale, tant les politiques appliquées dans différents pays du bloc soviétique sont similaires¹²⁴.

Pour la communauté juive, cette stalinisation (largement) importée dans les années 1947-1953¹²⁵ équivaut tout d'abord à une « autodissolution » des organisations sionistes et à la saisie de leur biens (en 1948), à la nationalisation des institutions d'enseignement (en 1948) et des institutions d'assistance sociale et médicale (en 1949), à la cessation de l'activité des organisations juives internationales, tels le Joint, l'OSE (Œuvre de Secours aux Enfants), l'ORT (la Société pour le Commerce et le Travail Agricole) et à la spoliation de leurs propriétés. Ensuite, les sphères de l'activité communautaire qui subsistent sont politisées et contrôlées. Toute activité doit respecter « la lettre et l'esprit » de la propagande du parti : des films soviétiques sont projetés dans des synagogues, les journaux édités par la Fédération des Communautés Juives glorifient la lutte pour la paix menées par l'Union Soviétique, les *shohetim* (abatteurs rituels) élaborent des plans quinquennaux d'activité, des pianos sont « donnés » par la Communauté Juive pour « être utilisées dans des usines, pour hausser le niveau culturel de notre prolétariat »¹²⁶. En même

temps débutent des procès des sionistes et des « saboteurs de l'économie nationale », qui visaient des industriels, notamment juifs, accusés d'être « des ennemis de la construction d'une économie socialiste »¹²⁷.

Du stalinisme importé au nationalisme anti-soviétique

Un deuxième moment significatif dans « l'histoire parallèle » du Parti Communiste et des politiques à l'égard de la propriété juive est représenté par « l'étrange dialectique entre désoviétisation et déstalinisation » qui caractérise les années 1960¹²⁸.

La politique extérieure de la Roumanie avait été caractérisée dans la deuxième moitié des années 1940 et durant les années 1950 par le mimétisme par rapport à la « ligne » soviétique et par la totale obédience à Moscou (tout comme la sphère économique avait été monopolisée par les *Sovrom* – sociétés « mixtes » roumaino-soviétiques, constituées en 1945). Gheorghiu – Dej commence à se présenter comme le défenseur des intérêts nationaux roumains, menacés par les ingérences soviétiques, particulièrement par les projets soviétiques de spécialisation économique des pays socialistes. La politique nationale (sinon nationaliste) devient un instrument à travers lequel un régime neo-staliniste construit habilement une nouvelle légitimité politique. En même temps, cette politique nationale devient le plus important instrument de la politique étrangère – qui lui permet donc d'acquérir non seulement une légitimité interne, mais aussi une légitimité externe, comme acteur politique « autonome », « désoviétisé », sur la scène internationale. Cette stratégie « nationale », soigneusement orchestrée par Gheorghiu-Dej, sera assumée aussi par Nicolae Ceausescu, son successeur (après la mort de Dej en 1965).

L'histoire de la propriété juive est marquée par ce « travesti patriotique »¹²⁹. Qu'il s'agisse de lieux de culte, de propriétés qui avaient appartenu aux organisations juives internationales, des institutions médicales, ou des réseaux d'assistance sociale – la fragile reconstruction de certaines institutions communautaires est mise en scène péremptoirement, étant clamée constituer la preuve irréfutable de la libéralisation, de la déstalinisation et désoviétisation du régime. Il s'agit, par exemple, de l'organisation des cours du *Talmud Torah*, de la refondation d'un certain nombre d'hôpitaux, de maisons de retraite et de cantines communautaires. Autrefois menacées de la nationalisation, les synagogues jouent un rôle inédit dans le nouveau « scénario », élaboré « à l'aide » de la Direction agitation et propagande du Parti. On y invite

des diplomates israéliens ou américains, des représentants des organisations juives internationales, tels le B'nei B'rith ou le Joint, pour faire preuve de la « liberté religieuse » dont toutes les minorités jouiraient en Roumanie socialiste.

D'ailleurs l'histoire même de la filiale roumaine du Joint (American Joint Distribution Committee) est révélatrice pour ce « spectacle de l'autonomie » : l'activité du Joint est interdite en 1948 et son patrimoine est confisqué. Même si cette organisation constituait une source importante de financement pour différents programmes sociaux (destinés principalement aux membres de la communauté juive, mais aussi à la population non-juive), ses programmes ayant un budget annuel de environ 3 millions dollars, elle sera dissoute, étant accusée de « menacer le régime de démocratie populaire » par son activité « d'espionnage » (Moscou *dixit*). Mais en 1967 l'activité du Joint sera reprise, la Roumanie étant, pour une bonne période de temps, l'unique pays communiste à avoir permis l'activité du Joint¹³⁰, alors que dans d'autres pays d'Europe centrale et orientale, e.g. la Pologne, on ne négocierait un « retour » du Joint qu'au début des années 1980¹³¹.

Le chef Rabbi Moses Rosen appelait ce relatif degré d'autonomie dont les communautés juives semblaient jouir un « miracle »¹³². Un miracle qu'il n'hésitait pas de glorifier lors de chaque interview accordé à un journaliste étranger ou des conférences internationales auxquelles il participait. En effet, comme l'a pertinemment remarqué Volovici, ce ne sont pas de miracles, mais plutôt de vrais succès des stratégies de Moses Rosen, « les résultats d'une heureuse synthèse entre une grande habilité politique qui le caractérisait et un régime communiste qui, sans être moins répressif par rapport aux autres [...] avait commencé dès les années 1950 un processus de dé-soviétisation ; la raison n'en était pas le libéralisme, mais le désir de créer un communisme à la roumaine »¹³³. C'est la « diplomatie ecclésiastique » de Moses Rosen, tellement appréciée par Ceausescu, qui a rendue possible en tout premier lieu une reconstruction limitée du cadre communautaire qui avait été annihilé à la fin des années 1940. A cela s'ajoute un continuuel processus de négociation, que nous avons essayé de surprendre.

Raoul Hilberg¹³⁴ définit la spoliation des propriétés (*Enteignung*) comme étant une étape essentielle dans la préparation et la mise en place de l'Holocauste dans les pays européens. Nous avons démontré que cette même *Enteignung* constituera également après l'instauration

du régime communiste une manière à travers laquelle le Parti-Etat contrôle la communauté juive – l'activité et l'existence mêmes de toutes les associations et organisations juives. Quel est le type de propriété qui est confisqué (et quand) ? Quels ont été les arguments utilisés pour justifier cette spoliation ? Quels sont les normes et les mécanismes permettant ce processus ? Quels ont été les acteurs (institutionnels ou non institutionnels) qui ont géré le processus de spoliation et, ultérieurement, les anciennes propriétés juives ? Qui a réagi à ce processus, en essayant de le limiter ? – ce sont autant de questions qui nous ont permis de voir, derrière l'histoire politique de la propriété juive, les rapports qui se sont établis entre le Parti-Etat et les communautés juives de Roumanie.

En même temps, nous avons essayé de démontrer que ce rapport change en étroite corrélation avec l'histoire politique du parti communiste roumain et ses rapports avec le centre de pouvoir moscovite. En suivant cette dialectique déstalinisation (mimée) – désoviétisation, nous avons évalué le rôle de l'input soviétique. Est-il définitoire ou bien est-il dépourvu de signification, les politiques d'expropriation étant essentiellement indigènes ? Ou bien (comme Dean le constate dans le cas des spoliations perpétrées pendant la deuxième guerre mondiale) le modèle est importé, mais la manière de l'appliquer est locale ?¹³⁵

Finalement, dans cette histoire de la propriété juive nous pourrions également appréhender un processus de construction socialiste d'une « communauté imaginée », homogène, ethno-nationale. L'idée d'un « rapport particulier qui existerait entre l'Etat, la propriété et l'identité nationales »¹³⁶, et une prétendue « égalité totale » des Roumains et des minorités nationales sont invoquées pour soutenir les politiques d'expropriation des propriétés juives. Paradoxalement, ces idées ne seront pas étrangères aux hommes politiques postcommunistes. Dans la vision de certains hommes politiques (notamment des membres des partis ultra-nationalistes et des sociaux-démocrates) le destinataire par excellence des lois de restitution devrait être la Nation, définie le plus souvent comme un corps politique homogène de point de vue ethnique. Une restitution qui n'aurait pas comme destinataire unique l'(ethno)nation risquerait, selon les avertissements des socio-démocrates, d'avoir de « possibles conséquences dangereuses sur les rapports interconfessionnels et interethniques »¹³⁷.

NOTES

- ¹ Entretien avec P., survivante de Transnistrie, journaliste et écrivaine israélienne d'origine roumaine, Tel Aviv, le 30 décembre 2006.
- ² Selon les estimations de Radu IOANID, *Răscumpărarea evreilor. Istoria acordurilor secrete dintre România și Israel (La rançon des Juifs. L'histoire des accords secrets entre la Roumanie et Israël)*, Iași, Polirom, 2005, pp. 203 – 204.
- ³ Terme hébreu désignant l'émigration juive vers Israël (le sens littéral du mot étant celui de « montée », d' « ascension spirituelle »).
- ⁴ Open Society Archives, Budapest (dorénavant HU OSA), Fonds 300 *Records of Radio Free Europe/Radio Liberty Research Institute (RFE/RL RI), 1949-1994*; Sous-fonds 60: *Romanian Unit, 1946-1995*; Série 2 *RFE Confidential Reports on Romania* (dorénavant 300-60-2), Boîte 3, Rapports confidentiels Radio Free Europe (RFE), 1974 *Concerning the situation of the Jews in Romania*, le 11 février 1974, 5e page.
- ⁵ Archives de la Fédération des Communautés Juives de Roumanie, Bucarest (dorénavant AFCJ), Fonds X, *Biens immobiliers et mobiliers*, Dossier no. 10, 1948 – 1950, f. 151.
- ⁶ HU OSA, Fonds 300 *RFE/RL RI, 1949-1994*; Sous-fonds 60: *Romanian Unit, 1946-1995*; Série 1 (dorénavant 300-60-1), Boîte 193, Dossier « Jews 1957 – 1959 », no. 1272/ 28.02.1952 (Séance du Comité Démocratique Juif, in *Viața nouă*, 26.02.1952), 7e page.
- ⁷ Liviu ROTMAN, « The politics of the Communist regime concerning the Jews: Contradictions, ambivalence and misunderstanding (1945 – 1953) », in Ion STANCIU (éd.), *The Jews in the Romanian History. Papers from the International Symposium* (Bucharest, 1996), Institute of History N. Iorga, Romanian Academy & The Goldstein – Goren Center, Diaspora Research Institute, Tel Aviv University, Bucarest, Silex, f.a., p. 231.
- ⁸ HU OSA, 300-60-1, Boîte 193, Dossier « Jews 1957 – 1959 », document *Rumania. Freedom of religion acknowledged by Jewish official*, 1^e page.
- ⁹ En règle générale et pour des besoins de simplification, nous utilisons la dénomination générique Parti Communiste Roumain (ou Parti Communiste tout court) pour désigner tous les avatars successifs de cette formation politique : le Parti Communiste de Roumanie [*Partidul Comunist din România*], dès sa fondation en illégalité en 1921, le Parti Ouvrier Roumain [*Partidul Muncitoresc Român*], créé suite à la fusion du Parti Communiste de Roumanie avec le Parti Social-Démocrate, en février 1948, et finalement le Parti Communiste Roumain [*Partidul Comunist Român*], après le changement du nom qui survient en 1965.
- ¹⁰ Nous utilisons le terme de sultanisme tel qu'il a été défini par Linz et Stepan, pour désigner des régimes politiques où le pouvoir politique serait exclusivement dans les mains d'un dirigeant et de ses proches, où la légitimité légale-rationnelle est ignorée ou totalement pervertie par le leader absolu

- ou par sa « dynastie ». Le syntagme « sultanisme patrimonial » fait référence au fait que le patrimoine de l'Etat est vu comme le patrimoine personnel du dirigeant (ou de sa « dynastie »). Voir Juan J. LINZ et Alfred STEPAN, *Problems of Democratic Transition and Consolidation*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1966.
- 11 Nous reprenons ce syntagme de Vladimir TISMĂNEANU, *Stalinism pentru eternitate. O istorie politică a comunismului românesc*, Iași, Polirom, 2005 (*Stalinism for All Seasons : A Political History of Romanian Communism*). Pour une histoire conceptuelle de la dyade communisme vs. stalinisme national voir surtout pp. 55-58. V. aussi Bogdan Cristian IACOB, « Comunismul românesc : între tipologie și concept » (« Le communisme roumain – entre typologie et concept »), *Idei în dialog*, 2008, no. 4 (43), 1^e partie et no. 5 (44), 2^e partie.
- 12 Vladimir TISMĂNEANU, *op.cit.*, p. 27.
- 13 Notamment Ghiță IONESCU, *Communism in Rumania. 1944-1964*, Oxford, Oxford Publishing House, 1964; Kenneth JOWITT, *Revolutionary Breakthroughs and National Development. The Case of Romania, 1944-1965*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1971; Robert LEVY, *Ana Pauker. The Rise and Fall of a Jewish Communist*, Berkeley, University of California Press, 2001; Vladimir TISMĂNEANU, *Stalinism for All Seasons : A Political History of Romanian Communism*, University of California Press, 2003; Vladimir TISMĂNEANU, Dorin DOBRINCĂ et Cristian VASILE (éds.), *Raport final - Comisia Prezidențială pentru Analiza Dictaturii Comuniste din România (Rapport final – La Commission Présidentielle pour l'Analyse de la Dictature Communiste en Roumanie)*, Bucarest, Humanitas, 2007.
- 14 Archives du Conseil National pour l'Etude des Archives de la Securitate [dorénavant ACNSAS], Fonds informatif, Dossier 4378, 4^e vol, ff 285-286, « Rapport informatif », du 19 décembre 1961, document inclus dans le volume *Acțiunea « Credinciosul »*. Șef Rabinul Dr. Moses Rosen și comunitatea evreiască în arhivele CNSAS (L'Action « Le croyant ». Le Rabbini en chef Dr. Moses Rosen et la Communauté Juive dans les archives du Conseil National pour l'Etude des Archives de la Securitate), sélection des documents et étude introductive par Anca CIUCIU, Bucarest, Hasefer, 2008, p. 130.
- 15 Slomo LEIBOVICI – LAIS, le chapitre « Lupta pentru Alia. Imigrarea în Israel » (La lutte pour l'Alia. L'immigration en Israël), 48p, chapitre de la thèse de doctorat *Evreimea din Romania față de un regim în schimbări: 1944-1950. Reînflorirea și lichidarea instituțiilor evreiești din România (Les Juifs de Roumanie devant un régime changeant: 1944-1950. Le développement et la liquidation des institutions juives en Roumanie)*, Université Bar Ylan (manuscrit), p. 1. Pour une histoire comparée des vagues successives d'immigration en Israël, y compris de l'*aliyah* roumaine, voir Carol BINES, *Din istoria imigrărilor în Israel. 1882-1995 (De l'histoire des immigrations en Israël. 1882-1995)*, Bucarest, Hasefer, 1998.

- 16 Le hassidisme et un mouvement (ultraorthodoxe juif) fondé au 18^{ème} siècle en Europe de l'Est.
- 17 Slomo LEIBOVICI – LAIS, *op. cit.*, p. 1.
- 18 Slomo LEIBOVICI – LAIS, *op. cit.*, p. 2 (cite un télégramme du Ministère des Affaires Etrangères allemand, no. 26, Archives de l'Etat de Jérusalem – sans donner la référence complète).
- 19 Tuvia FRILING, *Arrows in the dark: David Ben Gurion, the Yishuv Leadership, and Rescue Attempts During the Holocaust*, Madison, Wisconsin, University of Wisconsin, 2004.
- 20 Radu IOANID, *op.cit.*, pp. 43-45; Slomo LEIBOVICI – LAIS, *op. cit.*, p. 3.
- 21 Radu IOANID, *op. cit.*, p. 21; Slomo LEIBOVICI – LAIS, *op. cit.*, p. 3.
- 22 Martin DEAN, *Robbing the Jews. The Confiscation of Jewish Property in the Holocaust, 1933-1945*, United States Holocaust Memorial Museum, Cambridge University Press, 2008, pp. 2-3.
- 23 Voir Götz ALY, *Hitler's Beneficiaries. Plunder, Racial War, and the Nazi Welfare State*, New York, Metropolitan Books, 2006 ou Frank BAJOHR, *Parvenüs and Profiteure: Korruption in der NS – Zeit (Die Zeit des Nationalsozialismus)*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 2004.
- 24 Slomo LEIBOVICI – LAIS, « Introducere » (Introduction), in Radu IOANID, *op.cit.*, p. 21.
- 25 Liviu ROTMAN, *op.cit.*, p. 232.
- 26 Une analyse exhaustive et basée sur des sources largement inédites de ce processus est réalisée par Radu IOANID, *op.cit.*
- 27 Dans cette catégorie, certaines théories des migrations (e.g. Rogers BRUBAKER, « Migration of Ethnic Unmixing in the New Europe », *International Migration Review*, 1998, 32(4), pp. 1047-1065) incluent des migrants qui sont perçus comme rentrant dans le « pays d'origine ». C'est le cas, observe Bénédicte MICHALON, (« Migrations internationales et recompositions territoriales en Roumanie. La propriété immobilière, enjeu des relations des migrants Saxons aux acteurs locaux en Transylvanie », *Méditerranée*, 2004, no 3-4, p. 2), des *Aussiedler* (des personnes tels les Saxons de Transylvanie, dont la « germanité » supposée les fait bénéficier du droit d'immigration en République Fédérale d'Allemagne) ou bien des Juifs qui « montent » en *Eretz Israel* (en Palestine, avant la fondation de l'Etat d'Israël en 1948 et en Israël après 1948).
- 28 Jewish Agency (Agence Juive) est un organisme fondé en 1928 par l'Organisation Sioniste Mondiale sous le nom d'Agence Juive pour la Palestine. Avant 1948 (en Palestine sous mandat britannique) elle est l'organe gouvernemental du *Yishouv* (communauté juive de Palestine), ayant un département politique, une armée, une police et un Parlement. Après 1948, une partie de ses prérogatives seront transférées au gouvernement israélien et l'Agence Juive s'occupera principalement de l'organisation de l'*aliyah* et de l'intégration des immigrants.

- 29 *Lishkat Hakesher* ou *Liaison Bureau* (connu aussi sous la dénomination *Nativ*, « voie » en hébreu) est une organisation fondée en 1952 (et subordonnée au Premier Ministre de l'Etat d'Israël), dont l'objectif principal était de garder le contact avec les communautés juives des pays du bloc soviétique pendant la Guerre froide et d'encourager l'*aliyah*. En 2006, l'exécutif israélien a pris la décision de transférer *Nativ* au Ministère des Affaires Stratégiques.
- 30 *Joint* ou *American Jewish Joint Distribution Committee*, organisation humanitaire et d'assistance sociale fondée en 1914. Sa triple mission est *Rescue, Relief and Reconstruction* (sauvetage, assistance humanitaire et reconstruction) et ses programmes sont destinés aux Juifs ou aux Communautés Juives de plus de 60 pays, hors des Etats Unis.
- 31 Pour le rôle de Jacober dans l'*aliyah* roumaine (avant et durant sa collaboration avec les représentants du *Liaison Bureau*), voir surtout Radu IOANID, *op.cit.* et Amos ETTINGER, *Blind Jump: The Story of Shaika Dan*, New York, Herzl Press, 1992.
- 32 Mihai PELIN, *DIE 1955-1980. Culisele spionajului românesc (Le département des renseignements externes 1955-1980. Les coulisses de l'espionnage roumain)*, Bucarest, Evenimentul Românesc, 1997, *apud* Radu IOANID, *op.cit.*, p. 164.
- 33 *Ibidem*.
- 34 Correspondance électronique avec D., New Jersey, Newark, juillet 2008.
- 35 Mihai PELIN, *op. cit.*, pp. 113-114, *apud* Radu IOANID, *op.cit.*, p. 164.
- 36 Lors d'une rencontre avec le Rabbin Moses Rosen, en mars 1959, le président du Présidium du Parlement (« Grande Assemblée Nationale »), Ion Gheorge Maurer, s'exclame: « [...] nous sommes arrivés à la conclusion qu'il faut enregistrer les demandes d'émigration [...]. Nous nous attendions à recevoir 10 000 demandes, ou bien 20 000. Mais nous en avons reçu 130 000. Oui, 130 000. Pourriez vous vous imaginer un chiffre pareil? [...] Pourquoi cet exode, pire que pendant le régime fasciste? ». Moses ROSEN, *Dangers, Tests and Miracles: The Remarkable Life Story of Chief Rabbi Rosen of Romania*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1990 (éd. roum. *Primejdii, încercari, miracole*, Bucarest, Hasefer, 2001, p. 217).
- 37 Slomo LEIBOVICI – LAIS, le chapitre « Lupta pentru Alia. Imigrarea în Israel » (La lutte pour l'*aliyah*. L'immigration en Israël), 48p, chapitre de la thèse de doctorat *Les Juifs de Roumanie...*, Université Bar Ylan (manuscrit), pp. 24-25.
- 38 Radu IOANID, *op.cit.*, p. 103.
- 39 HU OSA, 300-60-1, Jews 1957 – 1959.
- 40 Liviu ROTMAN, *Evreii din România în perioada comunistă. 1944 – 1965 (Les Juifs de Roumanie pendant le régime communiste. 1944 – 1965)*, Iași, Polirom, 2004, p. 100.
- 41 Communauté juive de Palestine avant la création de l'Etat d'Israël.

- 42 Slomo LEIBOVICI – LAIS, le chapitre « Lupta pentru Alia. Imigrarea în Israel » (La lutte pour l’alia. L’immigration en Israël), 48p, chapitre de la thèse de doctorat *Les Juifs de Roumanie...*, Université Bar Ylan (manuscrit), p. 6-7.
- 43 Slomo LEIBOVICI – LAIS, *op. cit.*, p. 8.
- 44 Entretien avec L., ancien coordinateur pour l’Europe de l’Est du *Liaison Bureau*, Tel Aviv, le 24 février 2008.
- 45 Slomo LEIBOVICI – LAIS, *op. cit.*, p. 14, Radu IOANID, *op. cit.*, p.
- 46 Liviu ROTMAN, *Evreii din România în perioada comunistă. 1944 – 1965 (Les Juifs de Roumanie pendant le régime communiste. 1944 – 1965)*, Iași, Polirom, 2004, p. 92.
- 47 Créée en 1945 à Bucarest, par le Décret-loi no. 676, concernant la fondation de la société soviéto-roumaine Sovromtransport du 31 juillet 1945, publié dans *Monitorul Oficial*, CXIII, no. 172, 1e partie, pp. 5483-6586, le 1er août 1945.
- 48 Slomo LEIBOVICI – LAIS, *op. cit.*, p. 21-22.
- 49 Pour une histoire du Comité Démocratique Juif v. Slomo LEIBOVICI – LAIS, *Comitetul Democratic Evreiesc (C.D.E.). Formație politică evreiască sau Jewsectia romaneasca (Le CDE. Formation politique roumaine ou Jewssection roumaine)*, Suceava, Ion Prelipcean, 2003.
- 50 *Ibid.*, p. 22.
- 51 Liviu ROTMAN, « The politics of the Communist regime concerning the Jews: Contradictions, ambivalence and misunderstanding (1945 – 1953) », in Ion STANCIU (éd.), *op.cit.*, p. 232.
- 52 *Ibidem.* V. aussi Liviu ROTMAN, *Evreii din România în perioada comunistă. 1944 – 1965 (Les Juifs de Roumanie pendant le régime communiste. 1944 – 1965)*, Iași, Polirom, 2004, p. 100.
- 53 Liviu ROTMAN, *Evreii din România în perioada comunistă. 1944 – 1965 (Les Juifs de Roumanie pendant le régime communiste. 1944 – 1965)*, Iași, Polirom, 2004, p. 100.
- 54 AN-DANHC, Fonds CC du PCR, Chancellerie, Dossier 2/1953, « Compte-rendu de la séance du Comité Central du Parti Ouvrier Roumain », du 14 janvier 1953, f. 33. V. aussi Liviu ROTMAN, *op. cit.*, p. 100
- 55 Arkady VAKSBERG, *Staline et les Juifs. L’antisémitisme russe: une continuité du tsarisme au communisme*, Paris, Robert Laffont, 2003, surtout pp. 225-229.
- 56 AN-DANHC, Fonds CC du PCR, Chancellerie, Dossier 18/ 1948, « Compte-rendu no. 4 de la séance du secrétariat du Comité Central du Parti Communiste Roumain », du 3 août 1948, f. 3-4.
- 57 AN-DANHC, Fonds CC du PCR, Chancellerie, Dossier 74/ 1949, « Compte-rendu no. 4 de la séance du secrétariat », le 31 août 1949, f 3.
- 58 AN-DANHC, Fonds CC du PCR, Chancellerie, Dossier 124/1950, « Décision du Conseil des Ministres concernant le régime des effets d’expatriation dans tout autre pays des émigrants roumains », f. 1.

