New Europe College Yearbook 1994 – 1995

IRINA BĂDESCU
VIRGIL-IONEL CIOCÂLTAN
VIRGIL CIOMOȘ
ANDREI CORNEA
ANDREI KERTESZ
OANA SĂLIȘTEANU CRISTEA
ELENA SIUPUR
DAN SLUȘANSCHI
ROXANA SORESCU
CĂTĂLINA VELCULESCU

HUMANITAS

New Europe College
Yearbook 1994–1995

New Europe College
Yearbook 1994–1995

IRINA BĂDESCU
VIRGIL-IONEL CIOCÂLTAN
VIRGIL CIOMOȘ
ANDREI CORNEA
ANDREI KERTESZ
OANA SĂLIȘTEANU CRISTEA
ELENA SIUPUR
DAN SLUȘANSCHI
ROXANA SORESCU
CĂTĂLINA VELCULESCU

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Cover design
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Editors
HORTENZIA POPESCU
DANIELA ȘTEFĂNESCU
VLAD RUSSO

© Humanitas & New Europe College, 1998

ISBN 973-28-0873-X

New Europe College can be found at
Str. Matei Voievod 18, 73222 București 3
Tel/Fax: +(40) 12107609/16425477
e-mail: nec@ap.nec.ro

Contents

IRINA BĂDESCU
Le froumain dans (tous) ses états
7

VIRGIL-IONEL CIOCÂLTAN
Die Kreuzzüge und ihr mongolisches Spiegelbild
33

VIRGIL CIOMOȘ
Temps et éternité
55

ANDREI CORNEA
De la comparaison des cultures
95

ANDREI KERTESZ
Provinzielle Kunst
153

OANA SĂLIȘTEANU-CRISTEA
Official Power Discourse in Post-totalitarian Romania
(December 1989 – October 1995)
179

ELENA SIUPUR
Die deutschen Universitäten und die Bildung der Intelligenz in Rumänien
und den Ländern Südosteuropas im 19. Jahrhundert
211

DAN SLUȘANSCHI
Mots-clés dans les documents et les chroniques latines
de l'Europe Orientale du XVe siècle
247

ROXANA SORESCU
L'Europe — une idée récurrente de la culture roumaine moderne
265

CĂTĂLINA VELCULESCU
Die Tiersymbolik in der Wandmalerei der rumänischen Länder
289

IRINA BĂDESCU

Née á Cluj en 1938
Docteur ès lettres de l'Université de Bucarest (1979)
Conduit le Département de langue et de littérature françaises à la
Faculté de lettres de l'Université de Bucarest et dirige
les maîtrises en études canadiennes
Président exécutif de la Société roumaine pour l'étude du XVIIIe siècle
Auteur d'un *Cours de littérature française. Le XVIIIe siècle* (2 vols.),
de maintes études sur le lettres françaises pour des volumes collectifs,
ainsi que de nombreux essais comparatistes publiés
dans des revues roumaines et françaises
Traductrice d'importantes œuvres
d'auteurs français — Nerval, Barbey d'Aurevilly, Tournier

Adresse: Facultatea de Limbi și Literaturi Străine
Catedra de limba și literatura franceză
Universitatea București
Str. Edgar Quinet 5–7, 70106 București, România
Tel. +(40) 1 6143508; fax. +(40) 1 3121313

Le froumain dans (tous) ses états

Ce travail est dédié à tous ceux qui ont vécu l'avant-guerre comme l'âge de raison ; fût-ce dans la frivolité ou le drame ; qui ont fait ensuite la traversée du désert comme l'âge de la peur et vivent encore pour témoigner de ce que le différent est au propre ce qu'est le sel au pain ou aux larmes : il corse la douceur de vivre et donne un sens à l'épreuve.

*

Le froumain n'est pas une fiction ou une nostalgie puriste — mais où sont les normes d'antan ? — qui rejoindrait l'heureuse formule du prêt-à-porter. Le mot veut bien dire ce qu'il dit : à savoir, qu'il existe un jargon du roumain, ou un pidgin, voire un créole du français, qui s'entend, persiste, fonctionne et qu'utilise un certain nombre de personnes, en Roumanie et en France, aujourd'hui comme il y a à peu près deux siècles, dans l'écrit — correspondances, surtout privées mais pas uniquement, témoignages, récits de vie — aussi bien, et plus particulièrement peut-être, qu'oralement, dans le quotidien. Que le froumain ne soit pas enregistré, analysé et classé par les linguistes n'est pas qu'une affaire de mode scientifique qui, elle, se pense immortelle. Le froumain fait partie de ces affleurements d'une culture portés par la force symbolique : le symbole *fait signe*, il ne l'est pas (Paul Ricœur) ; ces affleurements sont donc d'entreé de jeu fragiles, périssables ; si on les enregistre, c'est que leur fin rôde. Autrement dit, le froumain est tout d'usage, il s'épuise en celui-ci. Il est aussi, par voie de conséquence, constitutif de façons de dire, façons de faire, d'autres façons aussi peut-être. En lui s'abolissent les distances — ou distinctions — de tous types entre ce qu'on appelle classiquement la culture « française » et la culture « roumaine », deux entités telles que les distingue une vue de l'esprit, scolaire et certes réconfortante au premier abord, mais compliquée à déchiffrer car comportant des *a priori* qui ne sont plus les nôtres. Par exemple, le concept d'« influence » ou même celui, plus récent, d'« horizon d'accueil » : concepts trop forts ou trop idéologisés pour le froumain qui, lui, se feuillette au (bon) mot, à la causerie, rarement au texte, et à l'écoute d'accents intonatoires, au geste naturalisé, aux appellatifs en cours.

Le froumain n'est donc que la manifestation de ce qui a été exploré sous les noms divers de « confluences », « contacts » franco-roumains, « francophilie — francophonie » roumaine, etc., avec toute la raideur disciplinaire de mise et le souci des « faits », des « documents » de poids. Un poids en train, peut-être, de l'écraser. Car dans l'usage, le fugitif prime le fait, c'est même par là que commence l'interrogation. C'est au détour de la dérive des discours « bien formés » que surgit une mentalité, une figure, une maîtrise sauvage de la litote ou une surenchère de l'hyperbole, révélant plutôt que fixant cette sous-conversation qu'est l'interculturel et que l'histoire claire n'entend pas distinctement.

Il y a certes là-dedans beaucoup de subjectivité, à un moment où le sujet est à tout le moins en crise un peu partout. Le froumain l'aidera peut-être à se retrouver, ne serait-ce que « sur les bords », dans un lieu de l'Europe qui est à la fois de chez lui et d'ailleurs.

I

Au commencement était Babel

Les historiens font remonter l'apparition du français dans les Principautés Roumaines au dernier quart du XVIIIe siècle et en situent le noyau dans les chancelleries princières qui, après le latin et l'italien — mais pendant un bon moment encore simultanément — passent à l'utilisation du français en tant que langue de la diplomatie. Ces chancelleries relèvent encore à ce moment-là de ce qu'on est convenu d'appeler l'Empire ottoman, quel que soit le statut politique — et, à plus forte raison, l'effet politique sur le terrain — de ses diverses provinces.

C'est dire qu'il n'y a pas de source locale d'« origine », de début d'« influence » ainsi que le rêvait l'historiographie du XIXe siècle, mais une approximation, par circuits politiques interposés : circuits d'autant plus faciles à récupérer par l'idéologie, la légende ou la fiction (donc à rejeter par l'histoire) qu'ils ne s'offrent à nous que par fragments.

A partir d'une, mettons, deuxième étape de cette approximation, il devient possible d'en identifier quelques agents (ou personnages) : ce sont les « secrétaires confidents » de l'Ambassade de France à Constantinople, dont le va-et-vient commence à localiser les brumes politico-frontalières d'un pouvoir tentaculaire et trace en pointillé une carte sur laquelle les capitales des Principautés deviennent lisibles. Aux abords de la fin du XVIIIe siècle, la Porte n'utilise déjà plus le seul langage des armes : dans la diplomatie de l'intervalle, c'est le grec qu'elle promeut pour la signifier. Le grec et le Grec. Curieux d'intrigues et faiseur d'histoires, polyglotte et maître d'argumentation, s'adaptant partout et sans cesse disposé à repartir, celui-ci semble avoir fourni le modèle même de la fonction de dragoman, lieu de parole, de négociation et de trêve.

Or, ce n'est pas là ce que couvre, en français, le « secrétaire », petit meuble muet, servant à l'écriture, ne se déplaçant qu'avec son possesseur et bourré de tiroirs dont celui-ci seul connaît la secrète mécanique. Y associer l'idée de « confidence » c'est, de plus, l'investir d'un rôle dramatique — au sens, une fois de plus, grec du terme — d'une capacité d'action que le théâtre classique français avait modelée d'une façon exemplaire : espionnage et complicité ; aptitude à la manipulation, profil du meneur de jeu à l'écoute sur scène et facteur d'actes en coulisses, tout désigné pour faire son profit de la maîtrise des événements ; mais aussi, une fois le jeu achevé, en voir retomber sur lui les conséquences, c'est-à-dire se faire rejeter par un jugement, fût-il, celui-ci, politique ou moral, esthétique ou économique.

Le grec (et son agent le « Levantin », quelle que soit l'origine de celui-ci, simplement parce qu'il transmet et « traduit » le langage du pouvoir ottoman dans les marches orientales de l'Europe en travail de la modernité) est la langue véhiculaire par excellence dans ces contrées ; et ceci, pendant une longue période, qui déborde largement, en aval comme en amont, l'époque dite phanariote. C'est par rapport au grec, première langue d'enseignement, que l'italien, puis le français, font leur entrée dans l'éducation des enfants princiers, des boyards, en tant que « langues étrangères » (le latin y figurera, un peu plus tard, au même titre). La série reste inchangée dans les premières écoles privées. C'est également à partir de traductions en grec que se réalisent les premières « lectures françaises » des boyards valaques et moldaves désireux de s'instruire et curieux des différences. Et c'est très souvent et en grec et en roumain que les traducteurs des premières décennies du XIXe siècle s'exercent à donner leurs versions d'ouvrages français.

Le Levantin apparaît donc, sous les premiers signes de la modernité, comme un intermédiaire culturel-type, du moins dans les Principautées Roumaines. Objet hybride, à la fonction dynamisante et théâtralisée par son rôle d'interprète, ses traits sont tout ensemble effacés par la surimpression de ses multiples variantes et captifs d'effigies symboliques qui vont de Judas au bouc émissaire en passant, par exemple, par le Narcisse de *Britanicu* (première traduction roumaine en 1827). C'est sur ses traces qu'il faut, semble-t-il, cheminer pour explorer ce que nous pouvons appeler l'imaginaire linguistique des Roumains. Et c'est fort probablement la raison pour laquelle, dès que l'idéee nationale se fut incarnée — autour et dans le sillage de l'idéologie quarante-huitarde — le grec, mais surtout son agent[1], se retrouva chargé de toutes les tares politiques, de tous les malheurs sociaux, vilipendé comme le métèque par excellence, l'« aventurier sans feu ni lieu », le « vampire du peuple ». Toutes ces accusations jouent, d'une part sur les compétences plurilingues qu'il possède de par sa fonction d'origine dans la cité, celle de dragoman ; et d'autre part sur ses affaires, surtout concernant les biens terriens ; mais nous retrouverons le même problème, un peu plus bas,

à propos des Français implantés en Pays Roumains. Sous l'angle linguistique, c'est donc du fait même de son usage de *koïné* que le grec est refoulé au fur et à mesure que s'avance l'idée nationale; plus precisément, en tant que langue de traduction. Car en cette qualité, son rôle culturel avait consisté à retenir, par la vertu d'une sociabilité réticulaire, étendue sur l'horizontale, ces vastes plaines innommées qu'étaient les « provinces danubiennes » : ainsi qu'une maigre haie d'acacias retient la dérive du « baragan ». Et, en les retenant, d'y semer le différent dans le propre, l'étranger chez soi : Babel avant Eminescu.

*

Il est possible, semble-t-il, de distinguer entre la vocation « pyramidale », hiérarchisante du latin, telle qu'elle s'est manifestée en Occident, mais aussi dans l'Empire autrichien et par conséquent, pour une large part, en Transylvanie, et la vertu proprement réticulaire, de dissémination, peut-être celle de *koïné* seconde « civile » noyautée par le slavon d'église, du grec. Ceci aussi pour justifier notre choix exclusif de la destinée du froumain dans les Principautés, voire en priorité en Valachie. Dans l'Empire autrichien, organisé conformément à une logique pluri-ethnique qui récupère et prolonge une structure corporative étoffée, le latin bénéficie du double prestige de langue de la politique impériale et de l'église de tutelle. Les églises réformées, drainant les diverses langues et leur enseignements dans cette Babel moderne aux étages cependant bien précisés et à la cohésion maintenue *manu militari* se sont coulées dans un moule d'enclavements culturels pour ainsi dire préexistant. La revendication de latinité du roumain mise en œuvre par l'Ecole Transylvaine a donc ses références dans un système multilingue et multiculturel codifié comme tel et où, quelque mineur, « humilis », qu'il fût, le roumain avait sa place, son propre par rapport à l'ensemble. Le latin plane au-dessus comme l'archétype même de l'originaire : ésotérique, lointain, indélébilement lié à l'écrit, voire au lapidaire — dans le sens le plus complet du terme. On est loin du latin tel que pratiqué dans les chancelleries valaques et moldaves dans les dernières décennies du XVIIIe et au début du XIXe siècles : il n'a pas, celui-ci, le prestige du latin d'outremont, que l'on ne peut s'empêcher de rapprocher de l'éclat dont s'entoure, en France par exemple, le langage du « sublime ». Il fait plutôt, et essentiellement, figure de langue de spécialité, destinée aux relations — et même pas à toutes — diplomatiques. Grec, latin, puis italien et français, slavon, ramifient leurs circuits fonctionnels dont la relation est de simple contiguité : les Principautés constituent sous cet aspect une Babel étale, un réseau mouvant délimité par les usages et qu'« aplatissent » encore plus, en le diversifiant, la période phanariote en Valachie et l'occupation russe en Moldavie.

Il semble donc qu'il y ait une différence d'organisation de l'imaginaire linguistique des Roumains entre l'« ensemble » transylvain, pointant la verticale, le « rocher d'élévation » du latin originaire, et les plages de « rase campagne » des moldo-valaques, dérivant avec leurs routes sans cesse déplacées — par les incursions ottomanes, les pillages des convois, les incendies des terres — où la poussière efface les toponymes et dont les repères changent avec les saisons. Peut-on avancer ici l'hypothèse que, dans cette Babel étale, qui coule et s'écoule, le besoin se fît sentir d'un échafaudage de théâtralité, distribution des rôles et parcours de « théâtre dans le théâtre » à même de fixer une scène — un paysage — une description, de susciter, pour corser la vie citadine, des événements — comme on dit « événement mondain » — et de cibler une figure, un « héros » à imiter afin que le descriptif ne prenne pas toute la place, un modèle à suivre afin qu'on ne s'égare pas dans une intériorité de « l'entre — deux » ? (Soit dit en passant, il est assez étonnant de constater combien adaptée est la description que Pascal donne de cette intériorité « dont le centre est partout et la circonférence nulle part ».) Enfin, une théâtralité pour porter un jugement, afin qu'il ne faille pas attendre le dernier. Le « principe de publicité » n'est peut-être qu'une mise en système et en impératif du moment plus ou moins précis où, dans une culture, des assistants, des « regardants » tentent d'escalader les tréteaux pour y jouer leur rôle ruminé en silence.

Dans l'ordre des faits et preuves, la prédilection roumaine pour le théâtre français est, en effet, frappante. Plus encore : la scène — tréteaux ou, plus récemment, plateau — est probablement le domaine où, depuis le début du XIXe siècle et jusqu'à nos jours, il y a eu le maximum de relations d'échanges, au sens plein du terme, entre les deux cultures. Les exemples sont légion, dans les deux directions : depuis le succès statistiquement plus grand, plus rapide et plus constant des pièces et des troupes théâtrales françaises auprès du public roumain par rapport à tout autre répertoire occidental, en passant par les traductions de pièces françaises (surtout au XIXe siècle) et jusqu'aux relations institutionnelles, aux « fortunes dramatiques » d'acteurs et dramaturges roumains en France. De la vogue du vaudeville et du mélodrame à la monumentalité de Ionesco et au prototype Elvire Popesco, aux gloires De Max ou Yonnel. La censure communiste a frappé plus brutalement le théâtre que le reste de la littérature française et ceci, non seulement en ce qui concerne la représentation, mais également la traduction. Et parmi les gens de théâtre qui ont choisi de s'exiler durant cette même période, l'écrasante majorité ont à tout le moins respiré d'abord un bon coup en France s'ils ne s'y sont pas fixés. Ces « affinités électives » ont resurgi après décembre '89 avec plus d'intensité et pourtant l'ambiance culturelle actuelle n'est plus à la francophilie inconditionnelle. Il semble que, même si l'enseignement du/en français, la presse, l'activité diplomatique et culturelle, bref tout ce qui a fait de l'entre-deux-guerres l'âge d'or de la francophonie-francophilie

roumaines, ait modifié — pour ce qui est du théâtre — les dispositions d'attente du public; même avec ces distorsions qui mériteraient, chacune, que l'on s'en occupât de près, ce soit dans le théâtral que le froumain se trouve effectivement dans ses états, et sans discontinuer, tout au long de deux siècles.

*

Pour en revenir au processus d'investissement fonctionnel « spécialisé » des langues en contact, celui-ci devient de plus en plus évident à mesure que se multiplient et diversifient les facteurs d'approximation[2]. Dans ce sens, on peut distinguer plusieurs étapes: une première, déjà évoquée. Une deuxième où les agents du français sont principalement, mais non pas de façon exclusive, les secrétaires « conseillers privés » des princes du Phanar régnant dans les Principautés. Une étape qui va des dernières années du XVIIIe jusqu'en 1821, que couvrent les retombées de la politique napoléonienne, puis celles du Congrès de Vienne face à l'Est et que limite conventionnellement le mouvement « zonal » de l'Hétairie. Une troisième étape irait jusqu'à l'Union des Principautés (1859), mais tourne toute entière autour de 1848: puisque c'est là le point d'émergence et le moment inaugural de la commune frontière mentionnée. On y trouve toujours, en tant qu'agents du français, les secrétaires privés auprès des cours princières; mais aussi et surtout sont-ils relevés par les maîtres de français attachés à ces cours, et, très vite, par un enseignement, privé puis public, planté dans le monde de l'élite politique locale; y font leur apparition les premières troupes théâtrales françaises. En bref, c'est là l'étape de contacts institutionnels, d'une prise de conscience culturelle au sens large.

L'approximation évoquée plus haut ne dessine pas une « avancée » du français mais obéit plutôt à une logique d'intégration, à une espèce de structure en « écailles de poisson » qui appelle quelques commentaires visant, de façon modeste, la direction qu'empruntent les tracés du français plus qu'un débat de fond qui déciderait si, oui ou non, il y a eu « acculturation ».

A travers la politique diplomatique, consulats et ambassades, chancelleries princières ou secrétariats aux affaires « hors pays », il semble que le français, langue de correspondance privée, de rapports et de notes de « surveillance » politique, militaire ou autre ou encore relations de la « police des étrangers »[3] représente le volet réservé, privé ou secret, « le côté jardin » pour ainsi dire, de la scène où le grec circule en tant que langue officielle de traduction. Aussi bien à Constantinople, voire à Vienne ou Saint-Petersbourg, dans les milieux politico-diplomatiques cosmopolites qu'aux cours voïévodales des Principautés roumaines. D'autre part, les agents qui ont pris la relève des secrétaires confidents des princes, maîtres et précepteurs — dont certains ont sans doute joué les deux rôles simultanément — estiment, avec leurs employeurs, qu'il est nécessaire

qu'une même personne enseigne et le grec, et le français, ou l'italien, bref la « langue étrangère » requise. (Soit dit en passant, le fait que dès l'abord le français ait été perçu comme langue étrangère par rapport non à la « maternelle », mais à une langue commune, suscite bien des questions: depuis la persistance d'une mentalité, aujourd'hui à peine moins évidente, concernant l'« intraductibilité » foncière du roumain jusqu'à celle qui a trait à une coupure, une mésentente originaire et inconciliable, entre les élites intellectuelles nourries à l'européenne, et l'ensemble de la société roumaine moderne.) Ajoutons à la remarque précédente le fait que, dès les années '60 du XVIIIe siècle, Galland notait dans son journal de voyage son étonnement de voir la magnificence des bals « à la française » donnés dans les milieux cosmopolites de Constantinople; que, lors de l'occupation russe en Moldavie, à Iassy surtout, les officiers de l'armée du tzar ont appris aux jeunes boyards et aux femmes de l'aristocratie terrienne d'abord à danser, à s'habiller et à se tenir à table « comme font les Français » et bien plus tard, à parler leur langue; que, enfin, parmi les critères de sélection de ces maîtres et précepteurs d'enfants princiers ou des boyards il semble qu'un personnage au prestige local d'érudition et qui était, de plus, frotté aux manières des cours, fût préféré à tout natif. Tout ceci, et bien d'autres faits du même ordre, nous permettent d'affirmer que le français se taille une place sur un territoire de « privacy », aux confins du public et de l'intime, bien moins en tant que langue proprement dite et plus comme code d'un groupe, d'une coterie qui tient à affirmer par là sa différence. Car, en tant que langue, le grec fait très bien l'affaire. Pour le français, essentielles sont les façons: de se présenter, de converser, d'en utiliser la mise en page fin prête pour accueillir, dans une société terrienne pétrie d'orientalisme, l'étrangeté de la vie citadine, les règles de la convivialité urbaine.

Par ailleurs, si l'on examine l'ordre de priorité des disciplines d'enseignement que princes et boyards désirent faire dispenser à leurs enfants en vue de les élever « à l'européenne », on s'aperçoit que le grec figure en premier, bien entendu, suivi de près des disciplines « dures », tandis que le français, l'italien (auquel peu à peu le premier se substitue), l'hellène et le latin (art oratoire) sont rangés aux côtés de la musique, parfois l'escrime, la peinture et la broderie, donc parmi les « habiletés ». Cet ordre reste quasiment fixe quant aux premières places, il s'amollit et devient capricieux pour ce qui est des dernières; mais les deux « paquets » demeurent distincts. Cette réparation est, certes, plus évidente lorsqu'il s'agit de l'éducation des filles: la distinction des programmes d'études se retrouve très tôt, dès l'apparition des premières écoles princières, et se maintient jusque dans la deuxième moitié du XIXe siècle, y compris dans les pensionnats. Notons également que nombreuses furent, à partir de la deuxième décennie du XIXe, les écoles pour jeunes filles tenues et administrées par des femmes, le plus souvent des bourgeoises de souche française.

Avec la diversification des programmes d'études scolaires du XIXe siècle, à partir du milieu du siècle à peu près, latin et hellène quittent le paquet « habiletés » pour en constituer un à part, parfois associés à l'histoire ou à la philo, d'après un modèle devenu courant un peu partout en Europe. Le français, lui, conserve sa place et voit augmenter son volume.

Il n'est peut-être pas sans intérêt de rappeler qu'à l'époque communiste, le français a suivi, dans les programmes d'enseignement, une trajectoire curieusement semblable et dont les points forts ont été les suivants: repoussé en queue de liste, sinon éliminé carrément, en tant que langue « suspecte » d'un pays « capitaliste pourri » à l'époque du stalinisme pur et dur et de la guerre froide où le russe était la langue seconde par excellence, celle du pays « le plus avancé du monde »[4], le français a été récupéré progressivement, regagnant sa place de première langue étrangère avec le dégel des années '60. L'affectivité dont est pétri le rejet du russe revalorise à la même aune la place de choix du français; il y a même une espèce de surenchère compensatoire du français par rapport, cette fois, à l'anglais, dont le russe a favorisé la pénétration. Dans les années de la glaciation, le français se voit refoulé une fois de plus, mais par le raz-de-marée de l'idéologie national-communiste. Il conserve néanmoins ses enclaves institutionnelles et même en sa variante appauvrie, figée, des programmes scolaires bâtis par des apparatchiks ignares, il garde intact son prestige de « langue de civilisation et de culture » (au sens classique de ce dernier terme). Il continue à être perçu tout au long des années '80 comme participant du profil d'une certaine élite, mais sa connaissance, fût-elle approximative, déborde largement les élites intellectuelles proprement dites. L'exil aidant, et aussi les prises de position françaises contre l'idéologie totalitaire, le français gagne, dans ces années, une valeur supplémentaire, de langue « de résistance ».

Il y a là de quoi appuyer davantage l'hypothèse que, dès ses débuts dans les Principautés, le français a été moins une langue de savoir, autant dire de formation intellectuelle, une syntaxe de la pensée, et bien plus une langue de savoir-vivre; il est également marqué, dès l'abord, comme « jargon », langage de coterie, volontiers chiffré. Il y a toute une histoire, encore vivante dans ses effets, des enclaves du français durant la période communiste, histoire de splendeur et de misère des années '60–'70: c'est celle justement du dégel, d'une méconnaissance explosée en clivage intellectuel entre technicisme à teinte de gauche française et, d'autre part, nationalisme protochronisant. Elle a, cette histoire, partie liée avec le monde des lettres et des élites humanistes roumaines et se manifeste dans le syndrome '68 — mai français et août roumain, plus ou moins confondus.

Aussi bien, peut-on généraliser sans trop de risques d'erreur en affirmant que, dans l'espace roumain, les chances du français langue de civilisation ont été plus importantes, par rapport à sa composante intellectuelle: historiquement,

mais aussi socialement parlant. Plus importantes donc du côté des représentations du savoir et des « modalités » de celui-ci, en tant que voie d'accès à une élite, que du côté des formes, des institutions proprement-dites du savoir.

Un exemple encore, et de taille: le système d'enseignement roumain, surtout mais non seulement, au niveau académique, relève du modèle allemand et non pas du modèle français. Des recherches sur la formation des élites roumaines dans la deuxième moitié du XIXe siècle après l'Union des Principautés — font ressortir la stabilité, l'efficacité sociale des carrières assises sur des études en Allemagne ou à Vienne, par contraste avec celles où s'engagent des jeunes intellectuels au sortir de leurs études en France: intermittantes, conjoncturales, souvent arrêtées à mi-chemin, en bref guettées par le velléitarisme et la mondanité. Il en va probablement de même pour ce qui est des représentations du pouvoir, d'ailleurs solidaires des premières dans leur fonctionnement social. Là encore, l'entre-deux-guerres offre un terrain de chasse particulièrement riche, puisque l'on y retrouve la tension franco-allemande au maximum de son efficacité culturelle. Mais ceci est toujours une autre histoire, plus proche de celle des faits.

*

Ce que certains historiens, adeptes du progrès ou piégés par ses illusions, appellent « les débuts de la synchronisation » des Principautés à l'Europe et qu'ils situent, en général, à l'époque des Lumières déclinantes et de leur expansion par les guerres napoléoniennes est pour quelque chose dans le profil particulier du français tel que les Roumains l'ont acccueilli et cultivé depuis. La distinction, par exemple, de l'être et du paraître véhiculée par la *vulgate* encyclopédiste et les formules vertuistes venait, paradoxalement[5], conforter dans les Principautés une société en mal d'identité linguistique et d'image de soi, avide donc de collectionner les signes de reconnaissance (les « formes sans fond » diront un peu plus tard les représentants de Junimea et, avec eux, presque tous nos « classiques » fin de siècle) aussi précaires et hétérogènes qu'ils fussent. Le centre du pouvoir, noyau dur de la scène publique, étant sans cesse ou déporté à l'extérieur, ou attaché à la fragile circonstance — ce qui, pour l'imaginaire culturel, revient au même —, ces signes de reconnaissance semblent être extrêmement ténus, ne fonctionner que par à-coups et en surabondance, voire en un excès qui les déprime aussitôt qu'en usage. Aussi s'accompagnent-ils d'emblée de leur contestation: nous reviendrons là-dessus.

Ces signes, s'habiller, danser, etc. « à la française », parler français — et, brochant sur le tout, voyager plus ou moins régulièrement en France, plus encore qu'y avoir fait ses études — sont restés longtemps, peut-être le restent-ils encore en dépit de la massification et l'effet des médias, associés à l'idée d'une coterie distincte et distinguée (en bien ou en mal) dans ses « façons », sa manière d'être,

de se montrer. C'est en quelque sorte par rapport à cette « distinction » que s'élabore, dès la deuxième moitié du XIXe siècle, mais surtout au début du nôtre, toute une mentalité (solidaire d'une imagerie) du Roumain « mal-aimé »: à partir d'un malentendu « d'origine », inéluctable, promesse non tenue du côté français, incapacité d'être à la hauteur du côté roumain, cette variante du complexe de marginalité culturelle, de « minorité » ne connaît guère qu'un seul moment d'apaisement, c'est celui de la guerre de '14–'18.

Si la mentalité en question est une élaboration plus tardive, on retrouve des éléments de ce malentendu dès les documents d'archives concernant les maîtres et précepteurs d'enfants princiers ou des boyards moldo-valaques; ils se multiplient avec l'installation d'écoles et pensionnats privés. En effet, les premiers maîtres de français (à l'égal peut-être d'autres étrangers engagés de la maison princière) ne faisaient que suivre les caprices de la destinée de leur employeur; leur statut de « domestiques » ne fait pas problème. Mais dès que nous avons à faire à des personnages arrivés pour ainsi dire de leur plein gré, et notamment pour enseigner le français dans les Principautés roumaines, que ce soit auprès des cours, dans les familles de l'aristocratie terrienne et plus encore, s'il s'agit de fonder un pensionnat ou une école privée, même avec l'appui du prince régnant, le nombre d'affaires litigieuses où ces « étrangers » s'empêtrent, procès, faillites, conflits avec les administrations ou les églises métropolitaines, pour la plupart ayant des raisons économiques, devient impressionant. Il nous permet de supposer que, dès qu'ils essayent de s'insérer dans les circuits économiques — débordant ainsi les limites de leur « distinction » socialement acceptée — de s'implanter, ces gens-là deviennent, pour la plupart, l'objet d'un rejet. Les raisons en sont, certes, diverses, elles vont de l'incompétence à la friponnerie, des incompatibilités culturelles à l'inhabileté face aux complications procédurales, etc. Cependant, qu'il s'agisse de personnes compétentes, gens d'honneur et de bien, ou de chevaliers d'industrie, aventuriers de bas étage ou bien encore de diplomates, et même de Lamartine, idole des quarante-huitards roumains, dès qu'ils « se mettent dans les affaires », que leur séjour se prolonge et leur implantation prend forme, ils se retrouvent aussitôt traités de « déserteurs de l'armée de Napoléon », « racaille étrangère venue sucer le sang du paysan roumain », stigmatisés « bon pour l'Orient », généralement de « gent sans pays ». Pas n'importe quelles affaires, par exemple: mais acquisition de biens, et tout particulièrement, de terres. On peut y voir une résistance dans l'ordre des « choses » (y compris le vocabulaire juridique, à 90% slavo-grec jusque vers la moitié du XIXe siècle) à des « mots » intrus; ou bien, ce qui renforce notre hypothèse, l'effet d'une volonté de spécialisation (terminologie comprise) correspondant à la structure de la société citadine moderne.

D'autre part, l'excès de « distinction » est caricaturé dans la littérature roumaine depuis *Frantuzitele*[6] de Costache Facà — une « localisation » des

Précieuses ridicules — et jusqu'aux *Nouvelles et esquisses*, voire au théâtre de I. L. Caragiale, en passant par le froumain « tel qu'en lui-même » du précepteur benêt de Vasile Alecsandri — personnage du cycle de comédies ayant pour protagoniste la faubourienne parvenue Coana Chirita[7]. Que la figure du Français apparaisse d'abord en dramaturgie, ou sur fond de dramaturgie, n'est certainement pas un hasard, on l'a vu; pas plus que le fait que les « façons » françaises soient attachées à des personnages en situation de « parvenus » sociaux. Dans le roman contemporain, la francisation imitative prend un tour plus grave, elle connote le comportement, et jusqu'au nom d'un personnage aliéné et victimisé en suite de cette aliénation dans *La Révolte* (1933) de Liviu Rebreanu. Dans *Les nuits de la Saint-Jean* (1934) de Mihail Sadoveanu, l'ingénieur français venu moderniser le pays des montagnes moldaves est à la fois fasciné par les gens qu'il y rencontre et rejeté par les lieux; ce rejet est aussi tempéré de tolérance bienveillante que l'était la satire du précepteur caricaturé par Alecsandri. Ce genre de conflit met en scène la rationalité sociale aux prises avec la sagesse ancestrale et il se loge dans l'ambiguité du « double langage » qui nous semble être l'un des éléments fondateurs de la culture roumaine.

Le critère ou, plus exactement, la mentalité critériale qui semble associer de façon indélébile la « distinction » — cartésienne s'il en fut — de « look », de manières, de savoir-vivre « littéralement et dans tous les sens », au français-Français a resurgi après décembre '89 en des formes encore trop proches du vécu pour participer d'autre chose que du simple témoignage, forcément passionnel; ou discrètement idéologique. La « francophonie politique » par exemple, édictée par la règle des sommets. Il y a là-dedans une variante de rejet encore maquillé — donc atténué — par les arguments de la « traditionnelle francophilie-francophonie roumaine »; un rejet quand même, où c'est moins une langue — l'anglais — qui l'emporte sur une autre que ne se signalent les effets premiers, confus, de l'apparition d'une formule civilisationelle nouvelle.

En relevant ces rejets, mesurés par la nuance, il ne s'agit pas de signaler des bouffées périodiques de xénophobie chez les Roumains, mais bien d'autre chose: à savoir, du sentiment que, dans ces cas et peut-être dans d'autres, la spécialisation dévolue au français-Français est transgressée. Le critique G. Calinescu l'a remarqué incidemment : seul l'excès contraire corrige l'excès ressenti comme tel dans la perception de l'image de soi (dans le miroir). Le « goût », la « mesure », tous de langage quant au français, semblent — mentalité traditionnaliste ou véritable différence culturelle? — dans la culture roumaine, se loger ailleurs, notamment dans l'image.

Cette spécialisation est plus nette, semble-t-il, dans ses contours d'origine; car plus visiblement reliée au social, elle participe, de façon générale, d'une volonté d'ordre — plus précisément d'images de l'ordre — qui s'est manifestée dans les deux Principautés en tant que prélude à l'idée nationale. Confuse et

souvent chaotique, elle tend à combler l'absence d'une structure de « corps » distincts, voire hiérarchisés, telle que celle de l'Ancien Régime français — modèle de société centrée et que l'enseignement diffuse très tôt, ne serait-ce que parmi les élites locales.

Là encore, on pourrait ouvrir un tiroir d'histoire de plus, à partir de cette question : y a-t-il eu, chez les Roumains, une nostalgie du centre — donc, dans l'ordre de l'imaginaire, à la fois aspiration et échec — qu'aurait nourrie, sinon suscitée parmi les élites, un enseignement du et en français pour la plupart occupé par l'illustre « grand siècle » et ses leçons ? D'un centre du sens autant que du pouvoir, de ses représentations autant que de ses mécanismes ? Il existe bien des éléments pour ce puzzle, à réunir par un historien des mentalités qui ne tiendrait pas compte que du modèle dispensé par l'enseignement ; mais aussi de « l'attraction parisienne » qui fait graviter les quarante-huitards, puis les unionistes, puis les libertaires roumains autour d'un pôle idéologique « révolutionnaire », finalement incarné dans Napoléon III. Mais aussi peut-être des complexes « provinciaux » dont témoignent, et la littérature roumaine, et les correspondances d'exilés, et la justification même de ces exils — plus ou moins célèbres — comme « refus de décentrement » (Cioran). Mais aussi, enfin, de ce que l'on pourrait appeler le complexe des deux capitales — Bucarest et Iassy en l'occurrence — ou le froumain est encore partie prenante par sa double filière, grecque et russe. Et pour conclure cette rêverie sur l'imaginaire de la marge, il suffirait peut-être de rappeler que c'est dans l'intervalle qui sépare l'Union des Principautés (1859) et la Grande Union (1918) que Bucarest se trouve consacrée capitale, « une et indivisible » sous le nom, justement, de « petit Paris ».

II

Moi je faisais les actes et Elvire faisait les scènes.

HENRI VERNEUIL — *interview reprise dans le magazine Marie-Claire, 1961*

Plus nette, disions-nous, cette spécialisation civilisationnelle du français-Français à ses débuts. En fait, plus lisible à travers les documents qui répertorient, par exemple, les rôles professionnels endossés par des Français de passage ou établis dans les Principautés Roumaines. Ce que l'on y découvre, c'est que le français-Français se logeait de préférence dans des métiers qui ont trait au comportement convivial, à l'esthétique du quotidien, à ce qu'on appelle aujourd'hui, *horribile dictu*, le « look »[8] et à la maîtrise de la parole. Rôles d'entregent succédant à des métiers « de suite », domestiques au sens premier du terme, où, dès qu'ils prennent pignon sur rue, les Français sont non seulement recherchés, mais prospères ; exclusivement urbains et, très tôt, à dominante féminine. Ainsi, pour les rôles de suite, on signale des jardiniers, plus rarement des cuisiniers,

à part les très populaires secrétaire et précepteur. Pas de soubrette, de dame de compagnie. La modiste, en échange, est très prisée et son commerce s'étend rapidement à la province. Elle tient le haut du pavé, même si dans sa boutique on ne trouve guère de chapeaux français. Jusque il n'y a pas longtemps, dans les petites villes et même dans certains villages, un magasin de chapeaux pour hommes et femmes avait pour enseigne « Modes et chapeaux » où « modes » avait le sens de « coiffures féminines ». Pas plus que le jardinier, le cuisinier français ne semble avoir pu planter son commerce dans les Principautés : la cuisine française, le jardin à la française demeurent une rareté, sinon une étrangeté jusqu'à l'entre-deux-guerres — nous y reviendrons. Pour ce qui est du secrétaire privé et du précepteur — rôles souvent perçus indistinctement lorsqu'il s'agit des suites princières —, leur relève est prise, en maison, par la gouvernante, la « madame » ou la « mademoiselle » et, respectivement, par le maître de français des écoles et pensionnats privés. La gouvernante, elle aussi, a fait long feu : il n'y a pas eu beaucoup de Françaises à jouer ce rôle, pourtant tout impregné de français et d'éducation à la française.

Une première remarque : ce qui semble être porteur de sens froumain dans ces rôles, c'en est la figure, l'effigie, sa présence et sa prestation quant à la convivialité citadine, et beaucoup moins, sinon pas du tout, son outillage. Si l'on en croit les typologies nationales, très populaires au XIXe et au début du XXe siècle, celui-ci serait l'apanage, voire l'exclusivité de l'Allemand, en sa variante locale, familière aux zones à population mixte aussi bien qu'à l'ensemble du pays : « le » Français est bavard, mondain, plutôt « léger », l'Allemand, pataud, taciturne, lui, mais efficace. Modiste française, oui, mais pas de couturière, ni petite, ni grande maison et presque pas de maisons de couture tenues par des Français. La modiste ne se sert que de ses gestes, gracieux, magiques, tandis que la couture s'encombre d'un équipement tout ou presque de fabrication allemande. En revanche, la haute couture dans les deux capitales, qui est tenue essentiellement par des Autrichiens, parfois par des Hongrois, ne travaille que d'après des journaux de mode français, largement diffusés dès la deuxième moitié du XIXe siècle. La médiation viennoise demeure, en matière de couture, très marquée jusqu'à la deuxième guerre mondiale, que ce soit pour les patrons de maison, voire d'ateliers, ou bien pour le commerce même de tissus ou de vêtements « prêts » (à porter). En même temps que le label et la référence de prestige y demeurent françaises : des modèles à la réclame. Durant l'entre-deux-guerres, les maisons de couture ou les couturiers en renom, quelque fût leur origine, affichent des noms français — *Georges, Suzanne, Rose-France*, à Bucarest, dans les années '30 : le privilège du « bon goût », qui surclasse, puis surdétermine le « bon ton » fin de siècle, reste indélébilement rattaché à la France, à Paris plus exactement, et on ne regarde pas de trop près à ce qu'il y a derrière l'étiquette.

Il existe cependant, dans cet ordre des rôles spécialisés, un bâtard froumain, dont la longue carrière est restée muette jusqu'à nos jours : c'est le « personnage » de la couturière en maison. Très probablement descendante de la « lingère » des suites princières cosmopolites, elle est à distinguer de la marchande de mode, et étale — c'est du moins ce qui ressort des témoignages et correspondances privées de la première moitié du XXe siècle — avec une certaine fierté le privilège d'être « libre » — des servitudes d'un négoce — et « appelée » dans quelques familles triées sur le volet (aristocratie terrienne, grande bourgeoisie intellectuelle) qui font sa réputation ; elle y est reçue en spécialiste de seconde zone, dès la fin du siècle précédent, dans les maisons où, pour sortir ou recevoir, ces dames s'habillent haute couture à Vienne, Paris, plus rarement à Londres. C'est-à-dire qu'on l'y fait venir pour la confection des vêtements « de tous les jours », pour ceux destinés aux enfants ou aux personnes âgées. La considération dont elle jouit est plus grande si, d'aventure, elle est d'origine saxonne ou bien hongroise (de Transylvanie) et ce, en dépit du fait que, dès la fin du XIXe, « le goût allemand » en matière d'esthétique du quotidien est réputé mauvais. Fidèle et colporteuse d'histoires intimes, rompue à la terminologie froumaine du métier et aux détails qui « font chic », la couturière en maison voit s'accroître de façon inattendue son rôle d'intermédiaire culturel à l'époque communiste. En effet, dans les maisons qu'elle a « gardées », elle est appelée à titre à la fois nostalgique et d'efficace : pour rallonger, raccourcir, rapiécer, en bref pour recycler de vieux vêtements et leur conférer un aspect « civilisé ». Elle symbolise ainsi la résistance d'un savoir-faire artisanal au prêt-à-porter connoté, surtout dans les années '50, « prolétarien ». Moucharde ou parangon de fidélité, elle est plutôt portée par le brassage social que facteur actif dans ce processus. Elle y fait passer, à travers les clivages revanchistes opérés par la « lutte des classes » les valeurs reconnues de sociabilité d'une coterie en train de sombrer dans la démocratisation « populaire ».

A ses côtés, mais autrement actif du point de vue qui est le nôtre, un autre visage d'intermédiaire culturel, rescapé celui-ci, et d'une réelle efficacité : c'est le « ci-devant » qui « donne des leçons de français ». Il est difficile de lui trouver un nom, tant son image — pâlie par une espèce de volonté collective d'effacement de soi — est débordée par sa prestation, situées au niveau de la survie : d'où, probablement, son énergie. Il ne s'agit pas de professionnels, quel que fût leur formation, mais d'une catégorie bien plus large, où les formations sont très hétérogènes, voire complètement absentes. Deux éléments, fragiles et conjoncturels, réunissent cette diversité : c'est, d'un côté, l'appartenance de ces intermédiaires sui generis à des groupes sociaux politiquement marqués (des « ennemis du peuple ») surtout dans les années '50 et encore à l'époque du dégel. La fragilité dont nous parlions couvre en fait une mobilité sociale qui assure à ces agents du froumain leur efficacité et également, leur propre adaptation à

un « monde nouveau ». Le second élément, lui, joue sur la cohésion du groupe : il s'agit de la connaissance écrite et parlée (parfois uniquement cette dernière) du français.

Le maître de français est l'un des personnages les plus familiers depuis déjà l'époque phanariote : attaché aux enfants princiers ou à ceux de l'aristocratie terrienne, il continue à leur rester fidèle lors même que les jeunes de bonne famille se mettent à la mode des études à l'étranger. Il coexiste également avec son concitoyen, fondateur et directeur d'école privée ou de pensionnat pour jeunes filles. A l'instar de « la madame », il conserve pendant longtemps quelque chose de son rôle « de suite » : jeu sur plusieurs registres — secrétaire intime, confident, lecteur à l'occasion, etc. —, rapports familiers avec son employeur, prestige souvent, popularité toujours, fût-elle scandaleuse. C'est d'ailleurs dans ce rôle à plusieurs facettes que l'ont épinglé les diverses typologies nationales, où il se voit réserver la part majeure dans le domaine de la civilisation des mœurs : le beau parler, le bien se tenir, ce que le XIXe siècle appelle « le bon ton » — un seul mot, « bonton », en froumain.

Ce rôle multiple est redistribué, bien entendu, à partir du moment où, d'une part, se multiplient les contacts directs avec la France et, de l'autre, l'enseignement, privé et public, récupère le français comme « langue étrangère ». Délogé de la « maison » par la gouvernante, le maître de français passe dans le domaine scolaire, en y apportant toutefois, avec ses compétences professionnelles, ce côté « éducation pour le monde » dont il ne se départira pratiquement jamais. Jusqu'au fin fond des campagnes, à l'époque de l'entre-deux-guerres par exemple, connaître (parler, lire, écrire) le français relève de l'esthétique, alors que connaître, mettons, l'allemand relève du pratique.

L'efficacité sociale de l'apprentissage du français assorti de toutes les valeurs de « civilité » et de « morale pratique » qui l'accompagnent se fait jour dès que l'on a en vue la formation des élites intellectuelles et politiques roumaines dans l'intervalle qui va de l'Union des Principautés jusqu'à la deuxième guerre. L'image du maître demeuré un peu « petit maître » se conserve dans les journaux intimes et correspondances, floue mais présente, active, à l'efficacité plus symbolique que « réelle », dans l'ensemble anonymisée par son action même sur ce terreau culturel que nous avons appelé le froumain. Or, si elle s'estompe par l'effet institutionnel — scolaire ou autre — et par l'importance de l'impact français au niveau justement des élites, cette image resurgit, à peine modifiée, reconnaissable comme si elle sortait d'une mémoire figée par l'âge, avec les « ci-devant » institués maîtres de français par les circonstances de l'après-guerre.

Ce maître nouvelle vague est souvent un fils (ou une fille) « de (bonne) famille », empêtré dans une parentèle tout « d'origine malsaine » selon la terminologie ségrégative du temps, qui lui pèse autant sinon plus que son propre passé. Dans le lot , plus de femmes que d'hommes, sans profession, épouses

ou mères de « bourgeois » emprisonnés, déportés ou simplement marginalisés en conscience. Pour la plupart, donner des leçons « particulières » de français est l'unique source de revenus, pour quelques-uns, de quoi arrondir les fins de mois. Pour tous, l'unique façon de ne pas « déroger » même si l'inscription réglementaire au fisc les assimile aux « aides ménagères ». Aussi préfère-t-on « courir le cachet », au sens le plus propre, sans le déclarer: ceci comporte parfois, à côté du cachet modique, une tasse de thé l'hiver au mieux, une relation utile pour faire passer un message au prisonnier de la famille , une requête auprès des fonctionnaires du « pouvoire populaire ». La « dame de français » ne risque pas de se faire huer en portant un chapeau: mais elle noue son fichu sur la nuque, à la paysanne, plutôt que sous le menton, « à la russe »; le « monsieur (ou même le camarade) de français », lui, porte un gilet sous son veston, jamais de casquette. Dans le brassage social qui s'amorce au lendemain de la guerre — afflux des campagnes vers la ville ou les grands chantiers, industrialisation et urbanisation massives — ils font figure d'agents d'une langue semi-clandestine, mais aussi, et surtout, d'une culture dont le prestige n'a pas décru. L'ouvrier devenu, par la force de son « dossier » politique, directeur d'usine ou apparatchik, fait prendre « à la maison » des leçons de français à ses enfants, bien plus par un souci d'éducation que de formation proprement dite: il est demandé au maître d'apprendre aux enfants à « aimer lire », à « traduire », à « se comporter d'une façon civilisée », surtout lorsqu'ils ont à faire à des « étrangers » — moins au pays qu'au milieu —, aux filles à « être gentilles », « sages », aux garçons à « savoir se conduire quand ils sortent avec une fille », voire à « faire un choix convenable ». A tous, de leur apprendre à « être cultivés ». Ainsi le français n'est que le véhicule, souvent même un simple prétexte pour faire passer, avec le répertoire de citations classiques, vers frappés en médaille et mots célèbres, les articles du code des bienséances, des règles de morale courante et des formules de politesse, bref, tout un savoir-vivre datant de l'avant-guerre. Le français appris « à la maison », plus peut-être que l'anglais et certainement dans une plus grande mesure que l'allemand, aiguise la conscience du double langage. Pour au moins une génération, il devient la langue de l'intériorité, un secret constitutif de la personnalité et, dans ce sens, on peut affirmer qu'il a été, dans les années '60, un facteur important de promotion sociale. Il suffit de rappeler que — dans un contexte différent, mais non sans liaison avec celui dont nous parlons — il était courant, dans les familles de la bourgeoisie intellectuelle de l'entre-deux-guerres, de parler français, et uniquement français, « devant les domestiques et les enfants » et ce, même en Transylvanie, où l'ambiance était pourtant multilingue. Aussi est-il vraisemblable que le prestige du français ait, pour une période assez longue, nourri la réticence, la « honte » des enfants et des jeunes à « mal parler », à « mal s'exprimer », à « ne pas faire preuve de connaissances » en public.

Il y a, dans ce français de la traversée du désert, toute une part de bovarysme qui mériterait une étude à part entière; et ceci, essentiellement parce qu'il est devenu une langue de bois. En ouvrant sa sacoche, ou simplement la bouche, le « monsieur », la « dame » de français en tirait une langue « telle qu'en elle-même l'éternité.... », parfaite en l'absence de son territoire, immortelle par ses illustrateurs. En soi, une espèce renouvelée de latin. Coupés de leurs références et de leur usage autre que livresque, des mots mystérieux, ne tenant pas d'une expérience des choses mais de la capacité encyclopédique de chacun, venaient alimenter une fiction légitimée par la seule et implacable rigueur des règles grammaticales; avec sa syntaxe impitoyable, ses registres Ancien Régime et son exemplarité anthologique, le français exclusivement littéraire, véritable monument aux morts, a perdu en tant que langue, justement ce qui avait fait sa vitalité pendant plus d'un siècle et demi, c'est-à-dire son usage civilisationnel. Le dégel a constitué une espèce de « fausse sortie » du tunnel de la désynchronisation. Parmi les élites intellectuelles, l'expérience idéologique du structuralisme a déterminé, a concerné et travaillé une génération sans mémoire, passée au lavage des cerveaux et, en fin de compte, en grande partie piégée par les idées de la gauche française. La véritable sortie du tunnel, massive, illusions perdues et retrouvées, est en cours: c'est le pari modèle américain–modèle européen. Le froumain n'y fait peut-être que commencer une carrière au grand jour.