- 59 American Jewish Year Boook (désormais AJYB), 1960, vol. 61, p. 274; Radu IOANID, *op.cit.*, pp. 105-106.
- 60 AJYB, 1960, vol. 61, p. 275.
- 61 AJYB, 1961, vol. 62, p. 305.
- 62 Radu IOANID, *op.cit.*, pp. 105-106.
- 63 Moses ROSEN, *op. cit.* p. 218; Voir aussi AJYB, 1960, vol. 61, p. 276.
- 64 L'accord sera signé au mois de mars 1960 (« Accord du 30 mars 1960 entre la République Populaire Roumaine et les Etats Unis d'Amérique concernant des problèmes financiers entre les deux pays »), ayant une valeur d'environ 25 millions dollars. Des accords similaires avaient été ou seront signés avec des pays tels: la France (1959), le Danemark (1960), la Grande Bretagne (1960 et 1976), l'Autriche (1963), la Norvège (1964).
- 65 Joseph F. HARRINGTON et Bruce J. COURTNEY, *Tweaking the Nose of the Russians: Fifty years of American – Romanian Relations. 1940-1990*, New York, Columbia University Press, 1991.
- 66 *Ibid.*, pp. 235-236.
- 67 *Ibid.*, p. 11 ; Alexandru SAFRAN, *Un tăciune smuls flăcărilor. Comunitatea evreiască din România. 1939 – 1947. Memorii (Un tison arraché aux flammes. La Communauté Juive de Roumanie. 1939-1947. Mémoires)*, Bucarest, Hasefer, 1996, pp. 267-275.
- 68 Entretien avec le B., leader de l'American Jewish Committee et de la Conference of Jewish Material Claims Against Germany, Washington D.C., le 6 décembre 2007.
- 69 ACNEAS, Fonds informatif, dossier 4378, volumes 1-37. Nous avons consulté (partiellement) ces dossiers dans les archives du United States Holocaust Memorial Museum, Washington D.C. (dorénavant USHMM), Fonds RG-25.004M, Selected Records from the Romanian Information Service (dossiers sélectifs, archives du *Serviciul Român de Informații* [Le Service Roumain des Renseignements], 1936-1984). Pour une excellente sélection des documents provenant de ces dossiers (et d'autres dossiers de l'ACNEAS), v. Anca CIUCIU (documentation, sélection des documents et étude introductive par), *op. cit.*
- 70 *Ibid.*, 17e document, p. 69-70.
- 71 Leon VOLOVICI, « National Communism and Jewish Politics: Romanian Chief Rabbi Rosens' Miracles and Dilemmas », in Ilan TROEN (éd.), *Jewish Centers and Peripheries: Europe Between America and Israel Fifty Years After World War II*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1999, p. 87.
- 72 « Yevseksia » [Yevseksia], la section juive du parti Communiste soviétique. Le terme est utilisé par Moses Rosen pour faire une analogie entre Yevseksia soviétique et le Comité Démocratique Juif créé par le PCR.
- 73 Anca CIUCIU (éd.), *op. cit.*, p. 297 (ACNSAS, Fonds documentaire, dossier 144, 6^e vol., ff. 144-148).
- 74 Radu IOANID, *op.cit.*, p. 98.

- ⁷⁵ Moses ROSEN, *Dangers, Tests and Miracles: The Remarkable Life Story of Chief Rabbi Rosen of Romania*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1990, p. 152 [le fragment n'existe pas dans l'édition roumaine de l'ouvrage]
- ⁷⁶ *Ibid.* [éd. roum. *Primejdii, incercări, miracole*, Bucarest, Hasefer, 2001, p. 160].
- ⁷⁷ *Ibid.* p. 161-162 .
- ⁷⁸ Voir par exemple Archives Centrales Sionistes, Jérusalem (dorénavant ACS), Fonds: *Central Offices of the World Zionist Organization and of the Jewish Agency for Palestine/ Israel abroad*, Sous-fonds: Z6 - *Nahum Goldmann's offices in New York and Geneva, 1936-1982*, dossier 390.
- ⁷⁹ Moses ROSEN, *op.cit.*, p. 109.
- ⁸⁰ V. AJYB, 1960-1972, le chapitre « Europe de l'Est ».
- ⁸¹ AN-DANHC, Fonds CC du PCR, Section Chancellerie, dossier 29/ 1967, « Compte-rendu de la séance du Comité Exécutif du CC du PCR du 7 mars 1967 », f. 7.
- ⁸² Pour une histoire de la « construction » de cette cause sur la scène publique et politique américaine, voir notamment Stuart ALTSHULER, *From Exodus to Freedom: A History of the Soviet Jewry Movement*, Rowman & Littlefield Publishers, 2005 et Pauline PERETZ, *Le combat pour les Juifs soviétiques. Washington-Moscou-Jérusalem*, Paris, Armand Colin, 2006.
- ⁸³ AJYB, 1974-1975, vol. 75, pp. 203-204.
- ⁸⁴ Pauline PERETZ, « À l'origine de la mobilisation américaine en faveur des Juifs soviétiques », *Bulletin du Centre de recherche français de Jérusalem*, 14, 2004, [En ligne], URL: <http://bcrfj.revues.org/document123.html>, consulté le 3 août 2008.
- ⁸⁵ Voir par exemple *US State Department Memorandum of Conversation between Emil Bodnaras, Vice President, Romanian Council of State, and Harry G. Barnes, American Ambassador to Romania*, US Embassy, Bucarest, le 24 mai 1974, in *Selected US Documents on Sino-American and Romanian/ Soviet Relations (1969-1974)* obtained by Mircea MUNTEANU, Cold War International History Project, from the National Archives, College Park, Nixon NSC Box 701/703, for the George Washington Cold War Conference on the Sino American Opening and the Cold War (1969-1972), George Washington University, 8-9 February 2002, [En ligne], URL: http://wilsoncenter.org/index.cfm?topic_id=1409&fuseaction=va2.document&identifier=5034F318-96B6-175C-9734796925005DA1&sort=Collection&item=Romania%20in%20the%20Cold%20War, consulté le 9 mai 2008.
- ⁸⁶ ACS, Fonds *Offices of the World Jewish Congress and other general Jewish Organizations*, Sous-fonds: C10 - *The Office in France*, dossier 3489, Lettre confidentielle adressée par A. Kaplan [CJM Paris], à M. Melamet [CJM New York], le 21 décembre 1971, 2f.
- ⁸⁷ Nous n'avons plus pu suivre la correspondance interne des organisations juives qui ont concouru à la popularisation de la cause des Juifs roumains dans les milieux politiques américains (i.e. le Congrès Juif Mondial et le

- Joint) après la moitié des années 1970. Les archives du Joint de New York sont accessibles jusqu'en 1977 (mais, en réalité, il n'y a que très peu de documents archivés postérieurs à 1973). La situation des fonds que nous avons consultés dans les Archives Centrales Sionistes de Jérusalem est similaire (Fonds *Central Offices of the World Zionist Organization and of the Jewish Agency for Palestine/ Israel abroad*, Sous-fonds: Z6 - *Nahum Goldmann's offices in New York and Geneva*, 1936-1982 et Fonds *Offices of the World Jewish Congress and other general Jewish Organizations*, Sous-fonds: C3 - *The Office in Geneva*, 1936-1997 et Sous-fonds: C10 - *The Office in France*). Notre plus récente recherche dans les archives remonte au mois de juillet 2008 (dans le cas des archives du Joint, New York), respectivement du février 2008 (les Archives Centrales Sionistes, Jérusalem).
- ⁸⁸ AN-DANHC, Fonds CC du PCR, Section Chancellerie, dossier 85/1982, ff. 1-2.
- ⁸⁹ AN-DANHC, Fonds CC du PCR, Section Chancellerie, dossier 2/ 1953, « Compte-rendu de la séance du Bureau Politique du 14 janvier 1953 », reproduit dans Liviu ROTMAN, « The politics of the Communist regime concerning the Jews: Contradictions, ambivalence and misunderstanding (1945 – 1953) », in Ion STANCIU (éd.), *op. cit.*, pp. 235-247. Pour les enjeux et l'importance de cette séance, dans le contexte de « l'affaire Slansky » (la séance est organisée deux jours après la publication dans *Pravda* de l'annonce concernant l'emprisonnement des médecins juifs), v. *Ibid.*, pp. 230 – 235 et Liviu ROTMAN, *Evreii din România în perioada comunistă. 1944 – 1965 (Les Juifs de Roumanie pendant le régime communiste. 1944 – 1965)*, Iași, Polirom, 2004, pp. 45-49.
- ⁹⁰ Pour comprendre la position du rabbin Halewy, il ne serait pas dépourvu d'importance de mentionner le fait qu'il avait été le principal contre-candidat d'Alexandre Safran lors de l'élection du chef rabbin de la Roumanie en 1940. Après l'élection de Safran, Halewy devient un critique véhément de l'institution du chef rabbinat.
- ⁹¹ Cité par Slomo LEIBOVICI – LAIS, le chapitre « Rabinat independent sau rabinat impus » (Rabbinat indépendant ou rabbinat assujéti), 51 p, chapitre de la thèse de doctorat *Les Juifs de Roumanie...*, Université Bar Ylan (manuscrit), p. 10.
- ⁹² HU OSA, 300-60-1, Jews 1957 – 1959, no. 1272/ 28.02.1952 (« Séance du Comité Démocratique Juif », in *Viața nouă*, 26.02.1952), pp. 2-7.
- ⁹³ Pour une histoire des communautés juives en Hongrie, Slovaquie, République Tchèque et pour une analyse du statut juridique des propriétés juives durant les régimes communiste et postcommuniste, v. Catherine HOREL, *La restitution des biens juifs et le renouveau juif en Europe centrale – Hongrie, Slovaquie, République Tchèque*, Berne, Peter Lang, 2002.
- ⁹⁴ *La liberté des cultes dans la République Populaire Roumanie*, Editions de l'Institut roumain pour les relations culturelles avec l'étranger, Bucarest, 1953, p. 30.

- 95 Liviu ROTMAN, « The politics of the Communist regime concerning the Jews: Contradictions, ambivalence and misunderstanding (1945 – 1953) », in Ion STANCIU (éd), *op. cit.*, p. 235.
- 96 Séance du Bureau Politique du Comité Central du Parti Ouvrier Roumain, du 14 janvier 1953, cité dans *Ibid.*, pp. 238-241.
- 97 Liviu ROTMAN, *Evreii din România  n perioada comunist . 1944 – 1965* (*Les Juifs de Roumanie pendant le régime communiste. 1944 – 1965*), Polirom, Ia i, 2004, p. 39.
- 98 *Ibidem.*
- 99 Centropa, Entretien avec Edita ADLER, Romania, mené par Andreea Lapt s (2003), <http://www.centropa.org/archive.asp?mode=bio&DB=HIST&fn=Edita&ln=Adler&country=Romania>, consulté le 23 juin 2006.
- 100 Alexandru SAFRAN, *op.cit.*, p. 187.
- 101 Archives de la Fédération des Communautés Juives de Roumanie, Bucarest (dorénavant AFCJR), Fonds X - *Biens immobiliers et mobiliers*, Dossier no. 10, « 1948-1950 », Lettre adressée par le Comité Provisoire du département Maramure  à la Fédération des Communautés Juives, le 28 août 1950, f. 336.
- 102 Une analyse des projets de « systématisation » est réalisée par Dennis DELETANT, *Ceau escu and the Securitate: Coercion and Dissent in Romania, 1965-1989*, M.E. Sharpe, 1996 (le 8  chapitre, 8: « Central Planning as Coercion: Systematisation »).
- 103 Robert TUCKER, *The Soviet Political Mind: Studies in Stalinism and Post-Stalin Change*, New York, Praeger, 1963, p. 143.
- 104 Caroline HUMPHREY, « Ideology in Infrastructure. Architecture and Soviet Imagination », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2005, 11, p. 39.
- 105 AN-DANHC, Bureau Culture, Conseil des Ministres, séance du 3 novembre 1952.
- 106 USHMMA, Fonds RG-25.004M, *Selected Records from the Romanian Information Service, 1936-1984* (dossiers sélectifs, archives du *Serviciul Rom n de Informa ii* [Le Service Roumain des Renseignements], *L'action informative* « *Le Croyant* », 1 r volume, « Note », strictement secrète, du 17 novembre 1962.
- 107 AN-DANHC, Fonds CC du PCR, Section Chancellerie, dossier 42/1977, « Compte-rendu de la réunion du Comité politique exécutif de 30 mars 1977 », f. 1.
- 108 Yosef GOVRIN, *Rela iile Israelo-Române la sf r itul epocii Ceau escu. Din  nsemn rile ambasadorului Israelului  n România* (*Les relations isra elo-roumaines à la fin de l'époque de Ceau escu. Les notes de l'ambassadeur de l'Israël en Roumanie*), Cluj-Napoca, EFES, 2007.
- 109 AJYB, 1988, vol. 88, p. 352.
- 110 Yosef GOVRIN, *op. cit.*, p. 255.
- 111 AJYB, 1988, vol. 88, p. 352.

- 112 V. Le tableau chronologique des synagogues de Bucarest élaboré par les architectes Neculai – Ionescu Ghinea et Dan D. Ionescu en 1999 (regroupant environ 110 temples/ synagogues/ maisons de prière construites à Bucarest avant 1985, dont 65 ont été démolies entre 1985 et 1988), dans *The Jews of Romania. History, culture, civilization* (CD édité par La Fédération des Communautés Juives de Roumanie. Le Centre pour l'Histoire des Juifs de Roumanie), Bucarest, 2004.
- 113 Yosef GOVRIN, *op.cit.*, p. 255.
- 114 Caroline HUMPHREY, *loc.cit.*, p. 39.
- 115 Entretien avec P., survivante de Transnistrie, journaliste et écrivaine israélienne d'origine roumaine, Tel Aviv, le 30 décembre 2006.
- 116 Pour le cas de l'Hongrie, voir les analyses de Victor Karady, notamment Victor KARÁDY, « Post-Holocaust Hungarian Jewry, 1945–48: class structure, re-stratification and potential for social mobility », in Ezra MENDELSSOHN (éd.), *Jews and Other Ethnic Groups in a Multi-ethnic World* (Studies in Contemporary Jewry, volume III), New York: Oxford University Press, 1987, pp. 147-160.
- 117 Peter KENEZ, *Hungary from the Nazis to the Soviets: The Establishment of the Communist Regime in Hungary, 1944-1948*, Cambridge University Press, 2006, p. 158.
- 118 Vladimir TISMĂNEANU, *Stalinism for All Seasons: A Political History of Romanian Communism*, University of California Press, 2003 (éd. roum. *Stalinism pentru eternitate. O istorie politică a comunismului românesc*, Iași, Polirom, 2005, surtout pp. 107-128).
- 119 De ce point de vue, le cas roumain n'est guère isolé parmi les pays d'Europe centrale et orientale. Voir Catherine HOREL, *op.cit.*.
- 120 Compte-rendu de la réunion du CC du PCR avec les responsables des organisations de masse (La Défense Patriotique, l'Union des Patriotes, le Comité National Juif), du 5 octobre 1945. Document reproduit dans Theodor WEXLER et Mihaela POPOV (éd.), *Anchete și procese uitate. 1945-1960 [Enquêtes et procès oubliés. 1945-1960]*, Bucarest, Fondation Wilhelm Filderman, 2002.
- 121 Voir, à titre d'exemple, AN-DANHC, Fonds CC du PCR, Chancellerie, les dossiers 49/ 1948, « Compte-rendu no. 15 de la séance du Bureau Politique du Comité Central du Parti Ouvrier Roumain [BP du CC du PCR] », le 23 octobre 1948 et 50/1948, « Compte-rendu no. 15 de la séance du BP du CC du PCR », le 26 octobre 1948.
- 122 Lors de la séance du politburo du 26 octobre 1948: AN-DANHC, Fonds CC du PCR, Chancellerie, Dossier 50/1948, « Compte-rendu no. 15 de la séance du BP du CC du PCR », le 26 octobre 1948.
- 123 Robert LEVY, *Ana Pauker: The Rise and Fall of a Jewish Communist*, Berkeley, University of California Press, 2001.

- 124 Liviu ROTMAN, *Evreii din România în perioada comunistă. 1944 – 1965* (*Les Juifs de Roumanie pendant le regime communiste. 1944 – 1965*), Iași, Polirom, 2004, p. 48.
- 125 Pour une histoire de ce processus, voir aussi Liviu ROTMAN, *op. cit.*
- 126 AFCJ, Fonds X, *Biens immobiliers et mobiliers*, Dossier 10, 1948 – 1950, f. 151.
- 127 Liviu ROTMAN, *op. cit.*, pp. 39-40.
- 128 Vladimir TISMĂNEANU *Stalinism pentru eternitate. O istorie politică a comunismului românesc* (*Stalinism for All Seasons: A Political History of Romanian Communism*), Iași, Polirom, 2005, p. 27.
- 129 *Ibid.*, p. 51.
- 130 Entretien avec E., diplomate roumain, responsable des relations avec des organisations Juives et avec le Congrès américain, Tel Aviv, le 14 février 2008
- 131 AJYB, vol. 83, 1983, p. 226.
- 132 Moses ROSEN, *op. cit.*
- 133 Leon VOLOVICI, *loc.cit.*, pp. 85-98.
- 134 Raul HILBERG, *The Destruction of the European Jews*, Yale University Press, 2003 [1961].
- 135 Martin DEAN, *op.cit.*, p. 356.
- 136 Katherine VERDERY, « Transnationalism, Nationalism, Citizenship, and Property: Eastern Europe since 1989 », *American Ethnologist*, 1998, 25 (2), p. 298.
- 137 Fragment du texte de la motion de censure « La dictature et l'incompétence du gouvernement Tariceanu contre l'intégration européenne de la Roumanie », initiée par les membres du groupe parlementaire du Parti Social Démocrate et déposée auprès des bureaux permanents réunis de la Chambre des Députés et du Sénat le 16 juin 2005.



ADRIAN PAPAȘAGI

born in 1976, in Cluj

Ph.D. in Medieval Studies at the Sorbonne (Paris IV), 2006
Dissertation: *Fate and Providence in Old English Literature (7th-12th c.)*

Lecturer, English Department, Faculty of Letters, University of Cluj
Head of the Centre for the History of Books and Texts, University of Cluj

Mellon fellowship, Warburg Institute, London, 2008
Bursary, European Society for the Study of English, London, 2007
Residential scholarship, Maison Française d'Oxford, 2006
Associate lecturer (ATER), University of Versailles, 2003-2005
Teaching assistant and research associate, Sorbonne, 1999-2003
Former foreign pupil of the Ecole Normale Supérieure, Paris, 1997-2001

Gave papers at conferences in the United States of America,
the United Kingdom,

France, Spain, Italy, Germany, Morocco, Romania
Several studies published both in Romania and abroad

PROLEGOMENA TO A NEW CATALOGUE OF THE MEDIEVAL MANUSCRIPTS IN THE BATTHYANEUM LIBRARY (ALBA IULIA)

Le fait que bien des textes, dont nous savons qu'ils ont bien été écrits, n'ont toujours pas été découverts, n'est pas uniquement imputable aux pertes inimaginables encourues pendant les nombreux siècles passés depuis leur 'publication'; cela tient aussi à ce que le nombre des chercheurs dignes de ce nom est plutôt restreint. Et ceux qui entreprennent de pareilles recherches se trouvent sévèrement handicapés par le fait qu'un grand nombre de manuscrits n'ont été catalogués que de façon inadéquate ou même pas du tout, ou parce qu'ils font partie de collections auxquelles on n'a pas accès ou dont l'accès est limité, [...] — pour ne pas parler des conservateurs qui ont tendance à nous considérer comme des voleurs potentiels et qui savent transformer une visite à leurs manuscrits en une sorte de voyage à Canossa.

R. B. C. Huygens, *Ars edendi*, Turnhout: Brepols, 2001, pp. 27-28.

1. Introduction

Medieval manuscripts, and particularly those belonging to the Western tradition, are one of Romania's best kept secrets. Badly catalogued, or not catalogued at all, they are protected from researchers by their anonymity, and often by inconspicuous places of conservation, away from the important university centres. In addition to that, manuscript studies in Romania never found their place into the curricula of the humanities. No wonder that codicology (or the archaeology of manuscript

books),¹ and Latin palaeography² have never thriven as autonomous academic disciplines in Romania, and have yielded so little.³

When compared to the other manuscript collections in this country, the holdings of the Batthyaneum Library in Alba Iulia (Gyulafehérvár in Hungarian, Karlsburg in German) seem to have been rather well studied and described. The library can boast the only printed catalogue of Western manuscripts in Romania, Robert Szentiványi's *Catalogus concinnus librorum manuscriptorum Bibliothecae Batthyányanae* (Szeged, 4th ed. 1958).⁴ Szentiványi's catalogue of the most important collection of Western manuscripts in Romania was preceded by a handwritten inventory by András Cseresnyés (1824)⁵, a printed one by Antal Beke (1871),⁶ and by the earliest catalogue based upon sound scholarship, done by Elemér Varju in 1899.⁷ The library's manuscripts of Slovakian origin have been described in a state-of-the-art catalogue published by Július Sopko in 1982.⁸ A number of individual manuscripts have been studied by Romanian and foreign scholars over the time, and a few illuminated ones have been reproduced in facsimiles.⁹ Provenance research has managed to identify two main sub-collections of manuscripts in the Batthyaneum Library, whose history will be invoked hereafter (ch. 4).

This notwithstanding, the entire collection acquired by Bishop Ignác Batthyány in the last decades of the eighteenth century needs to be revisited by codicologists, palaeographers, art historians, philologists and theologians alike. In order to single out the aspects worthy of further scrutiny, and to bring the collection to the attention of the community of the learned, a new catalogue of manuscripts needs to be produced. For reasons that will become apparent in the following pages, Szentiványi's catalogue is not only outdated, but also, in more than one respect, mistaken or useless. Its principles and information are those of the late nineteenth century, and it comes short of the modern reader's needs and expectations in every respect. It fails to identify numerous texts, offers no palaeographical discussion of scripts and scribal hands, gives no description of aspects like decoration, binding, and page layout, is not based upon thorough provenance research, and its dating of manuscripts is sometimes wrong or approximate. As a book, it is an improvised typescript with only a handful of mediocre facsimiles of *specimina codicum*. The library and its remarkable books certainly deserve better, and the progress of codicological, palaeographical, and philological science makes a catalogue in keeping with contemporary standards not only necessary, but also possible.

During the months of my research fellowship at the New Europe College, I examined the collection and single manuscripts, and I went through the entire bibliography about the library and its codices. Under the generous patronage of New Europe College, and in close collaboration with Ileana Dârja, curator of manuscripts at the Batthyaneum Library, I have attempted to lay down the principles of the projected catalogue, in accordance with contemporary scholarship and with the peculiarities of the collection. Although the catalogue will be done in collaboration with Mrs Dârja, who knows the collection better than anyone else, the flaws of the theoretical, terminological, and bibliographical work are to be blamed on me alone.

The following pages are then some preliminary considerations about what a new catalogue should and should not be, without entering into all the details. As an irredeemably pedantic old European, I have chosen to call them *prolegomena*, in humble acknowledgement of their tentative nature. I am well-aware that some of the technicalities of the present paper may be discordant with the broad philosophical, social and cultural interests of the College, and of my colleagues. However, as Professor Pleşu memorably put it after my first public presentation: “erudition, too, has its charm”.

2. Principles of the new catalogue

As is reminded by Gerhardt Powitz, a manuscript is an object of interest in many respects¹⁰. Its primary role is to transmit a text, and it is thus the legitimate object of text criticism, or of philology in general; however, depending on its nature, the text itself may be of interest to classicists, linguists, historians, philosophers, mathematicians, theologians, and many others. The manuscript is also an old object, a relic of a bygone age, and must thus be studied using the archaeological methods of codicology. The ultimate aim of codicology, aided by palaeography, is to establish the date, origin and provenance of the book. Illuminated manuscripts, or manuscripts containing decorated bindings are also works of art, and attract the attention of art historians. Finally, manuscript books are precious evidence of reading canons and practices in a given period; their circulation and the ownership notes they may contain are thus relevant for intellectual history.

A good catalogue entry must account for all these, which more often than not involves a considerable amount of information, and requires expertise in many fields. The current dilemma of scholars working at manuscript catalogues is well summarised by Michel Huglo in a recent note on the catalogue of the Bibliothèque Nationale de France entitled *Catalogue détaillé ou inventaire sommaire*?¹¹ Indeed, the second half of the twentieth century witnessed the rise of an attempt at a 'total' description of manuscripts, conceived mainly as a reaction to the often sketchy catalogues of the nineteenth and early twentieth centuries. This approach of a *Totalaufnahme* is best represented by Gustav Meyer, who produced one of the most detailed catalogues in existence.¹² In France, the Institut de recherche et d'histoire des textes (IRHT) issued in 1977 a *Guide pour l'élaboration d'une notice de manuscrit* (rarely followed *ad litteram* in French catalogues), which likewise envisaged a total description of every aspect of manuscripts. However, the question spontaneously arises if it is reasonable to establish as a norm a work like that of Gustav Meyer. Indeed, Meyer spent some fifteen years compiling a catalogue of 2000 pages for merely 320 manuscripts (which is about the number of medieval codices we are looking at in the case of the Batthyaneum Library).¹³

In a critique of the *Totalaufnahme* option, Johanne Autenrieth stresses that a good catalogue of manuscripts should be an effective tool, elaborated within a reasonable deadline, rather than the exhaustive research of every imaginable aspect of every single manuscript in the collection. She ends her essay in a sarcastic note:

Und ein Wunsch zum Stil der Kataloge: Wenn man als Universitätslehrer verpflichtet ist, öfter meist mehrbändige Habilitationsschriften zu begutachten, Hunderte von Seiten umfassende Dissertationen durchzuarbeiten, für die einige Forschung immer stärker überbordende Fachliteratur zu verfolgen, dann seien die Aufenthalte in der Handschriften-Abteilung, wo man Kataloge benutzt, eine Erholung: die Kataloge präzise, knapp und klar in der Information. Wenn ich Romane übers Mittelalter lesen will, greife ich zu Umberto Eco: Il nome della Rosa, wenn ich schnell etwas wissen und finden will zu den Handschriftenkatalogen.¹⁴

öfter

For obvious reasons, one must agree with Autenrieth's commonsensical considerations: a catalogue cannot go into the monographical study of each manuscript. The projected catalogue of the medieval manuscripts in the Batthyaneum library will follow contemporary standards, and particularly those defined in Germany by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG), in Austria by the various writings of Otto Mazal (which are similar to the German ones), and in Italy by the Istituto Centrale per il Catalogo Unico delle Biblioteche Italiane e per le Informazioni Bibliografiche¹⁵. It will attempt to fulfill the three great functions of any such work: to account for the history of the collection (see 3-4 hereafter); to give correct and complete palaeographical and codicological descriptions of each manuscript (see 5-6); to identify texts and authors in all manuscripts (see 7). On top of that, it must be a pleasant book, with a modern layout, an informative introduction, clear and consistent presentation and description conventions, a series of high quality facsimiles, and a functional set of indices (see 8). Each of these issues will be addressed briefly in the following pages.