III

Aime l'étranger qui est en toi.
MAXIME LE CONFESSEUR

Même si, par son statut, le froumain est surtout dans l'image et la parole, on le retrouve aussi bien dans les idées et dans les livres. Des livres français, en français, prennent place très tôt — dès la deuxième moitié du XVIIIe siècle — dans les bibliothèques des princes et des grands boyards des Principautés. Il n'est pas rare d'y retrouver des ouvrages osés, voire athées, qui, même dans la France travaillée par les Lumières, jouissent d'un public restreint. Traités d'économie et de législation, philosophie sensualiste de la dernière heure, Voltaire et l'abbé Raynal voisinent — très probablement, en livres du « second rayon » — avec Marmontel, Prévost et Louvet jusque chez les grands prélats de l'église orthodoxe. Livres d'auteurs et refontes, littérature de colportage, almanachs et tomes disparates de l'*Encyclopédie*, pêle-mêle, c'est la marque la plus frappante des débuts de la « synchronisation ». Des lecteurs et de leur choix de lectures aux listes de souscription et bons de commande, toute cette problématique, assise sur le témoignage rassurant des « faits » et « preuves », a été explorée à fond. Deux remarques s'imposent cependant en marge, et qui ouvrent sur une perspective

peu fréquentée jusque là. Dès le début du XIXe siècle, le livre français progresse dans les Principautés, flanqué, pour ainsi dire, de ses traductions. Certes, la traduction — tout comme l'enseignement d'ailleurs — est dans la vocation des « petites cultures », Huizinga l'a fait remarquer depuis un moment; le prince dragoman de l'époque phanariote nourrit un modèle mental valable[9], en des variantes sans doute assez proches, pour l'ensemble de l'Europe orientale.

Mais il y a plus, pour les Principautés Roumaines en tout cas. Traductions ébauchées, inachevées, restées en manuscrit ou simplement dans l'intention, ou bien traductions à succès fou, en d'innombrables rééditions — c'est le cas, entre d'autres moins spectaculaires, du *Télémaque* de Fénelon, véritable catéchisme du français tel qu'enseigné par les précepteurs et maîtres privés au long d'un bon demi-siècle — ce qui importe et frappe, sur le plan culturel, c'est le fait que lire signifie en grande partie traduire. S'il existe une particularité de « nature » du lecteur qui soit valorisée pleinement dans la culture roumaine, c'est bien celle de traducteur: immédiat, généreux et négligent, efficace ou gaspilleur, fidèle à un public ou insoucieux de son sort, philologue scrupuleux ou amateur de succès mondain, peu importe. La traduction a partie liée avec la lecture, quelle que soit sa qualité ou même sa simple expression. Sous cet angle-là, il est évident que ce qui est recherché dans la lecture des livres, français en l'occurence, ce sont avant tout les idées et moins, ou pas du tout, les formes. Le fait est patent surtout en matière de littérature, et particulièrement de théâtre: l'« adaptation », la « transposition » y ont sévi jusque il n'y a pas longtemps, de même que le principe de la sélection anthologique (« *les plus belles pages de....* »). Il suffit de rappeler que l'on ne rencontre quasiment aucune traduction réalisée avec le scrupule philologique requis avant la période de l'entre-deux-guerres et que des *Œuvres complètes de*....encore moins dans une édition critique, sont inexistantes avant les années '60. D'autre part, tout jugement esthétique un peu strict demeure consterné à un moment ou à un autre, autant par la qualité des traductions publiées que par ce que des poètes comme Heliade, et même Eminescu, choisissent de traduire du français.

Mais la question n'est pas là. Elle est, d'une part — qui concerne justement la « caducité » rapide des traductions — dans l'évolution du roumain littéraire et de la mentalité de l'institution littéraire en Pays Roumains. D'autre part — celle qui nous intéresse ici —, il s'agit du fait que, dans cette quasi-simultanéité lecture-traduction, dans cette recherche coûte que coûte de l'idée au mépris ou dans l'ignorance des formes — et les choix déterminés notamment par l'idéologie morale ou par l'idée nationale le prouvent abondamment —, on peut déceler la persistance d'une mentalité qu'à défaut d'un autre terme, on appellera « contenuiste »: profondément enracinée, semble-t-il, dans l'orthodoxie *lato sensu*, et comme telle, opaque ou bien divergente par rapport à l'idée d'une latinité où le français trouverait sa place « naturelle »et, plus particulièrement, formalisante,

la place dévolue à un modèle mental. Or, cette mentalité est mal appropriée au « génie » de la langue française — le terme ne conserve ici que son sens classique, purement instrumental — tout de « clarté » et de « distinction », cartésien bon teint bien au-delà de Hugo et Baudelaire, scrupuleux sur les genres, les registres et les niveaux, tel qu'issu de l'Ancien Régime et de sa structuration par corps. Et, de plus, surdiscriminé, surfragmenté pour ainsi dire en vertu des principes pédagogiques régissant son apprentissage en tant que langue étrangère. Ainsi s'expliquent, pensons-nous, les incongruités des bibliothèques moldaves et valaques des débuts de la modernité, toute la « Schwärmerei » nationaliste et unioniste post-quarante-huitarde soumise à l'arbitrage de l'« empereur des Français », peut-être aussi des « cas » tel celui de Panait Istrati sous l'angle politique, etc. Et, pour avancer encore plus dans cette hypothèse, ce que la mentalité contenuiste viserait à travers le livre français ce serait plutôt le discours d'idées que l'idée elle-même: des mots plutôt qu'une syntaxe, l'argumentation et la casuistique plus qu'une logique théorique. En bref, l'exemplarité plus que la vérité. Aussi y voit-elle un facteur d'extériorité, au sens plein des termes. Qu'il s'agisse, dès l'aube de la modernité et jusqu'à nos jours, de poser des « apparences » pour une (ou des) « essence(s) », des « modes » pour un « être », une distance « étrangère » pour une « proximité », il est moins important, semble-t-il, au vu de cette mentalité, de définir ces variantes d'extériorité que, passionnément, de les adopter ou de les contester: d'où le « snobisme », les « manières copiées » ou, au contraire, le leit-motiv langoureux de la « France, grande sœur », le complexe du mal-aimé roumain etc.

Il est peut-être plus aisé de saisir cette mentalité à travers ses formes de contestation passionnelle, même si celle-ci est pratiquée à partir de positions différentes, voire opposées. Ainsi, par exemple, du militantisme esthétique de l'école littéraire Junimea, dans la seconde moitié du XIXe siècle, auquel pourtant la littérature roumaine est redevable non seulement de ses « classiques », de Eminescu à la constellation multiforme de l'entre-deux-guerres, mais aussi — surtout peut-être — de la maturation de sa conscience critique. Cette véritable réalisation institutionnelle, Junimea l'a obtenue par une critique inflexible des « formes sans fond ». Or, celles-ci sont traquées dans des éléments où l'empreinte du français est évidente: de la « frivolité » des faiseurs de pièces à l'« amateurisme » littéraire, aux « emprunts sans nécessité », dictés par le seul souci de « recueillir des applaudissements », et surtout, à l'« insupportable souci de pédagogie morale » qui tient à inculquer à tout venant de « fausses manières ». La convivialité même instaurée par le groupe, volontairement élitaire, promeut par des critères très stricts un lecteur cultivé, voire professionnel, volontiers solitaire et se situant « au-dessus de la mêlée », lisant et écrivant — à la limite, certes — pour un double qui partagerait son intériorité créatrice et au mépris d'un public enfantin et « sans discernement », manipulé par les « modes »,

« bavard », « féminisé ». Tous les ingrédients de la légende eminescienne se retrouveront là-dedans. Notons aussi, au passage, que la doctrine junimiste s'élabore sous un horizon que nous appellerions aujourd'hui européen: globalement germanique quant à la formation, mais où le français — maîtrise de la langue, lectures, éducation, etc. — compte pour une part notable.

Un peu plus tard, vers la fin des années '20, les choix encore plus passionnels que le critique Paul Zarifopol — autre exemple — opère dans la littérature française font affleurer cette même mentalité: à partir, cependant, de positions doctrinales différentes, proches à certains égards de celles de l'abbé Bremond: moralisme de type classique, psychologisme stendhalien sont taxés par Zarifopol de « frivolités », ravalés au rang de « médiocrités littéraires », « le lyrisme de Claudel frôle celui des *Deux orphelines* », etc.

A quoi tient, jusqu'où plonge ce « contenu », cette intériorité à la fois floue et dure, une et agglomérée, insaisissable et présente, il n'est pas dans notre propos de le déterminer. Là-dedans, toute idée hiérarchique, d'ordre de préséances, fondatrice pour le social français même au-delà, en aval de l'Ancien Régime, est absente. Est-ce du fait de l'absence d'un « centre » ou bien cette absence, inversement, en est-elle l'effet? Une réflexion sur « l'homme intérieur » propre à la spiritualité orientale et, conjointement, sur la structure scalaire de son monde pourrait peut-être nous renseigner sur ce que « contient » cette extériorité. Qui est, elle, ou peut être revêtement — armure ou uniforme, rôle, formule de sociabilité ou art du paraître, regroupement par similarité ou étayage d'un biologique fragile. Or, ce corps, à couvrir de signes pour l'offrir à la lecture et au décryptage des civilisations occidentales modernes — à l'heure de la « synchronisation » —, ce qu'on appelle « l'esprit byzantin » s'est attaché par une longue élaboration justement à le désaffecter: par la double postulation — ou encore le double langage — aux confins du laïque et du religieux, en sacralisant la terre et en enclavant le principe hésychaste de la déification de l'homme entre d'autres pratiques. Comment donc, sans malentendu, sans crispation et sans « malamour », faire coïncider des rythmes culturels si différents, même dans la « longue durée » dont l'homologue oriental semble être, justement, la « longue patience »?

Toujours est-il que le français, par son accueil dans les Pays Roumains, par sa spécialisation civilisationnelle, a partie liée — et elle est de taille — avec l'édification de son extériorité pour ainsi dire « contenante » et ses représentations. Les « états » du froumain sont moins solidaires d'un moment historique ou d'un autre où les choix d'une pensée claire, politique, historique ou autre sont fixés, textes et documents à l'appui. Ils le sont davantage de l'interstitiel culturel , des harmoniques ou du silence ou encore des interprétations de ces faits, de ce qui les déborde et ressortit du psychologique, du figuré, du légendaire.... Un exemple, en coup de sonde à travers ces « strates géologiques » par lesquels

Cioran (*Histoire et utopie*) caractérise, amèrement mais non sans justesse, la culture roumaine. Précepteur, maître de français ou gouvernante, « dame de français » ou philologue francisant, il est surprenant de constater la « pâleur », le manque de consistance et d'échos de ces rôles par rapport à l'éclat brillant de quelques têtes d'affiche, d'Anna de Noailles à Ionesco, d'Istrati à Lucian Pintilie en passant par Fondane, Hélène Vacaresco, etc. Pourtant, c'est à ces rôles que se mesure la profondeur d'un terreau culturel sans lequel les stars n'existeraient pas. Et, d'autre part, cette inconsistance — incertitudes axiologiques locales? aspiration inassouvie à la reconnaissance par l'Autre? les deux? — se trouve en quelque sorte en proportion inverse par rapport à la portée, aux effets de leurs prestations, à la rapidité, défiant les décennies, de diffusion de ceux-ci. Il était, semble-t-il, « naturel » de parler français en Roumanie, et ce, jusqu'au lendemain de '89 sans discontinuer: les Français qui ont débarqué en foule dès les jours chauds de décembre en ont fait, éberlués, l'expérience jusqu'au fin fond des campagnes. Ce « naturel » français de prime abord, du rituel d'introduction date de la génération des « bonjouristes » qui a préparé et accompli 1848; qui l'a aussi en partie raté, mais pas l'appropriation des discours libertaires français, non plus que la naturalisation des formules de salut, d'appellatifs de la moderne urbanité, très vite connotés socialement, puis des néologismes de tous bords.

Parmi ces appellatifs, il y en a un, de nos jours plus vital que jamais semble-t-il, et dont la fortune en dit long sur les « relations de parenté » avec le français, telles que représentées dans l'imaginaire linguistique roumain. Il s'agit du vocable « tante ». Présent très tôt — avant l'Union même — dans les mémoires et correspondances privées des intellectuels moldaves et valaques, le terme y conserve sa référence ainsi que sa forme françaises. Mais rapidement, il en vient à substituer son équivalent roumain qui, dès la fin du XIXe siècle, se restreint à la stricte description généalogique et se cantonne dans le parler campagnard; il est accepté plus rarement dans les milieux urbains en tant qu'appellatif adressé, par politesse, à une femme âgée, de condition sociale inférieure. A remarquer que la destinée de l'« oncle » ne suit absolument pas celle de son féminin. A la ville, la référence de la « tante » s'élargit après la première guerre mondiale; dans les années '20–'30, le terme en vient à désigner, soit dans sa forme française soit roumanisé « tanti », une femme connue ou amie de la famille, mais extérieure à celle-ci. Tout lien de parenté disparaît. La familiarité y est surclassée par la révérence, quel que soit l'âge de la personne en cause. Et c'est ainsi que « tanti » — la forme française « fait snob » déjà dans les milieux intellectuels de l'avant-guerre — en arrive, à travers la longue période où il était obligatoire de donner du « camarade » en toute circonstance hors familiale, à maquiller, puis finalement à remplacer, par politesse, l'infamant « doamna » (« madame ») jusque dans

les campagnes les plus reculées, jusque chez les enfants de la rue: plus vivace, plus profondément planté dans le social. Ce terme y est encore.

*

Je me sens ou trop léger, ou trop lourd /.... /
IONESCO, *Passé présent, présent passé*

La gêne, le carcan de la polarité, c'est ce que dit Ionesco dans toute son œuvre. Il y a une polarité fondatrice du froumain: le « mot » d'Etiemble, cueilli pour sa fortune, mais accolé à une « chose » à laquelle nous avons cherché à l'adapter, puisqu'elle n'a pas encore de nom. Or, pour sortir de la polarité, celle-ci ou une autre, il ne suffit pas d'en recoller les bouts avec insouciance par un « à la fois », terme qui n'a « ni feu ni lieu ». Cette question, Ionesco l'a résolue à sa manière: en l'assumant. En négateur, dans le roumain percutant et dur, pétri de style et d'argumentation iconoclaste de ses écrits de jeunesse; en dramaturge — donc en « faiseur d'actes » — dans un français primaire, disloqué, absurde indistinction de comique et de tragique si peu appropriée au français sur sa scène propre; en témoin, de soi et du monde, dans le froumain variante majeure de son inombrable autobiographie: langue française élémentaire, de manuel pour débutants, 3000 mots à peine (comme Racine), et que tout Roumain comprend *sans connaître le français*, puisqu'il s'y retrouve dans les fantasmes de boue et de ville-lumière, de légèreté et de pesanteur, de paradis perdu de l'enfance, dans l'alternative remords-regrets, dans l'amour — humour — humeur, le saupoudrage de mots et calques et jusque dans la tonalité de prière pour « un miracle » ou pour « le bon usage de la vieillesse ».

Mais Ionesco tout seul ne fait pas le froumain, même s'il s'en compte des dizaines de milliers en Roumanie. Le froumain appartient à tous, est fait par tous, à divers titres et en divers temps: il tient au lieu linguistique sans y être entièrement. Et, on l'a vu, se loge autant dans l'adaptation, l'adoption, que dans le refus, le choix qui l'exclut et qui se porte un peu à l'écart, non sur l'Autre, mais sur l'Autre de l'Autre. Dans les années troubles de l'avant-guerre, la « légèreté », la « mondanité écervelée », l'« insupportable féminisation » des milieux francophiles y ont été pour quelque chose dans la « sympathie » éprouvée par bon nombre d'intellectuels roumains pour les idées national-socialistes, voire pour le mouvement légionnaire. Trente ans après, la génération du dégel s'est trouvée elle aussi prise au piège de la gauche, même du gauchisme français, pour avoir épousé, par réaction anti-communiste, l'idéologie structuraliste. A l'autre bout du culturel, on s'aperçoit que la célébrissime cuisine française n'a pas pénétré jusqu'aux tréfonds des usages roumains: pas de cuisine au beurre, au vin, pas de fromage en fin du repas, de soupe le soir. Des adoptions, si: les « airs de fête », la lègéreté justement — le soufflé, le feuilleté, — mais pour

des plats et gâteaux venus d'ailleurs —; le « gainé » pour réjouir les yeux du palais, les « liants » pour les occasions. Rare, récent et taxé de « snob » est aussi le mobilier français — tables rondes, juponnées, cheminées avec pendule et glace, etc. Dans ce domaine, tout, ou presque, est filtré par Vienne. Et ainsi de suite.

La faille ou le défaut qui fait du froumain un bâtard, un marginal, un excentrique remonte à la distinction kantienne entre *Sittlichkeit* et *Moralität*. Et avec cela, nous risquons de revenir à la polarité qu'en d'autres termes, C. Noica a reposée en parlant de rupture roumaine entre orthodoxie et latinité. Le froumain n'y aurait qu'à perdre de sa familiarité, de son « naturel » qui consiste, par exemple, à s'assoir spontanément, à la terrasse d'un café de Bucarest, face à face, même front contre front, souffle et paroles emmêlés, tandis qu'à Paris on s'y installe en devanture, profils alignés, pour regarder la rue; ou qui consiste encore, à ne pas déborder son lit à Saint-Malo, pour s'enrouler dans les couvertures comme un berger des Carpathes dans sa houppelande.

Si, dans ce travail, nous avons quand même préféré saisir le froumain à la trace dans l'ordre des choses plutôt que dans celui des mots, c'est parce que les mots du froumain — parlé ou écrit, jargon ou pidgin, la piste linguistique stricte ne laisse pas beaucoup de place à l'imaginaire — sont mal à l'aise dans leur demi-mesure, c'est-à-dire dans un texte *en français*. Il s'y perd la saveur des connotations, appartenant à une langue mais tressées dans la topique de l'autre, le plaisir papillaire d'un tour de phrase que l'Autre fait venir à la bouche plus facilement que ne le fait le Même, le clin d'œil complice dont s'accompagne la différence liguistique et qui s'avère capable de désamorcer les pires tensions du Propre: en les éparpillant, en jouant avec dans un espace élargi par l'imagination et la vue intérieure. On peut toujours rêver d'une « Babel après Babel » bruissante, mais pacifiée, grouillante et cependant aimantée. Il est vrai que George Steiner ne laisse guère à cet égard que l'espoir d'un labeur de Sisyphe. La rêverie, elle, s'accommode aussi bien des universaux que de la petite histoire, c'est une affaire d'énergétique culturelle et celle-ci procède par pulsations: et il suffit d'écouter un rythme pour s'y faire. Les enfants des émigrés roumains, parlant le froumain, diront s'il aura vécu ou bien s'il est en train de devenir un patois européen.

Notes

1. Son agent surtout puisque le grec, enclavé dans les ports danubiens et maritimes et aussi dans des villes de frontière telles Brasov, demeure la langue des très nombreuses communautés grecques sur le territoire roumain.

2. Approximation dans un double sens: à la fois territorial (voyages ciblés, communication directe, intentionnelle) et fictif d'une frontière-espace d'expérience. Il s'agit, certes, d'une

frontière imaginaire, saisissable par une vue cartésienne « claire et distincte », mais découpant sans ambiguité une Europe aux voisinnages électivement et exclusivement culturels.

3. Mentionnons qu'il y a très peu, ou presque pas de trace dans les archives d'avant les premières décennies du XIXe siècle, de documents de commerce, contrats d'affaires, etc., rédigés en français, à l'usage de Français.

4. Espèce moderne de *koïné* du « camp socialiste » et dont le statut a frôlé de près, semble-t-il, celui du grec à l'époque de la domination ottomane.

5. Le paradoxe se résout si l'on pose que, effectivement, la traduction est un élément constitutif de la culture roumaine moderne: une partie insigne de son être.

6. 1833, publ. 1860; le titre, en traduction approximative, serait *Les demoiselles aux façons françaises*, mais le sens en serait plutôt *Les mijaurées*.

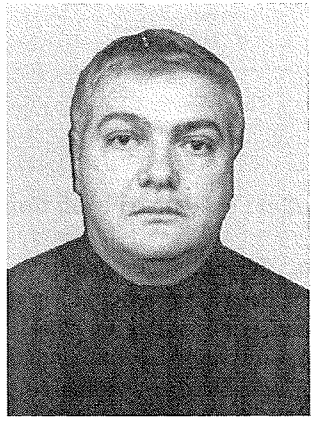
7. L'actualisation du personnage (sous le nom de Coana Manda) se retrouve, froumain en pointe, dans les premières émissions du poste Free Europe « pour l'Europe occupée » (1948–1951); la « lutte des classes » et sa langue de bois y sont caricaturés au second degré par un froumain « vulgaire »; Tzara et Ionesco en auraient fait leurs délices: l'un n'y était plus, l'autre pas encore. L'histoire roumaine est pleine de ce genre d'absences d'à propos, raison pour laquelle le mot lui-même y est un calque du français.

8. Même si les vêtements citadins « à l'européenne » ont été appelés tout au long du XIXe siècle, plus tard encore dans les campagnes, « vêtements allemands ».

9. Adopté par tous les créateurs de langages, presque sans exception, tout au long du XIXe et du XXe siècle et professionnalisé pour ainsi dire à part entière à l'époque communiste.

Bibliografie séléctive

1. BATAILLARD, Paul *Les Moldovalaques*, Paris, 1856
2. BELLANGER, St. *Les étrangers à Paris. Les Moldovalaques*, Paris, 1842
3. BOGDAN, M.A. *Orașul Iași, odinioară și azi. Monografie istorică și socială*, București, 1914
4. FILITTI, I.C. *Rôle diplomatique des Phanariotes. 1700–1821*, Paris, 1901
5. GHICA, D.I. *La France et les principautés danubiennes, 1789–1815*, Paris, 1896
6. IORGA, N. *Relations franco-roumaines*, Iași, 1917
7. IORGA, N. *Scrisori vechi de studenți*, București, 1934
8. MARCILLON, U. de *De l'instruction publique en Valachie*, Bucarest, 1856
9. OȚETEA, A. *Înființarea Consulatelor franceze în Țările Române*, București, 1952
10. SION, G. *Suvenire contemporane*, București, 1888
11. ZELETIN, St. *Burghezia română*, București,1925



VIRGIL-IONEL CIOCÎLTAN

Wurde 1948 in Sighișoara (Schäßburg) geboren
Absolvent der Universität Bukarest, Fakultät für romanische, klassische und orientalische Sprachen,
Abteilung: Arabische Sprache und Literatur, 1971
Wissenschaftlicher Forscher seit 1971 bis heutzutage am Institut für Geschichte „Nicolae Iorga" der rumänischen Akademie, Bukarest
Doktortitel in den Geschichtswissenschaften, Bukarest, 1997
Humboldt-Stipendiat, 1990–1991
Leitete Seminare an der Universität Bukarest (1995), an der Universität Constanța (1996/1997) und an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Lehrstuhl für osteuropäische Geschichte (Sommersemester 1997)
Zahlreiche Beiträge und Veröffentlichungen im Bereiche der mittelalterlichen Geschichte Ost- und Südosteuropas

Anschrift: Institutul de istorie „Nicolae Iorga" al Academiei Române
Bd. Aviatorilor Nr. 1, sector 1, București 71261, România
Tel.: +(40) 1 6501045
Fax: +(40) 1 3110371

Die Kreuzzüge und ihr mongolisches Spiegelbild

1. Die Kreuzzüge und der Fruchtbare Halbmond

Mit glühenden Worten sprach Papst Urban II. am Dienstag, dem 27. November 1095, inmitten der in Clermont versammelten Massen über die Notwendigkeit, den Brüdern im Osten zu helfen. Die Christen wurden aufgefordert, im Sommer des nächsten Jahres aufzubrechen, um Jerusalem und die entweihten heiligen Stätten von den Ungläubigen zu befreien. Damit täten sie Gottes Werk.

Der Ruf, mit dem seine Zuhörer ihn immer wieder unterbrachen — *Deus le volt!* —, war inbrünstiger, als Urban erwartet hatte.[1] Noch weniger ahnte der Papst wahrscheinlich, daß seine umjubelte Rede unvergleichlich mehr als enthusiastischen Beifall ausgelöst hatte. Es war ihm nämlich gelungen, die gestauten Kräfte des Abendlandes zu entfesseln und die über zwei Jahrhunderte währende Entladung mit dem Kreuz zu wappnen. Der Drang nach Osten, dem, Haus und Heimat verlassend, Arme und Reiche, missionierende Mönche und kühne Ritter, fromme Pilger und gewinnsüchtige Kaufleute folgten, umfaßte zeitlich und räumlich mit unterschiedlicher Intensität eine äußerst breite Front, von dem Ufer der Ostsee bis zu den Gestaden Ägyptens.

Papst Urban gebührt auch das Verdienst, die Kreuzzugsbewegung nicht nur entfacht, sondern ihr auch die Hauptrichtung gewiesen zu haben: Indem er in Clermont nachdrücklich die Heiligkeit Jerusalems betonte, war der Expansionstrieb der Christenheit mit einer emotionalen Zielsetzung versehen, die ihr ein paar Jahrhunderte hindurch als geistiger und geographischer Orientierungspunkt diente.[2] Daß auf den Nahen Osten fast sämtliche Mittel und Kräfte konzentriert wurden, zeigen die verbissenen Anstürme der Kreuzzügler im muslimischen Gebiet im Vergleich zu den gelegentlichen und stillen Heidenmissionen in Osteuropa.

Weshalb der mediterrane Flügel bevorzugt wurde, hängt sicher auch mit der Vorstellung zusammen, durch fromme Taten im Heiligen Land selbst auch der eigenen Erlösung näher zu kommen. Aber nicht nur damit.

Das Heilige Land und die benachbarten Gebiete waren bereits vor dem Aufruf Urbans II. für die Abendländer keine *terrae incognitae* mehr. Der Orient war durch die wunderbaren Erzählungen der heimgekehrten Pilger und Kaufleute als Inbegriff des fabelhaften Reichtums in ihr Bewußtsein eingedrungen. Der islamische Osten verdiente weitgehend das Lob: Seine Überlegenheit dem christlichen Europa und erst recht den eurasischen Steppenländern gegenüber war

offenkundig. Der materielle Anreiz hatte sich so in einem nicht genau feststellbaren Verhältnis mit dem reinsten Glaubenseifer vermengt und die Christen dazu angespornt, die abenteuerliche Überseereise zu unternehmen.

Obwohl das Ausmaß dieser Beweggründe im einzelnen undurchsichtig ist, belegen kollektive Strömungen eine doppelte Motivation der Teilnehmer an dem mitreißenden, ostwärts gerichteten Zug. Der Versuch, sie zu sondern, stößt aber auf ein geographisches Hindernis. Dieselbe Gegend beherbergte nämlich sowohl die Heiligtümer der Christen als auch die Schätze der Muslime, so daß aus demselben Kreis die ideelle und die materielle Anziehungskraft ausstrahlte. Eine nähere Beobachtung der Geschehnisse in der Levante nach 1095 enthüllt aber die Tatsache, daß sich die Ziele des Kreuzritters und des Kaufmanns nicht stets gedeckt haben. Daß die Opferbereitschaft der Frommen mehrmals von ihren eigentlichen Wegen abgelenkt wurde und in Extremfällen sogar im weltlichen Dienste der Handeltreibenden vorzeitig versandete, spricht für die überwältigende wirtschaftliche Anziehungskraft des Nahen Ostens zur Zeit der Kreuzzüge.

Der Ruhm der östlichen Mittelmeerküste und ihres Hinterlandes, der suggestiv in der Bezeichnung des Gebietes als „Fruchtbarer Halbmond" zum Ausdruck kommt, ist sicher nicht auf die überwiegend aus Wüste bestehende Landschaft zurückzuführen. Die Besonderheit des öden Geländes lag anderswo: Es bildete wie kaum ein anderer Ort der damals bekannten Welt den optimalen Schnittpunkt für die aus allen Himmelsrichtungen hierher führenden Handelswege. Außerhalb dieses Halbkreises verfügte wahrscheinlich nur noch Konstantinopel über eine ebenso gesegnete Lage.

Die überaus ergiebige Vermittlerrolle war den muslimischen und byzantinischen Herrschern somit geographisch vorbestimmt. Vorbedingt war freilich auch die bestmögliche Weise, diesen Vorteil auszunützen: das Handelsmonopol. Die Eifersucht, mit der es in den islamischen Reichen und in Ostrom jahrhundertelang bewahrt wurde, führte zu einer der folgenreichsten geschichtlichen Erscheinungen: Die islamischen und byzantinischen Territorien waren Sperrgebiete für fremde Kaufleute.

Der nach langem Schlaf erwachte Expansionsdrang des Abendlandes stieß zwangsläufig auf die Undurchlässigkeit dieser Übergangszonen zu den asiatischen, afrikanischen und osteuropäischen Fernhandelsstraßen. Das muslimische bzw. byzantinische Monopol zu brechen, gestaltete sich deswegen zu einem vorrangigen Anliegen, dessen wirtschaftlicher Gehalt mit den Erwartungen des Frommen nichts zu tun hatte und entsprechend „degenerierte" Erscheinungen der Kreuzzugsbewegung hervorrief.

Als bekannteste „Entartung" ist gewiß an erster Stelle die Umleitung des IV. Kreuzzuges zu erwähnen, derzufolge 1204 die fränkischen Ritter die byzantinische Hauptstadt besetzten und ihren venezianischen Komplizen — den eigentlichen Urhebern der Umleitung — fast unumschränkte Möglichkeiten boten, ihre Handels-

interessen im oströmischen und im Schwarzmeerraum über ein halbes Jahrhundert zu behaupten.

Weniger bekannt, aber nicht minder bezeichnend für den Mißbrauch des militärischen Potentials der Kreuzzügler für wirtschaftliche Zwecke ist eine Episode aus dem Jahre 1219: Für das in Damiette gelandete Expeditionskorps war die Aussicht, durch das Niltal bis zum Roten Meer und damit zu dem indischen Warenstrom zu gelangen, dermaßen verlockend, daß die Christen ohne Bedenken den Vorschlag der Muslime, sie für den Abzug aus der genannten Hafenstadt mit dem Besitz Jerusalems zu entschädigen, einfach ablehnten.[3] Mit der gleichen starrsinnigen Hartnäckigkeit widersetzten sich die Vertreter Genuas der Übergabe von Damiette auch 1250, nach der Vernichtung der französischen Streitkräfte, die in Ägypten unter der Führung des Königs Ludwig IX. den ersehnten Durchbruch versucht hatten.[4]

Das Scheitern der Unternehmungen, durch die die ligurische Handelsrepublik die Kontrolle des ganzen Warenaustausches zwischen dem Mittelmeer und dem Indischen Ozean erstrebt hatte, trug zu einem entscheidenden Wachstum der Bedeutung der christlichen Errungenschaften in Syrien und Palästina bei. Die Brückenköpfe, die die Abendländer hier besaßen, hielten ihnen den Zugang zu dem so gewinnbringenden Levantehandel offen.[5]

Diese Beispiele, die sich vermehren ließen, drängen das bereits öfters formulierte Fazit auf, das die wirtschaftliche Komponente der Kreuzzüge als die bedeutendste Triebfeder der nach Osten gerichteten Machtentfaltung des mittelalterlichen Okzidents einstuft.[6] In diesem geschichtlichen Zusammenhang ist die ökonomische Vorrangstellung des Nahen Ostens als Drehscheibe des Welthandels unverkennbar. Die Kraft, mit der der Fruchtbare Halbmond nicht nur west-, sondern auch ostwärts dieselbe Begierde weckte, untermauert diese Behauptung zusätzlich.

2. Die Mongolen und der Fruchtbare Halbmond

Die mongolische Expansion im Westen zeigt — allen Unterschieden zum Trotz — bedeutende Gemeinsamkeiten mit den Kreuzzügen. Allen voran steht das Gebiet, worauf sich die Angriffe der Christen aus dem Westen und der Heiden aus dem Osten mit unbeirrbarer Zähigkeit konzentriert haben: der Nahe Orient. Wie demselben Ziel zustrebende Pfeile sind die hierher gerichteten Tendenzen, die Berthold Spuler meisterhaft in einer geopolitischen Skizze der mongolischen Teilstaaten beschrieb:

„Die Ilchane sahen sich nun in der Rolle von persischen Landesfürsten; sie besaßen ungefähr das Gebiet, das der persische Staat in früheren oder späteren Zeiten noch öfters umfaßt hat. Damit fiel ihnen aber dank der stets gleich

bleibenden geopolitischen Lage die gleiche Aufgabe zu, die auch einem nationaliranischen Herrscher oblag: die Abwehr von Einfällen aus dem Norden und damit die Verteidigung des Staatsgebietes [...]. Immer haben die Völker Mittelasiens und Turkestans Vorstöße nach dem Osten Irans unternommen, und selbst jetzt, wo diesseits des Oxus mongolische Chane herrschten, ließ sich dieses Gesetz des immerwährenden Druckes Mittelasiens auf Ost-Iran nicht aufheben. Neben der Verteidigung des Ostens war die Behauptung der kaukasischen Gebiete die zweite Pflicht der Ilchane, besonders dringend deshalb, weil in Azarbaigan und Arran der Mittelpunkt ihres Reiches war [...]. Wenn die Ilchane den Kaukasus hielten, taten sie damit nichts anders als die Dynastie der Safawiden vom 16. bis 18. Jahrhundert, und Rußland hat hier wie in so vielem nur das Erbe der Goldenen Horde angetreten, wenn es im 19. Jahrhundert danach strebte (und schließlich auch erreichte), dieses Gebirge zu besitzen [...].

Im Gegensatz zu der defensiven Haltung im Norden haben die Ilchane im Südwesten ihres Gebietes eine aktive Eroberungspolitik betrieben, darin ihren nördlichen Nachbarn, von denen eben die Rede war, gleich, daß sie alle nach dem Süden strebten. Hier, im Südwesten des Reiches, versperrten ihnen das mamlukische Syrien und Palästina den Weg zum Meer. Die Zugänge durch Kleinasien und Klein-Armenien, die den Mongolen offenbar offenstanden, mochten ihnen nicht genügen. Hier griffen die Ilchane gewissermaßen über das natürliche Ausdehnungsgebiet eines persischen Staates hinaus. Die Westgrenze des Zwischenstromlandes war die viele Jahrhunderte auch tatsächlich bestehende geopolitische Grenze eines iranischen Großreiches.

Die Ilchane scheinen sich dieser Tatsache bis zu einem gewissen Grade bewußt gewesen zu sein: Ihr Ziel war nie die Eroberung Syriens allein, sondern die Niederwerfung Ägyptens überhaupt. Das hatte nicht nur die rein machtpolitische Seite, daß die Mongolen eines lästigen und gefährlichen Gegners ledig werden wollten. Diese Handlungsweise war vielmehr der Ausfluß der Überzeugung, daß Syrien und Palästina in einem geopolitischen Zusammenhang mit Ägypten stehen. Mit anderen Worten gesagt, bedeutete das die Verpflichtung, entweder auch Beherrscher des Niltals zu sein oder überhaupt auf einen unmittelbaren Zugang zum Meer zu verzichten. Tatsächlich haben Persien oder Staaten, in denen dies Land eingeschlossen war, wenn sie überhaupt so weit westlich vorstießen, immer danach gestrebt, auch Ägypten zu unterwerfen.

Ebenso wie die geopolitischen Kräfte, die sich in der Politik der Ilchane geltend machten, waren auch die Erfolge ihrer Bestrebungen stets die gleichen. Jeder Einfall aus Transoxanien und jeder Vorstoß der Goldenen Horde in den Kaukasus ist abgewiesen, jeder Angriff über das Gebiet eines iranischen Großreiches hinaus nach Südwesten ist abgeschlagen worden. Die drei stets unveränderten Ereignisse der Außenpolitik [...] ziehen sich wie ein roter Faden durch die Geschichte der Mongolen Irans".[7]

Der Nahe Osten hatte demnach ebenso wie für die Abendländer auch für die Čingisiden eine unwiderstehliche Anziehungskraft, der sowohl die Mongolen aus dem angrenzenden Iran als auch diejenigen, die in den entfernten Steppen Südrußlands und Zentralasiens nomadisierten, erlagen.

Die Übersicht Berthold Spulers, die unbestreitbar zu den tiefsinnigsten Auslegungen der mongolischen Geschichte zählt, basiert ausschließlich auf macht- und geopolitischen Erwägungen. Welche Kräfte sich gerührt und in welche Richtung sie allesamt tendiert haben, ist überzeugend dargestellt; worin die gewaltige Herausforderung bestand, die diese Kräfte freisetzte, bleibt jedoch unbeantwortet.

Daß der Fruchtbare Halbmond ebenso anziehend auf den Westen wie auf den Osten gewirkt hat, liegt in dem einzig Gemeinsamen begründet, das Menschen mit total unterschiedlichen Weltanschauungen herbeilockte: Es war die Faszination des Gewinnes.

Das dichte Geflecht der großen Fernhandelsadern, die dem Nahen Osten so üppigen Reichtum schenkten, ist dem scharfen Blick der mongolischen Oberhäupter nicht entgangen.

Der wirtschaftlichen Bedeutung der muslimischen Ländereien dieses Gebietes scheint sich schon Čingis Khan bewußt gewesen zu sein. Aber auch wenn das Hauptziel der westlichen Eroberungen für den Reichsgründer noch unklar gewesen sein sollte, ist sein Verdienst ebenso eindeutig belegt, wie — seinerzeit und seinerseits — die Leistung Urbans II., nämlich den Weg in Richtung Fruchtbarer Halbmond gewiesen zu haben. Im Unterschied zum Papst aber, der für die Begründung der abendländischen Ansprüche im Orient den geistigen Rahmen der universalen Mission der Kirche nicht überschritten hatte, bringen schriftliche Überlieferungen den Nachweis, daß der große Nomade aus den Tiefen Asiens das ökonomisch Wichtige wahrnahm und in voller Kenntnis der wirtschaftlichen Tragweite seines Handelns die mongolische Machtausbreitung nach Westen vorangetrieben hat. Die Tatsache, daß er die Probleme des Welthandels unmittelbar der Weltherrschaftsidee unterordnete, ist für den Stellenwert, den die wirtschaftlichen Fragen von Anfang an in der Reichspolitik einnahmen, höchst bezeichnend.

Die ersten erfolgreichen Feldzüge bestätigten die Gültigkeit des Anspruches auf Alleinherrschaft auf Erden des 1206 vom „Ewig Blauen Himmel" und von seinen Gefährten zum Kaiser erkorenen Čingis Khan. Wie himmlisch auch immer der Auftrag, die ganze Welt zu erobern, gewesen sein mag, seine konkrete Erfüllung blieb dem Gutdünken der mongolischen Oberhäupter überlassen. Unter dem ideologischen Schirm des Weltherrschaftsgedankens gingen sie zwangsläufig von realpolitischen Erwägungen der konkreten Gegebenheiten aus. Vom Beginn der Machtausbreitung über die Grenzen der einheimischen Steppe hinaus lassen sich die wirtschaftlich bedingten Prioritäten deutlich erkennen.

Die Aneignung des Besitzes der Seßhaften war für die Čingisiden — genau wie für alle anderen Reiternomaden — das Hauptanliegen. Die kriegerischen Unternehmungen der Mongolen unterscheiden sich von den kleinen Plündereien anderer Barbaren in den Gebieten der Eingesessenen nicht durch die Motivation, sondern nur durch ihren Umfang.

Die Expansion in einem solch riesigen Ausmaß und gleichzeitig an mehreren Fronten zu betreiben, setzte aber eine — von vielen Faktoren abhängige[9] — Planung der Feldzüge voraus. Eine Übersicht der Unternehmungen des mongolischen Großreiches zeigt, daß sie nicht nur weitsichtig und langfristig, sondern auch kohärent als Bestandteile eines Ganzen entworfen worden sind. Die oben zitierten Feststellungen Berthold Spulers bezüglich der nach Westen gerichteten Machtausdehnung zusammen mit den mehrere Jahrzehnte dauernden Anstrengungen, China zu erobern, lassen den Schluß zu, daß die Kriegsherren der Mongolen das Ziel verfolgten, sich schrittweise des enormen Gürtels der asiatischen Kulturländer, der vom Stillen Ozean bis zum Mittelmeer reichte, zu bemächtigen.[10]

Daß sich schon Čingis Khans Gedankengänge in diesem Rahmen abspielten und daß ihnen ein starker wirtschaftlicher Trieb zugrunde lag, widerspiegelt pointiert der sogenannte Zwischenfall von Otrar (1218). Das Ereignis belegt die erstaunliche Sicherheit, mit der der Gründer des Staates sich in der Problematik des Welthandels auskannte, sowie die extreme Aufmerksamkeit, die er dem Großhandel schenkte.

Die Eroberung Nordchinas, die 1215 die Einnahme Pekings krönte, diente dem Ansehen Čingis Khans im Ausland unvergleichlich mehr als die 1206 abgeschlossene Reichsgründung durch die endgültige Vereinigung der mongolischen und türkischen Stämme. Der Erfolg weckte vor allem den Neid des Khoresm-Schahs Mohammad II., der über Transoxanien und den größten Teil Ostirans regierte und keinen Hehl aus seinem Wunsch machte, das nun von den Mongolen besetzte Gebiet selbst zu annektieren.[11] Um sich über die dortige Lage zu erkundigen, entsandte er eine Botschaft zu Čingis Khan. Sie erreichte ihn wahrscheinlich im Jahre 1216.[12] Der Empfang war zunächst wohlwollend. Er wurde aber bald durch die Empörung des kaiserlichen Gastgebers über die hohen Preise getrübt, die die Gesandten des Schahs — in ihrer Mehrheit Kaufleute — für die mitgebrachten Waren verlangten. Bezeichnend für das zornige Benehmen Čingis Khans in dieser Angelegenheit ist, daß ihn die Unterstellung, er kenne sich als Barbar in Handelsdingen nicht aus und könne folglich betrogen werden, besonders irritiert hat. Um seine Besucher vom Gegenteil zu überzeugen, ließ er ihnen die Kostbarkeiten seiner Schatzkammer vorführen und sie belehren, daß Wert und Preis für ihn geläufige Begriffe seien. Beschämt mußten die fremden Kaufleute gestehen, daß sie ihn unterschätzt hatten, und — natürlich! — nachgeben.[13]

Das Verhalten des Khans bei der Abfahrt seiner Gäste ist für seine Kompetenz im Bereich des Fernhandels ebenfalls höchst relevant. Er befahl nämlich seinen Söhnen und anderen mongolischen Magnaten, je zwei oder drei Gefolgsleute für die Reise in die Länder des Schahs mit Gold- und Silberbarren zu versorgen, um dort Handel zu treiben und mit wertvollen Gütern heimzukehren.[14]

Wie weit der Blick des Großkhans schon damals reichte und wie genau er über den Handel Asiens informiert war, lassen die Namen einiger seiner Besucher ahnen: Über den Glanz ihrer Heimatstädte haben ihm vermutlich Omar Khoğa von Otrar, Fakhr ad-Din Disaki von Buchara, Amin ad-Din von Herat und der aus dem fernen Aserbaidschan stammende Hammal von Meragha[15] berichtet. Diese Erzählungen sowie jene zahlreicher anderer, unbekannter Informanten ergaben ein einheitliches Bild der Seidenstraße[16], das den Welteroberern gewiß ständig vorschwebte.

Der mongolische Generalstab verdankte den Kaufleuten aber nicht nur diese umfangreiche Übersicht. Sie erwiesen sich durch die genauen Kenntnisse im Bereich der physischen und ökonomischen Erdkunde Asiens als unentbehrliche Ratgeber beim Entwurf der jeweiligen Kriegspläne und nachträglich als unschätzbare Wegweiser der Heere ins Feindesland.[17]

Wie Čingis Khan dem Großhandel zugetan war, wie er seine diesbezüglichen Ansprüche in die Reichspolitik einzufädeln gedachte, erhellt noch überzeugender der weitere Verlauf der Ereignisse: In Erwiderung der Gesandtschaft Mohammads II. trafen im Frühjahr 1218 in Transoxanien Boten ein, die dem Schah folgende Vorschläge des Mongolenherrschers unterbreiteten: „Ich kenne sehr wohl die Höhe Eures Ranges und den Umfang Eurer Macht: Mir ist die Größe Eures Reiches bekannt und ich weiß, daß Eure Autorität in der Mehrheit der Länder der Erde anerkannt ist, so daß ich es als meine Pflicht betrachte, freundschaftliche Beziehungen mit Euch, den ich genau so liebe wie meine geliebtesten Kinder, zu knüpfen. Eurerseits ist es gleichfalls bekannt, daß ich mich Chinas und der benachbarten Länder der Türken bemächtigt habe, und daß alle Stämme dieser Länder sich mir unterworfen haben; wie keinem anderen ist es Euch ebenfalls bewußt, daß meine Ländereien mir in unerschöpflichen Mengen Soldaten und Silber aus den Bergwerken zur Verfügung stellen und daß hier in Fülle alle Güter hergestellt werden, so daß überhaupt keine Notwendigkeit besteht, sie anderswo zu suchen. Falls es Euch recht erscheinen sollte, von beiden Seiten her einen leichten Zugang für die Kaufleute unserer Länder zu sichern, hätten wir alle einen Vorteil und es gäbe Nutzen auf beiden Seiten."[18]

Muhammad an-Nasawl, der Chronist, der Čingis Khans Worte verzeichnet hat, berichtet nichts über das Verhalten des Khoresm-Schahs während der öffentlichen Audienz. Er beschreibt hingegen ausführlich und glaubwürdig die Unruhe, in die ihn die Botschaft des Großkhans in der darauffolgenden Nacht versetzte. Er ließ Mahmud Jalavač, einen der Führer der mongolischen Gesandtschaft,

zu sich bestellen und erkundigte sich erregt über die tatsächliche Stärke des Mongolenherrschers. Bei Mahmud, einem gebürtigen Khoresmier, an dessen Treue er appellierte, suchte aber der Schah eher seine Verunsicherung zu besänftigen als die Zuverlässigkeit der Nachrichten zu überprüfen. Das gelang ihm auch. Die Schmeichelei des weisen Untertanen[19] flößte ihm Mut ein, beseitigte den Selbstzweifel und veranlaßte ihn sogar, den Gesprächspartner von seiner Macht zu überzeugen: „Sie kennen die Ausdehnung meiner Länder, sie wissen auch, wie zahlreich meine Armeen sind! Wie ist es denn möglich, daß dieser Verdammte es wagt, mich in seiner Anrede seinen Sohn zu nennen?!"[20]

Der Schah reagierte so heftig, weil die Ausdrucksweise des Khans eine unmißverständliche Bedrohung verbarg: „Sohn" bedeutete in der Sprache der Diplomatie jener Zeit Vasall.[21] Dadurch war nicht nur das angeblich offiziell anerkannte Gleichheitsverhältnis zwischen den Partnern entkräftet; der Eroberer aus dem Osten gab gleichzeitig klar zu verstehen, daß er auch das Reich Mohammads II. ins Auge gefaßt hatte. Der Schah konnte natürlich nicht verkennen, daß der Vorstoß der Mongolen auf seine Gebiete nur noch eine Frage der Zeit war.[22] Er selbst hat den Einfall, gewollt oder ungewollt, beschleunigt.

Beängstigt und schwankend, wie ihn die eigenen Taten dauernd schildern, beugte sich der beleidigte Mohammad Schah dem Willen des Großkhans und unterzeichnete das Abkommen. Der Friede währte bis zum Frühjahr 1218, als eine aus dem Osten kommende, 450 Mann starke Karawane in der Grenzstation Otrar am Jaxartes eintraf.[23] Inalčyk, der hier amtierende Statthalter, teilte dem Schah durch Eilboten mit, daß die Kaufleute als Spitzel Čingis Khans tätig seien und daß sie die Stadtbevölkerung mit dem Gespenst einer baldigen Invasion einschüchterten. Mohammad schenkte diesen Beschuldigungen Glauben und beauftragte den Gouverneur, die Angeklagten zu verhaften. Inalčyk mißbrauchte den Befehl: Er ließ die Kaufleute umbringen und beschlagnahmte ihre Waren.[24]

Es ist ungewiß, inwiefern der Schah die Mitschuld an dem Massaker von Otrar trägt. Als aber die Boten des Khans erschienen, um Rechenschaft und die Auslieferung des Statthalters zu verlangen, faßte er den folgenschweren Beschluß, die Gesandten hinzurichten. Das war die vom Khan erwünschte Kriegserklärung, auf die er sofort reagierte. Seine Heere drangen in Transoxanien ein, um die Ermordung der Kaufleute zu rächen, und — den Klageworten eines muslimischen Chronisten zufolge — Ströme unschuldigen Blutes flossen.[25]

Der Einsatz der gewaltigen Streitkräfte der Reiternomaden zugunsten des Kaufmannsstandes bietet das erste eklatante Beispiel für die Rolle, die die Wirtschaft in der Reichspolitik der Mongolen spielte. Der Zwischenfall veranschaulicht gleichzeitig den Beitrag der Großhändler zum Aufblühen des Hauses Čingis Khans.