3. Count Ignác Batthyány and the history of the Batthyaneum Library

The Batthyaneum Library bears the name of its founder, Count Ignác Batthyány (1741-1798), Catholic bishop of Transylvania between 1781-1798¹⁶. Seen in the context of his century, Batthyány was the typical Enlightenment man, whose high clerical office did not exclude an interest in the arts and sciences. Like his contemporaries, Baron Samuel von Brukenthal (1721-1803) in Sibiu (Hermannstadt),¹⁷ and Count Sámuel Teleki (1739-1822) in Târgu Mureş (Marosvásárhely).¹⁸ he founded an institute which was meant to include a library, a museum and an observatory;¹⁹ only the library would prove an enduring success.²⁰ Unlike Brukenthal and Teleki, who were great statesmen, Batthyány was an enlightened churchman, and above all a scholar. His interest in old books developed as early as his studies in Rome, where he was the librarian of the Collegio Sant' Apollinare, and an avid reader at the Vatican Library, transcribing documents and manuscripts concerning the ecclesiastical history of Hungary. In 1765, Batthyány was created a priest in Rome, and soon thereafter he was sent to the town of Eger, in Northern Hungary, where he served as a canon (1766-1773), and later as a provost (1773-1781).

In 1781 he was elected bishop of Transylvania, and after that year he would use most of his financial resources to fulfill his ideal of creating an important 'public' library, that is to say a library open to scholars and to the Catholic clergy. In order to achieve that, he would have to reunite the several private libraries he had in Sibiu, in Cluj, in Alba Iulia, and in his castles of Bonțida (county of Cluj) and Vințul de Jos (county of Alba): his entire collection did not reach Alba Iulia to be installed in the former Trinitarian church which still hosts it before 1795.

The Bishop's collections came from many sources. It cannot be doubted that he had bought books during his period of study in Rome, and there is evidence that he purchased manuscripts from the Dominicans of Kosiče (Cassa), from the *plebania* of Bardejov (Bártfa), and from other sources during the fifteen years spent in Eger.²¹ However, it is very difficult, if not downright impossible to identify these. It is also known that Batthyány bought the books of the Jesuit libraries in Cluj and Sibiu after his election to the see of Transylvania (the order had been forbidden by the Emperor Joseph II in 1773).²² In 1782, the first catalogue (or inventory, rather) of the Bishop's library in Sibiu is compiled.²³ The episcopal *visitationes canonicae* were allegedly another opportunity for Batthyány to enrich his library with books taken from various Transylvanian parish churches. However, the two most remarkable purchases made by Batthyány were the library of the Archbishop of Vienna, Cristoforo Migazzi, in 1782, and the library of the Slovakian town of Levoča around 1790. Both purchases will be discussed briefly hereafter, because most of Batthyány's medieval manuscripts entered his collections through the Migazzi and Levoča libraries.

After Batthyány's death in 1798, the manuscript holdings were enriched through repeated donations by Transylvanian clergy and scholars down to the early twentieth century, but most of the volumes received were printed books and modern manuscripts. The last enlargement of the medieval manuscript collection occurred in 1913, when two graduals (now MSS I.1, I.2) owned in the middle ages by the Cluj-Mănăstur abbey were transferred by order of the Catholic Bishop from Cluj to the Batthyaneum Library.²⁴

Despite the important research carried out by Zsigmond Jakó, Eva Selecká-Mârza, Július Sopko and Ileana Dârja in the second half of the twentieth century (see 4 hereafter), the provenance of many manuscripts remains unknown. Moreover, the exact number of medieval manuscripts is also ignored (Ileana Dârja places it between 300 and 400). However,

the discoveries made by these scholars have to be integrated into the new catalogue, and provenance research must continue, in order to identify both Batthyány's purchases and, more difficultly, the provenance of the manuscripts in the original collections bought by the Bishop of Transylvania.

4. Provenance research and the history of the Batthyaneum manuscripts

There are two main sorts of manuscript libraries: those containing a single and homogenous medieval collection, and those which accumulated over time, from sundry sources. The first type is most eminently represented by Saint Gall in Switzerland, whose books were locally produced throughout the middle ages, or by the Library of Orléans, whose codices come almost entirely from the abbey of Saint-Benoît-sur-Loire, better known as Fleury. Most present-day libraries however are of the second type, and their collections come from many sources. As already said, the Batthyaneum was the private library of one man, enriched over an identifiable period of three or four decades, and most notably from Batthyány's accession to the episcopal see of Transylvania in 1781 to his death in 1798. After 1798, only an insignificant number of codices of local provenance were received by the library.

By the time Robert Szentiványi was leaving Alba Iulia in 1919 or 1920, almost no provenance research had been done, and the origin of Batthyány's books was only suspected. Szentiványi's catalogue therefore never mentions the provenance of manuscripts unless it appears on the books themselves in the form of ownership notes, heraldic symbols, *ex libris* or in any other form. However, provenance research in book history has in the meantime acquired almost the status of an autonomous discipline, and it has often been used to retrieve stolen or removed patrimonial property.²⁵

In the nineteenth century, it was known to the Institute's librarian Beke and to the Hungarian scholar Varju that Batthyány had purchased the library of the Archbishop of Vienna, Count Cristoforo Migazzi in the 1780s, and the library of the Slovakian town of Levoča shortly before his death, but the inventories of the books brought to Transylvania had not been identified yet. In Szentiványi's catalogue therefore, the handwritten list of the Migazzi collection appears as *Catalogus bibliothecae incertae*. The real nature of

this *catalogus* was revealed only in 1969 by Professor Zsigmond Jakó, but the document was only published in the late 1990s by Ileana Dârja (see 4.1). In the case of the Levoča *elenchus*, it was the research of Boris Balent in the 1950s, of Eva Selecká-Mârza in the 1970s, and of Július Sopko in the 1980s which brought to light the manuscripts of Slovakian provenance (see 4.2). All these important discoveries have to be integrated into the new catalogue, and they must be completed by further provenance research focusing on the sub-collections of each of these holdings (see 4.3).

4.1. The Migazzi library

The most important source of medieval manuscripts in the Batthyaneum was the private library of Count Cristoforo Migazzi (1714-1803), Prince-Archbishop of Vienna (1757-1803). Migazzi was one of Maria Theresa's most important statesmen, and one of the great figures of the Catholic Church of Austria in the Theresian and Josephine period. Although he stood in overt opposition to Joseph II's anticlerical measures, Migazzi profited by the Emperor's dismantlement of religious orders, and collected books from various abbeys and from Jesuit institutions that were closed down.²⁶ In order to sustain his investments in the Hungarian city of Vác, whose governor and bishop he was between 1756-1785, Migazzi was obliged to sell his library. Using Batthyány's correspondence with his librarian, Daniel Imre, in the period 1781-1783, Zsigmond Jakó demonstrated that the purchase was made in 1782.²⁷ For 12000 Rhenish florins, Batthyány thus acquired over 8000 books, which were initially transported to Sibiu; they would arrive in Alba Iulia only around 1795. Unfortunately, the Migazzi library, which had remained a compact entity during Batthyány's lifetime, was merged with the other collections in the period 1817-1824, and the entire library was rearranged according to thematic criteria. Moreover, the old labels were removed, and thus important provenance evidence was lost forever. The third disastrous decision was to remove *ex libris* labels from most books some time in the late nineteenth or early twentieth century: 95 of these were displayed during an exhibition in 1913. The *coup de grâce* for provenance evidence was the rearrangement of manuscripts by size in the safe vault inaugurated in 1930.²⁸ Within a century of unscientific handling of the collection, important information about the books was thus destroyed. However, the Institute's relative poverty prevented it from rebinding the codices, which would have eliminated the last important proof of provenance.

However, in 1969 Transylvania's foremost historian of the book, Zsigmond Jakó, discovered that the three-volume manuscript XI.11-13 which in Szentiványi's catalogue was named *Catalogus bibliothecae incertae*,²⁹ was in fact the purchase inventory of the Migazzi library.³⁰ This important discovery, followed in 1998³¹ by the publication of the manuscript under the title *Catalogus librorum Christophori Cardinalis à Migazzi* by Ileana Dârja³² allowed the same Ileana Dârja to identify 150 manuscripts among the Migazzi books.³³

In trying to track down manuscripts from the former Migazzi library, we currently have three elements of identification: the *Catalogus* of 1782, some rare *ex libris* and manuscript ownership notes, and several types of eighteenth-century bookbindings. All of these must be used in order to ascribe as many manuscripts as possible to the Migazzi collection. In addition to these, as already noted by Ileana Dârja, we shall have to investigate archival material in Vienna, in the hope of finding further documents about Migazzi's library.³⁴

4.2. The Levoča Library

The second most important purchase made by Batthyány came from the Slovakian town of Levoča. According to Elemér Varju, Batthyány had become interested in this library as early as 1766.³⁵ Several letters kept in the local archives demonstrate that Batthyány was in correspondence with the town authorities since at least 1790;³⁶ the Bishop must have bought the books by the end of 1797, one year before his death, but apparently they had not been paid for by 1800.³⁷ Among the books acquired by Batthyány, there were 105 manuscripts, most of them large *in folio* books, according to an *Elenchus* drafted in the 1790s.³⁸ However, the *Elenchus* only quotes 49 items, and refers generically to a few more. All of these were identified by Ileana Dârja, who, in the footsteps of Boris Bálent, Eva Selecká Mârza and Iacob Mârza transcribed the *Elenchus* with corrections.³⁹ Eva Selecká Mârza had identified 116 manuscripts from Levoča in the Batthyaneum Library,⁴⁰ but subsequent to the research of Július Sopko the number of manuscripts of Slovakian origin (all of them medieval!) increased to 129 in what is now the best catalogue of any part of the Batthyaneum holdings.⁴¹ Despite the important amount of scholarship concerning the Levoča collection, conflicting estimates of the number of medieval manuscripts show that

research is far from complete. As stated by Ileana Dârja, the current keeper of manuscripts of the Batthyaneum library,

la dimension de la bibliothèque de la paroisse de Levoča continue à rester un problème ouvert, à la recherche ultérieure revenant la charge, pas du tout facile, de donner des réponses plus exactes, en utilisant aussi d'autres moyens que ceux déjà utilisés.⁴²

Among the new research directions pointed out by Dârja, the most promising is a complete codicological examination of the volumes whose provenance from Levoča is clearly demonstrated, and to identify unmarked items by analogy of binding, script, and other elements. One element allowing for an easy identification, which has obviously already been taken into account, is the presence of chains of a particular type; and, indeed, only some Levoča books seem to be *libri catenati* in the Batthyaneum collection. Another external element is the presence of eighteenth-century labels (*supra libros*) on many Levoča books. However, a more detailed analysis of bookbindings can help establish common origin, apart from providing better dating criteria.⁴³

The history and composition of the town library in Levoča, first attested in the thirteenth century, is itself a subject of interest to scholars studying the intellectual history of late medieval and early modern Slovakia. In presenting its holdings, I dwell entirely on the information provided by Selecká, as summarised in the German abstract of her work.⁴⁴ The earliest entity to have possessed a library in the region of Levoča is the association of vicars from 24 parishes in the province of Spiš (German: Zips), founded in 1248 and dissolved in 1674. Its books often bear an ownership inscription referring to the *fraternitas XXIV plebanorum*, or the *fraternitas plebanorum XXIV civitatum regalium terre scepuensis*. Many of its books ended up in the Levoča library, which was housed until the 1790s in a chapel of Saint James Church, as is demonstrated by ownership notes like *pro capella in Levotscha, liber capelle sancti Georgij, ecclesia sancti Jacobi in Levotscha*, etc. Smaller libraries existed in the hospital of Saint James' Church, in Saint Elizabeth's Church, and in the vicar's house. However, all these libraries eventually merged into a common one, further enriched by donations from private owners. The most important of these was Johann Henckel (1481-1539), one of the most famous Slovakian humanists, who had studied in Cracow, Vienna, Padua and Bologna, and corresponded with Erasmus, Luther and Melancthon. Henckel alone brought over 400

books (mostly *incunabula* and early printed books) to Levoča. It is also thought that he was the first to organise the town library.

So far as Levoča manuscripts in the Batthyaneum Library are concerned, they are mainly fourteenth- and fifteenth-century books, produced throughout Europe. Although many were copied in Central and Eastern Europe (Germany, Bohemia, Moravia, Poland, Hungary, Austria), it is doubtless that scholars like Henckel purchased books on their study trips to other European countries.

Although it is not the task of a catalogue to study the history of the medieval and early modern library of Levoča, it is hoped that new provenance research on the Batthyaneum manuscripts will contribute to a reappraisal of the number of manuscripts coming from the Spiš region, and will establish with more accuracy the origin and early ownership of these books.

4.3. Minor collections, sub-collections, and isolated manuscripts

Little is as yet known about the smaller number of manuscripts coming from Batthyány's earliest library in Eger, or about manuscripts of Transylvanian provenance. However, even within the two great collections mentioned above, manuscripts have different stories. Ideally, each manuscript's history should be followed up to the scriptorium where it was copied, or at least to its earliest identifiable medieval owner. This can be done in some happy cases of manuscripts which still bear medieval ownership inscriptions, but in most cases we will have to proceed by analogy.

Indeed, it is difficult to disagree with Gilbert Ouy, former keeper of manuscripts at the Bibliothèque Nationale de France, who singled out the problem of catalogues treating manuscripts in isolation, instead of examining entire groups of similar provenance. Ouy thus speaks about

une tendance encore trop répandue, celle qui consiste à étudier et à cataloguer chaque manuscrit comme un objet isolé, au lieu de le confronter avec un ensemble — préalablement reconstitué — de volumes ayant une origine et une histoire commune.⁴⁵

The Batthyaneum library is one such good example of separate collections, each with their distinct peculiarities, integrated into a larger one. Within the larger collections themselves (Migazzi, Levoča), one

can easily identify groups of manuscripts with common features. It has thus appeared justified to do the preliminary description of our manuscripts not one by one, in the ascending order of shelfmarks, but rather by groups, according to the following criteria: 1) age; 2) types of texts; 3) known or demonstrable common provenance; 4) language.

The age criterion applies best to older manuscripts (in the case of the Batthyaneum, 'older' means 9th-13th centuries). Indeed, only a small number of manuscripts are older than 1300, and they deserve to be addressed first.

The typological criterion is especially helpful in the case of liturgical manuscripts, which represent an important share of the entire collection. Since liturgical books fall into several clear-cut categories, well described in such recent studies as Eric Palazzo's *History of Liturgical Books* and Andrew Hughes' *Medieval Manuscripts for Mass and Office*,⁴⁶ the most useful approach is to describe them by types (sacramentaries, graduals, missals, etc.). Their structure being predictable, liturgical books can be catalogued by referring to established typologies, which waives the obligation of quoting all their incipits.⁴⁷ Similarly, it is very helpful to catalogue together all manuscripts containing a specific text, or texts of a single author, since often codices of the same text help elucidate each other's cruces. Moreover, specialised works (handlists, inventories or even catalogues) exist in the case of many important authors, like Thomas Aquinas, which can help situate the Batthyaneum manuscripts in context.⁴⁸

The criterion of common provenance can underlie the treatment of manuscripts if the provenance has been previously demonstrated. Such is the case of the Anabaptist manuscripts (most of which are however early modern), studied by various authors, and identified in the inventory of Robert Friedman⁴⁹. Since these manuscripts have a common history, and contain texts belonging to a well-known canon, they must be studied as a group, and thus help illuminate each-other's codicological, textual, and provenance difficulties.

However, in most cases common provenance must be demonstrated. It is here that grouping manuscripts according to various criteria and describing them together proves indispensable. At times, shelfmarks offer precious clues as to the common provenance of manuscripts bearing no indication of previous ownership. Of course, the place of the volumes on the shelves is of no avail if it is not supported by other codicological details, and often one does not have the luck to find manuscripts coming from the same medieval or early modern collection next to each other. I

shall limit myself to the example of three small manuscripts (see **plate I.1**) with consecutive shelfmarks that have the same type of eighteenth-century binding. Manuscripts III. 23-25 were all bound by the owner (possibly Cristoforo Migazzi) at the end of the eighteenth century, as is demonstrated by the design of the warm tooling on the back, by the identical labels, and by the equal number of raised bands. Placing these manuscripts next to each other is not haphazard: the Batthyaneum librarian who attributed them their modern shelfmark (of the type R[ecens] III.25, etc.) must have noticed their striking resemblance, and decided to bring them even closer together than was the case in the 1820s, as demonstrated by Cseresnyés' shelfmarks (N5 V 10, N5 V 7, N5 V 8). However, their almost successive shelfmarks in Cseresnyés', and presumably in Batthyány's time, further shows that the manuscripts came together to the Bishop's collection, and had been kept together by the previous owner. This is further supported by their small size (ca 260 x 130-140 mm; 27, 34, and 58 ff.), and by the fact that they all contain poetical texts: Walter of Châtillon's *Alexandreis* (III.23), Ovid's *Epistulae ex Ponto* (III.24), and Juvenal's *Saturae* (III.25). However, it is likely that these three manuscripts came from the same medieval scriptorium; in any case, all three were copied in the period s. XIII^{med}-XIV^{med}.

These codicological and textual resemblances, corroborated with the manuscripts' topological situation are consequently strong pieces of evidence of a common provenance, and possibly even of common origin. However, this has to be further investigated, and the same type of analogical approach must be used, especially if analogy can be established between manuscripts with dating and provenance notes, and manuscripts without these.

5. Codicological description

5.1. Structure of the *codex*

One of the essential elements of information about any manuscript book concerns its structure, that is to say the type and composition of the quires sewn and bound together, as well as their number. This data is important not merely for the sake of codicological completeness, but essentially because it discloses what changes affecting its integrity a manuscript may have undergone. A missing sheet in a quire, especially if that sheet is suspected to have contained a precious miniature, may be

the result of theft, whereas at the end of a section or of a book it can mean that the blank sheet was removed because it was simply not needed. The structure of quires, the number of *bifolia* in a quire, the presence of excisions and additions can thus supply precious information about the manuscript, and about the text and decoration it contains. It should not be forgotten that the actual codicological unit ('unité codicologique') is the quire,⁵⁰ not the sheet, the *bifolium* or the *codex*, as is proved by composite volumes.

It is therefore essential that a catalogue of manuscripts should supply information about the structure of each volume, but unfortunately this was not a standard requirement at the beginning of the twentieth century; indeed, Szentiványi's catalogue never mentions it. The author of a catalogue must thus choose a model of structure description, or adapt one, and must strive to produce a clear, complete, consistent and, if possible, brief scheme.

Apart from the more sophisticated description types, which cannot be used in a catalogue, there currently exist three models, analysed in detail by Frank Bischoff in what is the most thoughtful consideration of *Lagenbeschreibung* in existence.⁵¹ The first one is verbal description, favoured especially by Italian codicologists,⁵² which accounts in plain words for the structure of the book (e. g. '3 quaterniones, 1 quinio, 1 quaternio – 1 fol. missing at the end', etc.). However, Frank Bischoff correctly considers that such a verbal description of the structure of manuscripts is *unübersichtlich*, and liable to fall prey to a number of inconsistencies and idiosyncrasies.⁵³

The second model is the one recommended in the *Richtlinien Handschriftenkatalogisierung* of the DFG.⁵⁴ It is based on the types of quires, expressed by Roman figures (e. g. II – *binio*, III – *ternio*, IV – *quaternio* etc.). It indicates missing sheets and additions by the signs '-/+ ', followed by an Arabic figure expressing the number of missing sheets. It further places codicological units between brackets, and mentions the last sheet or page number of the quire in superscript. Below, an example from a recent catalogue of the manuscripts in the Eichstätt University Library⁵⁵:

$$(VI-5)^{VII} + VII^{14} + 2 VI^{37} + 4 V^{77} + 3 IV^{101} + II^{105} + 5 VI^{163} + (III+2)^{170} + V^{180} + 5 VI^{240} + V^{250} + VI^{262} + 4 VI^{309} + VII^{323} + 2 VI^{347} + IV^{355} + 2 VI^{379} + VII^{393} + (VII-4)^{407} + 2 VI^{431} + III^{hint. Spiegel}$$

This model makes a quick understanding of the codex structure possible, but fails to account for the nature of additions and missing pages, and for their position in the quire.

The third model, invented by Henry Bradshaw in the 1860s, used by M. R. James in the 1900s, and improved by N. R. Ker in the 1950s is used in English catalogues, but also in many Eastern European ones (Budapest, Cracow).⁵⁶ In its current variant, it provides a formula like the German one, but also allows for a verbal commentary accounting for difficult or peculiar situations. It focuses on each quire (numbered in Roman figures), and indicates its nature in superscript (e. g. 10 means *quinio*, and is the equivalent of German 'V'). Here is a model of collation taken from James' description of Cambridge, Corpus Christi College MS 16 (Matthew Paris, *Chronica Maiora*, s. XIII):⁵⁷

a⁶² (wants 6) | I¹⁰ (wanting 4-7, which are replaced by 7 leaves (6 + 1) inserted by Parker, with about 44 lines to a page) II¹⁰ (1 replaced by 2 leaves in the second hand) III¹⁰ IV¹² (+ 1 after 2nd and a half-leaf after 7th) V¹² VI¹⁴ (or 12 + 2: in two hands, the second beginning at the 5th leaf) VII¹⁶ (+ 1) VIII¹⁴ IX¹² (wants 1; no number on last leaf) X⁸⁺¹ (originally 8, 2nd leaf replaced by two) XI¹² XII¹⁴ XIII¹² XIV¹² (+ 1: this quire is numbered XXVII) XIII⁸ (+ 1) XV (eight leaves, but 1 is alone, 2 is alone, 3, 4 are one sheet, 5-8 a quire of 4) XVI (23 leaves: first 4 leaves: then leaves numbered I-XIII, partly a quire of 10: then 6 leaves (2-3 forming a pair)) XVII¹² (12 canc.?) XVIII¹⁰ (1-4, 7-10 original: 5-6 a pair inserted by Parker) XIX⁸ XX¹² (or 10 + 2) XXI¹² (not numbered) XXII (twelve leaves, misbound, a leaf lost at the end).

As can be seen, the English model is highly adaptable, and combines the advantages of formulas with that of verbal descriptions; unfortunately, it does not indicate actual page numbering, so that the reader cannot spot, say, the problematic quire XV as easily as in the case of the German formula, which mentions in superscript the last page of the quire.

However, for more than one reason, the English model is preferable. In the first place, the catalogue reader need not visualise the collation at a glance. In my view, the use of the collation is to assist researchers interested in the text by warning them about missing pages, misplaced quires, and other problems. It can also assist codicologists studying the material aspect of a single manuscript, or a series of manuscripts, but these researchers do not as a rule rely on the catalogue description alone — they are certainly expected to go through the collation again by

themselves. Finally, a good collation is vital for conservation purposes, because it accounts for missing or loose pages, whose nature raises patrimonial problems. In addition to these considerations, adopting the English collation system is also consistent with our choice of English as the language of our catalogue, and with the practice of other Eastern European catalogues.

5.2. Minor codicological details: pricking, ruling, *mise en page*

Before receiving the text, the codex page had to be prepared in a specific way: the margins were pricked with a pointed instrument, and the prickings were then united by lines which thus defined the page layout by providing a harmonious and regular writing area. Pricking and ruling are a rather technical aspect, often neglected by cataloguers; however, several studies spanning the past century have helped elucidate many of their mysteries. If one addresses the question of a single *scriptorium* over a given period of time for a given type of codices, one may be brought to notice that the same ruling pattern and technique was used. This type of research was pioneered by E. K. Rand for the manuscripts of Tours⁵⁸, and can help ascribe manuscripts to a particular centre of production. Of course, when one has to describe manuscripts of sundry origins, as in the case of the Batthyaneum Library, it becomes certainly pointless to study the pricking systems of manuscripts coming from all over Europe.

Ruling, however, can offer better dating clues than the prickings. We now know that drypoint ruling was the only ruling system before the beginning of the twelfth century.⁵⁹ In the twelfth century, lead ruling became dominant, and was mainly executed on the hair side of the parchment page.⁶⁰ Only humanistic parchment manuscripts maintain drypoint ruling down to the end of the middle ages.⁶¹ Ink ruling appears in the thirteenth century, and imposes itself to lead ruling everywhere except in the North of Italy, where the latter is still dominant in the fourteenth century.⁶² In the fifteenth century, board ruling becomes discernible, especially in paper manuscripts.⁶³

It is therefore essential to mention at least the ruling technique in catalogues of manuscripts, especially since it can be invoked in dating and establishing the provenance of the codex. However, I do not believe that a detailed codicological description, indicating all kinds of

measurements, like the one recommended by Léon Gilissen is practical for the purposes of a catalogue.⁶⁴ Whoever wishes to study ruling and prickings will resort to more sophisticated studies than a cataloguer can offer; the general user of catalogues, on the other hand, cannot be hoped to visualise the page layout from a series of formulas and measurements, and he does not as a rule need these. Our catalogue will therefore only mention the presence of prickings, and will describe the technique of ruling (drypoint/lead/ink). It will also specify if rake or board ruling is discernible, and what colour of ink was used. If ruling is used as a dating criterion, this will be mentioned under the relevant heading.

As far as the page layout (or *mise en page*) is concerned, one can certainly not enter into the details of recent contributions⁶⁵ in the case of a general catalogue. In addition to ruling and pricking techniques, our catalogue will mention the number of columns on the page, the number of written lines, and the presence of text above or below the top line, which appears to be a datable change in scribal practice (by the end of the thirteenth century scribes would only write under the top line, so that the writing area was restricted to the inside of the ruled frame).⁶⁶ Of course, the size of the page and of the written area will be indicated as customary.

5.3. Manuscript decoration

The only mention of decoration in Szentiványi's catalogue is the abbreviated word 'illum.' ('illuminatus')... The editors of the posthumous fourth edition of Szentiványi's catalogue declare it 'modeste illuminatus', but all this amounts to is a series of sixteen small black-and-white facsimiles.⁶⁷ Needless to say that in the decades separating us from Szentiványi's work, the study of the artistic aspects of manuscripts has become a self-contained science, represented by great masters like François Avril in France, the late Otto Pächt in Austria, Jonathan Alexander in Britain and the United States, and many more. In Romania too, the most remarkable illuminated manuscripts were studied by art historians, and facsimiles thereof were included in the *Manuscris* series of the publishing house Meridiane.⁶⁸ It is now unconceivable to publish a catalogue of manuscripts containing no information about decoration. Moreover, in some countries there exist whole series of specialised catalogues of illuminated manuscripts.⁶⁹

Indeed, manuscript decoration is the legitimate object of both codicology and art history, and cannot be properly addressed by someone who has no qualification as a historian of art. It is therefore not expected that a general catalogue should enter into too many details concerning the decoration of the manuscripts it contains. As a rule, a basic description of the nature, technique and style of the decoration is enough. To this end, good general surveys like those by Otto Pächt, Jonathan Alexander or Christopher de Hamel,⁷⁰ supplemented in the English-speaking world by the reference works of Lucia Valentine, Michelle Brown and Christopher de Hamel⁷¹ supply the information and the vocabulary required for a decent description of decoration.

Decoration is a generic term: it refers to any artistic aspect of the handwritten page, from full-page miniatures (icons, presentation pictures, carpet pages, calendars, canon tables, *mappae mundi*), column pictures, inhabited initials, decorated borders and line fillers, to all kinds of *marginalia* made in ink or even drypoint. Our catalogue will therefore mention the presence and place of any decorated element, including *litterae notabiliores* (historiated or otherwise inhabited, and flourished). It will also supply an indication of size and position of all miniatures, and of the most remarkable decorated letters. In addition to that, it will describe very briefly the picture, the colours used, the technique, the style and, if possible, will ascribe it to one of the known schools. In describing the picture, only the essential information will be supplied (e.g., 'reaper at work', 'monkey drollery', 'abstract interlaces', etc.), and we shall endeavour to reproduce as many facsimiles of illuminated pages as possible, but at least one from every relevant manuscript. The colours used will be mentioned, and particular attention will be given to chrysography and the use of other special materials. Silver and other metal oxidation will be recorded as well. Decoration techniques will be mentioned if relevant (acquarelle, gilding, camaïeu, etc.). The style will be referred to by labels such as 'naturalistic', 'expressionistic', 'grotesque' or by reference to a period or national style in art history: 'insular', 'Anglo-Saxon', 'romanesque', 'transitional', 'international', 'Burgundian', etc.

In addition to the brief description of miniatures and decorated letters, any element involving the use of colour will be mentioned generically (e.g., 'rubrics', 'quire numbers in red Roman figures', 'red and blue paragraph marks', etc.).

This information, it is hoped, will suffice for the reader to spot the manuscripts deserving further scrutiny. No doubt, after our projected catalogue has set a new standard for manuscript studies in Romania, a catalogue of illuminated manuscripts can be envisaged by art historians working hand in hand with codicologists.

5.4. The material aspect of the manuscript page

The Batthyaneum manuscripts are written on parchment or paper. I am using 'parchment' as a generic term covering any type of animal skin used as a writing surface, but it is common to distinguish, at least in English, between parchment (sheep or goat skin) and vellum (calf skin). However, identifying the species of animal skin used is not always an easy task, and it generally requires laboratory material unavailable at the Batthyaneum library.⁷² For this reason, in our projected catalogue, 'parchment' will refer to any type of animal skin, and its characteristics will be mentioned only if they were of assistance in ascertaining the date and provenance of a particular manuscript. However, the thickness of parchment, which seems to be diminishing in the course of the middle ages, is only a vague dating criterion, which in any case is ancillary to palaeographical and other codicological elements of dating.⁷³

On the other hand, thanks to our increasing knowledge about paper production in the later middle ages, we can now date and establish the provenance of paper with greater accuracy than ever before⁷⁴. Even in the case of Transylvania, the study of paper has helped define the landscape of book production in the early modern period, and has incidentally also shed some light on the few surviving medieval manuscripts of local production.⁷⁵

Another important codicological discipline, which has been making steady progress over the past decades is 'filigranology', or the study of watermarks.⁷⁶ An ever increasing number of watermarks catalogues are being posted on the internet,⁷⁷ so that identifying watermarks has never been easier. Of course, at the time when he was working at his catalogue, Szentiványi could only avail himself of the first edition of Briquet's *Les filigranes*,⁷⁸ which still is a standard work, but whose data has been considerably expanded. However, Szentiványi does only accidentally identify the watermarks of the Batthyaneum manuscripts; more often than not, he simply ignores them. Of course, at that time, the identification of

watermarks was not common practice in manuscript catalogues, as it is now.

Although the projected catalogue of the Batthyaneum manuscripts does not aim at giving as detailed a description of watermarks in paper manuscripts as recommended by the researchers of the Institut d'Histoire et de Recherche des Textes (IRHT) in Paris,⁷⁹ it must identify all identifiable ones, and quote the Briquet number or any other reference used. Unidentified watermarks will be described briefly (model, elements, size, position according to chainlines, etc.), so that future researchers may better assess the origin of the manuscript. By a systematic study of all watermarks in our collection, it is hoped that the number of datable manuscripts will increase significantly, and that we will gain a better knowledge of the origin of our books.

5. 5. Describing bookbindings

Bookbinding is another codicological aspect neglected in Szentiványi's catalogue. Graham Pollard's remark that 'the study of medieval binding does not owe as much as it should to catalogues of manuscripts' is obviously an understatement.⁸⁰ In fact, catalogues done by nineteenth-century standards generally pay no attention to bookbindings as dating aids, leave alone describe them. Szentiványi, for example, only mentions the type of bookbinding in highly abbreviated formulas like 'teg. l. c. o.' ('tegumen ligneum corio obductum', i. e. 'wooden board covered with leather'), but does not make any reference to date or to the elements constituting a binding. This is no longer acceptable after the important research of scholars like Hellmuth Helwig, Berthe van Regemorter, Piccarda Quilici or J. A. Szirmai,⁸¹ to quote just a few, and in an age where many important catalogues of bookbindings have been published. In Romania, however, the study of bookbindings is not even in its infancy, despite the fact that the overwhelming majority of manuscripts kept in this country were not rebound in the nineteenth and twentieth centuries, and thus preserve their original, or at least their early modern bindings.⁸²

In the projected catalogue of the Batthyaneum manuscripts, bookbindings shall be described briefly with respect to the materials used (cardboard, wooden board, type of skin used), to their structure (pastedowns, number of raised split cords, presence of metal pieces like clasps, bosses, cornerpieces, chains, etc.), and to the techniques used (tooling, tanning).

The decoration will be described alongside the technique used in order to obtain it, and any inscriptions on the covers, on *supra libros*, and inside the covers will be transcribed, as these are often of great importance in provenance research and dating (*plate 1.3-4*).

6. Palaeographical description

The palaeographical description of a manuscript involves two aspects: on the one hand, it aims at labelling the script (“the model which the scribe has in his mind’s eye when he writes”⁸³) and the hand (“what he actually puts down on the page”).⁸⁴ On the other hand, it uses the script to date the book, and the hand to ascribe it to a writing province, to a *scriptorium* or even to a known scribe. Unfortunately, Szentiványi’s catalogue does not describe the writing of manuscripts, and if he bases his dating of books upon the script, he does not say so explicitly. It goes without saying that the new catalogue will have to offer readers an entry on the types of script used, on the number and peculiarities of the hands in each manuscript, and to use these for dating and establishing the provenance of the books.

Hands are infinitely variable in time and space, and can change even in the lifetime of a single individual for obvious reasons of age, fashion or adequacy to the copying task. Their description can therefore only be impressionistic, since it has to resort to terms like ‘hasty’, ‘sloppy’, ‘calligraphic’, ‘tremulous’ and such like. Conversely, the description of scripts should be standardised and more easily applicable to a great variety of hands. This is pretty much the case of the ancient and early medieval (national) scripts, of which the Batthyaneum Library contains no example. It is also true for the remarkably unitary Caroline minuscule (s. VIII-XII) and for humanistic scripts (s. XV-XVI). The real trouble begins in the Romanesque and Gothic period, from the transition from Caroline to Gothic down to the fifteenth century, which records a “plethora of ‘compromise’ book-hands”⁸⁵. Gothic nomenclature is so complicated, that even Bernhard Bischoff, the greatest palaeographer of the twentieth century, almost shuns it in his *Paläographie des römischen Altertums und des abendländischen Mittelalters*.⁸⁶ If the nomenclature of Gothic scripts has never been consensual, this must be blamed on the incredible versatility and variety of the scripts rather than on palaeographers. Already at the end of the middle ages one is confronted with a vast array of fanciful names denoting

the grades and variants of Gothic script.⁸⁷ For instance, the German scribe Leonhard Wagner (1454-1522) authors at the beginning of the sixteenth century a handwritten book entitled *Proba centum scripturarum*, containing samples of the scripts he was able to produce.⁸⁸ The mere enumeration of Wagner's names is delightful to the ears, albeit in a ludicrous way: *imperatorialis, antiqua crassana, enversalicana, rotalis minor, globata rotalis, papalicana, alta poeticalis, cursiva rotundalis, poeticalis mediana, clippalicana maior, gippalicana, altana semis minor, clippalicana galeata, prisca caudalis lata, inequalicalis variata mediata, textus italicalis bifractus...* Alongside these, one incidentally encounters enduring names like *rotunda, fractura germanica, notula*.

No wonder therefore that one of the earliest priorities of the Comité International de Paléographie Latine was to establish an internationally accepted nomenclature of Latin scripts. The earliest such attempt for Gothic scripts, which still enjoys authority, was Liefstinck's study included in the proceedings of the first congress of the Comité (1954).⁸⁹ The most recent contribution, Albert Derolez's *Palaeography of Gothic Manuscript Books* (2003) recognises that Liefstinck's system "can account only very partially for the extremely rich variety of forms and styles, and it only works well for fourteenth- and fifteenth-century manuscripts from the Low Countries, the greater part of France and, to a more limited extent, Germany".⁹⁰ However, the Batthyaneum Library contains almost exclusively manuscripts of Italian, German, and of Central and Eastern European origin, which cannot always be described using the Liefstinck system. Moreover, there exist very few studies about the Gothic script in the Central and Eastern parts of Europe, and notably Bohemia, Moravia, Hungary and Transylvania.⁹¹

In view of this lack of unity, national nomenclatures still prevail over a unified, internationally accepted system. One example is the hesitation between the terms *bastarda* and *hybrida*: the latter is preferred in some writings in order to avoid the confusion with the historically and regionally circumscribed *bâtarde*.⁹² Concerning cursive scripts in particular, which are less formal and consequently less international than the variants of *textura*, each national school will recognise particular types and will use names that are not necessarily valid throughout Europe.⁹³

The choices that lie before us are to add to the existing proliferation of nomenclature, and to enter the unending spiral of subjectivity and idiosyncrasy, or to use a simplified and highly consistent nomenclature. The first option would mean using a complex system, involving a

combination of terms designating the nature of writing (*libraria*, then *glossularis*, *notularis*), the grade of the script (*formata*, *media*, *currens*, and then, for the *textualis formata*: *prescissa*, *quadrata*, *semiquadrata*), the cursivity of the script (*textualis*, *cursiva*, *hybrida*/*bastarda*, *semi-hybrida*), the period of the script (*carolino-gothica*, *protogothica*/*gothica primitiva*, transitional, late caroline), the region of the script (*anglicana*, *bononiensis*, *parisiensis*, *bourguignonne*, or simply French, German, Florentine, etc.). We would end up with names like 'late German *littera textualis formata semiquadrata*', which would be more cumbersome than needed, and would only be a pedantic display of uncontrollable finesse.

In view of the lack of internationally acceptable standards, and of the inconsistencies inherent to an all-too-fine description, I would prefer to follow once more the sound advice of Johanne Autenrieth:

Die Bestimmung der Schriftarten für die Handschriftenbeschreibungen in Katalogen sollte sich im allgemeinen mit einer präziser aber nicht ins Detail gehender Benennung der Schriften begnügen. [...] In dieser Liste wurde also absichtlich auf die feinere Differenzierung der Schriften verzichtet, ihre Verästelung in spezielle zeitliche und lokale Erscheinungsformen nicht nachgegangen. Denn diese feinere Differenzierung ist Aufgabe der Paläographie und nicht der Handschriftenkataloge.⁹⁴

Thus, we shall distinguish only between the main types of scripts in the four periods of Latin writing covered by the manuscripts kept at the Batthyaneum Library (**see plate II**). Ancient writing is represented, in its late display variant, by the capitals (*capitalis quadrata*) and uncials (*uncialis*) of the *Codex Aureus*, or *Lorsch Gospels* (MS II.1, s. IXⁱⁿ). We have not so far identified any *fragmenta codicum* in pre-carolingian national scripts. Carolingian minuscule raises no particular identification and description problems. Early Gothic minuscule (s. XII^{ex}-s. XIII), at first a slightly more angular Caroline minuscule with more carefully executed minims will be called *gothica primitiva*, instead of terms like *carolino-gothica*, *protogothica*, and such like. We shall then distinguish between the three main types of Gothic scripts: *textualis*, *cursiva* (not *notula*), and *bastarda* (not *hybrida*). Instead of the square *textura* of the rest of Europe, Italian manuscripts of the Gothic period display the *rotunda*. Finally, humanistic scripts can be *gothico-humanistica* in the transitional period, *humanistica formata* and *humanistica cursiva*.

7. Identification of texts

Although manuscripts can be studied as archaeological artefacts of intrinsic value, as art objects, or as evidence for different cultural practices during the middle ages, their main purpose is undoubtedly to transmit a text. The text can be studied *qua* text with philological methods, and *qua* script by palaeographers. The author of a catalogue must thus possess the philological skills necessary for the correct transcription and identification of the manuscripts' texts, which in the case of the Batthyaneum library involves knowledge of Latin, French, German, Italian, and incidentally Hungarian. After transcribing the incipits and explicits of all the texts in a single manuscript, one must identify the texts even if they are attributed by the scribe to a specific author, since medieval authorship is often problematic. In order to do so, it is a truism to say that we are more fortunate now than Szentiványi was in the early twentieth century. Works like Richard Sharpe's *Titulus*, and especially the collective volume *Identifier sources et citations* are excellent companions to the many existing catalogues of incipits, sermons, hymns, philosophical texts, scientific texts, colophons, etc.⁹⁵ The fact that a great amount of texts are available in a digital format (*Patrologia Latina*, the *Bibliotheca Teubneriana Latina*, the *Monumenta Germaniae Historica*, the *CETEDOC* library of Christian Latin texts) further contributes to an easier identification than ever before.

As they stand, many of Szentiványi's catalogue entries are terse in the extreme, and fail to identify some of the texts in the manuscripts. To illustrate how tentative Szentiványi is in many respects, suffice it to quote two interesting cases I have recently examined: MS II.106 (Sz. nr 265) and MS III.25 (Sz. nr 337). The manuscripts are described by Szentiványi as follows:

265. DE VIRTUTIBUS MORALIBUS /ITALICE/Membr., 237x175 mm, fol. 23, col. 2, teg. l. c. o., s. XIII.f.Fol. 1r Inc. Questo sie lo libro de moralitesFol. 23v Expl. Qui scripsit scribatSemper cum domino vivatVivat in celisFranciscus nomine Felis. 337. DECIUS JUNIUS JUVENALIS: SATYRAE CUM GLOSSAMembr., 260x130mm, fol. 58, col. 1, teg. cor., s. XIII.m.

Needless to say that from all points of view (codicological, palaeographical, philological, etc.) such entries are not acceptable by modern standards. If one inspects the first manuscript (*see plate III.2*), whose text Szentiványi does not identify, one will easily realise that it

contains two texts separated by rubrics. After extensive research, and after collating our manuscript with several Florentine codices, I identified our texts as hitherto unknown Venetian variants of two *Duecento* writings. The first text (ff. 1^{ra}-17^{vb}) is the only known Venetian version of the *Libro de moralites*, or *Libro di costumanza*, a Florentine translation of Pseudo-William of Conches' *Moralium dogma philosophorum*. The second text is one of the two known witnesses of the Italian translation of the *Summa de virtutibus et vitiis* by the Bolognese *dettatore* Guido Fava. Since I have studied these texts in more detail elsewhere, I shall not dwell on this issue here.⁹⁶ However, this proves that obscure texts, some with little studied traditions, can still hide behind such unobtrusive labels as Szentiványi's 'De virtutibus moralibus (italice)'.

In the case of MS III.25, the text of the *Satyrae* is followed by ten short texts, among which some can be identified as famous poems, some are known from other sources, and some are utterly unknown (**see plate III.1**). This is still work in progress, but I have so far managed to identify poems included in the *Repertorium hymnologicum* and *Analecta Hymnica* like 'Nicolai presulis festum celebremus' and 'Crescens incredulitas',⁹⁷ or in the *Carmina Burana* collection like Walter of Châtillon's 'Licet eger cum egrotis',⁹⁸ but also little known texts like 'Ve vobis hominibus qui in numeris bestiis computati estis...', attributed to Boethius, and attested in only one other manuscript (Padua, BU MS 201, f. 194^v).⁹⁹

It is hoped that these two examples out of many possible ones are eloquent for the major shortcomings of Szentiványi's catalogue in textual matters, and emphasize once more the urgent need of a new catalogue.

8. Indices and concordances

The worst fate that can befall a scholarly work is to become, as the authors of the *Richtlinien Handschriftenkatalogisierung* so plastically put it, a useless data cemetery ('ein unbrauchbarer Datenfriedhof').¹⁰⁰ In order to avoid this, any work of reference of this kind must have a functional set of indices. This task alone can be as painstaking as describing a fair amount of manuscripts, yet it must be undertaken by the cataloguers themselves, who alone know the collections well enough. As Hermann Hauke points out, it would be a mistake to deem it a menial task, and to delegate it to one's students or helpers,¹⁰¹ as seems to have been the

case with the indices to Szentiványi's catalogue, at least partly compiled by the editors. Moreover, Szentiványi's editors used the notes made by the author (who left the library in 1919), and consulted the manuscripts only cursorily in the 1950s.¹⁰²

On the other hand, Sopko's catalogue of manuscripts of Slovakian origin offers a concordance of shelfmarks, a list of dated manuscripts, an index of incipits, a valuable index of *specimina codicum* accompanying an ample selection of manuscripts grouped by century and by script, and a profuse but rather bushy *index nominum et rerum*. The latter illustrates what is intended by 'Datenfriedhof'. If, for example, one is interested in the illuminated codices, one will have to look up the relevant sub-index in a sequence containing, in this order: Co. de Fossa (a former owner), *Codex iustiniani*, *codices illuminati*, *codices membranacei*, *cognatio carnalis*, *coitus*, and Colensdorff Petrus (a scribe). Observing such fine subject distinctions as *cognatio carnalis* and *coitus* is remarkable, but one may wonder who will ever suspect their existence in the extensive index of Sopko's otherwise praiseworthy catalogue. Conversely, by placing the index of illuminated manuscripts within a very general index of subjects, owners, titles, scribes and many more, one takes away its legitimate visibility. An index like Sopko's thus becomes cumbersome and user-hostile, as it were.

As they stand, both Szentiványi's and Sopko's indices are imperfect, though in no way useless. To the contrary, they contain a wealth of information and demonstrate consummate scholarship in the identification of the information. Despite their shortcomings, they will certainly be of assistance in making our indices.

In compiling the register to our projected catalogue, we will generally observe the guidelines provided by the DFG¹⁰³ and by Otto Mazal,¹⁰⁴ which reflect the practices of manuscript catalogues in the German-speaking countries. The following indices will be present: a). a concordance of catalogue numbers, the current shelfmarks of manuscripts, and the classmarks in existing inventories and catalogues (Cseresnyés, Beke, Varju, Szentiványi, Sopko); b). an index of incipits and explicits (the latter are often omitted, but are important for *adespota*); c). an index of the age of manuscripts, containing a sub-index of dated manuscripts; d). an index of illuminated manuscripts; e). an index of musical manuscripts; f). an index of scribes, owners, persons, and places mentioned in manuscripts outside the main texts; g). an index of medieval and modern countries and provinces concerned by or referred to in the manuscripts;

h). an index of authors in manuscript texts; i). an index of titles; j). an index of the languages of manuscripts; k). an index of modern authors in the secondary bibliography.

For the treatment of medieval name variants, we shall follow the indications of the DFG-*Richtlinien Handschriftenbeschreibung*, adapting them to the English usage whenever necessary.

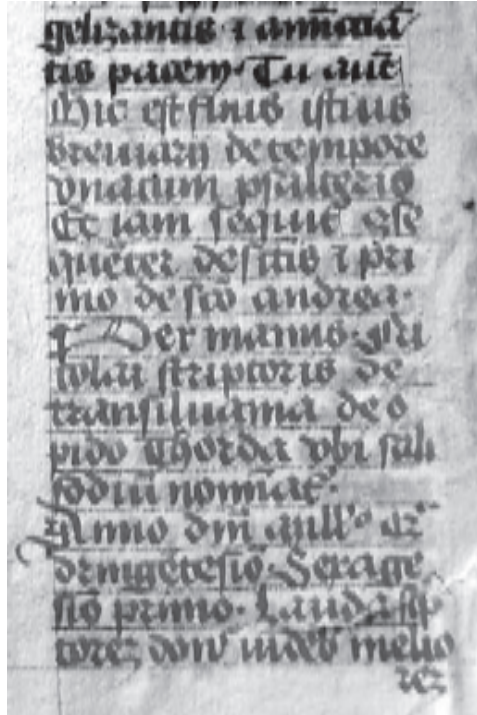
9. Conclusions

The purpose of these *prolegomena* was to make a case for describing and cataloguing the Batthyaneum manuscripts afresh, rather than to account for all the aspects of the projected catalogue. Although some points were tackled in the process, others had to be ignored for lack of space and adequacy to the present Yearbook. I do hope that it has become obvious why a work like Robert Szentiványi's *Catalogus concinnus librorum manuscriptorum Bibliothecae Batthyanyanae* is no longer acceptable by modern codicological, palaeographical, and philological standards. Through its failure to identify texts properly, through its utter neglect of codicological details such as binding, through its complete ignorance of the manuscripts' decoration, and through its many minor flaws and imprecisions, Szentiványi's *Catalogus* has become obsolete, and thus makes the need of a new catalogue more urgent than ever. By offering the community of the learned a new catalogue —first of the medieval manuscripts, subsequently of the modern ones—, we also hope to promote the study of the Batthyaneum manuscripts by art historians, philologists, theologians, philosophers and all those interested in the culture of medieval and early modern Europe and Transylvania. Until the *nihil obstat*, though, much ignorance still needs to be overcome, and many pages must still be turned.

PLATE I.
CODICOLOGICAL ELEMENTS (to §4.3 and §5)

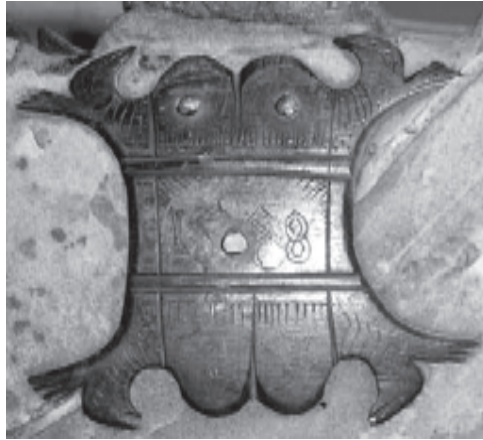


1. The identical 18th-c. bindings of MSS III. 23-25 indicate common provenance.



2. The colophon of MS III.40 dates the book (1461) and identifies the scribe as Nicholas from Turda (near Cluj). Transcript of colophon:

Hic est finis istius / breuiarii de tempore / vnacum psalterio / Et iam sequit (con)se/ que(n)ter de s(an)ctis & pri/mo de s(an)cto andrea. / Per manus. Ni/colai striptoris (!) de / transilvania de o/pido Thorda vbi sali/ sodiu(m) nomi(n)at(ur). // Anno d(omi)ni mill(esim)o qua/dringe(n)tesi(m)o. Sexage/ si(m)o primo. Lauda sc(ri)p(torem don(e)c uideb(is) melio/rem



3. This metal piece dates MS I.1 in 1538. Szentiványi (nr. 1), dates it "s. XV^{ex}".



4. This metal clasp contains a heraldic symbol (*agnus Dei*), which, if identified, could indicate the workshop where MS II.106 (s. XIV) was bound.

PLATE II.
SAMPLES OF SCRIPTS (to §6)

I. ROMAN SCRIPTS (s. I-VIII)

1. CAPITALIS QUADRATA

A sample of the Capitalis Quadrata script, showing the word "INCIPIT" in large, blocky, all-caps letters with uniform thickness and no serifs.