Zu ihren Lasten geht ein offensichtlicher Treuebruch: Als Untertanen und als Muslime[26] ließen sie den Khoresm-Schah — ihren rechtmäßigen, muslimischen

Herrscher also — im Stich und unterstützten das gegen ihn gerichtete Werk seines ungläubigen Widersachers.[27] Daß der Verrat in einem zynischen Kalkül seinen Ursprung hatte, kann hinsichtlich der gewinnorientierten Denkweise der Täter von vornherein angenommen werden: Sie hatten nämlich schon im Kern denjenigen der zukünftigen Kontrahenten erkannt, der ihnen durch seine Macht und die Bereitschaft, ihr Gewerbe zu fördern, nützlicher werden würde.

Was für Erwartungen damit verbunden waren, offenbaren die von den Großhändlern stets erträumten Bedingungen: Sie wollten so weit wie möglich, von Grenzwächtern und Zöllnern ungehindert, mit ihren Waren in Frieden und Sicherheit umherreisen. Es war unschwer, in dem nach Alleinherrschaft auf Erden trachtenden Khan der Mongolen, dessen Mission nicht nur vom Himmel, sondern auch bereits von seinen kriegerischen Errungenschaften bestätigt schien, den erhofften Schutzherrn zu erblicken.

Es ist wahrscheinlich kein bloßer Zufall, daß die erste geschlossene, vorwiegend aus Kaufleuten bestehende Gesandtschaft kurz nach der Einnahme Pekings den Großkhan aufsuchte, um sich im Auftrag des Khoresm-Schahs, aber sicher auch für ihren eigenen Informationsbedarf, über die dortigen Zustände nach der mongolischen Eroberung Kenntnis zu verschaffen.[28] Die Notwendigkeit, den Fernen Osten zu erkunden, war freilich wirtschaftlich bestimmt: Für die zentralasiatischen und die iranischen Großhändler ist der riesige chinesische Markt stets von unermeßlicher Bedeutung gewesen.[29] Leider war diese Fundgrube nicht immer für die fremden Kaufleute zugänglich: Lange Zeitabschnitte der Geschichte beweisen ja das Gegenteil.[30] Die kommerzielle Verbindung mit China muß demnach für die Gesandten des Schachs, die den Hof des mongolischen Kaisers besuchten, das primäre Anliegen gewesen sein. Das Ergebnis der in ihrem Verlauf unbekannten Verhandlungen läßt keinen Zweifel darüber: Čingis Khan schlug Mohammad II. vor, die Tore ihrer Reiche für die Kaufleute offen zu halten.

Den Boten, die die diplomatischen Aufträge der beiden Herrscher ausführten, konnte nicht verborgen bleiben, daß die nur angeblich friedliche Lösung des Mongolenkaisers[31] eher dem Krieg das Tor öffnete. Die kühle Einschätzung des Machtverhältnisses, die dem kaum verschleierten Bestreben Čingis Khans, China mit Zentralasien und mit dem Iran unter einer Herrschaft zu vereinigen, die nötige Glaubwürdigkeit verlieh, heizte den Eifer an, mit dem die Großhändler — ungeachtet ihrer staatlichen und konfessionellen Zugehörigkeit — das mongolische Expansionsprogramm mit Rat und Tat unterstützten. Es ist offensichtlich, daß diese vornehmen Vertreter der Stadtzivilisation in denselben ökonomischen Kategorien wie der Welteroberer aus der Steppe dachten.

Zusammenfassend ist festzustellen, daß in dem ausgehenden zweiten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts aufgrund der Interessenverflechtung der Čingisiden mit der Kaufmannschaft eine aktive Allianz zustande kam. Die Wechselbeziehung,

die für das Wirken und die Existenz der mongolischen Staatsbildungen von entscheidender Bedeutung gewesen ist, hatte die Wesensart einer regelrechten Symbiose. Durch ihre Natur gehört sie zu den markantesten Erscheinungen der Mongolengeschichte. Sie beeinflußte maßgeblich sowohl das Dasein des mächtigen Großreiches als auch der Nachfolgestaaten bis zum endgültigen Untergang.[32]

Läßt man sich von der moralischen Motivation des Angriffes auf das Reich Mohammads II., die propagandistisch als Rachezug für die 1218 ermordeten Kaufleute hochgespielt wurde, nicht täuschen, so beleuchtet der Zwischenfall von Otrar mit all seinen Vor- und Nachspielen das Hauptproblem, das im Brennpunkt der Rivalität stand: Es war zweifelsohne die Rivalität um die Beherrschung des asiatischen Fernhandels, die die brisante Spannung und den Ausbruch des Krieges zwischen Čingis Khan und dem Khoresm-Schah verursachte.

Die entschlossenen Initiativen, die der Reichsgründer nach der Unterwerfung Nordchinas gegen seinen muslimischen Nebenbuhler ergriff, bilden aus historischer Perspektive den Auftakt jenes mächtigen Ringens der Čingisiden um den gesamten Fernhandel Asiens. Wie bahnbrechend auch in dieser Hinsicht das Schaffen des ersten Khans gewesen ist, bezeugen die außenpolitischen Tendenzen des mongolischen Großreiches nach seinem Tod (1227) sowie der Teilstaaten seiner späteren Nachfolger.[33]

Es genügt, einige Anhaltspunkte aus der so reichen Geschichte der Čingisiden zu erwähnen, um die unwiderstehliche Attraktivität, die die Seidenstraße und der Fruchtbare Halbmond auf sie ausübte, zu verdeutlichen.

Obwohl der Aktionsradius der mongolischen Truppen während der Lebenszeit Čingis Khans bis zum nördlichen Zweistromland und zur Kypčak-Ebene reichte, konnte nur Transoxanien und ein Teil des östlichen Irans dem Reich dauerhaft einverleibt werden.[34] Erst unter Ögödäi, dem zweiten Großkhan, gelang es 1233 dem Emir Čormaghan, am Südwestufer des Kaspischen Meeres festen Fuß zu fassen.[35] Die Besetzung Aserbaidschans und Arrans — der einzigen Gebiete im ganzen Mittleren Osten, die über das nötige Grasland verfügten, um genügend Reittiere einer Nomadenmacht zu unterhalten[36] — war von ausschlaggebender Bedeutung für die Verankerung der Mongolenherrschaft in Persien. Diese militärische Basis diente auch als Sprungbrett für die weitere Machtentfaltung nach Westen in Richtung Fruchtbarer Halbmond und nach Norden über den Kaukasus zur unendlichen Kypčak-Steppe.

Dem „Testament" Čingis Khans entsprechend, sollten die westlichen Teile des Reiches „bis wohin die Hufe des mongolischen Pferdes gelangen" seinem ältesten Sohn und Erben, Ğöči, und seinen Erben zukommen. Als der Staatsgründer starb, befand sich das Reich noch *in statu nascendi*, so daß Ögödäi, sein Nachfahre auf dem großherrlichen Thron, es als seine Pflicht betrachtete, die letztwillige Verfügung des Vaters zugunsten seines Neffen Batu[37] zu vollstrecken. Der unter Ögödäis Leitung 1234/5 gehaltene Reichstag beschloß die

allgemeine Beteiligung an dem Feldzug, der 1236–1242 Ost- und Mitteleuropa verwüstete und der als noch schwerwiegendere Folge die Gründung der Goldenen Horde hatte.[38] So entstand in der weiten Steppe Südrußlands eine Großmacht, die die Schicksale vieler Staaten Europas und Asiens bestimmen sollte.

Die zeitgenössischen Chronisten, gleichgültig woher sie kamen und welchen Gott sie anbeteten, charakterisierten einstimmig Batu Khan als einen Freund der Kaufleute.[39] Seine handelfördernde Einstellung offenbarte er nicht nur als Gastgeber, sondern auch als weitsichtiger Staatsmann.

Obwohl die Lage der Goldenen Horde durch Umfang und natürliche Beschaffenheit die elementaren Bedürfnisse eines zahlreichen Nomadenvolkes optimal befriedigte, hatte sie den beträchtlichen Nachteil, sich abseits von den großen Handelsrouten zu befinden. Als allmächtiger Herrscher im Westen des Reiches[40] konnte aber Batu die Ansprüche der Goldenen Horde auf die Ausbeutung des Fernhandels Zentralasiens und Irans geltend machen.

Die Ausstrahlung seiner Macht verblaßte jedoch an der Schwelle des so gewinnbringenden Fruchtbaren Halbmondes. Daß Batu Khan unmittelbar nach der Landnahme der Kypčak-Steppe durch die Mongolen vorhatte, den ganzen Nahen Osten in seinen Hegemoniebereich einzubeziehen, belegt bezeichnenderweise schon 1242 die südwestwärts gerichtete Außenpolitik der Goldenen Horde. Die Initiativen, die er in diesem Rahmen ergriff, legen über die Verzahnung der kommerziellen und machtpolitischen Interessen des Nomadenstaates ebenfalls klares Zeugnis ab.

Die Handelsprivilegien, mit denen er die kleinasiatischen, armenischen und syrischen Kaufleute ausstattete, umreißen das Gebiet, das er ins Auge gefaßt hatte.[41] Die rein kommerziellen Beziehungen zu den Staaten des Nahen Ostens konnten natürlich den Herrscher der Goldenen Horde — genau wie vor Jahren seinen Großvater Čingis Khan — auf die Dauer nicht befriedigen.

Mit einem Eifer, der für die besondere Bedeutung der Angelegenheit in Batus Auffassung spricht, befahl er im Herbst 1242 dem in Aserbaidschan stationierten Feldherrn Baiču, den Sultan der Rum-Seldschuken anzugreifen.[42] Tatsächlich brachen die Mongolen einige Monate später am Köse Dagh für immer seine Macht.[43] Angesichts der Tatsache, daß vorher der Rum-Sultan auf die Aufforderung des Großkhans Ögödäi ein „Bündnisverhältnis" akzeptiert hatte[44], muß das brutale Vorgehen des Oberhauptes der Goldenen Horde die Zeitgenossen wie ein Schlag aus heiterem Himmel überrascht haben. Das von Batu Khan erwartete Ergebnis ließ aber nicht auf sich warten: Die Boten des zum tributpflichtigen Vasallen herabgedrückten Kaikhusrau II. erschienen kurz danach an seinem Hof in Sarai an der Wolga.[45]

Daß Batu dem wehrlosen Staat der Rum-Seldschuken die tatarische Oberheit aufzuzwingen vermochte, war nicht der einzige Erfolg, den er durch den Sieg

am Köse Dagh 1243 erzielte: Hetum I., der König Kleinarmeniens, unterstellte sich „freiwillig" ein Jahr später.[46]

Hält man sich vor Augen, daß dieses Land den Fernhändlern als „Vorzimmer" der Seidenstraße am Mittelmeer diente[47], so ist der Gewinn, den die Unterwerfung des christlichen Königreiches in Kilikien dem mächtigen Schutzherrn der Kaufleute einbrachte, offensichtlich. Es kann ebenfalls nicht wundern, daß die mongolisch-armenischen Beziehungen, die auf einer soliden Interessengemeinschaft kommerzieller Natur fußten, in ein zähes Bündnis mündeten. Die politische bzw. militärische Absicherung war keineswegs überflüssig. Die stark durch Handelsneid bedingte Rivalität der Großmächte Westasiens teilte dem kleinen, aber für die Abwicklung des Fernhandels so wichtigen Königreich eine im höchsten Grade gefährliche Rolle zu: Im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts konzentrierte sich hier wie in einem Brennpunkt der Kampf der Mongolen mit den Mamluken.[48]

Mit der Eingliederung der zwei anatolischen Staaten in den Machtbereich der Tataren war aber Batu Khans Vermögen, nur mit eigenen Kräften weiter zu marschieren, erschöpft. Für den Entscheidungskampf um die Beherrschung des Fruchtbaren Halbmondes war der Einsatz der Streitmacht des ganzen Reiches unabdingbar. Über sie verfügte jedoch nur der Großkhan. Wegen der inneren Zwistigkeiten, die ihren Höhepunkt in dem Streit Batu Khans mit seinem Vorgesetzten Göyük erreichten, geriet die mongolische Expansion nach Westen für mehr als ein Jahrzehnt (1243–1256) ins Stocken.[49]

Um seine hochfliegenden Pläne zu verwirklichen, beeinflußte Batu die Wahl des neuen Großkhans Möngke (1251) entscheidend.[50] Die Machtverschiebung innerhalb des Reiches, die der Khan der Goldenen Horde dadurch bewirkte[51], begünstigte ihn in doppelter Hinsicht. Zum einen räumte ihm Möngke eine Art Vorrangstellung über die gesamte Westhälfte des Reiches ein[52], zum anderen beschloß der Großkhan bald nach seinem Herrschaftsantritt, die Feldzüge sowohl nach Osten als auch nach Westen wieder aufzunehmen. Das Oberkommando übertrug er seinen Brüdern Kubilai, den er beauftragte, die Eroberung Chinas zu vollenden, und Hülägü, der die islamischen Länder Westasiens unterwerfen sollte.[53] Um für das westwärts gerichtete Unternehmen ein Heer zu bilden, wurde angeordnet, Hülägü ein Fünftel aller mongolischen Streitkräfte bereitzustellen. In der Hoffnung, der Hauptnutznießer des gewaltigen Vorstoßes zu sein, zögerte Batu nicht, die geforderten Truppen über die Kaukasuspässe zu schicken.[54]

Die Erstürmung Bagdads, der Hauptstadt des abbasidischen Kalifats, im Februar 1258 war die erste bedeutende Errungenschaft der kaiserlichen Armee.[55] Die rasch darauf erfolgte Besitznahme des Zweistromlandes öffnete den Mongolen die Einfallspforte nach Syrien. Eine nach der anderen fielen die Festungen des Landes in die Hände der Eroberer, und selbst Damaskus ergab sich kampflos.[56]

Die einzigen Gegner blieben die ägyptischen Mamluken. Die Entscheidungsschlacht fand im September 1260 bei Ain Ğalut in Palästina statt. Die bis dahin unbesiegten Mongolen wurden vernichtend geschlagen und gezwungen, Syrien schleunigst zu verlassen.[57]

Die historische Bedeutung dieser zwar umstandsbedingten Niederlage[58] liegt in ihrem unwiderruflichen Charakter. Die obsessiven Anstrengungen der Mongolen während ihrer ganzen staatlichen Existenz in Persien (1260–1335), das Kräfteverhältnis zu ändern und die Entscheidung von Ain Ğalut wettzumachen, stellen eine Kette fortwährender Niederlagen dar.[59] Der Euphrat erwies sich als unüberschreitbare Grenze, jenseits welcher der so ersehnte Fruchtbare Halbmond in dem festen Besitz des mamlukischen Erzfeindes blieb.[60] Das Endziel der asiatischen Eroberungen im Westen konnte somit nicht erreicht werden.

Die Folgezeit zeigte, daß die Jahre 1259 bis1261 für das Schicksal aller Mongolen entscheidend gewesen waren. Es entstanden nämlich durch den Zerfall des riesigen Reiches jene Teilstaaten, in denen von nun an das Leben der Čingisiden und ihrer Untertanen verlief. Diese Staatsgebilde haben von Anfang an einen relativ stabilen Umfang und eine entsprechende Verhaltensstereotypie gehabt.

Was die stets dürftige Kohäsion des übergroßen Reiches endgültig zerstörte, war die bis dahin beständig vermiedene Gründung von Staaten auf dem Boden der Eingesessenen. Das fast gleichzeitige Auftauchen von Nomadenstaaten in den zwei alten Kulturländern Asiens — in China unter Kubilai und in Persien unter Hülägü — wurde von den Vettern, die in den Steppen Eurasiens der nomadischen Lebensweise treu blieben, als Verrat an dem Nachlaß Čingis Khans gebrandmarkt. Die Furche, die aus grauer Zeit die Welt vom Stillen Ozean bis hin zum Schwarzen Meer entzweite, konnte demnach auch durch den gewaltigsten Ausbruch des Nomadentums in der Geschichte nicht überbrückt werden.[61]

Wie sich der Staat der Iran-Mongolen dem Fruchtbaren Halbmond gegenüber verhielt, wurde bereits angedeutet. Zu klären ist noch, was für Folgen der Zusammenbruch des mongolischen Reiches für Batus weitgespannte Macht- und Handelspolitik im Nahen Osten hatte.

Hülägüs Feldzug, von dem der Khan der Kypčak-Tataren eine beträchtliche Vermehrung seiner Einkunftsquellen erhoffte, war nicht nur in dieser Hinsicht eine bittere Enttäuschung; sein Nachfolger Berke (1257–1266) mußte überdies feststellen, daß die Gründung eines neuen mongolischen Staates jenseits des Kaukasusgebirges auch die bis 1260 sicheren Einnahmen der Goldenen Horde dramatisch verminderte.

Die geographische Lage seiner Horde und die Machtposition innerhalb des Großreiches hatten Batu erlaubt, sich den Löwenanteil an der Ausbeutung des Fernhandels Mittel- und Westasiens zu sichern. Mit der Rolle eines iranischen Herrschers übernahm aber Hülägü zugleich auch die Pflichten eines Protektors der Seidenstraße, die sein Land durchquerte. Die „Nationalisierung" der kräf-

tigsten Ader des Kontinentalhandels, die die „persischen" Mongolen spätestens 1261 vollbrachten, bedeutete für die Schatzkammer in Sarai einen verhängnisvollen Schlag. Der Verlust war dermaßen hoch, daß die unermüdlichen Bemühungen der Herrscher der Goldenen Horde, ihn auszugleichen, die Außenpolitik dieses Staates in ausschlaggebender Weise geprägt haben.

Länger als der Staat der „Usurpatoren" selbst dauerten die Rekuperationsversuche. Der über ein Jahrhundert (1262–1378) währende Wechsel zwischen diplomatischen Verhandlungen und kriegerischen Unternehmungen — die sich auf Täbris, die wichtigste Handelsstadt Irans unter der mongolischen Herrschaft, konzentrierten — zeitigte keinen Erfolg. Nach dem Zusammenbruch des Großreiches blieben die Kypčak-Tataren für immer in ihrer heimischen Steppe isoliert, fern der Seidenstraße, die ihnen vor 1260 so viel Reichtum eingebracht und noch mehr versprochen hatte.[62]

Die Vermutung liegt nahe, daß unter diesen Umständen Batus großangelegte Vorderasienpolitik im Sand verlaufen ist. Durch eine Ironie der Geschichte rückte aber der Fruchtbare Halbmond trotzdem — jedoch ganz anders als ursprünglich gewollt! — in das Visier der Goldenen Horde.

Um die Verwandten, die unter Hülägüs Banner kämpften, zu bezwingen, verabscheute es Berke nicht, zu fremder Hilfe zu greifen. Er legte dadurch die Weichen einer der langlebigsten Prioritäten der Außenpolitik des nordpontischen Nomadenstaates.

Ihr Eckstein wurde — bemerkenswert rasch (1262) — das Bündnis mit den Mamluken. Der strategische Grundgedanke der Allianz mit den mächtigsten Gegnern der eigenen Feinde sah vor, die Mongolen im Iran mit vereinten Kräften gleichzeitig anzugreifen. Obwohl die „Zange" nie funktioniert hat, erwies sich die Achse Sarai-Kairo politisch äußerst produktiv: Viele Jahrzehnte hindurch bildete sie das koordinierende Element einer Kräftekonstellation, die sich vom Schwarzmeerbecken bis zum östlichen Mittelmeerraum erstreckte.[63]

Parallel zu den politischen Beziehungen zwischen den zwei Ländern entwickelte sich ihre kommerzielle Verbindung: Die Einfuhr von Rohstoffen und besonders von Sklaven aus dem Kypčak war für den ägyptischen Staat eine Lebensnotwendigkeit, die die befreundeten Tatarenkhane oft ausschließlich aus politischen Gründen befriedigten.[64]

Diese Handlungsweise kann gewiß nur als ruhmlose Kehrseite jener Hegemonialpolitik, die Batu Khan gegenüber den muslimischen Staaten des Nahen Ostens energisch betrieben hat, bezeichnet werden. Daß aber seine Nachfolger sich nur notgedrungen so verhielten und daß sie in Wirklichkeit seinen Traum weiter träumten, wußten am besten die mamlukischen Verbündeten. Um der Todesgefahr einer einzigen mongolischen Macht im Osten vorzubeugen, haben die Mamlukensultane ihre Partner ständig zum Kampf gegen den gemeinsamen Feind gehetzt, ihnen aber nie zum Sieg verholfen[65]: Ein besseres Bollwerk an

der Ostgrenze als der von den Kypčak-Tataren im Schach gehaltene Čingisidenstaat in Persien gab es auf keinen Fall.[66]

*

Setzt man die auf den ersten Blick paradoxe Einstellung der Goldenen Horde dem Nahen Osten gegenüber in die nötigen Klammern, so erscheint die westwärts gerichtete Expansion der Čingisiden als ein gewaltiger Ansturm auf den Fruchtbaren Halbmond. Die wirtschaftlich bestimmte Zielsetzung in erster Linie, aber auch manche anderen Wesenszüge haben die wellenartig verlaufende Machtentfaltung der Mongolen nach Westen zu einem Spiegelbild der Kreuzzüge werden lassen.

Abkürzungen

AllsI = Th. Allsen, „Mongol Imperialism. The Policies of the Grand Qan Möngke in China, Russia, and the Islamic Lands, 1251–1259", Berkeley–Los Angeles–London 1987.

BartT = W. Barthold, „Turkestan down to the Mongol Invasion", London 1928.

BaueS = „Studia Sino-Mongolica. Festschrift für Herbert Franke." Herausgegeben von W. Bauer, Wiesbaden 1979 („Münchener ostasiatische Studien", Bd. 25).

BautR = H.-R. Bautier, „Les relations économiques des Occidentaux avec les pays d'Orient, au Moyen Age". in: *Sociétés et compagnies de commerce en Orient et dans l'océan Indien. Actes du huitième colloque international d'histoire maritime* (Beyrouth — 5–10 septembre 1966) présentés par M. Mollat, Paris 1970, S. 263–331.

CanaT = M. Canard, „Un traité entre Byzance et l'Égypte au XIIIe siècle et les relations diplomatiques de Michel VIII Paléologue avec les sultans mamlûks Baybars et Qala'un", in: *Mélanges Gaudefroy-Demombynes*, Le Caire 1937, S. 197–224.

CiocCi = V. Ciocîltan, „Cinghizhanizii și comerțul: izvoare și abordări grafice", in: *Revista istorică*, 5, 1994, 3–4, S. 289–293.

CiocG = V. Ciocîltan, „Geneza politicii pontice a Hoardei de Aur", *Anuarul Institutului de Istorie si Arheologie „A. D. Xenopol"*, 28, 1991, S. 81–101.

CiocGe = V. Ciocîltan, „Genoa's challenge to Egypt: 1287–1290", in: *Revue roumaine d'histoire*, 32, 1993, 3–4, S. 283–307.

CiocM = V. Ciocîltan, „Migratori și sedentari: cazul mongol", in: *Revista istorică*, 4, 1993, 1–2, S. 89–101.

CiocRe = V. Ciocîltan, „Reichspolitik und Handel: die tatarisch-genuesischen Verträge von 1380–1387", in: *Il Mar Nero*, 1, 1994, S. 261–278.

DeceIn = A. Decei, „L'invasion des Tatars de 1241/1242 dans nos régions selon la Djāmi' ot-Tevārīkh de Fäzl ol-lah Rāšīd od-Dīn", in: *Revue roumaine d'histoire*, 12, 1973, 1, S. 101–121.

EhreI = A. S. Ehrenkreuz, „Strategic Implications of the Slave Trade between Genoa and Mamluc Egypt in the Second Half of the Thirteenth Century", in: *The*

Islamic Middle East, 700–1900: Studies in Economic and Social History, edited by A. L. Udovitch, Princeton, New Jersey 1981, S. 335–345.

FranHG = H. Franke, *Geld und Wirtschaft in China unter der Mongolen-Herrschaft*, Leipzig 1949.

FranOG = O. Franke, *Geschichte des chinesischen Reiches*, VI. Band: *Der konfuzianische Staat. Krisen und Fremdvölker*, Berlin 1948.

GrIaH = B. D. Grecov & A. I. Iacubovschi, *Hoarda de Aur și decăderea ei*, București 1953.

ĞuvaB = *The History of the Word Conquerror by 'Ala-ad-Din 'Ata-Malik Juvaini*. Translated from the Text of Mirza Muhammad Qazwini by J.A. Boyle, I–II, Manchester 1958.

ĞuzğR = *Ťabaqāt-i-Nāŝirī: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia, including Hindustan, from A. H. 194 (810 A. D.) to A. H. 658 (1260 A. D.) and the Irruption of the Infidel Mughals into Islam by Maulānā, Minhāğ-ud-Dīn, Abū-'Umar-i-'Uĭman*. Translated from the Original Persian Manuscript by H. G. Raverty, I-II, New Delhi 1881.

HausGi = H. W. Haussig, *Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstraße in islamischer Zeit*, Darmstadt 1988.

HausGv = H. W. Haussig, *Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstraße in vorislamischer Zeit*, Darmstadt 1983.

HerrS = A. Herrmann, *Die alten Seidenstraßen zwischen China und Syrien. Beiträge zur alten Geographie Asiens*, I. Abteilung, Berlin 1910.