MS II.1 (s. IXⁱⁿ)

2. UNCIALIS

A sample of the Uncialis script, showing the word "TRANSMIGRATIO" in all-caps letters that are more compact and rounded than the Capitalis Quadrata.

MS II.1 (s. IXⁱⁿ)

II. CAROLINE MINUSCULE (s. IX-XII)

A sample of the Caroline Minuscule script, showing the phrase "ecce homo" in a cursive, lowercase style with distinct, rounded letterforms.

MS I.161 (s. X)

III. GOTHIC SCRIPTS (s. XII-XV)

1. GOTHICA TEXTUALIS

a. QUADRATA

A sample of the Gothic Textualis Quadrata script, showing the phrase "in te confido" in a dense, all-caps style with sharp, angular letterforms.

MS II.134 (a. 1377)

b. ROTUNDA

A sample of the Gothic Textualis Rotunda script, showing the word "iudicium" in a dense, all-caps style with rounded, bowl-like letterforms.

MS II.111 (s. XIVⁱⁿ)

2. CURSIVA

A sample of the Gothic Cursiva script, showing the word "ideoque" in a highly cursive, lowercase style with many loops and flourishes.

MS I.66 (s. XIV)

3. BASTARDA

A sample of the Gothic Bastarda script, showing the word "compilatoria" in a cursive, lowercase style that is less formal than the Cursiva.

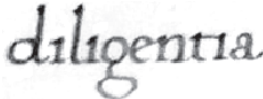
MS I.157 (s. XIV-XV)

IV. HUMANISTIC SCRIPTS (s. XV-XVI)

1. GOTICO-HUMANISTICA

 MS I.55 (a. 1424)

2. HUMANISTICA FORMATA

 MS III.26 (a. 1479)

3. HUMANISTICA CURSIVA

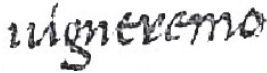
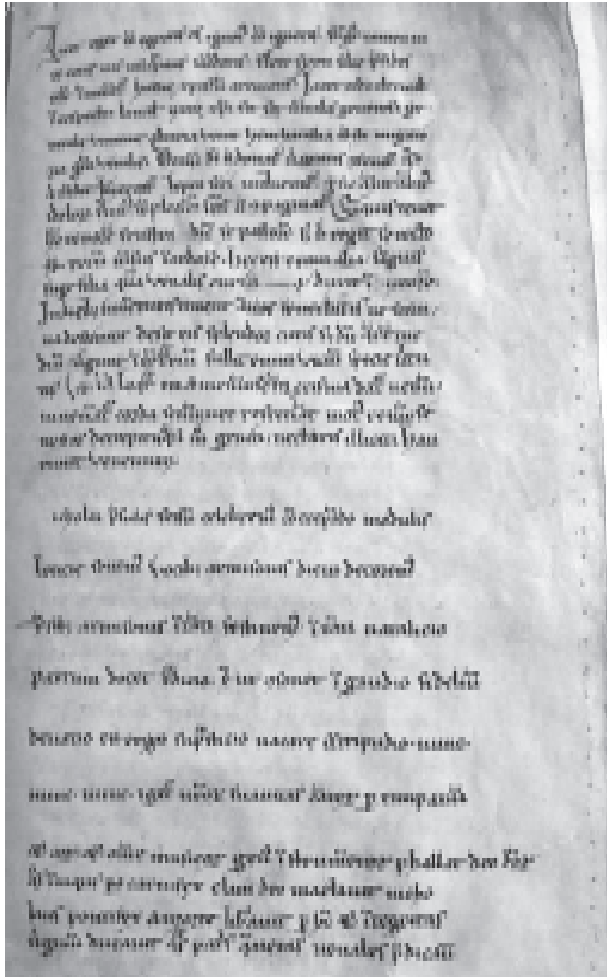
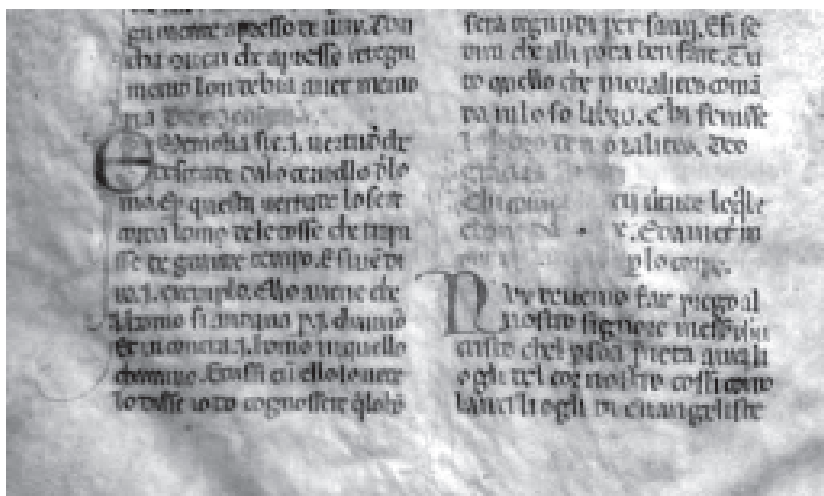
 MS. I.122 (s. XV^{ex})

PLATE III.
TEXT IDENTIFICATION (to §7)



1. After the text of Juvenal's *Satires*, MS III.25 (s. XIII) contains several short medieval poems in Latin. Here, on f. 58^r, one can read Walter of Châtillon's *Licet eger cum egrotis*, and the anonymous *Nicholai presulis festum celebremus*. Szentiványi does not mention the existence of these texts in the manuscript.



2. On f. 17^v of MS. II.106 (s. XIV), one can read the rubricated *explicit* of the first text and the *incipit* of the second one. Szentiványi mentions only one text in his catalogue entry for this manuscript. Transcript of rubrics:

*Chi fenisse / lo libro de moralites. Deo / gracias Amen // Chi comença
<le> XII u(ir)tude leq(ua)lle / e bono da<uer>e. E da met(er) in /
ou<ura>..... p(er) lo corpo.*

NOTES

- ¹ The most recent and comprehensive bibliographical introduction to codicology is Marilena Maniaci, *Archeologia del manoscritto. Metodi, problemi, bibliografia recente*, Rome, 2002. A useful handbook is Jacques Lemaire, *Introduction à la codicologie*, Louvain-la-Neuve, 1989.
- ² Throughout the present study, Latin palaeography refers to manuscripts written in the Latin alphabet, in Latin or in any of the European vernaculars. In the case of the Batthyaneum Library, the languages represented alongside Latin are German, Italian, French and Hungarian. The standard palaeographical handbook is Bernhard Bischoff, *Paläographie des römischen Altertums und des abendlässchen Mittelalters*, Berlin: Erich Schmitt, 3rd ed. 2004, translated into English by Dáibhi Ó Cróinín and David Ganz as *Latin Palaeography. Antiquity and the Middle Ages*, Cambridge UP, 1990. The standard bibliography is Leonard Boyle OP, *Medieval Latin Palaeography. A Bibliographical Introduction*, U of Toronto P, 1984.
- ³ For the most recent state of the research, see Adrian Papahagi and Adinel-Ciprian Dincă, "Latin Palaeography and Codicology in Romania", forthcoming in *Chôra* 5 (2007).
- ⁴ Robert Szentiványi, *Catalogus concinnus librorum manuscriptorum bibliothecae Batthyáeneae*, ed. quarta retractata, adaucta, illuminata, Szeged: Bibl. Univ. Szegedensis & Unio univ. ad investigandam litteraturam Hungaricam, 1958.
- ⁵ András Cseresnyés, *Conscriptio bibliothecae Instituti Batthyaniani facta anno 1824*, 2 vol., Batthyaneum MSS XI. 478-479.
- ⁶ Antal Beke, *Index manuscriptorum bibliothecae Batthyanianae dioecesis Transilvaniensis*, Károlyfehérvár: Püspöki Könyvnyomda, 1871.
- ⁷ Elemér Varjú, *A gyulafejevári Batthyány-Könyvtár*, Budapest: Athenaeum, 1899.
- ⁸ Július Sopko, *Codices latini medii aevi qui olim in bibliothecis Slovaciae asservabantur et nunc in Hungaria et Romania asservantur*, Martin: Matica Slovenská, 1982.
- ⁹ See note 68.
- ¹⁰ Gerhardt Powitz, "Cataloguing Medieval Manuscripts. Work in Progress and Transition", in *Bilan et perspectives des études médiévales en Europe. Actes du premier Congrès européen d'Etudes Médiévales (Spoleto, 27-29 mai 1993)*, ed. by Jacqueline Hamesse, Louvain-la-Neuve, 1995, p. 391.
- ¹¹ M. Huglo, "Catalogue détaillé ou inventaire sommaire? Réflexions sur le catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Nationale de France", *Gazette du livre médiéval* 46 (2005), 49-56.
- ¹² Meyer's views are expressed in his "Probleme der Katalogisierung mittelalterlichen Handschriften", *Nachrichten der Vereinigung Schweizer Bibliothekare* 36 (1960), 1-9.
- ¹³ Meyer, p. 1.

- 14 J. Autenrieth, "Handschriftenkataloge. Nutzen – Probleme – Grenzen", in *Probleme der Bearbeitung mittelalterlicher Handschriften*, ed. by. H. Härtel, W. Milde et al., Wiesbaden, 1986, p. 58. The same *desideratum*, "viele in knapper Form zu bieten" is expressed by Konstantin Jazdzewski, "Die Beschreibung von mittelalterlichen Katalogen und der Handschriftenkatalog", in *Probleme der Bearbeitung...*, p. 322.
- 15 DFG, *Richtlinien Handschriftenkatalogisierung*, DFG, 5th ed. 1992; O. Mazal, *Zur Praxis des Handschriftenbearbeiters*, Wiesbaden, 1987, pp. 1-48, and "Richtlinien und Terminologie für die Handschriftenbeschreibung", in *Bibliothekswesen und Forschung. Festgabe für Otto Mazal*, Graz, 1982, pp. 12-35; V. Jemolo, M. Morelli (eds), *Guida a una descrizione uniforme dei manoscritti e al loro censimento*, Rome, 1990.
- 16 All the details about Batthyány's life come from the following studies: Zsigmond Jakó, 'Batthyány Ignác, a tudós és a tudományszervező', *Erdélyi Múzeum* 53 (1991), 76-99; József Marton, 'Batthyány Ignác püspök élete és munkássága', *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Catholica Latina* 45 (2000), 145-54; Ileana Dârja, 'Episcopul romano-catolic Batthyány Ignác (1741-1798): schiță biografică sau reconstituirea unui destin', work in progress.
- 17 On Brukenthal's library, see Veturia Jugăreanu *Biblioteca muzeului Brukenthal din Sibiu*, București: Editura de stat didactică și pedagogică, 1957; Doina Năgler, 'Die Bibliothek des Brukenthal-Museums', *Transylvanian Review* 4 (1995), 57-71; Constantin Ittu, *Tainele Bibliotecii Brukenthal*, Sibiu: Editura Universității 'Lucian Blaga', 2005.
- 18 On Teleki's library, which later incorporated the library of the Bolyai family, see Aurel Filimon, 'Biblioteca Telekiană din Târgu-Mureș', *Boabe de grâu* 2 (1931), 331-36; Mihály Sebestyén-Spielmann, 'Teleki-Bolyai Library, Târgu-Mureș', *Transylvanian Review* 4 (1995), 103-111.
- 19 Only Batthyány's coins collection is better known: see Iudita Winkler, 'Colecția monetară a Bibliotecii Batthyaneum', *Apulum* 17 (1975), 34-48; Viorica Suciu, 'Monede romane republicane din colecția Bibliotecii Batthyaneum', *Apulum* 18 (1980), 89-90, and 'Monede grecești din colecția Bibliotecii Batthyaneum', *Apulum* 24 (1987), 119-31.
- 20 There exist many presentations of the library, most of which are unscholarly and not worth quoting. For the more recent ones, see Iacob Mârza, 'Unfamiliar Libraries XIV. The Batthyaneum, Alba Iulia', *The Book Collector* 24 (1975), 558-64; Iacob Mârza, 'La Bibliothèque Batthyaneum d'Alba-Iulia', *Transylvanian Review* 4 (1995), 48-56; Ileana Dârja, 'Biblioteca Batthyaneum', *Discobolul* 8 (2005), 95-106.
- 21 Dârja, 'Episcopul romano-catolic', work in progress.
- 22 Jakó, 'Batthyány Ignác...', pp. 90-91.
- 23 Ileana Dârja, 'Primul catalog al bibliotecii episcopului romano-catolic Ignatius Batthyány de la Sibiu din anul 1782', *Biblioteca și cercetarea* 21 (1998), 48-61.

- 24 See *A Batthyány intézet ügyviteli naplója 1909 szeptember 1-től*, nr 25/15.03.1913, quoted by Ileana Dârja, 'Din istoria Bibliotecii Naționale a României, Filiala "Batthyaneum" din Alba Iulia. Etapele II-IV (1826-până astăzi)', work in progress.
- 25 For more details and recent bibliographies, see David Pearson, *Provenance Research in Book History. A Handbook*, New Castle: Oak Knoll, 1998.
- 26 On Migazzi's activity, though very little on his library, see Cölestin Wolfgruber, *Christoph Anton Kardinal Migazzi, Fürsterzbischof von Wien*, Saulagen/Württemberg: Hermann Kitz, 1890. For a more recent contribution, cf. Günther Anzenberger, *Die Rolle Christoph Graf Migazzis (Erzbischof von Wien 1757-1803) zur Zeit Maria Theresias*, MA diss. Vienna, 1994, available at the Österreichische Nationalbibliothek.
- 27 Zsigmond Jakó, 'A Batthyaneum- könyvtár történetéből. 1. A Migazzi-gyűjtemény megszerzése', *Könyvtári Szemle* 13.3 (1969), 125-29.
- 28 For all these details, and many more, see Ileana Dârja, 'Un exercițiu profesional: reconstituirea Fondului Migazzi. Etape și operațiuni implicate', work in progress.
- 29 Szentiványi, nr. 635.
- 30 Jakó, 'A Batthyaneum- könyvtárt történetéből...'.
31 The article by Eva and Iacob Mârza in 1995 added nothing to the information supplied by Jakó in 1969, but it can be used as a German summary of Jakó's conclusions by those who cannot read Hungarian: Eva Mârza, Iacob Mârza, 'Biblioteca Migazziana Viennensis. Anregungen zu einer möglichen Rekonstruktion', *Colloquia* 2 (1995), 74-79.
- 32 Ileana Dârja, *Fondul Migazzi. Surse documentare*, Alba Iulia: Biblioteca Națională a României, Filiala "Batthyaneum", 1998.
- 33 Ileana Dârja, 'Manuscrise migazziene în colecția Bibliotecii Naționale a României, Filiala Batthyaneum', *Apulum* 35 (1998), 407-14.
- 34 Dârja, 'Un exercițiu profesional...'.
35 Elemér Varjú, 'A Gyulafejérvári Batthyány könyvtár', *Magyar Könyvszemle* 7 (1899), 134-75.
- 36 Eva and Iacob Mârza, 'Catalogul cărților de la Levoča', *Apulum* 13 (1975), p. 388, n. 2.
- 37 Eva Selecká Mârza, *A középkori lőcsei könyvtár*, szerkeszti Monok Istvan (= *Olvasmánytörténeti Dolgozatok VII*), Szeged: Scriptum, 1997, p. 156.
- 38 *Elenchus Librorum Qui in Bibliotheca Eccle(s)iae Leutschoviensis S(ancti) Iacobi reperiuntur* (MS Alba Iulia X.69), p. 5: 'Reperiuntur alia Manuscripta in Hasce Bibliotheca aut 105 magno Sane Labore et Industria Conscripta, omnia fere in Folio; ex quibus aliquae etiam in Pergameno elegantissime Scripta visuntur.' See Eva and Iacob Mârza, 'Catalogul cărților de la Levoča', p. 402. The Levoča copy of the *Elenchus* was identified and published by Boris Bálint, 'Katalóg levočskej stredovekej kninice', *Kninica* 8 (1956), 73-82.
- 39 Ileana Dârja, 'Addenda et corrigenda la copia albauliană a inventarului bibliotecii de la Levoča din anul 1790', *Anuarul institutului de istorie*

- Cluj-Napoca* 36 (1997), 259-73; translated as 'Addenda et corrigenda à la copie d'Alba Julia de l'inventaire de la bibliothèque de Levoča', *Apulum* 38 (2000). See pp. 71-73 in the French version.
- 40 Eva Selecká, *Stredoveká levočská knižnica* (= *Slovenské Knižnice Zväzok 9*), Martin: Matica Slovenská, 1974; translated into Hungarian, with corrections, see n. 37.
- 41 Sopko, nrs 289-418. However, Ileana Dârja ('Addenda et corrigenda à la copie...', p. 57, n. 10) considers that six manuscripts were mistakenly ascribed to Levoča by Sopko. According to Dârja, p. 59, there are currently 118 manuscripts from the Levoča collection in the Batthyaneum library.
- 42 Dârja, 'Addenda et corrigenda à la copie...', p. 61.
- 43 The only existing study of the Batthyaneum bookbindings identified the manuscripts and incunabula owned by the Slovakian humanist Johannes Henckel (c. 1481-1539), which were later integrated into the Levoča library. See Erzsébet Muckenhaupt and Marianne Rozsondai, 'Historische Bucheinbände aus dem Besitz Johannes Henckels', *Gutenberg-Jahrbuch* 74 (1999), 192-224.
- 44 Eva Selecká Mârza, *A középkori lőcsei könyvtár*, pp. 155-64.
- 45 Gilbert Ouy, "Projet d'un catalogue de manuscrits médiévaux adapté aux exigences de la recherche moderne", *Bulletin des bibliothèques de France* 6 (1961), p. 319.
- 46 Eric Palazzo, *Le Moyen Âge. Des origines au XIII^e siècle*, Paris: Beauchesne, 1993; translated into English as *A History of Liturgical Books from the Beginning to the Thirteenth Century*, tr. by Madeleine Beaumont, Collegeville (MN): Pueblo, 1998; Andrew Hughes, *Medieval Books for Mass and Office*, U of Toronto P, 1995.
- 47 See, for example, D. Balboni, "La catalogazione dei libri liturgici", *Ephemerides Liturgicae* 31 (1961), 223-236, and G. Göller, "Methode des Katalogiesierens liturgischer Handschriften", *Mitteilungen der Arbeitsgemeinschaft für rheinische Musikgeschichte* 27 (1966), 90-91.
- 48 The catalogue of manuscripts of Aquinas' works quotes six out of the eight Batthyaneum manuscripts. See *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino*, recensuerunt H. F. Dondaine et H. V. Shooner cooperantibus sociis Commissionis Leoninae, Tomus I, Romae: Commissio Leonina, 1967; Tomus II, edidit H. V. Shooner, Roma: Editori di San Tommaso, 1973.
- 49 Robert Friedman, *Die Schriften der Huterischen Täufergemeinschaften. Gesamtkatalog ihrer Manuskriptbücher, ihrer Schreiber und ihrer Literatur 1529-1667*, Wien: Böhlau, 1965.
- 50 See J.-P. Gumbert, 'L'unité codicologique ou: à quoi bon les cahiers?', *Gazette du livre médiéval* 14 (1989), 4-8.
- 51 F. M. Bischoff, 'Methoden der Lagenbeschreibung', *Scriptorium* 46 (1992), 3-27.
- 52 See for example, the authoritative statement of A. Petrucci, *La descrizione del manoscritto. Storia, problemi, modelli*, Rome: Carocci, 2nd ed. 2003.

- p. 84: 'A mio parere il tipo di descrizione verbale, sia pure reso più snello dalle abbreviazioni, è, rispetto all'altro, assai più immediatamente chiaro, molto meno costoso tipograficamente e meno soggetto ad errori; perciò consigliabile.'
- 53 F. M. Bischoff, p. 7.
- 54 *Richtlinien...*, p. 10.
- 55 Karl Heinz Keller, *Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Eichstätt. Zweiter Band*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1999, p. 29.
- 56 Cf. F. M. Bischoff, pp. 8-9.
- 57 Montague Rhodes James, *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Corpus Christi College Cambridge*, CUP, 1912, vol. I, p. 54.
- 58 E. K. Rand, *A Survey of the Manuscripts of Tours*, Cambridge (Mass): Harvard UP, 1929.
- 59 Marco Palma, 'Modifiche di alcuni aspetti materiali della produzione libraria latina nei secoli XII e XIII', *Scrittura e civiltà* 12 (1988), 119-33.
- 60 Albert Derolez, *The Palaeography of Gothic Manuscript Books from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, Cambridge UP, 2003, p. 34.
- 61 Maniaci, *Archeologia...*, p. 89.
- 62 Derolez, Maniaci, *ibid*.
- 63 J. P. Gumbert, 'Ruling by Rake and Board', in *The Role of the Book in Medieval Culture. Proceedings of the Oxford International Symposium 1982*, ed. by P. Ganz, Turnhout: Brepols, 1986, pp. 44-8.
- 64 L. Gilissen, 'Description des réglures', *Scriptorium* 57 (2003), 84-88.
- 65 See, for example, the proceedings of the IRHT seminar on the *mise en page*: Christine Ruby, Jacques-Hubert Sautel, 'La mise en page. Cycle de séminaires de l'IRHT (1998-1999)', *Revue d'histoire des textes* 30 (2000), 344-66, and the most complete (and beautiful) album dedicated to this aspect: Maria Careri, François Féry-Hue, Françoise Gasparri, Geneviève Hasenohr, Gillette Labory, Sylvie Lefèvre, Anne-Françoise Leurquin, Christine Ruby, *Album de manuscrits français du XIII^e siècle. Mise en page et mise en texte*, Rome: Viella, 2001.
- 66 N. R. Ker, 'From "Above Top Line" to "Below Top Line": A Change in Scribal Practice', *Celtica* 5 (1960): *Richard Irvine Best Memorial Volume*, ed. by Myles Dillon, pp. 13-16.
- 67 Szentiványi, p. 6.
- 68 In this series, now unfortunately extinct, were published: Dan Simonescu, *Codex aureus*, 1972 (Alba Iulia, Batthyaneum MS II.1); Dan Simonescu, *Codex Burgundus*, 1975 (Alba Iulia, Batthyaneum MS III.87); Cristina Lucia Bica, *Psaltirea lui David cu calendar*, 1977 (Alba Iulia, Batthyaneum MS III.34); Gheorghe Buluță, *Manuscrise miniaturate franceze în colecții din România*, 1978; Gheorghe David, Doina Năgler, *Breviarul Brukenthal*, 1981 (Sibiu, Brukenthal Library). The general surveys by Virginia Cartianu, also published by Meridiane, are worth mentioning too: *Miniatura irlandeză*, 1976;

- Miniatura medievală în Anglia* (with Viorica Dene), 1980; *Miniatura germană*, 1982; *Miniatura spaniolă*, București: Meridiane, 1988. To these can be added Viorica Dene, *Miniatura franceză. Secolele VII-XVI*, 1983.
- 69 For example the *Manuscripts enluminés de la Bibliothèque Nationale de France*, ed. by François Avril and Patricia Stirnemann, or the *Survey of Manuscripts Illuminated in the British Isles*, ed. by J.J.G. Alexander.
- 70 Otto Pächt, *Buchmalerei des Mittelalters. Eine Einführung*, Munich: Prestel, 1984; Jonathan J. G. Alexander, *Medieval Illuminators and Their Methods of Work*, New Haven: Yale UP, 1992; Christopher de Hamel, *A History of Illuminated Manuscripts*, London: Phaidon, 2nd enlarged ed. 1994.
- 71 Lucia N. Valentine, *Ornament in Medieval Manuscripts. A Glossary*, London: Faber & Faber, 1965; Michelle P. Brown, *Understanding Illuminated Manuscripts. A Guide to Technical Terms*, Los Angeles & London: The J. Paul Getty Museum & The British Library, 1994; Christopher de Hamel, *The British Library Guide to Manuscript Illumination: History and Techniques*, London: The British Library, 2001.
- 72 See especially the studies by Anna di Majo, Carlo Federici and Marco Palma: 'La pergamena dei codici altomedievali italiani. Indagine sulle specie animali utilizzate', *Scriptorium* 39 (1985), 3-12; 'Die Tierhauptbestimmung des Pergaments in italienischen "Chartae Latinae Antiquiores"', in *Pergament. Geschichte, Struktur, Restaurierung, Herstellung*, ed. by Peter Rück, Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1991, 47-55; 'The Determination of Animal Species Used in Medieval Parchment Making: Non-Destructive Identification Techniques', in Roger Powell. *The Compleat Binder. Liber amicorum*, ed. by John L. Sharpe, Turnhout: Brepols, 1996, 146-153.
- 73 Cf. Maniaci, *Archeologia...*, p. 43.
- 74 About dating by watermarks, see Theodor Gerardy, *Datieren mit Hilfe von Wasserzeichen*, Bückenburg: Grimme, 1964.
- 75 The most important contributions were made by Zsigmond Jakó. For a now outdated bibliography, see S. Jakó, 'Bibliografia privind istoria hîrtiei din România', *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Series historica* 14 (1969), 3-15.
- 76 See the impressive bibliography in Maniaci, *Archeologia...*, nrs 521-584. For a presentation of filigranology in Romanian, see Damian P. Bogdan, 'Filigranologia ca disciplină științifică', *Revista arhivelor* 10 [=44] (1967), 3-40.
- 77 See Maniaci, *Archeologia...*, nrs 1613-1622. Perhaps the best starting point is the Austrian Academy's excellent *Wasserzeichen des Mittelalters* (version 3, March 21st 2007), ed. by Alois Haidinger, Maria Stieglecker, and Franz Lackner (<http://www.ksbm.oew.ac.at/wz/wzma.php>). This site has links to other inventories, and gives a good bibliography.
- 78 Charles Moïse Briquet, *Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600*, Geneva: A. Jullien, 1907, 4 vols.