HeydH = W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen Âge*, I–II, Leipzig 1936.

IbnBiD = H. W. Duda, *Die Seltschukengeschichte des Ibn Bibi*, Kopenhagen 1959.

JackD = P. Jackson, „The Dissolution of the Mongol Empire", in: *Central Asiatic Journal*, 22, 1978, S. 186–243.

KotwM = W. Kotwicz, „Les Mongols, promoteurs de l'idée de paix universelle au début du XIIIe siècle", in: *Rocznik orientalistyczny*, 16, 1950, S. 428–434.

LabiH = S. Y. Labib, „Handelsgeschichte Ägyptens im Spätmittelalter (1171–1517)", Wiesbaden 1965 (*Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Beiheft 46).

MatuN = J. Matuz, „Der Niedergang der anatolischen Seldschuken: Die Entscheidungsschlacht am Kösedag", in: *Central Asiatic Journal*, 17, 1973, S. 180–189.

NasaB = Šihab ad-Din Muhammad an-Nasawi, *Žizneopisanie sultana Džalal ad-Dina Mankburny*. Perevod s arabskogo, predislovie, kommentarii, primečanija i ukazateli Z. M. Bunijatova, Baku 1973.

NasaH = Mohammed en-Nesawi, *Histoire du sultan Ğelal ed-Din Mankobirti, prince du Kharezm. Publiée et traduite en français par O. Houdas*, I–II, Paris 1891–1895.

PetrP = I. P. Petrusevskij, „Pohod mongol'skih vojsk v Srednjujuj Aziju v 1219–1224 gg. i ego posledstvija", in: *Tataro-mongoly v Azii i v Evrope. Sbornik statej*, Moskva 1970, S. 100–133.

RossC = *China among Equals. The Middle Kingdom and its Neighbors, 10th–14th Centuries*. Edited by M. Rossabi, Berkeley-Los Angeles-London 1983.

RuncG = S. Runciman, *Geschichte der Kreuzzüge*, I–II, München 1957–1958.

SaceI = A. Sacerdoțeanu, *Marea invazie tătară și Sud-estul european*, București 1933.

SaQuR = Simon de Saint Quentin, *Histoire des Tartares publiée par J. Richard*, Paris 1965.

SchmB = Margarete Pia Schmid, *Die diplomatischen Beziehungen zwischen Konstantinopel und Kairo zu Beginn des 14. Jahrhunderts im Rahmen der Auseinandersetzung Byzanz–Islam*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität zu München, s. a.

SpulH = B. Spuler, *Die Goldene Horde. Die Mongolen in Rußland 1223–1502*, Wiesbaden 1965.

SpulM = B. Spuler, *Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220–1350*, Leiden 1985.

ThorB = P. Thorau, „The Battle of 'Ayn Jalut: A Reexamination", in: *Crusade and Settlement. Papers read at the First Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and presented to R. C. Smail*. Edited by P. W. Edbury, Cardiff 1985, S. 236–241.

ThorS = P. Thorau, *Sultan Baibars von Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte des Vorderen Orients im 13.* Jahrhundert, Wiesbaden 1987.

TiesS = W. Tiesenhausen, *Sbornik materialov otnosjašsihsja k istorij Zolotoj Ordy*, I: Sanktpeterburg 1884; II: Moskva-Leningrad 1941.

TuraI = O. Turan, „The Ideal of World Domination among the Medieval Turks", in: *Studia Islamica*, 4, 1955, S. 77–90.

VernM = G. Vernadsky, *The Mongols and Russia (= ders., A History of Russia, III)*, New Haven-London 1953.

VoegO = E. Voegelin, „The Mongol Orders of Submission to the European Powers", in: *Byzantion*, 15, 1941, S. 378–413.

WyngS = *Sinica Franciscana*, I, *Itinera et relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV*, ed. An. van den Wyngaert, Ad Claras Aquas 1929.

ZakiO = S. Zakirov, *Diplomatičeskie otnošenija Zolotoj Ordy s Egiptom (XIII-XIV vv.)*, Moskva 1966.

Anmerkungen

1. RuncG I 105–6 (siehe Abkürzungen am Ende des Aufsatzes).
2. Ebd. 106.
3. EhreI 338–9.
4. HeydH II 409.
5. EhreI 338: „The establishment of the County of Edessa and the Principality of Antioch opened posibilities of penetration into upper Mesopotamia, permitting economic participation of interdictory intervention in the flow of traffic between the Mediterranean and Persia and the Persian Gulf. It is in this perspective that one can appreciate the full significance of Crusader pressure against Aleppo, of the abortive siege of Damascus by the Second Crusade, and, above all, of the century-long efforts to conquer Egypt. Even before the campaigns against Egypt began, the Crusaders had established a chain of strategic forteresses, stretching from the Mediterranean to Aylah on the Gulf of Aqaba, which allowed them to control the movement of caravans between Syria and Sinai, as well as to derive monopolistic benefits from the flow of trade along the Syro-Palestinian littoral."
6. Vgl. u. a. ebd. 337: „Various other goals or manifestations of a political, ideological, or religious nature were usually subordinate to the overriding pursuit of economic gains."

7. SpulM 54–5 mit der Schlußbemerkung: „Merkwürdigerweise sind die drei außenpolitischen Gegner fast nie zu einem gemeinsamen Vorgehen gekommen; aber auch ein Zusammenwirken mit anderen Feinden der Ägypter, den christlichen Abendländern, ist unterblieben. Es enstand so ein stetes Nacheinander der Ereignisse, das den Schilderer nötigt, die Aufmerksamkeit in dauerndem Wechsel auf alle Teile des Reiches zu richten [...]. Die Hauptschuld an diesem Umstande wird man billigerweise der stetigen Wiederholung der eben geschilderten Grundtatsachen zumessen müssen." Die Grundzüge der mongolischen Geschichte im Iran bestehen folglich aus Fallreihen!

8. S. KotwM, VoegO, TuraI.

9. S. AllsI 2–3, CiocM 90–4.

10. Ein hoher Würdenträger der Čingisiden teilte 1248 dem päpstlichen Gesandten Anselm (*Ascelinus*) mit, das Mongolenreich werde sich demnächst *ab ortu solis usque ad mare Mediterraneum et usque ad Ponticum* erstrecken (SaQuR 105).

11. BartT 393.

12. ĞuzğR I 270–2.

13. ĞuvaB I 78, BartT 396.

14. ĞuvaB I 78–9; über die Verordnungen Čingis Khans bezüglich der Kreditanlagen im allgemeinen, s. VernM 107.

15. NasaH 59, NasaB 79.

16. S. u. a. die von BautR 286 vorgeschlagene Definition: „L'expression « route de la soie » est familière à chacun, même si la réalité est plus complexe. Plus que d'une route, il s'agit d'un grand axe de circulation, unissant par les steppes de l'Asie centrale la Chine au monde occidental et animant, grâce aux variantes possibles, une série de marchés d'importance variable, selon les époques."

17. BartT 407: „[...] Chingiz-Khan himself, as well as his sons, were accompanied by Muslim merchants, who acted as intermediaries between the Mongols and the population and undoubtedly acquainted the Mongols with the local conditions [...]. The strategic plans of Chingiz-Khan and their brilliant execution prove that the geographical conditions were well known to him."

18. NasaH 57–8, NasaB 78–9.

19. Die Frage bleibt offen, ob Mahmud Jalavač, der es einige Jahre später unter der Herrschaft der Mongolen bis zum Statthalter in China brachte, sich schon damals auf die Seite der Čingisiden geschlagen hatte; über seine steile Laufbahn, s. AllsI 101–2, 104–7.

20. NasaH 58, NasaB 79.

21. S. SpulM 19 und BartT 397: „The effort made by Chingiz-Khan to enter into relations with the empire of the Khwarazm-shah is fully explained by the commercial interests of his influential Muslim advisers; if his envoys, on their sovereign's order, called the Khwarazm-shah « the son of Chingiz-Khan », this could hardly have been done with the intention of provoking Muhammad, and even the latter did not put this forward as a *casus belli*."

22. Ebd.

23. NasaH 59, NasaB 79, ĞuvaB I.

24. NasaH 59, NasaB 79.

25. NasaH 60–1; über den Verlauf der Feldzüge, s. besonders PetrP.

26. Die Namen der oben erwähnten Prominenten, mit Mahmud Jalavač an der Spitze, verraten ihre religiöse Zugehörigkeit (s. Anm. 15).

27. ĞuvaB I 82.

28. BartT 393.

29. S. HerrS, HausGv, HausGi, FranHG IV, FranOG und die Sammelbände BaueS, RossC.

30. Ebd.

31. SpulM 18 beurteilt das Abkommen als „jedenfalls vorläufig".

32. S. CiocCi.

33. Vgl. die oben zitierte Darstellung Berthold Spulers (Anm. 7).

34. S. ausführlich SpulM 20–33 und besonders BartT 381–462.

35. SpulM 34.

36. Die zwei Landstriche, besonders die Mughan-Steppe, waren durch das milde Klima begünstigt und deswegen für die Winterquartiere sehr geeignet (GrIaH 74, ZakiO 14).

37. Ğöči war 1227 kurz vor seinem Vater verstorben.

38. S. die betreffenden Abschnitte in den Gesamtdarstellungen SpulH. VernM, GrIaH und die Aufsätze SaceI, DeceIn.

39. So die persischen Chronisten Ğuvaini und Ğuzğani und der Armenier Kirakos von Gängä bei GrIaH 62–3, CiocG 87 Anm. 24, 25.

40. Über sein äußerst gespanntes Verhältnis zum Großkhan Göyük (1246–1248) und über den Ausgleich, der praktisch einer Reichsteilung ähnelte, mit Möngke, seinem Nachfolger auf dem Thron in Kara Korum (1251–1259), s. CiocG 86–7.

41. S. oben Anm. 38.

42. Der mamlukische Enzyklopädist an-Nuwairi weiß zu berichten, daß der General *min qibal Batu*, also „von Batu" gekommen ist (TiesS I 133); seine Aussage bestätigt indirekt Ibn Bibi, der Verfasser der Seldschukengeschichte: Der Sultan Kaikhusrau II. sandte gleich nach seiner Niederlage im Sommer 1243 Boten an Batu (IbnBiD 236–7); vgl. JackD 218.

43. S. eine zusammenhängende Darstellung bei MatuN.

44. SpulM 39–40.

45. Vgl. oben Anm. 41.

46. S. SpulM 40–1 mit den hier zitierten Quellen und Literatur.

47. So HeydH II 64 ff.

48. S. u. a. SpulM 41, CiocGe 286 ff.

49. S. SpulM 39 ff.

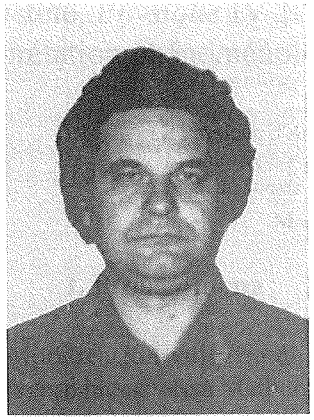
50. Der zwei Jahre später im Mongolenreich reisende Franziskaner Wilhelm von Rubruk ist eindeutig: *Mangu est electus de voluntate Baatu* (WyngS I 241); über den Verlauf der Wahl, s. SpulM 42–3.

51. Derselbe Mönch vernahm aus dem Mund des Großkhans selbst zwei Sätze, die die harmonische Teilung seiner Macht mit dem Oberhaupt der Goldenen Horde veranschaulichen: *"Sicut sol est ubique diffundens radios suos, ita mea potencia et ipsius Baatu diffundit se ubique"*, und im gleichen Zusammenhang: *„Duo sunt oculi in uno capite, et quamvis sint duo, tamen unus est eorum aspectus"* (WyngS I 251, 229).

52. Es scheint, daß die testamentarische Anórdnung Čingis Khans bezüglich seiner Erbschaft vorsah, nur den Steppengürtel Eurasiens unter seinen Söhnen aufzuteilen. Die südlich davon gelegenen Gebiete der Seßhaften wurden als Gemeingut aller Nachkommen des Reichsgründers betrachtet. Sie waren von den Beamten der Zentralregierung verwaltet, und von dem Reingewinn, den sie abwarfen, bekam jede der ursprünglich vier Herrscherfamilien einen bestimmten Prozentsatz. Die blutigen Auseinandersetzungen zwischen den Steuereinnehmern Batus und Göyüks in Aserbaidschan beweisen, daß der Khan von der Wolga sich mit der gegebenen Situation nicht abfand (vgl. al-'Umari/TiesS I 222–3, SpulH 28–9, CiocG 86). Obwohl Möngke dem Khan der Goldenen Horde den Thron verdankte, war auch er trotz aller

Zugeständnisse (s. Anm. 51) nicht willig, die Alleinherrschaft Batus über den Mittleren und Nahen Osten öffentlich zu bestätigen.

53. SpulM 44.
54. Ebd. ff., AllsI 208.
55. SpulM 47, AllsI 202, 208, 219–20, ThorS 73–9.
56. SpulM 50 ff., ThorS 79–89.
57. SpulM 57 ff., ThorS 91–7.
58. Die Mamluken besiegten lediglich das Heeresaufgebot, das aus den Besatzungstruppen Syriens bestand; Hülägü hatte sich mit der Mehrzahl seiner Streitkräfte nach Osten zurückgezogen, um tatkräftig an dem Kampf, der die Nachfolgefrage des 1259 verstorbenen Möngke entscheiden sollte, teilzunehmen (SpulM 51–2, ThorS 94–5).
59. S. den Abschnitt „Politische Geschichte" der Mongolen in Iran bei SpulM 44–117 und den Aufsatz ThorB.
60. SpulM 54.
61. S. über die Reichsspaltung mit besonderer Berücksichtigung des westlichen Teils JackD.
62. CiocG 89–90, CiocRe 276.
63. S. CanaT, SchmB, ZakiO.
64. S. LabiH.
65. S. oben Anm. 7.
66. S. in diesem Sinne ZakiO 15.



VIRGIL CIOMOȘ

Né à Deva en 1953
Docteur en philosophie (1998)
Lecteur à la Faculté de philosophie de l'Université « Babeș-Bolyai » de Cluj
Dirige les maîtrise en philosophie française à la même université
Membre correspondant de la Société « Philippe Merleau-Ponty » de Paris
Participation à de nombreux colloques et séminaires
en Roumanie et en France
Essais publiées dans des revues philosophiques roumaines et françaises,
notamment sur la pensée de Heidegger et d'Aristote

Adresse: Facultatea de Istorie și Filozofie, Secția de Filozofie
Universitatea „Babeș-Bolyai"
Str. M. Kogălniceanu 1, 3400 Cluj-Napoca, România
Tel. +(40) 64190118

Temps et éternité

Aristote, *Physique* IV 10–14
– Interprétation phénoménologique –

« La Physique *d'Aristote est le livre fondamental de la philosophie occidentale, un caché et, par conséquent, jamais assez interrogé par la pensée. »*

MARTIN HEIDEGGER, *De l'essence et du concept de* Phýsis

I. Prolegomena

1. Aristote et la compréhension vulgaire du temps — Formulée déjà en 1924 lors d'une conférence prononcée à Marburg, la thèse heideggérienne sur la compréhension vulgaire de la temporalité allait être pleinement précisée dans le chapitre 81 de *Sein und Zeit*. Elle y apparaît comme un commentaire en marge de la définition qu'Aristote donne au **khrónos** dans sa *Physique* — « le temps est le nombre du mouvement selon l'antérieur-postérieur[1] ». L'attention de Heidegger est attirée cette fois par le sens de l'intervention du nombre dans la définition — « le temps est le DÉNOMBRÉ[2] » — et par l'affinité dont témoignait Aristote même entre celui-ci et l'instant (« maintenant »)[3].

Il est évident que, en insistant sur l'importance de l'acte de comptage dans la perception du temps, Heidegger prépare le terrain pour la mise en discussion du thème de l'**intra-temporalité** et, de cette manière, pour une conclusion qui s'ensuit immédiatement: la *Physique* d'Aristote se maintient dans les limites de la compréhension vulgaire de la temporalité. Car, chose évidente, la réitération simultanée des instants et des nombres institue l'intervalle **in**-défini de la présentification du « maintenant », une sorte de **laps temporel** dans lequel, quoiqu'une succession existe, les instants ont la même « importance » dans **l'in-différence intra-temporelle** de l'anonymat — **das Man**. Or, une telle **in-différence ontologique** se traduit par l'**in**-finitude et elle a pour effet le bloquage définitif de l'accès à la temporalité originaire: « La thèse capitale de l'interprétation vulgaire du temps, selon laquelle le temps est "infini", manifeste de la façon la plus saisissante le nivellement et le recouvrement du temps du monde[4]. » La chance de récupérer la nature **ek**-statique de la temporalité semblait fatalement perdue. Le cas Aristote était, pour le moment, classé.

Et pourtant, l'année même de la parution de *Sein und Zeit*, Heidegger reprenait le commentaire des chapitres 10–14 de la *Physique* au sein du cours destiné au semestre d'été — *Grundprobleme der Phänomenologie*, cours publié en 1975, mais présenté toujours en 1927, dont Heidegger lui-même tenait à

souligner qu'il représentait une nouvelle élaboration de la troisième section de la première partie de *Sein und Zeit*[5].

2. La pré-figuration de la temporalité originaire dans la *Physique* — Cette précision est très importante pour nous car elle nous certifie que, lorsqu'il analyse le problème de la temporalité dans la *Physique* aristotélicienne, Heidegger fait référence, autant dans *Sein und Zeit* que dans *Grundprobleme...*, à la même et unique chose. Nous allons donc voir en quoi consiste la « nouvelle élaboration » que le cours d'été 1927 nous révèle.

Nous observons, tout d'abord, un changement sensible de la tonalité générale du commentaire. Si dans *Sein und Zeit* les limites de la conception aristotélicienne du temps étaient regardées avec condescendance et, par conséquent, avec la distance qui en découle — « *La représentation vulgaire du temps a son droit naturel*[6] » — le même traité aristotélicien réunit maintenant « les recherches de loin les plus compréhensives et effectivement thématiques du phénomène du temps lui-même[7] ». Quant à l'auteur, il est littéralement honoré : « Aucune tentative pour découvrir l'énigme du temps ne pourra se dispenser d'un débat avec Aristote[8]. » Après avoir brièvement passé en revue les cinq chapitres concernés (*Physique*, IV, 10–14), Heidegger revient à une approche phénoménologique du texte. Mais à la différence de *Sein und Zeit*, où l'accent de son analyse est mis sur le DÉNOMBRÉ, dans *Grundprobleme...* il se concentre sur la deuxième partie de la définition aristotélicienne. Le résultat de cette nouvelle orientation est surprenant car Heidegger remarque tout de suite le statut essentiel de l'antérieur-postérieur dans le mouvement qui, en tant que « lieu » privilégié de la con-**figuration** du temps, dépasse les limites d'une compréhension vulgaire. En effet, bien que le DÉNOMBRÉ de la définition aristotélicienne montre que le temps est toujours quelque chose de **ré**-itéré et, par conséquent, **in**-différent du point de vue ontique — ce qui constitue, comme nous l'avons montré, l'essence de la conscience vulgaire du temps — la précision selon laquelle le comptage a lieu dans l'horizon totalement **différencié** de l'antérieur-postérieur est de nature à nous ouvrir la voie vers la temporalité originaire. Car, dans sa qualité d'**ek**-stase du présent dans le passé et l'avenir, le temps authentique reste une expression de l'intervalle créé par la manière-même d'être de **Dasein** — **Sein-zum-Tode** — et, par la suite, il a toujours un commencement — « la naissance » — et une fin — « la mort » — comme autant d'éléments nécessaires à la constitution de l'historialité et, implicitement, de l'antérieur-postérieur[9].

La mise en valeur de cet horizon **ek**-statique du comptage tient, nous dit Heidegger, du génie d'Aristote[10] et elle oblige a une **correction** importante par rapport à ce qu'on avait affirmé dans *Sein und Zeit*. La voici, soulignée par l'auteur : « *dans la définition du temps, la provenance du temps dans son acception vulgaire, tel qu'il vient de prime abord à l'encontre, se trouve mise en lumière à partir de la temporalité*[11]. » Il y a dans cette définition du temps une

double orientation. Par l'occurrence du nombre, elle ouvre la voie d'une conscience vulgaire du temps à l'intérieur de laquelle tout est « dans le temps » (**intra**-temporel), un temps anonyme et donc **in**-fini — le temps de la déréliction. En retour, par le fait même que le comptage a lieu dans un horizon pré-déterminé (de l'antérieur-postérieur) la définition aristotélicienne annonce la compréhension (authentique) du temps comme unité **ek**-statique, dont la réelle envergure doit encore être cherchée. Une telle circonstance, créée (il faut le dire !) par Heidegger lui-même, a déterminé les herméneutes à reprendre l'examen du rapport entre les deux visions temporelles d'Aristote[12]. Après avoir évalué tous ces essais, Paul Ricœur devait conclure : « Je me garde de porter un jugement définitif sur l'interprétation de la conception aristotélicienne du temps[13]. » C'est un risque que, pour notre part, nous assumerons. Bon gré, mal gré.

II. L'aporétique du temps

1. Le temps exotérique — La démarche aristotélicienne consacrée au concept du temps débute par une première partie aporétique. Elle a en vue de présenter les principales difficultés que soulève le sujet.

1.1. Première aporie du temps — Il faut d'abord s'interroger sur la manière d'exister du temps. Une analyse du problème, fût-elle la plus sommaire, démontre que le temps a une existence obscure.

1.1.1. Le passé et l'avenir comme *poté* — Et, en effet, « pour une part il a été [une fois] (**pote**) et n'est plus, pour l'autre il va être [une fois] (**pote**) et n'est pas encore[14] ». Or, « ce qui est composé de non-êtres semble ne pouvoir pas participer à l'existence (**ousías**)[15] » puisque l'existence de toute chose composée (tel le temps) suppose la présence d'au moins quelques-unes de ses parties. Si le passé et l'avenir représentent justement de telles parties, alors nous devons conclure que le temps lui-même ne peut avoir d'existence.

1.1.2. *Tò nŷn* et le présent — Le présent est-il par cela investi d'une signification spéciale par rapport à l'existence, tel que le sens commun semble nous le suggérer ? Aucunement, car « maintenant » — **tò nŷn** — n'est pas une partie du temps. Bien qu'Aristote ne développe pas ici le thème de l'instant, qui est traité ailleurs, l'explication surgit du contexte. Si l'instant n'était pas une limite mais une partie du temps située entre « avant » et « après » il s'ensuivrait que, par cette qualité acquise, **tò nŷn** deviendrait quelque chose de **divisible.** Mais sa nature divisible suppose, à son tour, que le présent pourrait être, à un moment donné, limité dans sa limitation-même tel un « avant » et un « après », arbitrairement choisis dans l'intervalle défini de la sorte. « Maintenant » désignerait, dans ce cas, la même chose qu'« avant » et « après », ce qui contredit sa propre

définition. Si « maintenant » est une partie, les parties de cette partie seraient, paradoxalement, le passé et l'avenir. Mais « l'instant n'est pas partie, car la partie est une mesure du tout et le tout doit être composé de parties; or, le temps, semble-t-il, n'est pas composé d'instants[16] ».

1.2. Deuxième aporie du temps — Pourtant, si le temps participe à l'existence, on peut supposer qu'il existe au moins un « maintenant ». Mais il faudra examiner s'il est le même (en succession) ou si, au contraire, il est différent.

1.2.1. La différence des instants — Posons, donc, que « maintenant » serait toujours autre chose. Alors, « comme aucune partie d'une succession temporelle ne coexiste avec aucune autre (sauf pour les parties qui sont l'une enveloppante, l'autre enveloppée, comme un temps plus court par un temps plus long) et comme ce qui actuellement n'est pas, mais a été auparavant, doit forcément avoir été détruit à un moment, de même aussi les instants ne coexisteront pas les uns avec les autres, et celui qui précède sera forcément toujours détruit[17] ». Or, Aristote montre qu'il n'est pas possible qu'un « maintenant » antérieur se détruise **en soi** puisque cela signifierait que la destruction elle-même s'est produite dans un temps qui n'a aucune liaison avec un **autre**. Bien que séparées, « les parties » existent dans le même et unique temps (**en tô khróno**). L'instant ne peut être identique à « un point du point[18] ». Car la discontinuité absolue entre antérieur et postérieur laisse totalement in-déterminé le problème du temps **intermédiaire**.

1.2.2. L'identité des instants — Les instants seraient-ils alors identiques? Certainement pas parce que toute chose divisible est, en fait, limitée dans sa continuité-même, ce qui signifie que le temps nécessaire du parcours est aussi limité. Or, les instants ne peuvent pas être identiques le long de tout leur parcours; ils doivent marquer au moins un « commencement » et une « fin », c'est-à-dire deux choses totalement différentes: « car l'instant est une limite, mais il est enveloppé dans un temps fini[19] ». Le fait que l'antérieur-postérieur d'un laps temporel **déjà** orienté enveloppe perpétuellement l'instant confirme la thèse de Heidegger selon laquelle la compréhension vulgaire du temps est toujours **pré**-déterminée par l'horizon d'une temporalité authentique.

2. *Synopsis* exotérique de la doctrine du temps — Revenons au paragraphe clé de notre chapitre, celui dédié à la nature indivisible de l'instant (218*a* 6–8). La plupart des commentateurs ont considéré que ces lignes représentent soit une nouvelle aporie, soit une simple introduction à la suivante, celle de l'identité et de la différence des instants. Dans le commentaire de Ross, par exemple, elle apparaît en troisième position[20].

2.1. Le double sens de l'instant — Le seul commentateur moderne qui ait vu la liaison entre la première aporie — l'existence et l'inexistence des parties du temps en tant que passé et avenir — et les lignes ci-dessus paraît avoir été Victor Goldschmidt: « L'instant n'est pas une partie du temps. Car la partie a deux

propriétés: (a) elle mesure le tout, et (b) elle concourt à composer le tout (cf. *Métaphys.*, IV, 25). Or (en suivant l'ordre chiastique), (b) il ne semble pas que le temps soit composé d'instants puisqu'on avait assumé qu'il ne se compose que du passé et de l'avenir; "(a) quant à la deuxième propriété de la partie: il est vrai que" l'instant paraît "clairement" délimiter le passé et le futur, mais il n'est pas facile de voir si, ce faisant, il change ou conserve son identité: les deux hypothèses aboutissant à des conséquences inadmissibles[21]. » La particule **dé**, qui introduit le paragraphe, ne révèle donc pas une nouvelle aporie mais **complète** la première. Nous avons procédé de la même manière. Et pourtant, une différence importante apparaît en ce qui concerne la classification des apories. Goldschmidt croit que le thème commun des deux apories est constitué par le rapport tout/partie. Mais, la deuxième aporie ne parle aucunement de tout et de partie mais de l'identité/ différence du temps, en tant que ré-itération des instants dans leur qualité d'antérieur et de postérieur. Le propos de Goldschmidt mènerait à la conclusion selon laquelle la première aporie parlerait seulement du passé et du futur comme des « parties » du temps, tandis que la seconde examinerait uniquement le présent — **tò nŷn**. Or, cette conclusion annule justement la chose la plus importante qu'il avait découverte: le fait même que la première aporie concerne **les trois moments du temps**. Pour cette raison on peut se poser à juste titre la question de savoir si le texte d'Aristote ne nous révèlerait pas **la même et unique aporie** du temps, mais à chaque fois **dans d'autres termes**, notamment en considérant d'abord le rapport tout/partie et ensuite celui identité/différence.

2.2. *Poté* et *nŷn* — Pour mettre au clair ce problème il est nécessaire de traiter d'une manière aporétique non-différenciée tous les moments du temps, qu'ils soient passés, présents ou futurs. C'est, nous semble-t-il, la chose qu'on avait ignorée.

2.2.1. Reformulation de la première aporie — Reprenons donc. Dans leur qualité de **poté**, le passé et l'avenir sont les parties du temps. Mais l'un a déjà été et il n'est plus tandis que l'autre va être et n'est pas encore. Nous ajoutons à tout cela, comme le fait aussi Goldschmidt, que le présent non plus — **tò nŷn** — ne peut exister puisqu'il n'est pas une partie du temps. La première aporie peut donc être reformulée compte tenu des trois moments temporels: si « être » signifie « être au moins une partie du tout » il faut accepter, d'une part, que les parties du temps — le passé et l'avenir — n'existent pas et, d'autre part, que le présent, qui semble exister, n'est pas une partie.

2.2.2. Reformulation de la deuxième aporie — Quoique le texte ne parle, en apparence, que du **nŷn**, la deuxième aporie peut être aussi formulée dans les termes de passé-présent-avenir. Comme précédemment, Aristote commence, d'une manière significative, par le couple passé/avenir. En effet, quelles sortes de termes pourraient engager le rapport d'instants différents? Si le premier instant

est dénommé dans le texte par **tò próteron**[22]— l'antérieur — le deuxième ne peut être que **tò hýsteron** — le postérieur. Par conséquent, **tò nŷn** revient dans le temps (**en tô khróno**) au même et unique **poté**, tel que le précise Aristote[23]. Tout **nŷn** a été (passé) et peut être (futur) **poté**. Tout **poté** a été (passé) et peut être (futur) **nŷn**. Si l'antérieur et le postérieur étaient complètement différents, le temps n'existerait plus. Une différence temporelle absolue supposerait qu'un temps quelconque puisse être enveloppé par un tout **autre** temps, enveloppant. Entre les deux, aucun intermédiaire ne saurait pourtant exister. L'enveloppement même serait impossible car il engagerait deux **poté** si différents qu'ils ne sauraient plus porter le même nom. Or, **la temporalité ne peut pas se situer sous le niveau d'une homonymie.**

La deuxième aporie continue, comme la première, avec l'examen du présent — **tò nŷn**. Et si l'exposé débutait par la supposition que l'instant serait une partie (du temps), il avance ensuite celle de l'identité absolue des instants. L'identité entre l'instant présent et l'antérieur-postérieur revient pratiquement à un présent identique à soi-même. Mais l'identité avec soi du présent nie l'idée même de succession et, aussi, celle de l' »avant » et de l' »après », en tant que limites naturelles des choses. La deuxième aporie pourrait donc être reformulée de la manière suivante: si « être » signifie « être identique à soi en succession » il faut concéder que, d'abord, le passé et l'avenir — bien qu'ils se succèdent — sont différents et, ensuite, que le présent — bien qu'identique à soi-même — ne se succède pas à soi-même.

3. L'unité du temps — Le dénominateur des deux apories est le temps, dans ses trois **hypo**-stases, comme passé, présent et avenir. C'est lui qui assume l'unité de cette première partie du chapitre 10 et non pas une (ou quelques unes) de ses parties ni les critères qui sont mis en discussion. L'existence du temps s'annonce obscure dès le début. Mais l'existence peut toujours être exprimée chez Aristote par un synonyme, celui-ci n'étant autre que l'**Un**[24], sous ses deux aspects: le **tout**[25] (la première aporie) et **l'identité**[26] (la deuxième aporie). Nous récupérons ainsi le cadre originaire de ce débat, c'est-à-dire le problème éléate, puis platonicien du rapport entre l'Un et le Multiple. Le fait que le temps a une existence obscure se traduit par ceci: 1. le passé, le présent et l'avenir constituent en un sens un tout et sont identiques, mais 2. ils ne peuvent être des parties de l'existence et sont différents. Voilà en fait deux affirmations aporétiques dont la vérité doit être acceptée **simultanément**.

4. Temporalité et ipséité — L'insistance avec laquelle Aristote revient sur la nature aporétique de la temporalité met en évidence son choix de principe pour un temps complètement articulé, synthèse (paradoxale) — **háma** — de ses trois moments. La solidarité des moments du temps confère à celui-ci un statut d'**ipséité** indispensable à une clarification préalable de la temporalité authentique, puisque, en effet, en termes heideggériens, l'unité des **ek**-stases

temporelles représente la condition **sine qua non** de la constitution du **Dasein** comme souci. Or, « les moments du souci ne sont nullement mis bout à bout, tout aussi peu que la temporalité elle-même se compose, "au fil du temps", de l'avenir, de l'être-été et du présent[27] ». L'essence de la temporalité originaire ne réside pas dans la **juxta**-position des « parties » hétérogènes mais dans l'unité de ses **ek**-stases[28]. Le Stagirite n'a donc pas réduit la temporalité au simple procès (vulgaire) de la présentification (d'une substance) puisque, comme nous l'avons vu, dans la *Physique*, le présent lui-même est fatalement affecté par les mêmes apories déjà connues. Le temps ne peut pas être une chose subsistante. En d'autres mots et en paraphrasant une célèbre formule de Hegel, **le temps est, mais il n'existe pas** (en tant qu'étant subsitant). À mesure qu'il avance, le texte aritotélicien va amplifier et confirmer les conséquences de ce point de vue.

III. L'homonyme du temps et de l'éternité

1. L'alternance fondamentale — La seule réalité avec laquelle on peut mettre en liaison le temps est, croit Aristote, **le mouvement**. Bien qu'il soit unanimement reconnu qu'il y a simultanéité entre le temps qui s'écoule et le mouvement, les deux termes ne peuvent pas être confondus. Le temps et le mouvement sont identiques et différents.

1.1. La différence entre le temps et le mouvement — Il est facile de constater que le temps et le mouvement sont deux entités différentes. Il y a, d'après Aristote, une certaine universalité du temps qui fait qu'il ne dépend ni de l'objet qui se meut ni de la vitesse avec laquelle il se déplace[29]. Évidemment, le temps peut être associé à la rapidité ou à la lenteur du mouvement, mais il n'est par cela ni plus rapide ni plus lent. À la fin du texte, Aristote nous propose une conclusion qui a suscité beaucoup de commentaires: le temps n'est défini par l'intermédiaire du temps ni d'après la quantité, ni d'après la qualité[30]. P. F. Conen constate que cette phrase, loin d'éclaircir le problème, ne fait que l'embrouiller encore plus[31]. V. Goldschmidt nous propose la solution suivante.

Aristote fait mention dans la *Topique* d'un procédé spécial, appelé « substitution », qui est en mesure de prévenir les « définitions » **idem per idem**. C'est vrai, les termes qui entrent dans la définition du temps — « le temps » lui-même et « le mouvement » ou, plus précisement, sa rapidité ou sa lenteur — ne peuvent pas être substitués tels quels. Pour pouvoir découvrir cette homonymie (**per dictionem**) il est nécessaire de remplacer les **noms** — « rapidité » ou « lenteur » (du mouvement) — par leur définition. Ce que fait Aristote: « car la lenteur et la rapidité sont définies par le temps[32] »... Il est évident maintenant que le temps

est défini par le temps. En conclusion, le temps diffère du mouvement (qui varie). **Le temps est homogène.**

1.2. L'identité entre le temps et le mouvement — Si le temps est différent du mouvement, comment se fait-il que dans la définition de la rapidité et de la lenteur, c'est-à-dire de la quantité et de la qualité du mouvement, nous retrouvions le temps ? Il est vrai que, tant que nous envisageons le temps « de l'extérieur » comme une mesure des choses mues, il n'aura pas de quantité ou de qualité déterminables selon le modèle de la quantité et de la qualité du mouvement même[33]. Malgré tout, le temps et le mouvement sont toujours ensemble. C'est avec cette constatation que commence le chapitre 11[34]. Lorsque aucun changement ne se produit dans notre esprit il nous semble que le temps ne se soit pas écoulé[35]. Le manque de perception de la diversité temporelle rend donc impossible le temps intermédiaire (**tò metaxŷ khrónos**). Par la suite, le temps est semblable au mouvement. **Le temps est hétérogène.**

2. La double occurrence du temps — Pour qu'une définition soit complète elle doit contenir un **genus proximus** et une différence spécifique. Personne ne pouvait mieux qu'Aristote connaître une telle règle. Malgré cela, le Stagirite souligne qu'essayer de trouver la différence spécifique dans le mouvement (le « genre » **ad hoc** du temps) ne signifie pas contourner l'insurmontable difficulté de retrouver le **definiens** à l'interieur même de cette différence spécifique, puisque la lenteur et la rapidité du mouvement supposaient déjà le temps. Conscient qu'une telle définition est inacceptable du point de vue logique, Aristote **insiste** pourtant sur le lien intrinsèque qui existe entre le temps et le mouvement (en vertu du même exercice aporétique). Dans ce cas, le fait d'insister doit signifier quelque chose de spécial car l'auteur savait très bien ce que le sophisme du type **idem per idem** veut dire. Ce qu'il désirait en fait souligner ce n'était pas une trop évidente **tauto**-logie mais plutôt une incontournable duplicité du temps. D'une part, le temps est ce à l'intérieur duquel tout se meut, en définissant implicitement ce qui est pour nous **l'intra**-temporalité usuelle, d'autre part, étant lié au mouvement, le temps lui-même se situe dans la **co-relativité d'un « avant/après »** et, de cette manière, dans la **tension d'une temporalité *ek*-statique.**

Nous retrouvons le même dilemme : 1. le temps peut être défini, mais alors la définition détermine le temps par le temps et, par conséquent, « tombe » dans le sophisme du cercle vicieux ; 2. le temps représente la circularité même, mais alors il ne peut plus être défini. Pourquoi Aristote tient-il à souligner cette double occurrence du temps ? Pour démontrer, nous semble-t-il, que, en dépassant la classique dichotomie **definiens-definiendum**, le temps contient vraiment tout non parce qu'il s'étendrait « partout » mais, au contraire, parce qu'il se constitue comme l'**ek-(s)tension du tout** même. Le temps est, simultanément, et la partie et le tout ou, pour parler autrement, le temps vient à l'encontre du temps-même.

Une telle conclusion ne pouvait échapper à Heidegger : « Quand je dis que le temps est ce qui du mouvement se révèle, lorsque je suis son cours en tant que mouvement dans l'horizon de ce qui en lui est antérieur-postérieur, la définition du temps est, semble-t-il, pure tautologie.[36] » Et pourtant : « nous ne devons pas nous arrêter aux mots. Assurément, l'antérieur et le postérieur sont des phénomènes temporels, mais toute la question est de savoir si ce qu'ils désignent coïncide avec ce qui est visé dans le sujet de la proposition prise comme définition : le temps est temps.[37] » Or, cette dernière analyse nous montre que « la définition aristotélicienne du temps n'est pas une tautologie et qu'elle se borne à mettre en lumière l'étroite connexion du phénomène de temps selon Aristote, c'est-à-dire du temps dans sa compréhension vulgaire, avec le temps originel que nous nommons temporalité[38] ».

3. Exotérique et ésotérique — La dernière phrase de la partie exotérique reprend, implicitement, l'alternance fondamentale[39], en ajoutant l'élément du mouvement propre au temps : le point de départ/le point d'arrivée : « Parce que le mû est mû d'un point de départ à un point d'arrivée et que toute grandeur est continue, le mouvement suit (**akoloutheî**) à la grandeur.[40] » Sur le sens du verbe **akoloutheîn** il y a eu beaucoup de commentaires[41]. Remarquons seulement qu'il n'a pas en vue une simple con-**séquence** mais plutôt une relation de dépendance réciproque. Pour cette raison, G.G. Granger propose de traduire le terme non par « suivre » mais par « accompagner »[42]. Nous dirions que le mouvement et la grandeur sont, en quelque sorte, identiques, puisque dans tout changement le mouvement est simultané — **háma** — à la grandeur.

4. Redéfinition de l'alternance fondamentale: *tô akoloutheîn / tô lógo* — Si le Stagirite emploie **akoloutheîn** pour désigner l'identité des deux termes, il s'ensuit qu'il doit faire couple avec une autre expression qui désigne la différence. On trouve des précisions sur ce problème dans la *Métaphysique* : « L'Être et l'Un sont identiques et de même nature (**tautòn kaì mía physis**), en ce qu'ils sont corrélatifs l'un de l'autre (**tô akoloutheîn allélois**) (...) sans qu'ils soient cependant désignés par une unique définition (**oukh hôs henì lógô deloúmena**).[43] » Il résulte que entre l'Être et l'Un il y a une alternance du type identité/différence et que celle-ci est exprimée par le couple **akoloutheîn/tô lógo.**

5. Homogénéite et continuité — Le texte aristotélicien nous offre non seulement le début de l'explication de cet élément du mouvement qui est propre au temps — le point de départ/d'arrivée — mais aussi quelques précisions préalables nécessaires pour élucider un **syntagme** qui, comme nous allons le voir, survient dans le contexte même de la définition du temps. Retenons d'abord que le mouvement apparaît dans le préambule de cette définition comme **homogène (continu)** : « car c'est par la continuité de la grandeur que le mouve-

ment est continu[44] ». Mais étant donné que le mouvement est simultané avec le temps, il s'ensuit que « par le mouvement, le temps aussi est continu[45] ».

5.1. L'analogie entre mouvement et grandeur — Le Stagirite redéfinit l'élément temporel du mouvement par **tò próteron kaì hýsteron**[46] — « l'antérieur-postérieur ». Mais « si la relation de l'antérieur au postérieur est dans la grandeur, nécessairement elle sera aussi dans le mouvement, par analogie (**análogon**) avec la grandeur[47] ». Le sens de **akoloutheîn** se révèle mieux précisé : il évoque, chaque fois, l'analogie. En fait, l'analogie impliquée ici a un sens (double) qui couvre autant l'identité que la différence. Elle exprime, simultanément, les deux valeurs de l'alternance fondamentale.

5.2. L'analogie entre temps et mouvement — Mais l'antérieur-postérieur « est aussi dans le temps puisque le temps et le mouvement s'accompagnent (**tò akoloutheîn**) toujours l'un et l'autre[48] ». On peut donc définir la deuxième analogie, celle entre le mouvement et le temps, c'est-à-dire notamment celle qui précède le syntagme en cause. Elle reprend le thème de **l'homogénéité simultanée du mouvement et du temps** car, comme nous l'avons vu, **hê kínêsis** apparaît dans le contexte en tant que mouvement continu.

6. Première occurrence de *hó pote ón* (*OPO*) — Le syntagme **hó pote ón** survient immédiatement après cette analogie. Il fait partie d'un paragraphe plus ample que, vu son importance, nous allons donner en entier : « L'antérieur-postérieur, pour l'un et l'autre (**autôn**), est dans le mouvement et **hó pote** il est le mouvement ; mais quant à son existence (**tò eînai**), il est différent et n'est pas le mouvement. Maintenant, et c'est notre question actuelle, nous connaissons le temps quand nous avons déterminé le mouvement en utilisant, pour cette détermination, l'antérieur-postérieur ; et nous disons que du temps s'est passé, quand nous apercevons l'antérieur-postérieur dans le mouvement.[49] » Pour clarifier le sens de notre syntagme précisons d'abord que le thème de la phrase qui précède l'occurrence de ***OPO*** est constitué par la relation entre le temps et le mouvement. Or, il est **identique** à celle exprimée par la phrase qui succède à cette occurrence. Bien qu'un tel groupement thématique de ***OPO*** ait été suffisant pour ce qui nous intéresse, Aristote insiste, pourtant, en soulignant : « c'est notre question actuelle ». On peut aussi ajouter la remarque selon laquelle cette double occurrence de la relation entre le temps et le mouvement est engagée par l'unique et même **antérieur-postérieur** : une fois avant ***OPO***, l'autre, après lui.

6.1. La signification temporelle de l'antérieur-postérieur — Mais la dernière intervention de l'antérieur-postérieur représente une veritable **définition du temps**... Il s'ensuit donc que la phrase qui précède ***OPO*** — « l'antérieur-postérieur est dans le mouvement » — représente aussi le **definiendum** de la définition du temps et que le sujet de la phrase suivante (qui coïncide avec son **definiens**) et, par conséquent, le sujet de ***OPO*** lui-même ne peut être rien d'autre

que le temps. C'est à cette identité de ***OPO*** que revient l'auteur à la fin du paragraphe, ce qui constitue déjà une preuve à l'appui de notre interprétation.

6.2. Deuxième redéfinition de l'alternance fondamentale: *hó pote ón / tò eînai* — Cette alternance, dans le texte, entre ***OPO*** et **tò eînai** révèle l'équivalence entre **hó pote ón** et l'identité, respectivement, celle entre **tò eînai** et la différence. Le sens de ces équivalents est si évident que Harmut Kuhlmann propose de les employer comme substituts des deux syntagmes. **hó pote ón** pourrait donc devenir **tò autó** et **tò eînai — tò héteron**[50].

6.3. Le sens de *OPO* — Comme le sens de notre syntagme est temporel et que son occurrence survient dans un contexte où le temps est rapporté au mouvement, il s'ensuit que la détermination du sens du mouvement peut révéler, implicitement, celui du temps contenu dans ***OPO***. Or, le fragment met en valeur l'homogénéité du mouvement. Par conséquent, le temps doit aussi être homogène car il accompagne, comme un **análogon** le mouvement. Cela montre qu'Aristote **a changé** complètement **la perspective exotérique** dans laquelle le temps était rapporté à un mouvement strictement **hétérogène**. La diversité du temps et du mouvement va de soi. L'homogénéité, par contre, se révèle être un trait moins évident. Aristote la rend maintenant par un syntagme à valeur synonyme — **hó pote ón**. Nous pouvons donc dire que ***OPO*** a la signification de **l'homogénéité d'une hétérogenéité** — vrai pendant de l'unité (homogénéité) des trois moments temporels (de l'hétérogenéité) que l'exposition aporétique avait déjà préfigurée.

6.3.1. *OPO* et l'antérieur-postérieur — Plusieurs commentateurs avaient observé une particularité linguistique très importante qui intervient dans la construction du syntagme **tò próteron kaì hýsteron** : le manque de l'article devant **hýsteron**[51]. L'article **défini** du syntagme détermine, par la suite, le couple **in-défini** de l'antérieur et du postérieur. Ce qui, de point de vue temporel, se constitue en ***OPO*** représente donc l'unité antéro-postérieure du temps. De cette manière, **l'antérieur-postérieur** devient un **análogon** de l'identité, pendant que **l'antérieur et le postérieur** représentent l'**análogon** de la différence. L'antérieur-postérieur est, d'ailleurs, un équivalent linguistique adéquat pour ce que nous appelons « l'homogénéité de l'hétérogénéité » puisque, bien que ce dernier syntagme lie deux termes différents, il possède le même article. Il y a une symétrie parfaite entre l'alternance ***OPO*/tò eînai** et l'alternance **tò próteron kaì hýsteron/tò próteron kaì tò hýsteron**. Mais, dans la *Physique*, **tò próteron** et **tò hýsteron** sont liés à l'instant — **tò nŷn**. Nous retrouvons cela dans la présentation exotérique du temps, où l'instant était lié à **poté**, sous ses deux acceptations de **próteron** et **hýsteron**[52]. La superposition du sens du **poté** sur celui de **próteron** et de **hýsteron** représente la suite d'une longue tradition (d'inspiration parménidienne[53]) et c'est dans cette perspective que la définition des deux valeurs de **poté** — l'antérieur et le postérieur — a été faite par le changement du temps du verbe **eînai** : **pot'ên**, respectivement, **pot'éstai**.

Il s'ensuit donc que lorsque nous parlons des rapports entre **poté** et **nŷn** nous devons comprendre que **nŷn** se situe dans l'intervalle déterminé par ces deux valeurs de **poté**. Ce qui se passe aussi avec l'an-térieur-postérieur: « quand, en effet, nous distinguons par intelligence les extrémités et le milieu et que l'âme déclare qu'il y a (...) l'antérieur, d'une part, le postérieur, d'autre part, alors nous disons que c'est là un temps[54] ».

6.3.2. ***OPO*** **et** ***hó pote*** **(*OP*)** — Le double sens de **poté (pot'ên** et **pot'éstai)**, expression de l'**unité du laps temporel**, nous permet de conférer à celui-ci une valeur **cardinale**. Rendons cette valeur par la majuscule. Cela veut dire que **Poté** lui-même devient synonyme de **tò próteron kaì hýsteron**, symbole de l'unité de tous les moments temporels. Comparant donc le même **Poté** avec l'**análogon** de **tò próteron kaì hýsteron — hó pote ón** — et prenant en considération le fait que le sens de **Poté** est déjà défini comme « unité cardinale du temps », nous pourrons discerner entre ce qui entre et ce qui n'entre pas dans notre syntagme. Ainsi, sur ses trois particules, la première qui garde son caractère syntagmatique est, évidemment, **poté** qui est lié au sens de l'homogénéité du temps. En verité, chaque **nŷn** est aussi un **poté**. C'est à lui qu'on ajoute **hó**, car le pronom relatif représente justement l'expression linguistique de la valeur cardinale de **Poté**, dans sa qualité de laps défini comme **tò próteron (pot'ên) kaì hýsteron (pot'éstai)**. Avec ceci le sens de **Poté** est epuisé. La dernière particule du syntagme — **ón** — ne représente qu'un participe qui doit être integré comme tel dans la syntaxe de la phrase.

6.3.3. ***OP*** **comme Un non-différencié** — L'analogie entre ***OP*** et l'antérieur-postérieur

nous révèle une unité qui fait, implicitement, la mention de ses parties. L'unité exprimée par ***OP*** est donc un **paronyme de la diversité.** ***OP*** symbolise donc l'homogénéité temporelle. À son tour, l'homogénéité provient de l'identité des instants. Or, l'identité est le synonyme de l'Un. Nous revenons ainsi à la vieille tradition éléate au sein de laquelle la nature du temps était abordée dans la perspective des rapports entre l'Un et le Multiple[55]. Par conséquent, le sens de ***OP*** peut être rendu par « Un ». Mais, comme nous l'avons vu, l'unité temporelle de ***OP*** doit exprimer aussi sa paronymie avec la diversité. C'est pourquoi nous allons redéfinir notre substitut en tant que « Un non-différencié ».