- 79 D. Muzerelle, E. Ornato, M. Zerdoun, 'Un protocole de description des papiers filigranés', *Gazette du livre médiéval* 14 (1989), 16-24.
- 80 Graham Pollard, 'Describing Medieval Bookbindings', in *Medieval Learning and Literature. Essays Presented to Richard William Hunt*, ed. by J. J. G. Alexander and M. T. Gibson, Oxford: Clarendon Press, 1976, p. 50.
- 81 Hellmuth Helwig, *Einführung in die Einbandkunde*, Stuttgart: Anton Hiersemann, 1970; Berthe van Regemorter, *Binding Structures in the Middle Ages. A Selection of Studies*, transl. and annotated by Jane Greenfield, Brussels: Bibliotheca Wittockiana/ London: Maggs Bros., 1992; Piccarda Quilici's 'Breve storia della legatura d'arte dalle origini ai nostri giorni' was published serially in *Il Bibliotecario* between 1985-1990; J. A. Szirmai, *The Archaeology of Medieval Bookbinding*, Aldershot: Ashgate, 1999.
- 82 Among the very few extant studies can be mentioned Zsigmond Irma, 'O presupusă legătură de carte a lui Koberger în fondurile bibliotecii județene Mureș', *Biblioteca și cercetarea* 12 (1988), 180-183; Erzsébet Muckenhaupt, Marianne Rozsondai, 'Historische Bucheinbände aus dem Besitz Johannes Henckels', *Gutenberg-Jahrbuch* 74 (1999), 192-224.
- 83 M. B. Parkes, *English Cursive Book Hands*, London: Scolar Press, 1979, p. xxvi.
- 84 *ibid.*
- 85 Michelle P. Brown, *A Guide to Western Historical Scripts from Antiquity to 1600*, London: The British Library, 1990, reprinted by U of Toronto P, 2002, p. 81.
- 86 Bernhard Bischoff, *Paläographie des römischen Altertums und des abendländischen Mittelalters*, 3rd ed. Berlin: Erich Schmitt, 2004, pp. 171-195.
- 87 For a survey of some medieval and humanistic names of scripts, see François Gasparri, 'La terminologie des écritures', in *Paläographie 1981. Colloquium des Comité International de Paléographie, München, 15.-18. September 1981. Referate*, ed. by Gabriel Szilagi, München: Ardeo-Gesellschaft, 1982, pp. 31-37. For the nomenclature during the 16th-19th centuries, see Carl Wehmer, 'Die Namen der "gotischen" Buchschriften', *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 49 (1932), 11-34, 169-76, 222-34.
- 88 Leonhard Wagner, *Proba centum scripturarum. Ein Augsburger Schriftmusterbuch aus dem Beginn des 16. Jahrhunderts. Faksimile-Ausgabe mit einem Begleittext von Carl Wehmer*, Leipzig: Insel, 1963.
- 89 G. I. Lieftinck, 'Pour une nomenclature de l'écriture livresque de la période dite gothique. Essai s'appliquant spécialement aux manuscrits originaux des Pays-Bas médiévaux', in *Nomenclature des écritures livresques du IX^e au XVI^e siècle. Premier colloque international de paléographie latine, Paris, 28-30 avril 1953*, Paris: CNRS, 1954, pp. 15-34.
- 90 Derolez, *The Palaeography...*, p. 23.
- 91 The few exceptions are accounted for in Pavel Spunar, 'Lateinische Paläographie in Mittel- und Osteuropa', in *Un secolo di paleografia e diplomatica (1887-1986). Per il centenario dell'Istituto di Paleografia e dell'Università di Roma*, ed. Armando Petrucci and Alessandro Pratesi, Roma:

- Gela, 1988, pp. 211-36. See also his 'Zum Aufkommen der gotischen Kursive in Mitteleuropa', *Scriptorium* 54 (2000), 14-19.
- 92 On the *hybrida*, see notably Pieter Obbema, 'De opkomst van een nieuw schrifttype: de littera hybrida', in his *De middeleeuwen in handen. Over de boekcultuur in de late middeleeuwen*, Hilversum: Verloren, 1996, pp. 69-76. On the varieties of bastard scripts, see W. Oeser, 'Beobachtungen zur Entstehung und Verbreitung schleifenloser Bastarden', *Archiv für Diplomatik* 40 (1994), 359-439. See now Derolez, *The Palaeography...*, pp. 163-75.
- 93 On cursive scripts in general, see L. I. Kiseleva, *Goticevskij Kursiv XIII-XV vv*, Leningrad, 1974, an important work which still awaits its translation into a Western language. For France (particularly Paris!), see Emmanuel Poulle, *Paléographie des écritures cursives en France du XV^e au XVI^e siècle*, Geneva: Droz, 1966. For England, see M. B. Parkes, *English Cursive Book Hands*, London: Scholar Press, 1979. For Italy, and for a far-reaching discussion of the relationship between the cursive (documentary) and the book traditions, see Emanuele Casamassima, *Tradizione corsiva e tradizione libraria nella scrittura latina del Medioevo*, Rome: Vecchiarelli, 1987 (reprinted without changes 2004).
- 94 Johanne Autenrieth, 'Paläographische Nomenklatur im Rahmen der Handschriftenkatalogisierung', in *Zur Katalogisierung mittelalterlicher und neuerer Handschriften* (= *Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie. Sonderheft*), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 98.
- 95 Jacques Berlioz et al., *Identifier Sources et Citations* (= *Atelier du médiéviste* 1), Turnhout: Brepols, 1994; Richard Sharpe, *Titulus. Identifying Medieval Latin Texts: An Evidence-Based Approach*, Turnhout: Brepols, 2003.
- 96 Adrian Papahagi, 'Un manoscritto trecentesco in volgare nella Biblioteca Batthyaneum di Alba Iulia (MS II.106)', forthcoming in *Critica del Testo*, 2008.
- 97 Ulysse Chevalier, *Repertorium hymnologicum. Catalogue des chants, hymnes, proses, séquences, tropes en usage dans l'église latine depuis les origines jusqu'à nos jours*, Louvain: Impr. Polleunis et Ceuterick, 1897, vol. II, nr 11950; 1904, vol. III, nr 25056.
- 98 Alfons Hilka, Otto Schumann, Bernhard Bischoff (eds.), *Carmina Burana*, Heidelberg: C. Winter, vol. I, 1930, nr 8.
- 99 *In Principio* database; IRHT nr 412461.
- 100 *Richtlinien...*, p. 8.
- 101 Hermann Hauke, 'Über Register zu Handschriftenkatalogen', *Codices manuscripti* 1 (1975), p. 9: 'Die Anfertigung der Register kann man nicht Hilfskräften überlassen. Sie ist, soll das Register die Beschreibungen hinreichend erschließen, nur vom Katalogbearbeiter selbst zu leisten. Er allein kann, besonders was das Sachregister betrifft, das Material aus seiner Vertrautheit mit dem Stoff erschöpfend und begrifflich eindeutig fassen.'
- 102 In the note 'Ad lectorem', p. 6, the editors refer to "praesens catalogi editio et materia et indicibus locupletibus adaucta".
- 103 *Richtlinien...*, pp. 17-28.
- 104 Otto Mazal, *Zur Praxis...*, pp. 36-48.



MAGDA RĂDUȚĂ

Née en 1977, à Ploiesti

Doctorante, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

Thèse : «*La Fronde Froide* ». *La génération 80 dans la Roumanie communiste et postcommuniste*

Assistante de cours, Faculté des Lettres, Université de Bucarest

Boursière AUF l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris
(2003-2004)

Bourse doctorale AUF (2005)

Colloques et conférences internationales à Bucarest

Symposiums internationaux organisés par l'EHESS à Paris

Chroniques littéraires, essais sur la littérature roumaine contemporaine,
traductions des romans français

JEUX LITTÉRAIRES ET ENJEUX DE LUTTE – LA GÉNÉRATION 80 DANS LE CHAMP LITTÉRAIRE ROUMAIN –

À la fin des années 70, un nouveau mouvement littéraire commence son processus d'affirmation dans la littérature roumaine. Le groupe a toutes les apparences d'un mouvement d'avant-garde : ses membres sont jeunes, frais émoulus des facultés de philologie du pays, ils ont une forte conscience littéraire et n'hésitent pas à clamer leur rupture avec tous leurs prédécesseurs. Ces caractéristiques, normales dans la logique du processus d'affirmation littéraire, prennent un autre poids si on pense que tout se passe dans un contexte particulier, qui modifie, complique et quelques fois transforme totalement les lois du climat littéraire : le contexte d'une société communiste.

Affirmée en tant que mouvement des étudiants philologues, la génération 80 s'impose par un programme littéraire commun, qui porte toutes les traces de l'autonomie littéraire. Les « jeunes loups » (l'une de très nombreuses appellations qu'ils reçoivent à l'époque) se constituent rapidement comme groupe de défense de l'autonomie, à travers des créations littéraires qui proclament la suprématie de l'auteur et du texte et de prises de position théoriques en faveur de l'art « pur ». Le groupe de jeunes écrivains arrive à une imposition assez rapide et non-disputée, par l'intermédiaire de quelques forts noyaux de sociabilité littéraire (des cénacles des universités, des revues estudiantines et des volumes collectifs), mais également par d'autres éléments : par le travail commun d'autolégitimation, par les verdicts tranchants de la critique en titre de l'époque et par la même perception de la part des adversaires. L'épanouissement de la génération 80 inclut un programme littéraire qui s'approche du mécanisme classique de toute avant-garde : nier les prédécesseurs, trouver des affinités dans d'autres groupements de rupture, proposer des nouvelles manières pour l'acte d'écriture. Les membres de

la génération littéraire 80 apportent même un plus de nouveauté : ils s'érigent comme les initiateurs d'un nouveau paradigme littéraire, le postmodernisme, pour souligner leur individualité dans le champ littéraire roumain.

L'étude de ce groupe littéraire s'avère particulièrement riche. On peut analyser aussi bien leur littérature, mi-expérimentale (pleine d'effets d'ironie et de jeux intertextuels, de raccourcis et de clins d'œil au lecteur averti), mi-réaliste, d'un réalisme perçant et bien assumé, que leur cohésion interne en tant que groupe, l'importance de leurs prises de position littéraires (au moment où la littérature autonome devenait de plus en plus une littérature antitotalitaire), ou les coordonnées de leur succès presque immédiat.

Si la première direction de travail est déjà bien représentée dans la critique roumaine¹, la deuxième s'avère assez peu fréquentée. C'est justement ce manque que nous voulons pallier, à travers un sujet d'étude qui se revendique (sans s'y subordonner complètement) de la sociologie littéraire de l'école française². Qui plus est, on ne se propose pas simplement de choisir une direction d'analyse en défaveur d'une autre, mais de construire une nouvelle manière d'envisager l'étude de ce groupe littéraire. De ce que l'on connaît jusqu'à maintenant sur le mouvement littéraire de la dernière décennie communiste, on peut affirmer qu'un choix qui puisse s'avérer fertile serait la théorie de Pierre Bourdieu sur le champ littéraire³, mais seulement après un ajustement aux conditions d'une société totalitaire. L'approche du champ littéraire nous apporte deux avantages fondamentaux pour le développement de la sociocritique et la sociologie comme parties intégrantes des études littéraires roumaines : premièrement la possibilité de réunir dans une seule démarche la lecture interne et l'analyse contextuelle, en dépassant « l'opposition entre (...) ces deux approches, traditionnellement perçues comme inconciliables »⁴ et deuxièmement « penser la production culturelle en termes d'autonomie (relative) tout en tenant compte de la dimension sociale, sans tomber dans un réductionnisme considérant les œuvres comme de simples épiphénomènes de classes sociales »⁵.

Toutefois, en dépit de ces généreuses espérances épistémologiques, une telle approche suppose un risque, qui découle directement de la nature même du choix méthodologique : la sociologie de la littérature est assez peu valorisée à l'intérieur des sciences de la littérature en général, mais aussi dans les disciplines socio-humaines. Vue comme une vulgarisation qui nie, rien que par impuissance, « la mystérieuse

manifestation des génies irréductibles à toute explication »⁶, la sociologie de la littérature se voit exclue du territoire de la République des Lettres, « lieu privilégié de l'expérience exquise de la lecture solitaire »⁷. Le paysage est presque aussi morne du côté des sociologues : pour eux, la littérature n'est qu'une activité secondaire au grand « sens social », et elle ne vaut pas la peine de faire l'objet de procédures scientifiques objectivantes⁸. On espère quand même qu'une approche totalisante du type « axe du sens » (qui s'adresse à qui en littérature et avec quels buts et quelles contraintes) associée à l'« axe de signification » (quels capitaux culturels sont mobilisés par les écrivains pour l'élection de leurs sujets et de leurs thèmes, selon quelle logique de leurs positions)⁹ sera capable de dissiper les préjugés et les regards univoques des chercheurs.

La construction de l'objet d'étude – questions et problématique

Notre hypothèse de départ porte sur une nouvelle structure d'analyse du champ, qui modifie en partie les caractéristiques du pôle de la Grande Production, celui qui dans la théorie de Bourdieu a comme loi fondamentale la recherche du profit : pour le champ littéraire roumain sous le communisme, le clivage interviendrait entre la position de la Production Pure (Restreinte) et celle de la Production Idéologisée. La structure chiasmique du champ suppose dans le cas des sociétés totalitaires la substitution presque totale du premier axe, celui du profit commercial, par un autre, dont le critère serait *le degré de politisation du champ*. La deuxième modification tient à la nature même du capital mis en place par les positionnements à l'intérieur du champ. En éliminant le pôle de la Grande Production, on est presque obligé de modifier le sens du « capital économique », parce que sa nature même se trouve modifiée : sans le mécanisme classique de l'offre et de la demande, les rapports économiques changent complètement de structure. On est conscient que cette question mérite une analyse à part, plus argumentée scientifiquement que l'on peut le faire dans les limites de cet article. Cependant, on essaie d'en fournir une très brève explication, à partir d'une idée du sociologue roumain Dan Lungu¹⁰. Dans le cas de l'économie centralisée de type communiste, le capital économique mis en marche pour le champ littéraire se transforme, puisque les biens spécifiques sont différemment distribués : les biens symboliques résultent d'une

confrontation interne entre les instances de légitimation, mais la distribution des capitaux économiques se fait en fonction d'un plan dicté par les décisions politiques. Cet état de distribution privilégiée engendre une crise de légitimité des moyens de distribution et, à la suite, une modification des pratiques administratives du champ¹¹.

Une autre difficulté dans la construction de l'objet, qui impose une étude plus attentive des conditions, de la logique et de la distribution des positionnements, est la question de l'autonomie : comment continuer à l'introduire dans le commentaire, comment la transformer en un critère valable pour organiser les cadrons et les prises de position, si à chaque intrusion idéologique dans le champ on la voit changer de nature? Les luttes pour garder la relative autonomie du champ ont comme enjeu, dans une société totalitaire, la garantie de la libre expression et la tentative de se soustraire au contrôle idéologique, d'éluder la censure et les obligations dictées par le centre politique¹². Pendant la période du réalisme socialiste, l'autonomie est pratiquement exclue de toute logique interne du champ : l'enjeu de lutte à l'intérieur du champ n'est plus l'imposition d'une meilleure définition de la littérature, mais la concurrence pour une position de plus en plus proche du pôle politique, d'où viennent toutes les commandes littéraires. Dans les années 50, l'image du climat littéraire roumain tient en quelque sorte de l'âge prémoderne de l'espace de création, quand la production est dirigée par une instance extérieure à la littérature, le mécénat. On doit y ajouter, tout de même, une différence essentielle, puisque dans le cas de la littérature totalitaire le commanditaire (l'appareil du Parti, par l'intermédiaire des institutions littéraires surpolitisées) détient simultanément le pouvoir discrétionnaire de commander les produits littéraires qu'il désire et le pouvoir d'en exclure brutalement les œuvres qui ne correspondent pas à sa doctrine. La valeur littéraire n'a plus à voir avec l'esthétique, ni même le goût du public, mais avec une « ligne » bien explicite du Parti, qui essaie de subordonner tous les autres champs d'expression à un seul, le champ politique. La définition même du concept d'autonomie est valorisée différemment, selon la position des acteurs. Ceux qui se trouvent dans des positions fortes, proches du pôle le plus politisé, possèdent le pouvoir de manipuler les définitions afin d'augmenter le concept opposé, l'hétéronomie. C'est le cas des prises de position de 1950, en plein réalisme socialiste, quand un groupe d'écrivains de l'Union des écrivains roumains (UER) proteste contre le schématisme littéraire, non en raison de quelque principe de valorisation spécifique, mais seulement parce qu'il produirait la perte de

la capacité de persuasion par l'intermédiaire de la littérature, capacité prévue dans le programme du Parti¹³. Comment expliquer cette décision, si on tient compte du fait que l'expropriation des valeurs spécifiques avait comme seul but la transformation de la littérature en instrument de propagande ? Dans les conditions d'un contrôle politique total, dont les idéologues étaient parfaitement conscients, la littérature serait devenue vraiment un instrument de propagande, mais au risque de perdre toute efficacité, justement par ce schématisme diminuant jusqu'à la disparition toute valeur littéraire. Pour avoir plus de succès dans la propagande, il lui fallait une certaine autonomie (dans ces conditions, non seulement relative, mais promue officiellement, donc mimée) et, mieux encore, la dissimulation de la relation établie avec le pouvoir. Ces deux conditions, inscrites plus tard dans la politique du parti, se retrouveront à la base de la majorité des stratégies du pôle de la production idéologisée : en se rapportant souvent à cet épisode de 1950, ses représentants vont s'ériger en « sauveurs » de la spécificité littéraire, en détenteurs légitimes de la valeur spécifique.

Plus tard, pendant la période du dégel, le concept d'autonomie change de nouveau : l'enjeu de lutte devient la confrontation entre la définition hétéronome de la littérature et sa définition « esthétique », qui tient dans la même mesure d'une tradition autonome de l'entre-deux-guerres et de la volonté de se synchroniser avec les plus récents courants occidentaux. Pour le groupe des partisans de l'autonomie, la valeur littéraire ne se construit pas exclusivement à partir d'une reprise (revisitée) de la tradition. On voit également dans les prises de position des autonomistes un effort de récupérer « les années perdues », c'est-à-dire la période de totale fermeture culturelle de la première décennie communiste. On admet l'existence d'un permanent rapport des représentants de la Production Restreinte à des valeurs antérieures, surtout de la période roumaine de l'entre-deux-guerres, comme l'affirme clairement Katherine Verdery¹⁴. Mais ce que dévoile l'analyse de l'émergence de la génération 80 est justement l'existence d'un usage particulier de ces définitions de la valeur, invoquées pour conférer du capital symbolique à la lutte contre l'idéologisation : on se revendique, par exemple, de la poésie de l'avant-garde historique, censée être le symbole de la liberté absolue de l'acte de l'écriture, donc de l'autonomie « à l'état pur ». Si la défense des définitions anciennes de la valeur culturelle de l'entre-deux-guerres est vraiment un enjeu de lutte dans le champ, on peut affirmer alors que c'est à la suite d'un long processus de sélection et de transformation

« subversive » que ces définitions sont choisies comme enjeu de lutte. C'est tout un travail sur les sens de ces valeurs, dont K. Verdery reconnaît indirectement l'érosion partielle par le communisme. Par exemple, le fait que dans la Roumanie de l'entre-deux-guerres le clivage était établi entre la dimension économique et la dimension artistique non-commerciale (avec toute la logique interne qui en résulte) engendre au moins deux types de valorisations *a posteriori* pendant le communisme. Dans leurs métadiscours (les discours des producteurs littéraires sur leur activité même, les histoires littéraires de l'époque, les traités de théorie littéraire), les représentants du pôle autonome tendent à surévaluer l'autonomie relative de jadis et même l'intrusion du facteur commercial, vu comme plus « sain » que le contrôle centralisé et mieux adapté pour la dynamique du champ. Le pôle que nous avons appelé idéologisé déplore cette intrusion, paradoxalement au nom de la même autonomie : pour ses représentants, les lois du marché sont synonymes de capitalisme sauvage, qui empêcherait la liberté et l'autonomie de la littérature.

À la fin des années 70 et au début des années 80, la distribution des positionnements à l'intérieur du champ littéraire roumain révèle une assez grande différence par rapport à la structure « classique » bourdieusienne : l'instance suprême de légitimation du champ (historiquement placée, dans le cas roumain, dans le sous-champ de la critique littéraire) est concentrée autour du pôle autonome (et pas dans le cadran des notables) et appuie ouvertement les efforts de nouveaux entrants. Ces parrains littéraires des jeunes écrivains forment le groupe des critiques qui établissent la hiérarchie littéraire et composent les jurys distribuant les prix nationaux : Ov. S. Crohmălniceanu, Nicolae Manolescu, Eugen Simion, Ion Pop, Marian Papahagi, Alexandru Călinescu, Livius Ciocârlie. Ce groupe de parrains littéraires réunit trois caractéristiques fondamentales qui peuvent expliquer leur position forte au centre du champ. Ils sont simultanément :

- des chroniqueurs littéraires aux revues (centrales ou de province) et également des historiens littéraires ayant comme centre d'intérêt scientifique les valeurs « autonomes » spécifiques (les débuts de la littérature moderne, l'histoire de la critique littéraire roumaine, la littérature italienne ou française du début du XX^e);
- des universitaires dans les facultés des lettres des plus importants centres universitaires roumains (Bucarest, Cluj, Iași, Timișoara) et
- des membres du Conseil Directeur ou d'autres structures du pouvoir non-politisé de l'Union des écrivains roumains¹⁵.

Le groupe des critiques est arrivé dans cette position de force à la fin d'un parcours assez surprenant. Imposés dans le monde littéraire à la fin des années 50 dans les conditions politiques du « petit dégel » (la première tentative – partiellement réussie – d'abandonner le réalisme socialiste), ils ont au départ les mêmes caractéristiques que les poètes et les prosateurs des années 60. Premièrement, ils vont tous dans la même direction : récupérer les valeurs littéraires spécifiques de la période de l'entre-deux-guerres et rétablir les hiérarchies de « l'art pur », c'est-à-dire non-idéologisé, pour diminuer les dégâts de cette longue période de suprématie de l'hétéronomie littéraire. Quelque part dans les années 70, on assiste à une séparation (difficilement observable mais bel et bien présente) entre le groupe des critiques d'une part (restés à proximité du pôle autonome afin de défendre les valeurs de l'art pur), et les poètes et les prosateurs d'autre part, devenus écrivains « agréés » par le régime et déplacés vers le pôle des notables¹⁶. Ce déplacement brouille de nouveau les lignes du champ au moment où les jeunes écrivains entrent en scène. À la fin des années 70, l'image du champ (« statufiée » ici seulement dans le but de faciliter la compréhension) est la suivante :

A) les « jeunes loups » sont appuyés par les critiques littéraires qui possèdent le plus de capital symbolique, qui établissent la liste canonique et qui sont simultanément leurs mentors dans les cénacles et les revues littéraires.

Les jeunes reçoivent les lettres d'accréditation dès l'aube de leur imposition dans la vie littéraire roumaine : en 1978, paraissent une série d'articles pleins d'éloges sur le nouvel esprit qui se manifeste dans les cercles estudiantins du pays¹⁷, articles signés par les critiques les mieux cotés dans les hiérarchies de la légitimation. C'est une situation qui contredit toute dynamique normale d'un mouvement d'avant-garde : la lutte pour s'imposer dans le champ dépasse le parcours « classique », tant qu'il apparaît dans les traités du genre¹⁸, et le groupe se retrouve dans la situation hybride d'une avant-garde qui se voit appuyée dans son processus d'imposition par les représentants de la critique en titre.

Dorénavant, le processus acquiert une double dimension : aux éloges enthousiastes des critiques s'ajoutent les efforts des jeunes écrivains eux-mêmes, leur puissant activisme pour leur autolégitimation. Plus important pour l'image du champ, les deux dimensions du processus sont simultanées. Si le poids littéraire de la génération naissante est d'abord mis par N. Manolescu (en 1978, dans une interview donnée à un membre actif de son cénacle) sous le signe de la probabilité (rhétorique, à son

tour ?) –vous et vos collègues, nés au moment même de notre début, pourriez être les premiers représentants d’une autre galaxie que nous rencontrons aujourd’hui dans les espaces de l’histoire littéraire¹⁹–, ses interviews futures ponctuent l’évolution du processus de réception de la jeune littérature. Quatre ans après l’annonciation de la grande promission littéraire, les anciens étudiants sont maintenant « poètes de talent, auteurs de bons livres et lauréats de prix littéraires »²⁰. Enfin, dans une déclaration de l’année suivante, le mentor de la génération 80 a déjà l’image complète de l’imposition, mais il est également conscient des difficultés surmontées par ses jeunes émules : « Dans la littérature, l’arrivée d’une génération nous surprend toujours. (...) C’est éblouissant comment la réaction la plus fréquente semble être la peur : non, dit tout le monde, ce n’est pas possible, ce n’est pas une génération, c’est seulement une ... promotion littéraire, tout au plus ! Comme si le tabou linguistique pouvait chasser le danger, le diable ! »²¹ Pour l’autre mentor du cénacle, Ovid S. Crohmălniceanu, le moment de la parution d’un volume collectif avec les proses de ses étudiants est le jour de la confession d’une paternité : « Mais oui, ils sont tous mes fils ! Je suis devenu père à 62 ans et, en plus, j’ai une nombreuse progéniture et elle me rend complètement fier ! »²²

B) Leur position de nouveaux-venus n’est pas menacée par d’autres groupes de jeunes écrivains qui puissent se revendiquer du même pôle autonome.

C) Le groupe de notables (qui inclut, parmi d’autres, les poètes comme Nichita Stănescu et les prosateurs de la déstalinisation, comme D. R. Popescu, A. Buzura et N. Breban) n’agit pas encore comme leur ennemi. Les écrivains de la génération 60 ont à première vue une position assez étrange à la fin des années 70 : ils détiennent une quantité presque égale de capital culturel, économique et symbolique. Promus – par la même critique, leurs anciens collègues de génération – comme les écrivains les plus importants de l’après-guerre, vivant confortablement de leur plume, ils n’agissent jamais comme instances de légitimation. Ils continuent à produire des romans politisés (selon les demandes de la nouvelle classe dirigeante, « progressiste », qui a remplacé les anciens apparatchiks) et des poèmes métaphorisés, en marge des expériences mallarméennes, et ils entrent dans les manuels scolaires, dans les structures politisées de l’Union des écrivains et même dans le Comité central du parti.

D) Les écrivains réunis autour du pôle idéologisé, démunis de capital symbolique parce que totalement impliqués dans la production de littérature asservie, composent la plus violente opposition aux jeunes écrivains²³.

Cette dernière prise de position devient de plus en plus claire depuis l'incident du plagiat de Eugen Barbu, dénoncé dans la revue *România Literară*²⁴. Ce scandale de plagiat est la plus visible marque de séparation des « camps » dans la vie littéraire roumaine de la dernière décennie communiste. Si on observe de près la nature de cette séparation, on se trouve devant une situation assez intéressante : démasquer le plagiat de l'un des proches du Parti est évidemment une prise de position politique des gens de lettres réunis autour de la revue la plus « autonome » du pays, mais, comme dans la définition de l'effet de réflexion du champ, c'est à travers de prises de position littéraires que toute prise de position politique se rend visible, même partiellement, dans le champ. La volonté de se démarquer du groupe d'écrivains nationalistes asservis au régime de Ceaușescu passe par une manifestation censée appartenir exclusivement à l'univers littéraire : la valeur spécifique de l'identité et de l'originalité de l'écrivain. Eugen Barbu et son groupe ne sont pas démasqués en tant qu'écrivains idéologisés et partisans de l'art totalitaire, mais en tant qu'ignobles farceurs, en tant qu'imposteurs qui ont violé le code spécifique du jeu littéraire. C'est par ce détour soumis aux lois de la spécificité littéraire que l'on voit naître le plus agressif groupe d'adversaires des « jeunes loups ». Pour les écrivains idéologisés réunis autour de la revue *Luceafărul* et *Săptămîna*, les nouveaux-venus sont coupables de se revendiquer de la littérature autonome et d'avoir comme mentors les critiques esthètes qui leur refusent la moindre trace de reconnaissance littéraire.

La lutte entre l'autonomie et l'hétéronomie pourrait être vue également comme l'image particularisée dans le champ littéraire d'un conflit fondamental de la société communiste en général : celui entre la défense de l'individuel et le contrôle exercé par le Parti. On choisit d'illustrer cette confrontation par un exemple qui ne fait pas référence directe aux jeunes écrivains, mais qui circonscrit quand même l'aire des confrontations de l'époque. Il s'agit d'une réponse à une enquête littéraire²⁵ dont le sujet porte sur l'actualité de la poésie patriotique. C'est évidemment une enquête « de commande », imposée par la pression idéologique ou ressentie comme obligatoire par la rédaction même (les ressorts qui produisent une décision comme telle sont encore confus, difficiles à préciser justement parce que, en ce qui concerne la dernière décennie communiste, on n'est pas encore capable de discerner la censure proprement dite des mécanismes de l'autocensure). La réponse qui nous intéresse ici appartient à Adrian Păunescu, poète connu à l'époque pour ses orientations nationalistes et pour l'activité du cénacle *Flacăra*, dont

les spectacles de musique et de poésie avaient attiré les foules dans les années 70²⁶. Dans sa réponse métaphoriquement titrée « La patrie elle-même ne peut plus être conçue sans la grande poésie patriotique », on peut lire rétrospectivement les coordonnées de la lutte entre le groupe esthète, qui défend les valeurs autonomes, et le camp idéologisé, proche de l'appareil de Parti : « Malheureusement, d'un extrême – les thèmes font la littérature – on est tombé dans l'autre, que l'on voit très clairement dans l'activité de quelques critiques littéraires. Dès que quelqu'un est préoccupé du bien de la patrie, dès qu'on commence à écrire de la poésie patriotique, bonne ou mauvaise, peu importe, ces critiques-ci jugent que c'est de la mauvaise littérature. Pour eux, c'est comme si on avait fait le pacte du conformisme et qu'on avait donc perdu l'esthétique. »²⁷ La référence est très claire : les « quelques critiques littéraires » appartiennent au groupe des esthètes, qui condamnent le conformisme (c'est-à-dire la soumission aux demandes de l'idéologie).

Pour revenir au cas des jeunes écrivains, il semble que la dimension expérimentale de leur nouvelle littérature devient l'exemple de choix dans le discours des adversaires, qui l'utilisent pour illustrer « l'égarement », « la bizarrerie » et « l'aliénation ». L'intertextualité est dénoncée comme manque d'originalité, l'ironie comme impuissance de la vision poétique, le micro-réalisme et la préférence pour les milieux marginaux comme refus de regarder vers les victoires du nouveau monde (l'âge d'or des discours du culte de la personnalité de Ceaușescu) et les vraies conquêtes littéraires. L'un des commentateurs des débutants, Valentin F. Mihăescu, se déclare « en déroute » face à la « poésie citationnelle » de Mircea Cărtărescu. On le voit se perdre en ironies, mais il garde quand même le verdict final :

« je confesse un certain malaise quand je me mets à commenter la poésie de MC. Je me dis : si je n'arrive pas à déchiffrer quelque 'allusion culturelle' de Shakespeare, Goethe ou Sterne et je finis par l'attribuer à leur jeune disciple ?(...) La poésie de MC a comme *primum movens* un manque accru de confiance dans le pouvoir langagier de circonscrire le réel. (...) La poésie de MC ne possède, peut-être temporairement, aucun signe de profondeur. »²⁸

Et les commentaires de continuer, de plus en plus agressifs. Le mouvement des jeunes écrivains devient ainsi pour ses adversaires une artificialité étrangère, sans aucune relation avec la tradition littéraire roumaine, donc condamnable.

L'avant-garde des années 80 : description d'un mouvement hybride

Après cette très succincte description de l'état du champ littéraire au moment du début des jeunes écrivains, on voit se préciser quelques différences fondamentales par rapport aux principes bourdieusiens de disposition à l'intérieur du champ. Au début des années 80, le champ littéraire de l'époque se trouve divisé entre deux hiérarchies littéraires. La principale caractéristique de ce double canon est sa dimension ambiguë : les deux « listes » se trouvent quelques fois partiellement intersectées, ce qui brouille définitivement les lignes du champ et donne raison à Dan Lungu : dans une société totalitaire, non seulement l'autonomie, mais surtout la logique du champ se trouve altérée²⁹. D'une part, on voit avancer le *canon officiel*, fortement idéologisé, perpétué à travers les institutions contrôlées par le parti (l'école, la presse centrale, la télé, la radio), d'autre part, on assiste à la formation d'un *contre-canon*, soutenu par les critiques littéraires en titre et diffusé par les principales revues littéraires de l'époque et par les revues des cercles estudiantins. Le premier canon cultive une désarmante confusion des valeurs et impose des hiérarchies contrefaites, où on voit, à côté des noms des écrivains et des œuvres véritables, toutes sortes de médiocrités, de poètes de cour, c'est-à-dire le groupe des détenteurs du capital économique, faibles en capital culturel et symbolique. C'est contre l'hybridation de l'institution de ce canon même que les membres de la génération littéraire 80 vont s'ériger.

Le parti des idéologues, en raison de leur principe de redéfinir la valeur littéraire afin de légitimer la propagande, se trouve dans le cadran de la littérature des notables et dans les grandes lignes celui de la poésie lourde, académisante, des écrivains imposés dans les années 60 et du roman de l'*obsédante décennie*, roman politique et réaliste qui prend comme « tranche de vie » la stalinisation de la Roumanie et sa dénonciation. Ce type de roman, dont l'écriture passait à l'époque pour « gnomique » et courageuse, va être attaqué par les membres de la génération littéraire 80 pour des raisons littéraires, qui tiennent aux détails d'écriture, aux erreurs des portraits des personnages, au style même.

La poésie des années 70 n'a pas été un enjeu de lutte crucial pour les jeunes écrivains. Au contraire, on a pu même découvrir dans leur poésie une orientation néo-moderniste qui s'approche en quelque sorte de la poésie des années 70, mais qui reste périphérique et sans écho. C'est à

un autre niveau de ce cadran de l'autonomie et de l'esthétisme que l'on découvre une vraie et forte influence sur la littérature du mouvement : c'est dans la littérature des dernières vagues surréalistes (Gellu Naum, Ilarie Voronca, Gherasim Luca), dans le mouvement des oniriques roumains (réunis au milieu des années 60 autour de D. Tepeneag et Leonid Dimov) et surtout dans les proses des écrivains réunis dans un groupe appelé par la critique « L'école de Târgoviște ». Radu Petrescu, Mircea Horia Simionescu et Costache Olăreanu, les trois figures clés du groupe, se sont rendus célèbres par les raisons de retard de leur début : élèves de lycée dans la ville de Târgoviște, dans les années '50, ils avaient fait serment de ne rien publier sous le totalitarisme. Ils sont entrés dans l'espace littéraire seulement dans la période de dégel, en pratiquant une prose d'auto-référentialité ludique et de fantaisie méta-textuelle qui va influencer l'écriture des membres de la génération littéraire 80 :

« Leur narration, déconstruite ironiquement, reconstruite avec nostalgie, recyclée parodiquement, les noyaux narratifs (y compris les discours *de bas étage* : mélodrames, *horror*), deviennent le prétexte et le point de départ des pratiques méta-textuelles et intertextuelles. Cette procédure transforme la génération 80 en un fier successeur des prosateurs de l'école de Târgoviște »³⁰.

De cette énumération on retient ce qui semble éclairant pour la place de la génération : la quête des influences littéraires et surtout leur sélection se fait d'abord sur le terrain de l'esthétisme et jamais dans la littérature engagée, à l'intérieur des avant-gardes plutôt que dans la littérature classique et, finalement, dans le registre des anciens marginaux, auto-exilés pour des raisons éthiques et esthétiques. On y ajoute la préférence – loin d'être exclusive, c'est vrai – pour les mouvements en groupe, pour les idéologies littéraires cohésives, avec un programme clairement établi et fortement promu. La vraie déclaration littéraire des « jeunes loups » se révèle cependant moins au niveau des influences qu'à celui des ruptures. Comme un mouvement d'avant-garde de premier rang, la littérature de la génération 80 va complètement rompre avec le type d'écriture d'avant. Le premier pas est la différenciation selon les genres littéraires : au lieu du roman on préférera la prose courte, au lieu de la poésie métaphorique et pleine d'allusions philosophiques absconses on va écrire une poésie du réel, ludique, ironique et aux allusions livresques.

D'un point de vue thématique, on se distancie également de grandes marottes du roman de l'obsédante décennie : la Vérité, l'Histoire, la Vie, le tout avec majuscule et imprégné de tirades (dans les romans d'au moins 800 pages chacun de N. Breban), le mélange d'histoire contemporaine et de prose genre Nouveau Roman du romancier A. Buzura, les romans « sociaux » où le fantastique est paradoxalement censé assurer la cohésion (dans les livres de D. R. Popescu). Ce genre de romans mi-historiques mi-sociaux a eu un assez grand succès auprès du public de l'époque – moins pour leurs qualités littéraires que pour leur audace de présenter, ou plutôt de suggérer, les réalités de la Roumanie communiste : le grand public cherchait dans les tirades à l'air nietzschéen ou parmi les morceaux narratifs savamment brouillés les bribes d'un réel semblable à ce que tous vivaient. L'allégorie était pour les romanciers de la déstalinisation la meilleure manière de peindre le réel – faute de mieux, on se contentait de le suggérer, en espérant que le lecteur allait compléter les espaces blancs.

C'est justement contre cette allégorie toute-puissante que les jeunes prosateurs vont se révolter. Ils abandonnent totalement l'écriture lourde et dissimulée sous plusieurs voiles de métaphores et d'allégories pour la remplacer par des récits brefs et des sujets presque banals, plutôt citadins, où évoluent des personnages issus d'une multitude de couches sociales. Comme une réplique aux prosateurs de la déstalinisation, les morceaux de prose des membres de la génération littéraire 80 n'ont rien à faire avec les tirades philosophiques, avec les grands thèmes à majuscule, avec le souci de déguiser le réel. Leurs récits sont de petites radiographies exactes et minutieuses d'un bref épisode de vie, comme un reportage. Un jeune homme immobilisé dans un fauteuil roulant regarde la rue et enregistre les trajets d'une fille avec un chien (Mircea Nedelciu *Aventures dans une cour intérieure*) ; un groupe d'adolescents essaie de gagner un peu d'argent (plus ou moins honnêtement) au bord de la Mer Noire (C. Stan *Provisoirement sud*) ; une coiffeuse rêve dans son appartement neuf et tient un journal où elle écrit son plus secret désir : acheter du papier peint (C. Teodorescu *Le papier peint*).

Mais ce n'est pas seulement au niveau des thèmes que la prose de la nouvelle vague se distingue de celle de ses prédécesseurs. L'individualisation des nouvelles créations procède aussi de la technique d'écriture, fortement influencée par de riches lectures en matière de structuralisme et de narratologie. Un groupe entier de jeunes prosateurs

s'oriente vers l'étude des mécanismes textuels, vers l'auto-génération du texte, vers le métadiscours et la méta-littérature. Ce groupe d'experimentalistes (G. Craciun dans ses premiers textes, Gh. Iova, Gh. Ene) se fait connaître sous le nom de « textualistes », dénomination qui va être reprise, comme une accusation, dans les attaques contre les membres de la génération. Ce souci d'analyser les modalités de générer un texte et de le décortiquer, de l'écrire et simultanément de le décrire est en lien étroit avec les préoccupations théoriques de membres de la génération. Comme on l'a vu, ils sont en même temps les créateurs de leurs textes et leurs théoriciens. L'esprit critique propre aux membres de la génération littéraire 80 tend principalement vers la théorisation en marge de leur littérature – ils fournissent simultanément les textes et les théories sur les textes. Ils appliquent directement les principes théoriques dans le corpus des textes, en signalant « à haute voix » le procédé ; le jeune auteur se place à l'intérieur de sa création, maintes fois avec son propre nom, en dévoilant les mécanismes de l'écriture. Pour lui, l'autoréférentialité est prise vraiment au pied de la lettre : se référer à la figure du producteur des textes, à l'intérieur du texte produit. Voilà comment pour le prosateur Ioan Lăcustă, le final de son texte est le lieu de cette personnalisation de l'auteur, du public, de ses collègues de cénacle et des conditions de lecture ; après avoir été écrit, le texte dévoile ses conditions de production, sa « naissance » :

« Qu'est-ce qui peut encore arriver maintenant ? Seulement l'eau qui bout pour le café fort de mes matinées, seulement me raser devant le miroir de la salle de bain, d'où l'homme de la veille me regarde doucement tu t'es laissé écrire une fois de plus sourit-il faiblement, je n'ai plus le temps de l'écouter je dois me dépêcher pour arriver au boulot [...]. Je pense plus à toi, je lui dis, dommage, tu as écrit un texte confus hier soir on verra bien je lui réponds dans l'agglomération du bus on verra bien je lui répète vers le soir dans le cénacle Junimea, où j'annonce que moi, Ioan Lăcustă, je voudrais lire la semaine prochaine un texte [...]. Je lirai cependant la semaine prochaine le texte, dans le cénacle de Junimea. On sait que le professeur et les collègues de l'Assaut vont écouter attentivement. [...] »³¹

Le geste de se placer soi-même, en tant que producteur, à l'intérieur de son texte, est utilisé également par les poètes de la génération : le « je » biographique trouve sa place parmi les autres références au monde contemporain. La technique est compliquée dans les créations poétiques par d'autres procédés qui viennent renforcer la rupture avec les générations

précédentes : le réalisme et la lucidité (« La poésie est un art exact »), la prédilection pour la métonymie au lieu de la métaphore, l'oralité et le style direct, l'ironie et le sarcasme³². C'est une poésie qui perd son poids rhétorique, qui annule les allusions aux thèmes graves et qui les remplace par de rapides découpages du réel, des passages d'auto-référentialité et de courts *flashes* de métadiscours poétique. C'est donc une nouvelle manière d'écrire la poésie qui trouve ses influences dans d'autres paysages lyriques complètement opposés à la poésie des années 60.

La littérature occidentale et les « jeunes loups » – un choix pour la liberté

La plupart de textes critiques sur la littérature de la génération 80 mettent en relation les changements de manière poétique et la nonchalance de l'expression, d'une part, et l'influence exercée par les textes de littérature étrangère sur les jeunes auteurs de l'époque, d'autre part. L'étiquette d'« auteurs livresques » est fréquemment reprise par les critiques et les historiens de la littérature roumaine dans les études consacrées aux créations des jeunes écrivains. On décèle ainsi une forte influence des poètes d'expression anglaise, un air commun dû aux études sur la prééminence du texte, air dérivé des traités de narratologie, une attention à la catégorie du fantastique qui s'inscrit dans la manière littéraire rendre universellement célèbre par les romanciers sud américains.

Cette liste d'influences trouve en effet ses correspondances dans les créations des « jeunes loups ». Cărtărescu, Iaru ou Coșovei écrivent une poésie citadine, explosive et colorée qui les approche des vers de Dylan Thomas, L. Ferlinghetti, Carl Sandburg ou Robert Frost ; des prosateurs comme Ștefan Agopian ou Emil Paraschivoiu sont très attentifs aux dosages du fantastique et de l'onirique dans leurs textes ; les expérimentalistes apportent un système entier de penser en marge du texte qui n'est pas étranger aux théories de la sémiologie et la pratique signifiante du Tel Quel. On retrouve dans leurs créations la fonction ludique de l'écriture (théorisée par Jacqueline Risset), la production consciente du sens, simultanément au processus de la constitution du texte (Julia Kristeva), la prééminence de la conscience structurale sur la conscience sémantique (Roland Barthes), la possibilité de dénoncer l'idéologie par la pensée logique de la forme et des mécanismes textuels (Jean- Louis Baudry), le pragmatisme de l'écriture (Jean-Joseph Goux)³³.

La poésie des « jeunes furieux » et de la *Beat generation* fournit d'autres modèles pour les « jeunes loups », qui restent ainsi fidèles à leur prédilection pour la recherche d'influences dans des mouvements littéraires imposés en tant que groupes soudés. Qui plus est, la poésie américaine d'après la deuxième guerre mondiale leur offre une poétique proche des orientations d'un mouvement de rupture :

« le souci du langage [...] traduit bien la conscience d'une crise de communicabilité. Les jeunes poètes (Richard Wilbur, Peter Viereck, notamment) veulent être intelligibles, ils veulent en finir avec le 'discours privé' afin de 'communiquer' avec les autres. [...] Le langage, l'art du poète et les nouveaux rapports de l'art et de la réalité, sont parmi les thèmes qui reviennent constamment dans cette poésie d'après guerre »³⁴.

Cette série d'influences est en partie, comme on l'avait déjà vu, le résultat de la période de libéralisation que les « jeunes loups » ont vécu en tant que période de formation. Leur éducation philologique leur a permis l'accès privilégié aux textes dans la langue d'origine et aux commentaires afférents. Ils se sont formés comme gens de lettres en étudiant les textes du telquelisme, la poésie américaine de l'époque, les études critiques de l'école de Genève, etc.

Mais il nous semble que dans l'utilisation de ces influences dans leurs créations se retrouve un autre effet paradoxal du dégel : le renversement des raisons idéologiques pour lesquelles ces œuvres ont été traduites et leur lecture à rebours. Presque toutes les séries d'œuvres philosophiques et critiques traduites dans les années 70 ont plus ou moins des caractéristiques marxisantes ou anti-américaines (on obtenait plus facilement la permission de traduire un livre d'Althusser qu'une étude de Raymond Aron, par exemple). Mais ces ouvrages prenaient un sens tout à fait inverse dans la conscience des jeunes :

« Ce sont les livres et les films censés être anti-américains et importés avec enthousiasme par la propagande communiste qui ont alimenté l'imaginaire antitotalitaire (en fin de compte, anticommuniste) des jeunes de l'Europe de l'Est et le sentiment de sympathie pour les États-Unis. C'était le pays où un artiste pouvait critiquer violemment, presque en délire, n'importe qui, n'importe quoi, et rien au monde ne lui arrivait ! »³⁵

Connue en Roumanie dès la fin des années 60, la poésie *beat* est entrée assez tôt dans les programmes universitaires, lue comme une autre

expression de la protestation contre le système et contre l'aliénation sociale. Au début de leur réception, on voit encore perdurer les réminiscences d'une lecture politisée (pas du tout fausse, mais visiblement anticapitaliste): « Bien sûr, les beatniks sont des victimes de la société, des aliénés ; ils représentent le cas typique du rapport entre l'artiste et la société dans le capitalisme. C'est ainsi que l'on explique la grande audience dans les masses : leurs lectures poétiques ont aidé, sur le plan culturel et communautaire, à démystifier les fétiches qui dominaient la vie publique américaine. »³⁶ Cette réception semble assez proche de la lecture que les membres de ce groupe poétique ont eue aux États-Unis : mis en lumière par de nombreuses lectures publiques, les traits caractéristiques de leur création (protestation contre une société hyperindustrialisée et mercantile, préoccupation pour le social, évasion vers les paradis artificiels des stimulants et des drogues) construisent l'image d'une critique acerbe envers le véritable « mode de vie américain ».

Rien de semblable, semble-t-il, aux habitudes d'un lecteur muni d'une forte éducation philologique, dans la Roumanie de la dernière décennie communiste. Dix ans plus tard, la poésie de Ferlinghetti, Ginsberg ou Gregory Corso est pourtant abondamment lue dans les cercles poétiques des étudiants roumains, qui la voient comme l'expression de la révolte contre n'importe quel type d'*establishment*, à condition que ce dernier soit destructurant et arbitraire. Une poésie qui commence « chez elle » par s'ériger contre un social précisément circonscrit sera lue (et utilisée en tant que référence intertextuelle) comme une poésie de la liberté totale. Cet effet de lecture à rebours renforce la dimension spécifique que la réception de la littérature de révolte (de tout genre mais surtout politique ou sociale) acquiert dans une société totalitaire : même si la critique ou le dévoilement sont dirigés vers un tout autre azimut, même si la préoccupation pour le social fait référence à un système complètement autre, la lecture se construit sur les éléments du contexte et du lieu présent. Comme en poétique, le mécanisme qui se met immédiatement en marche est un mécanisme adaptatif englobant toute lecture, dirigé dans notre cas premièrement vers la réception, et deuxièmement vers l'écriture proprement dite. La littérature de révolte est, pour le lecteur roumain du communisme, pan-référentielle ; le mécanisme qui « adapte » les constructions littéraires dans les conditions *hic et nunc* de la lecture agit instantanément, en découvrant les sens cachés et, à la rigueur, en inventant d'autres. La preuve d'existence de

ce mécanisme nous semble, dans ce cas de lecture biaisée, l'usage complètement renversé que les membres de la génération 80 ont fait de la poésie américaine des années 60.

La préférence des membres de la génération littéraire 80 pour les groupes de type « jeunes poètes furieux » pourrait, donc, être déchiffrée aussi sous cet angle : leur opposition à l'*establishment*, en occurrence au climat idéologisé, dirige les « jeunes loups » roumains vers une nouvelle lecture de la littérature contemporaine anglo-saxonne. Ce n'est pas seulement le cas des poètes ; la liberté d'expression de J. Kerouac, par exemple, recevait dans une lecture roumaine des années 80 un tout autre sens que l'intention « autochtone » du roman californien. Les membres de la génération littéraire 80 ont fait leurs ces changements de sens et se sont imposés à travers la nouvelle lecture comme la génération « libre » des lettres roumaines, comme des *hippies* de la littérature autochtone. Cette image de génération de rupture, dans le sens « révolutionnaire » du terme, persiste encore dans les témoignages de ses membres :

« Les membres de la génération littéraire 80 semblent être les soixante-huitards des Roumains : c'est le moment où, comme les jeunes de l'Occident dix ou quinze ans auparavant, une génération entière a crié sa différence avec tout. Il y a une faille tectonique qui fait la séparation entre la génération 80 et les autres : c'est la faille qui sépare deux mondes différents. D'une part c'est le monde francophile de la cravate assortie, de la musique classique et du baisemain, de l'autre le monde fécondé par l'esprit américain, le monde des jeans, du rock et des cheveux longs, de la culture « populaire » et des émancipations de toutes sortes. »³⁷

Pour délimiter encore la spécificité de cette vraie révolution dans le monde des lettres (et pas seulement), le milieu des années 80 apporte les premiers signes de la nouvelle doctrine de la génération littéraire homonyme. Une rupture avec les prédécesseurs ne semblait plus suffisante ; on avait besoin de l'introduction d'un nouveau paradigme, le plus nouveau et le plus occidental. C'est ainsi que les « jeunes loups » deviennent postmodernes. Comme dans le cas du structuralisme, les premiers débats sur le postmodernisme ont lieu dans le milieu universitaire : en 1985, un nouveau cercle d'étudiants bucarestois, spécialisés en critique et théorie littéraire, organise deux réunions sur ce thème. Pourtant le concept était déjà entré dans le vocabulaire des commentaires sur la littérature anglo-saxonne³⁸, et rapidement repris par les membres les plus actifs de la génération 80. En 1982, A. Mușina

améliorait son contenu, en introduisant le terme de *nouveau anthropocentrisme* pour caractériser la poésie de ses collègues ; le terme, vu comme un trait central du postmodernisme, serait une tentative d'« humaniser » à nouveau la poésie en la rapprochant de la vie et en regagnant ainsi son authenticité³⁹. Deux ans après, dans une table ronde organisée par la même revue où il avait publié le premier texte, A. Mușina reprend la thèse selon laquelle les membres de la génération littéraire 80 pratiquent une poésie postmoderne :

« les poètes de ma génération ont déplacé le poids du discours : ils ont remplacé l'imagination et le langage par l'existence de l'homme habituel, avec ses problèmes quotidiens. C'est ici que l'on trouve la véritable originalité. Il ne s'agit plus de la poésie moderne, définie par Hugo Friedrich ; il s'agit d'une poésie postmoderne. A mon avis, une rupture essentielle. »⁴⁰

Le pas suivant dans la légitimation du mouvement quatre-vingtiste comme promoteur du postmodernisme est fait dans un article théorique de Mihai Dinu Gheorghiu ; le jeune critique littéraire, sociologue de profession, soutient l'idée d'une dissolution de l'idée d'avant-garde dans le monde contemporain ; selon lui, le nouveau paradigme ne sera que la conséquence de l'impossibilité de se trouver dans une position d'avant-garde dans un monde où il n'y a plus rien à annoncer puisqu'il n'y a plus rien à prévoir. Dans un monde imprévisible, soutient le critique, on ne peut plus être d'avant-garde⁴¹.

Les efforts des « jeunes loups » pour s'approprier le concept vont culminer en 1987 avec les prises de position publiées dans la revue de l'Union des écrivains roumains *Cahiers Critiques*⁴². C'est un numéro thématique où 9 jeunes auteurs de la génération 80 (Monica Spiridon, Mircea Mihăieș, Magda Cârneci, Radu C. Țeposu, Mihaela Simion Constantinescu, Mircea Cărtărescu, Călin Vlasie, Vasile Andru et I. B. Lefter) publient des analyses sur ce phénomène littéraire en pleine émergence, avec des renvois évidents à la génération qui, selon eux, est la première à l'illustrer sur le terrain roumain. Leurs interventions sont parrainées par les critiques autonomistes les plus influents : N. Manolescu et E. Simion, Livius Ciocârlie de Timișoara et Ștefan Augustin Doinaș. Le dossier final du numéro inclut des traductions des textes essentiels pour la bibliographie du courant : John Barth, Jean-François Lyotard, Ihab Hassan, Guy Scarpetta. Ce numéro thématique est la plus claire déclaration d'attitude théorique des membres de la génération : les

représentants les plus actifs du groupe de Bucarest (Lefter, Cărtărescu, Vlasie, Magda Cârneci), de Timișoara (M. Mihăieș) et de Cluj (Ioan Buduca) présentent les traits du postmodernisme en rapport direct avec les créations de la nouvelle vague roumaine. Cărtărescu signe *Des mots contre la machine à écrire*, un texte-programme sur sa création et sur l'avenir de la poésie. Pour R. G. Țeposu, le postmodernisme est un romantisme à rebours, sans avoir perdu cependant aucune trace de la négation qui au début du XIX^{ème} siècle détruisait le classicisme.

Le choix du postmodernisme s'inscrit clairement dans la série des stratégies d'imposition de la génération 80 : il a tous les attributs pour servir à construire un profil complètement autre que le reste de l'histoire de la littérature. Qui plus est, la littérature roumaine n'a jamais eu une délimitation très stricte de ses courants ; par l'auto-présentation comme les initiateurs du postmodernisme roumain, les membres de la génération littéraire 80 se sont doublement légitimés. Premièrement, comme un mouvement radicalement nouveau, synchrone avec les mouvements de l'Occident et en complète rupture avec la littérature roumaine des années 60 ; deuxièmement, comme le seul groupe conscient de cette rupture, qui établit une frontière stricte et mesurable entre lui et les autres courants. C'était tout ce qu'un mouvement littéraire pouvait demander.

Les efforts pour imposer le postmodernisme comme idéologie littéraire propre au nouveau mouvement se heurtent aux résistances du groupe idéologisé. La plus visible opposition se construit dans les pages de la revue *Luceafărul*. Sous la forme d'une analyse qui se veut sérieuse et avisée, les adversaires du jeune mouvement proposent une réception univoque et restrictive, qui suit une logique ayant comme seul critère l'étroite triade nationalisme-tradition-éducation. Les changements de paradigme sont vus comme artificiels, forcés et inappropriés, transplantés sans discernement sur le terrain roumain. Après le numéro des *Cahiers Critiques* sur le postmodernisme, la revue *Luceafărul* commence une campagne de presse pour dénoncer le nouveau paradigme. Conservateurs et nationalistes, les accusateurs culpabilisent pêle-mêle les mentors, les jeunes écrivains et l'Occident (source de tous les maux, y compris littéraires), dans un discours qui fait appel à tous les poncifs de la rhétorique nationaliste :

« Dans ses variantes immatures, le postmodernisme devient une mode censée masquer l'inévitable superficialité agressive des jeunes écrivains – agressivité prise dans le sens (...) de l'avant-garde mimétique. Les jeux

linguistiques attirent également les anciens professeurs qui ne veulent pas passer pour 'anachroniques' et qui abandonnent tout de suite le proletcultisme en faveur du modernisme et puis du postmodernisme. écrire comme Joyce ou John Barth peut passer pour 'postmoderne', mais aucunement pour du 'grand art'. (...) Le prestige d'une littérature commence par ce qui ne ressemble pas du tout aux espaces d'autres cultures, et cette mesure de grandeur est donnée par les écrivains de génie qui 'objectivent' l'essence d'un peuple. »⁴³

Dans une tirade qui attaque inlassablement les mentors de la génération (l'allusion trop transparente à l'ancien professeur vise Ov. S. Crohmălniceanu – son passé comme critique proletculte et son origine juive sont deux points forts des attaques des protochronistes) et qui abonde en clichés conservateurs (« le génie », « l'essence du peuple », « le prestige d'une littérature » évidemment nationale, etc.), cet article anonyme donne une image synthétique du pôle idéologisé, protochroniste de l'époque.

En guise de conclusion

Tout au long de ce travail, on a suivi les modifications du système interrelationnel qui transforment les lois et les prises de position du champ littéraire d'une société totalitaire. L'enjeu de lutte des années 80 est de s'assurer que la définition entièrement valorisée de la littérature reste la définition autonome, même si le concept même se modifie radicalement dans la dernière décennie communiste. L'autonomie relative s'acquiert dans le champ littéraire par quelques manœuvres de détournement des demandes idéologiques, en évitant le triomphalisme discursif et en se revendiquant d'autres ancêtres que la tradition patriotique roumaine.

La structure théorique construite à partir des principes de la sociologie bourdieusienne nous permet de mieux discerner la place de la génération 80 en tant que mouvement d'avant-garde (expérimentaliste, proche des poétiques contemporaines, synchrone avec les courants littéraires occidentaux), mais également sa position hybride par rapport aux instances de légitimation du champ. Si on y ajoute les attaques des écrivains idéologisés, on a, autant que possible, le noyau pour construire une image des conditions dans lesquelles le parcours d'imposition des jeunes écrivains se construit dans la Roumanie totalitaire.

NOTES

- ¹ La bibliographie critique dédiée aux œuvres des jeunes écrivains commence par les articles parus en 1978 dans la revue *România Literară* et continue pendant la dernière décennie communiste par plusieurs recueils critiques, parmi lesquels on cite Ovid S. Crohmălniceanu, *Al doilea suflu (Le deuxième souffle)*, éditions Cartea Românească, Bucarest, 1989, Eugen Simion, *Scriptori români de azi écrivains roumains d'aujourd'hui* 4, éditions Cartea Românească, Bucarest, 1989, Radu G. Țeposu, *Istoria tragică & grotescă a întunecatului deceniu literar 9 (La tragique et grotesque histoire de la sombre décennie 9)*, éditions Eminescu, 1993, Andrei Bodiu, *Direcția optzeci în poezia română (La direction 80 dans la poésie roumaine)*, éditions Paralela 45, Pitești, 2000, Adrian Oțoiu, *Trafic de frontieră. Proza generației 80 (Trafic de frontière. La prose de la génération 80)*, éditions Paralela 45, 2000, Ion Bogdan Lefter, *Flashback 1985 : începuturile « noii poezii » (Les débuts de la « nouvelle poésie »)*, éditions Paralela 45, 2005.
- ² Voir Les « jeunes loups ». *Genèse et épanouissement d'une génération littéraire dans la Roumanie communiste*, mémoire de DEA coordonné par Mme Rose-Marie Lagrave (directrice d'études) à l'Ecole des hautes études en sciences sociales, septembre 2004, Paris ; « Genèse et affirmation d'une génération littéraire roumaine », dans Mihai-Dinu Gheorghiu (éd.) en collaboration avec Lucia Dragomir, *Littératures et pouvoir symbolique*, éditions Paralela 45, Pitești, 2005.
- ³ Pour les références et les commentaires suivants, on utilisera surtout le plus important livre de Pierre Bourdieu sur la question, *Les Règles de l'Art*, éditions du Seuil, 1992, sans négliger la réflexion faite tout au long de l'œuvre du savant français. On prendra également en compte les commentaires critiques apportés par la pléiade de chercheurs français du domaine, surtout les opinions vraiment pertinentes de Bernard Lahire, dans *La Condition Littéraire. La double vie des écrivains*, éditions La Découverte, 2006, contre la réduction des individus à leur statut d'« agent du champ littéraire ».
- ⁴ P. Bourdieu, *Les Règles de l'Art*, éd. cit., p. 228.
- ⁵ Michael Einfalt, Joseph Jurt (éd.), *Le texte et le contexte. Analyse du champ littéraire français (XIX^e et XX^e siècles)*, Berlin Verlag, Arno Spitz GmbH, éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2002, p. 9.
- ⁶ Fabrice Thumerel, *Le champ littéraire français au XX^e siècle. éléments pour une sociologie de la littérature*, Armand Colin/VUEF, Paris, 2002, p. 16.
- ⁷ *Idem*.
- ⁸ *Ibidem*, p. 8.
- ⁹ P. Bourdieu, *Les Règles de l'Art*, éd. cit., p. 176.
- ¹⁰ Selon la théorie de Dan Lungu, sommairement expliquée dans l'article « Postmodernisme, Roumanie, postmodernité » du recueil *Incursiuni în sociologia artelor (Incursions dans la sociologie des arts)*, éditions de l'Université « Alexandru Ioan Cuza », Iași, 2004, pp. 71-81.

- ¹¹ *Idem*, p. 79.
- ¹² Pour ce qui tient des transformations du concept d'autonomie littéraire dans les sociétés communistes, voir Katherine Verdery, *Compromis și rezistență. Cultura română sub Ceaușescu*, traduction en roumain de Mona et Sorin Antohi, éditions Humanitas, Bucarest, 1994, première édition : *National ideology under socialism. Identity and Cultural Politics in Ceaușescu's Romania*, 1991, The Regents of the University of California (où l'on utilise premièrement le syntagme « pôle idéologisé », mais construit à partir d'une autre lecture, plus restreinte, du terme) et Florent Champy, « Les limites à l'autonomie de l'art dans les sociétés de type socialiste et de type capitaliste », dans *Revue Française de Sociologie*, octobre-décembre 1996, XXXVIII-4, pp. 625-635. Voir également Gisèle Sapiro, « Pour une approche sociologique des relations entre la littérature et l'idéologie », *COnTEXTES* n° 2, février 2007.
- ¹³ Cf. Dan Lungu, *Construcția identității într-o societate totalitară. O cercetare sociologică asupra scriitorilor (La construction identitaire dans une société totalitaire. Une recherche sociologique sur les écrivains)*, éditions Junimea, Iași, 2003, p. 70.
- ¹⁴ Katherine Verdery, *op. cit.*, p. 39.
- ¹⁵ Sur le rôle de l'Union des écrivains Roumains dans la politique de défense de l'autonomie littéraire, voir Lucia Dragomir, *L'Union des écrivains roumains pendant la période communiste*, thèse de doctorat sous la direction d'Anne-Marie Thiesse, Paris, EHESS, 2005.
- ¹⁶ Aussi séduisante qu'elle soit, l'explication détaillée de cette séparation au sein de la génération 60 ne trouverait pas sa place dans les limites de cet article. On peut avancer quand même une seule hypothèse : la critique, par sa structure même, s'avère moins perméable à l'idéologie politique, simplement parce qu'elle doit défendre son idéologie à elle. Quand la critique renonce à défendre les valeurs spécifiques, elle le fait définitivement et sans retour en arrière, en se transformant en critique partisane (voir, pour la littérature roumaine de l'époque, le cas des protochronistes). Ce n'est pas le cas pour la prose ou la poésie, qui s'avèrent plus permissives, probablement à cause des mécanismes mieux utilisés dans le processus de fiction.
- ¹⁷ Mircea Martin, « Portrait de groupe », dans *Echinox*, an X, n° 10-11-12/1978, p. 3 ; Mircea Iorgulescu, « Ceux qui arrivent », dans *România Literară*, an XII, n° 21/24 mai 1979, p. 3 ; Nicolae Manolescu, « Les plus jeunes écrivains », dans *România Literară*, an XII, n° 47/22 novembre 1979, p. 10 ; Ștefan Augustin Doinaș, « Pour une nouvelle 'génération' poétique », dans *România Literară*, an XX, n° 50/13 décembre 1979, p. 4. À ces articles (et à une multitude d'autres chroniques parues pendant une décennie entière) on ajoute une longue série de discours de légitimation (préfaces, postfaces, citations) signés par ces critiques.

- 18 Dans l'une des études les plus connues dédiées à l'avant-garde historique, Renato Poggioli construit une dialectique du mouvement, en comptant quatre étapes : l'activisme, l'antagonisme, le nihilisme et l'agonisme. Cf. *The Theory of the Avant-Garde*, translated from the Italian by Gerald Fitzgerald (the original Italian edition, *Teoria dell'arte d'avanguardia*, Società editrice Il Mulino, 1962), The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, third printing, 1982. Pour le cas roumain des années 80, on pense que seulement les deux premiers moments arrivent à une constitution plus marquée, surtout l'activisme (c'est-à-dire exactement ce qui, selon R. Poggioli, « is the least important or, in any case, the least characteristic » (éd. cit., p. 27).
- 19 Interview dans *Amfiteatru*, n° 5 (149)/1978, p. 10.
- 20 *Ateneu*, an XIX, n° 7/octobre 1982, p. 2-3. Le titre de l'interview est presque aussi riche en significations que les déclarations directes du critique : « Notre devise à nous, tous ceux qui s'occupent de la jeune littérature, devrait être 'la valeur avant toute chose' ».
- 21 Interview par Gh. Grigurcu, dans *Familia*, an XIX, Ve série, n° 31 (120)/mars 1983, p. 9. La citation qui constitue le titre a toujours un certain poids allusif pour le lecteur de l'époque : « Le talent et le caractère sont la même chose dans chaque métier qui implique la conscience morale ».
- 22 Interview dans la revue *Tribuna* n° 14/5 avril 1984, p. 5.
- 23 Les concepts de littérature « agréée » et « asservie » sont empruntés au livre de Eugen Negrici, *Literatura română sub comunism (La littérature roumaine sous le communisme) I*, éditions de la Fondation PRO, Bucarest 2002. Le dernier concept renvoie aux produits littéraires totalement soumis aux demandes du Parti : littérature à gros tirages glorifiant le communisme et le dirigeant.
- 24 Dans un article de la revue *România Literară* (n° 2/janvier 1979), N. Manolescu dévoile le multiple plagiat d'E. Barbu d'après les mémoires de K. G. Paustovski *Temps de jadis*, d'Ilya Ehrenbourg (le IV^e volume de *Les gens, les années, la vie*), les souvenirs de M. Koltsov et quelques fragments de romans d'A. Malraux et Hemingway. Le procédé et l'écrivain sont publiquement désavoués par l'Union des écrivains. À la suite, Eugen Barbu perd sa position dans le Comité Central du PCR. Voir Mircea Martin, « Cultura română între comunism și naționalism (La culture roumaine entre communisme et nationalisme) » (III), dans 22. *Hebdomadaire indépendant d'analyse politique et actualité culturelle*, an XIII, n° 45 (661), 5 novembre – 11 novembre 2002, p. 11.
- 25 Le genre de l'enquête littéraire est l'un des genres les plus fréquents dans les revues littéraires des années 80. Pratiquée traditionnellement dans les revues culturelles roumaines, l'enquête littéraire rend plus visibles les noyaux conflictuels et polémiques des idéologies et des poétiques, les hiérarchies et les noms en vogue, les thèmes de l'actualité et leurs échos. On y ajoute que

- l'enquête littéraire a été l'un des moyens importants de l'autolégitimation de la génération 80. Par exemple, à des questions comme « Y a-t-il des critiques littéraires dans la génération 80 ? » (enquête de la revue *Orizont*, n° 8, 10 et 25/février-juin 1983), les répondants sont justement quelques-uns des jeunes qui écrivent sur les créations de leurs confrères depuis leurs débuts littéraires.
- 26 Sur ces spectacles « marqués du sceau de l'ambiguïté », voir Lucia Dragomir, « Poésie et politique », *Terrain*, n° 41/septembre 2003.
- 27 Réponse à l'enquête « Exigences de la création révolutionnaire. La permanente actualité de la poésie patriotique », dans *Suplimentul Literar al Scînteii Tineretului*, n° 25/mars 1982.
- 28 « Les colloques de la revue *Luceafărul* », n° 1-2/9 janvier 1982, p. 4.
- 29 Dan Lungu, « Postmodernisme, Roumanie, Postmodernité », *loc. cit.*, p. 74.
- 30 Eugen Negrici, *op. cit.*, p. 241.
- 31 Ioan Lăcustă, *La ușa domnului Caragiale (À la porte de M. Caragiale)*, dans l'anthologie *Generația 80 în proza scurtă*, édition établie par Gheorghe Crăciun et Viorel Marineasa, Éditions Paralela 45, 1999, p. 285.
- 32 Andrei Bodiu, *op. cit.*, pp. 28-34.
- 33 Cf. Radu Teposu, *op. cit.*, pp. 21-22 et Niilo Kaaupi, *The Making of an Avant-Garde : « Tel Quel »*, éditions Mouton de Gruyer, Berlin, 1994, surtout le sous-chapitre III.2, « The literary variant of symbolic domination ».
- 34 Cf. John Brown, *Panorama de la littérature contemporaine aux Etats-Unis. Introduction, illustrations, documents*, Paris, Gallimard, 1954, p. 291.
- 35 Caius Dobrescu, « Indicatif : le poète », interview dans *Observator Cultural*, n° 80 et 81, 4-10 septembre 2001 et 11-17 septembre 2001.
- 36 Ștefan Augustin Doinaș, « Despre poezia generatiei beat », dans *Lampa lui Diogene*, éditions Eminescu, Bucarest, 1970, p. 337.
- 37 Mircea Cărtărescu, *op. cit.*, p. 364.
- 38 Parmi les premières références au concept, on cite la préface de l'anthologie de Franck O'Hara, *Meditații în imponderabil*, signée par le traducteur S. Stoenescu, éditions Univers, Bucarest, 1980.
- 39 Alexandru Mușina, « La poésie, une chance », dans *Astra*, n° 1./1982, p. 3.
- 40 Intervention dans le débat « L'état de la poésie d'aujourd'hui », dans *Astra*, n° 3/1984, p. 7-8.
- 41 M. D. Gheorghiu, « Le modernisme en poste », *Convorbiri Literare*, n° 8/1985, p. 13.
- 42 Le numéro en question (1-2/1986) paraît en janvier 1987.
- 43 « Le postmodernisme, une nouvelle mode ? », dans *Luceafărul*, sans signature, n° 23/6 juin 1987, p. 1 et 7.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages sur la génération littéraire 80 :

- Bodiu, A. *Direcția optzeci în poezia română* , éditions Paralela 45, Pitești, 2000,
Gheorghe Crăciun et Viorel Marineasa (éd.), *Generația 80 în proza scurtă* , éditions
Paralela 45, Bucarest, 1999
Crohmălniceanu, O. S. *Al doilea suflu* , éditions Cartea Românească, Bucarest,
1989
Lefter, I. B. *Flashback 1985 : începuturile « noii poezii »* , éditions Paralela 45, 2005
Oțoiu, A. *Trafic de frontieră. Proza generației 80* , éditions Paralela 45, 2000
Simion, E. *Scriitori români de azi 4* , éditions Cartea Românească, Bucarest, 1989
Țeposu, R. G. *Istoria tragică & grotescă a întunecatului deceniu literar 9* , éditions
Eminescu, 1993

Articles dans la presse littéraire roumaine des années 80 :

Cahiers Critiques, n° 1-2/1986

*** « Exigences de la création révolutionnaire. La permanente actualité de la poésie
patriotique » - enquête littéraire dans *Suplimentul Literar al Scînteii Tineretului* ,
n° 25/mars 1982

*** « Y a-t-il des critiques littéraires dans la génération 80 ? » - enquête littéraire
dans *Orizont* , n° 8, 10 et 25/février-juin 1983

*** « L'état de la poésie d'aujourd'hui », *Astra* , n° 3/1984

*** « Les colloques de la revue *Luceafărul* », n° 1-2/9 janvier 1982

*** « Le postmodernisme, une nouvelle mode ? », *Luceafărul* , n° 23/6 juin 1987,
p. 1 et 7

Crohmălniceanu, O. S. interview dans *Tribuna* n° 14/5 avril 1984, p. 5

Doinaș, Ș. A. « Pour une nouvelle 'génération' poétique », *România Literară* , an
XX, n° 50/13 décembre 1979, p. 4

Gheorghiu, M. D. « Le modernisme en poste », *Convorbiri Literare* , n° 8/1985, p. 13

Iorgulescu, M. « Ceux qui arrivent », *România Literară* , an XII, n° 21/24 mai 1979,
p. 3,

Manolescu, N. interview dans *Amfiteatru* , n° 5 (149)/1978, p. 10

Manolescu, N. « Les plus jeunes écrivains », *România Literară* , an XII, n° 47/22
novembre 1979, p. 10

Manolescu, N. « Notre devise à nous, tous ceux qui s'occupent de la jeune littérature,
devrait être la valeur avant toute chose », *Ateneu* , an XIX, n° 7/octobre 1982,
p. 2-3

Manolescu, N. « Le talent et le caractère sont la même chose dans chaque métier
qui implique la conscience morale », *Familia* , an XIX, Ve série, n° 31 (120)/
mars 1983, p. 9

Martin, M. « Portrait de groupe », *Echinoc* , an X, n° 10-11-12/1978, p. 3

Mușina, A. « La poésie, une chance », *Astra* , n° 1/1982, p. 3

Études de sociologie et d'histoire littéraire :

- Bourdieu, P. *Les Règles de l'Art*, éditions du Seuil, 1992
- Dragomir, L. *L'Union des écrivains roumains pendant la période communiste*, thèse de doctorat sous la direction d'Anne-Marie Thiesse, Paris, EHESS, 2005
- Einfalt, M., Jurt, J. (éd.), *Le texte et le contexte. Analyse du champ littéraire français (XIX^e et XX^e siècles)*, Berlin Verlag, Arno Spitz GmbH, éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2002
- Gheorghiu, M.-D. (éd.) en collaboration avec Dragomir, L. *Littératures et pouvoir symbolique*, éditions Paralela 45, Pitești, 2005,
- Kaapi, N. *The Making of an Avant-Garde : « Tel Quel »*, éditions Mouton de Gruyter, Berlin, 1994
- Lahire, B. *La Condition Littéraire. La double vie des écrivains*, éditions La Découverte, 2006
- Lungu, D. *Construcția identității într-o societate totalitară. O cercetare sociologică asupra scriitorilor*, éditions Junimea, Iași, 2003
- Lungu, D. *Incursiuni în sociologia artelor*, éditions de l'Université « Alexandru Ioan Cuza », Iași, 2004
- Negrici, E. *Literatura română sub comunism I*, éditions de la Fondation PRO, Bucarest 2002
- Poggioli, R. *The Theory of the Avant-Garde*, translated from the Italian by Gerald Fitzgerald (the original Italian edition, *Teoria dell'arte d'avanguardia*, Società editrice Il Mulino, 1962), The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, third printing, 1982
- Thumerel, F. *Le champ littéraire français au XX^e siècle. Éléments pour une sociologie de la littérature*, Armand Colin/VUEF, Paris, 2002
- Verdery, K. *Compromis și rezistență. Cultura română sub Ceaușescu*, traduction en roumain de Mona et Sorin Antohi, éditions Humanitas, Bucarest, 1994

Périodiques :

- Champy, F. « Les limites à l'autonomie de l'art dans les sociétés de type socialiste et de type capitaliste », *Revue Française de Sociologie*, octobre-décembre 1996, XXXVIII-4, pp. 625-635
- Dragomir, L. « Poésie et politique », *Terrain*, n° 41/septembre 2003
- Martin, M. « Cultura romana între comunism și nationalism. (La culture roumaine entre communisme et nationalisme) (III) », dans *22. Hebdomadaire indépendant d'analyse politique et actualité culturelle*, an XIII, n° 45 (661), 5 novembre – 11 novembre 2002
- Sapiro, G. « Pour une approche sociologique des relations entre la littérature et l'idéologie », *CONTEXTES* n° 2, février 2007