Le texte de la première occurrence de ***OP*** pourra donc être traduit de la manière suivante: « L'antérieur-postérieur (ensemble) est dans le mouvement et, étant Un non-différencié, est le mouvement; mais, quant à son existence, il est différent et n'est pas le mouvement ». En tenant compte de tous nos résultats, nous obtiendrons enfin la variante **ad litteram** du texte. Nous pouvons en effet formuler le paronyme (non-différencié) de **(ho)pote** — « (celui qui est) une fois », a savoir, **hó pote** — « celui qui est a chaque fois »: « L'antérieur-postérieur (ensemble) est dans le mouvement et, (en tant que) celui qui est à chaque

fois, est le mouvement; mais quant à son existence, il est différent et n'est pas le mouvement ». Le participe **ón** a donc une fonction copulative à sens duratif.

7. Temps et simultanéité — L'unité non-différencié du temps (***OP***) se révèle être le point de départ de la démarche aristotélicienne. Elle est confirmée par d'autres textes: « Le temps pris à chaque fois simultanément est le même (**ho d'háma pâs khrónos ho autós**).[56] » La simultanéité du passé, du présent et de l'avenir constitue le fait primordial de l'expérience temporelle. Bien que le temps soit un symbole de la diversité, nous ne pouvons pas faire abstraction du fait que cette diversité est donnée simultanément.

7.1. Le pli temporel — Si notre expérience temporelle est non celle d'un moment isolé mais celle d'un laps de temps cela signifie qu'« être dans le temps » veut dire « être dans **hó pote** ». Il y a un temps enveloppé — **periékhetai** — et un temps enveloppant — **periékhei**. Or, dans sa qualité d'Un non-différencié, ***OP*** ne peut être que **periékhei**. Par contre, **tò eînai** aura comme équivalent **periékhetai**. De cette manière, l'alternance entre ***OP*** et **tò eînai** fait que notre expérience temporelle est simultanément enveloppée et enveloppante. **Le temps enveloppe le temps**. Ou, autrement dit, le temps s'enveloppe lui-même; il est l'**auto-enveloppement**. Nous retrouvons donc, dans un contexte explicite, la même double occurrence du temps et, implicitement, son ipséité foncière. Mais si l'enveloppé et l'enveloppant sont simultanément le même, l'expression de ce (re)tournement en soi du temps est alors **le pli ontico-ontologique**. Nous sommes, par conséquent, entre un temps enveloppé et un temps enveloppant mais en même temps dans l'enveloppement de l'enveloppé. Parce que tout pas différent est déjà enveloppé par l'identité enveloppante du cheminement. Toute itération est, en fait, une **ré**-itération.

7.2. ***Synopsis*** **ésotérique de la doctrine du temps** — L'antérieur-postérieur est d'abord dans la **grandeur** comme **polý** et **olígon** [57]. Puis, il est dans le **mouvement** parce que le mouvement accompagne toujours la grandeur. Mais l'antérieur-postérieur est aussi dans le **temps**, puisque le temps et le mouvement se déterminent réciproquement. Le sens des explications exotériques d'Aristote est donc grandeur → mouvement → temps, relation qui a comme dénominateur commun l'unité, c'est-à-dire ***OP*** lui-même.

La deuxième partie de la démarche commence par la constatation de la discontinuité **tò eînai** du **temps** en tant qu'antérieur et postérieur (séparés). Mais l'antérieur et le postérieur sont définis comme **polý** et **olígon** dans le **mouvement**. Or, puisque le « moins » et le « plus » sont des expressions du nombre, il s'ensuit que l'antérieur et le postérieur définissent aussi la **grandeur**. Le sens ésotérique de la doctrine aristotélicienne du temps est, par conséquent, le suivant: temps → mouvement → grandeur, relation qui a comme dénominateur commun le diversité, c'est-à-dire **tò eînai**. Nous pouvons affirmer que l'exposé aristotélicien du problème du temps a la nature d'un **cercle hermé-**

neutique: il commence par la grandeur (avec son être continu) et finit toujours par la grandeur (avec son existence discontinue).

7.4. ***OP* et la cardinalité du nombre** — Pour préciser le sens de l'intervention du nombre dans la définition du temps Aristote fait la différence entre le même DÉNOMBRÉ (dénombrable) de Heidegger et le moyen de dénombrement (comptage)[58]. Il est évident que le DÉNOMBRÉ relève de la diversité et peut être en relation avec **tò eînai**. Voyons maintenant quel est le sens du moyen de dénombrement (comptage): « Nous parlons de plus (**pólyn**) ou de moins (**olígon**) de temps (...) de même que nous mesurons (...) le nombre des chevaux par le cheval unité (**tô henì híppo**).[59] » Le moyen de dénombrement (comptage) est donc l'Un — **tò hén**. Cette interprétation est confirmée par un autre texte de la *Métaphysique* où l'on montre que « être Un » revient à « être la mesure première de la quantité, car de la quantité l'Un a été étendu aux autres catégories (...). Par conséquent, toute quantité en tant que quantité est connue par l'Un (...) L'Un est le principe du nombre en tant que nombre.[60] » Le nombre a deux acceptions. Il désigne, du point de vue **ordinal**, la diversité — ce qui revient à **tò eînai** — et, du point de vue **cardinal**, l'unité — ce qui revient, évidemment, à ***OP***. La cardinalité suppose donc que chaque nombre (cardinal) est unique. Cela veut dire que le nombre cardinal a la valeur (linguistique) du **nom propre**. Il faudra faire ainsi la distinction graphique entre **tò Hén**, principe ***OP*** du nombre (à valeur cardinale) et **tò hén**, partie constitutive **tò eînai** (réitérée ordinalement) du même nombre.

7.5. **Être dans le Nombre** — L'analogie entre ***OP*** et Un nous oblige à analyser avec plus de précision en quelle mesure le fait d' »être dans le temps » coïncide chez Aristote avec celui d' »être dans le nombre ». Heureusement, sur cette question le Stagirite s'est prononcé plusieurs fois. Nous choisirons le texte le plus significatif, avec la mention que nous nous sommes permis d'introduire les majuscules (requises par le statut cardinal des concepts): « Le temps étant nombre, l'instant, l'antérieur et tout ce qui est tel sont dans le Temps, comme l'unité, l'impair et le pair sont dans le Nombre (...); les choses sont dans le Temps comme dans le Nombre.[61] » Il ya donc un Temps et un Nombre ***OP*** et un temps et un nombre **tò eînai** parce que « l'être d'une chose dans le Temps entraîne l'exis-tence d'un certain (**tina**) temps[62] ». et « l'existence dans le Temps ressemble à l'existence dans le Nombre[63] ».

7.6. ***Tô akoloutheîn* et la différence ontologique** — Le définition aristotélicienne du temps engage la grandeur et le mouvement d'une manière totalement spéciale. Le cercle herméneutique qui marque cet engagement, implique non moins l'étrange simultanéité, annoncée déjà par l'alternance fondamentale, entre Identité et Différence. Cette circularité « contradictoire » n'apparaît plus comme l'expression d'une déficience. Elle est assumée d'une manière explicite. Ainsi, le Stagirite suggère que ce qui, du point de vue exo-

térique, constituait au début une aporie représente maintenant la nature essentielle de l'ésotérique. Ou, plus précisément, c'est le temps lui-même qui a une nature ésotérique. Le terme par lequel il rend cette paradoxale simultanéité ésotérique est **tô akoloutheîn**, dans son double sens supposé par l'alternance fondamentale. Or, si **tô akoloutheîn** ne peut pas être réduit à l'Identité — le temps n'est pas identique au mouvement ni à la grandeur — et s'il ne peut pas tout de même être pensé en dehors de l'identité — le temps accompagne le mouvement et la grandeur — il s'ensuit que son sens primordial exprime ce que Heidegger avait aussi remarqué, c'est-à-dire: « *une relation apriorique de fondation* (**Fundierungszusammenhang**) *du mouvement* eu égard à la *continuité* et à *l'être-étendu*[64] ». Cela veut dire que le Stagirite « utilise également le verbe **akoloutheîn** avec une acception ontologique[65] ».

La nature apriorique de **akoloutheîn** se retrouve, d'ailleurs, dans l'horizon transcendantal que **tò próteron kaì hýsteron** avait institué. Mais si toute succession temporelle est pré-déterminée par la cardinalité de l'antérieur-postérieur, cela signifie que la double occurrence du temps est en mesure d'exprimer la différence ontologique même, notamment dans sa qualité de lieu privilégié de l'ésotérique. Une conclusion s'impose, celle de Heidegger: « aussi longtemps que l'on n'aura pas compris le sens ontologique de **akoloutheîn**, la définition aristotélicienne du temps restera inintelligible[66] ».

7.7. **La circularité de la définition du temps** — La valeur transcendantale de **akoloutheîn** est, croyons-nous, à présent clarifiée. Évidemment, cela ne signifie pas que le Stagirite doive être déclaré « pionnier » du transcendantalisme (**in dictione**). Le fait pourtant qu'il ait pensé par ce terme la même chose nous oblige à faire abstraction du lexique de service que les philosophes avaient employé ou inventé car, à travers le temps, des termes philosophiques différents ont caché souvent des pensées identiques.

L'apparente tautologie qui survient dans la définition du temps vise, en fait, deux sens différents de l'antérieur et du postérieur — l'unité et, respectivement, la diversité que **akoloutheîn** engage simultanément dans sa propre « circularité ». **Le Temps lui-même ad-vient par le temps**. Une telle perspective était suggérée aussi par le texte conclusif de 221*b* 14–16: « si la chose est dans le Temps, elle est mesurée par le temps ». Sans pouvoir être réduite à la tautologie, une telle formule représente non pas tant une définition que la modalité (singulière) selon laquelle se clarifie la **nature transcendantale du temps**. Celui qui est DÉNOMBRÉ est le temps; celui dans et par lequel le temps est dénombré est « toujours » le Temps. **Ho khrónos** ne peut avoir une définition au sens classique parce que, dans sa qualité de catégorie, il ne peut plus avoir un **genus proximus**. Certes, l'être est « au-dessus » des catégories mais Aristote nous rappelle qu'il n'est pas un genre, de sorte que c'est justement la valeur transcendantale des catégories qui détermine le Stagirite à insister sur l'im-

possibilité d'une définition classique du temps. Toute définition **tò eînai** du temps suppose ***OP*** le Temps-même. Cette « définition » du type **idem per Idem** représente une préfiguration de ce que Kant et, après lui, Husserl et Heidegger ont appelé **auto-affection du temps**. Il nous reste à préciser quelle est la signification de cet « auto » car le temps et le Temps peuvent être, d'après les *Catégories*, **homónyma**, **synónyma** ou **parónyma**.

8. L'homonymie du temps et de l'éternité — La coïncidence entre l'alternance fondamentale ***OP*/tò eînai (tô lógo)** et la différence ontologique nous oblige à introduire la même notation spécifique pour le cas des autres occurences de ***OP***. Nous obtiendrons de la sorte la différence ontologique entre Instant/instant et Transporté/transporté. Ce n'est pas ici le lieu d'entreprendre un examen détaillé de ces dernières occurrences. Nous nous bornerons pour le moment à constater deux choses. La première vérifie notre substitution — Un non-différencié à ***OP*** — par la sixième occurrence de ***OP*** dans la *Physique*: « En effet, le mouvement et le transport sont un par l'unité du transporté, et s'il y a variation, ce n'est pas en tant qu'Un non-différencié (ce qui serait une rupture de l'unité du mouvement), mais quant à leur existence.[67] » La deuxième nous envoie à un argument inattendu pour la réduction de notre syntagme à ses deux termes — **hó** et **poté**. Il nous est offert par H. Bonitz qui, dans *Index Aristotelicum* nous propose dix autres occurences de **hó pote** (***OP***) répandues dans trois autres traités du Stagirite: les *Catégories*, la *Topique* et la *Métaphysique*[68]. Le total des interventions de ***OP*** dans le *Corpus* aristotélicien s'élève, de la sorte, à 20, auxquelles on ajoute trois formes corrompues.

8.1. Troisième redéfinition de l'alternance fondamentale: *katà toúnoma / katà tòn lógon* — L'alternance entre Instant et instant, Transporté et transporté institue, par analogie avec ***OP*/tò eînai (tô lógo)**, une identité **katà toúnoma** des termes, ou respectivement, une différence **katà tòn lógon** entre eux. Or, dans les *Catégories*, Aristote montre Qu'une telle alternance définit justement l'**homonymie**[69]. L'alternance ***OP*/tò eînai** est donc le fondement de l'homonymie du temps selon l'antérieur et le postérieur. Rappelons-nous qu'Aristote définit l'antérieur et le postérieur par le même terme — **poté**. Davantage, le sens collectif de **poté**, exprimé par le pronom relatif **hó**, trouve un vrai **análogon** dans **koinón**[70] contenu dans la définition-même de l'homonymie. Qu'il y ait identité entre **tò eînai** et **tô lógo**, le fait est demontré aussi dans les *Catégories*: Aristote y remplace, dans les explications qui accompagnent la définition de l'homonymie **katà tòn lógon** par **tò eînai**[71].

8.2. La primordialité de *OP* — Le temps, tout comme l'espace (le lieu) est un élément du mouvement. À son tour, le mouvement représente la caractéristique la plus générale des choses naturelles. Mais la nature est toujours composée[72]. La connaissance de la nature revient, par conséquent, à une analogie par rapport à la chose composée: « Quant à la nature qui est sujet, elle est

connaissable par analogie (**kat'analogían**).[73] » Mais quels sont les termes du composé analogique?

8.2.1. L'homonymie *katà physin* — Nous trouvons une réponse à cette question dans la première page de la *Physique*: « Or, ce qui, pour nous, est d'abord manifeste et clair, ce sont les choses composées; c'est seulement ensuite que, de cette non-différence, les éléments et les principes deviennent connus par voie de décomposition. C'est pourquoi il faut aller des choses universelles aux particulières, car le tout est plus connaissable (...) et l'universel est une sorte de tout (...) Il en va ainsi, en quelque manière, pour les noms (**tà onómata**) par rapport à la définition (**pròs tòn lógon**).[74] » Le fragment révèle, premièrement, que l'analogie mentionnée se réfère aux deux mêmes termes qui définissent l'homonymie — **katà toúnoma/katà tòn lógon** — car c'est l'homonymie qui fait la différence entre le nom et la définition. Deuxièmement, Aristote souligne qu'il existe une priorité de la connaissance du tout par rapport à celle de la partie et que, de ce point de vue, l'universel — **kath'ólou** — est, en effet, une sorte de tout — **hólon ti**. Or, vu que le nom est prioritaire par rapport à la définition, il s'ensuit qu'il y a une évidente antériorité de ***OP*** par rapport à **tò eînai**.

8.2.2. Les deux sens de l'éternité — Dans la perspective de nos résultats, on peut dire que ***OP*** définit une simultaneité cardinale et **tò eînai**, une succession ordinale. Que le deuxième terme de l'alternance fondamentale concerne quelque chose d'éternel, cela résulte d'une manière évidente du texte suivant, admirablement interprété par Heidegger: « En effet, ce à quoi les anciens donnent le rôle de principe — soit un, soit multiple — constitue l'être de tout (...), tandis que le reste ne serait qu'affections, habitudes ou dispositions de celui-ci. Et chacun d'eux est éternel (**aïdion**), car il n'y a pas de changement qui les fait sortir d'eux-mêmes (**ex autôn**); les autres subissent in-(dé)finiment (**apeirákis**) la génération et la corruption.[75] » Il est évident, souligne Heidegger, que **le rapport du temps à l'éternité n'est pas analogue à celui du fini à l'infini** car l'écoulement du temps est aussi sans limite — **a-peirákis**. Il n'y a donc pas opposition entre temps et éternité[76]. De cette manière, Aristote préfigure les deux formes médiévales du concept d'éternité — **nunc stans** et **nunc fluens**.

IV. La synonymie du temps et de l'éternité

1. Le temps iconique — Nos dernières conclusions supposent, certainement, plusieurs interprétations. **Tò Nŷn**, par exemple, peut être « l'Idée » de l'Instant, pendant que **tà nŷn** peut signifier les instants « éphémères ». Dans cette perspective les instants sont homonymes à l'Instant tout comme les choses sont homonymes

à leurs Idées. En tant que moyen de dénombrement qui enveloppe, l'Instant est Un non-différencié, les instants, en revanche, sont toujours enveloppés et donc comptés. Cela veut dire qu'entre l'Instant unique et les instants multiples, tout comme entre l'Un et les choses multiples, il y a les nombres... Voilà tout Platon! Alors, par quoi le Stagirit diffère-t-il de son maître?

Dans le *Timée*, Platon nous a donné non seulement une des plus belles définitions du temps mais aussi une vision très proche de la vision d'Aristote. Le Démiurge, nous dit-on, « s'est préoccupé de fabriquer une certaine image mobile de l'éternité, et, tout en organisant le ciel, il a fait, de l'éternité immobile et une (**héni**), une image éternelle qui progresse suivant la loi des nombres (**kat'arithmòn**), à savoir, ce que nous appelons le temps[77] ». Constatons, d'abord, les analogies avec la doctrine aristotélicienne de la *Physique*. Comme pour le cas de notre alternance fondamentale, le temps hétérogène est défini dans le *Timée* par sa relation avec une éternité homogène. Cette éternité joue, par la suite, le rôle de ***OP*** et peut être assimilée au principe cardinal du nombre — **Hén (kat'Arithmòn)**. D'une manière identique, le temps sublunaire est représenté **tò eînai** comme une image (homonyme) qui se meut en fonction du nombre ordinal — **(pollá) kat'arithmòn**.

2. ***Khôra* ou le terme moyen** — Le rapport du temps avec l'éternité revient, encore une fois, à celui de l'Un avec le Multiple. Ce qu'avait déjà remarqué Proclus[78]. Or, la difficulté du problème consiste maintenant à trouver un **intermédiaire**. Comme on le sait, Platon propose dans le *Timée* d'accepter un « troisième » terme « entre » Un et le Multiple — **hê khôra**.

2.1. ***Khôra* et le non-lieu** — Selon l'opinion de J. Derrida, la **khôra** dépasse les principes d'une logique binaire[79]. Car, étant située « **entre** » **le sensible et l'intelligible**, elle n'est ni sensible ni intelligible. Son existence, confirme Timée, est vraiment aporétique (**aporótata**)[80]. Le réceptacle de toutes les choses ne peut être ni « celui-ci » ni « celui-là » car il doit accueillir dans son embrassement toutes les formes d'existence, sans tenir compte de leur spécificité. C'est pourquoi celui qui reçoit en soi les formes doit être en dehors de toute forme. L'étrangeté de la **khôra** est qu'elle nous oblige à accepter quelque chose qui puisse être sans forme. Pour donner une existence aux choses, la **khôra** doit être purement et simplement le **non**-existant, le rien. Le réceptacle est « une espèce sans forme[81] »; « il est le non-existant (**ou-dèn eînai**)[82] ». Or, si le rien est **ou-dèn eînai**, alors son « lieu » — **ho tópos** — est nulle part, c'est-à-dire **oú-topon**.

Il est donc évident que la **khôra** ne peut avoir un aspect corporel. Zeller déjà avait réussi à repousser une telle interprétation [83]. Nous pourrions plutôt parler de **l'incorporalité** de la **khôra**, « détermination » à laquelle Aristote fait référence aussi lorsqu'il nous rappelle que Platon parlait parfois d'une « matière incorporelle » — **hýlê asómatos**[84]. Il s'ensuit qu'aucune matière sensible ne peut constituer l'image de **khôra** puisque, **bien que le receptacle fasse lieu**

à tout image, lui-même ne peut plus être une image. Pour cette raison, certains commentateurs ont préféré s'arrêter surtout au sens **topologique** de **khôra**.

2.2. ***Khôra* et *khaíno*** — Ces dénominations peuvent nous conduire à la présupposition d'un intervalle — **diástê ma** — homogène, vidé de corps, préfiguration de ce que Heidegger croyait être l'essence du concept tout à fait moderne d'espace — **l'ek-(s)tension**[85]. Le « caractère » **in**-corporel, **a**-morphe du réceptacle peut insinuer de la sorte la possibilité de l'ek-sistence d'un lieu **in**-(dé)fini. Ce qui détermine Heidegger à conclure que, par **khôra**, la pensée grecque s'éloignait, en fait, du sens authentique du **tópos**. D'après Brochard, il y a un parallélisme entre **khôra** du *Timée* et **l'ápeiron** du *Philèbe*[86]. Natorp remarquait, à son tour, une similitude entre la même **khôra** et le vide[87], dont Heidegger dérive **kháos** — « ouverture », « béance ». Originairement, **hê khôra** designait d'ailleurs ce domaine de l'ouvert ou habitaient les dieux et les hommes et qui est devenu par la suite « contrée », « pays »[88]. Tout cela plaide pour une prédétermination de l'espace par ce qui s'ouvre à travers lui de telle sorte que l'actualisation représente l'ouverture même. Autrement dit, **le pré-déterminant ne s'actualise pas dans l'ouverture mais en tant qu'ouverture**. De cette manière, **l'ek**-(s)tension horizontale est toujours pré-déterminée par une **in**-tension verticale.

2.3. ***Khôra* et le temps** — Le réceptacle est donc incorporel. Mais, comme on l'a vu, celui qui fait lieu à toute existence ne peut plus être lui-même une existence. Nous retrouvons le même type de « définition » que nous avons déjà rencontré pour le temps. Parce que, cette fois aussi, nous devons accepter l'inacceptable, c'est-à-dire que **la *khôra* est mais n'existe pas**... Tout comme le temps, la **khôra** devient le « lieu » privilégié de l'« ésotérique ». Ou, en une expression aporétique: **le non-lieu du lieu-même**. Car, en un langage chronologique, **le temps existe** — c'est pourquoi **il peut être localisé**. Mais, **le Temps n'existe pas** vraiment — **il est toujours dis-loqué**.

2.4. ***Khôra* et la frontière** — À son début, le *Timée* fait allusion à un discours que Socrate avait prononcé la veille. Le thème de celui-ci — la cité idéale — paraît avoir une liaison avec ce qui devait suivre puisque, préalablement, le vieux philosophe demandait à ses jeunes amis de revoir ses principales articulations. Si entre la terre et le ciel et, puis, entre le ciel et le panthéon il ya une homonymie, il s'ensuit que, quelque « terrien » que soit le thème de la cité, il doit nous renvoyer à un **arche**-type à valeur homonyme — qu'on peut discerner dans la deuxième partie du *Timée* — et, de cette manière, à l'idéalité. Le seul qui ait eu l'intuition de cette liaison est, à notre connaissance, Jacques Derrida. Il remarque à juste titre que la **khôra** marque une rupture dans l'économie du dialogue[89]. Elle ouvre un abîme « dans » lequel tout **tópos** comme toute topique trouvent à peine leur place. Le *Timée* lui-même, en sa qualité de discours, trouve

donc sa résolution dans l'absorption de la discursivité, car « le lieu » de tous les discours ne peut plus être discursif. Que signifie alors « habiter » ? Qui est « l'habitant » ? Et « le locuteur » ? Existe-t-il, comme le croit Derrida, un secret dans la composition du dialogue ?

2.4.1. La dis-location de l'habitant — Du moment que tout ce qui est terrien et périssable a, pour ainsi dire, un lieu qui lui est **propre**, il s'ensuit que nous ne pourrons arriver à **khôra** qu'après avoir subi un processus de **dés-appropriation**. C'est ce que souligne, jusqu'à l'obsession, Socrate lui-même. Par exemple, la cité idéale doit être défendue par des gardiens. Mais, pour pouvoir défendre l'endroit, ils doivent se trouver à sa **frontière**. Cela veut dire que **les gens du lieu sont défendus par des gens du non-lieu**, car la frontière n'est plus un **tópos** proprement dit, mais **la limite** de celui-ci. Les autres habitants ont comme tâche une **part** des attributions citadines. Pour leurs efforts, ils sont récompensés en or et en argent. Les gardiens, par contre, ne peuvent faire de leur **im-partialité** un métier puisque « le lieu » de la garde n'est pas dans la cité mais à sa frontière. C'est pourquoi ceux qui (n') ont droit à rien doivent être dés-appropriés aussi en ce qui concerne l'argent, conclut Socrate. Enfin, le texte fait référence à la mise en communauté des femmes, des enfants et de l'éducation, comme autant de moyens de dés-appropriation « locale ».

2.4.2. La dis-location du locuteur — C'est aussi une sorte de réceptacle que doit être l'entendeur de tous les autres, puisque seule l'écoute rend le discours possible. Si, parmi tous les discours, celui de la philosophie, représente le dernier, cela signifie, à la limite, que le **« dernier » mot** — écrit ou dit — a non seulement une **valeur seconde** par rapport au **« premier » silence** mais que l' »univers » du discours est assuré par l'écoute « cosmique » dans laquelle le philosophe doit envelopper sa propre parole. On parle en écoutant.

Mais le silence enveloppant ne peut plus être localisé. Le locuteur est donc dis-loqué par sa propre locution. De ce point de vue, Socrate est, par excellence, le « dernier » locuteur. Cela signifie que, par sa locution publique, il est, en fin de compte, dis-loqué de sa propre cité originaire. Le philosophe n'a pas un lieu propre dans l'agora parce qu'il est l'enveloppant même de l'agora. Or, l'enveloppant représente le **non-lieu privé des tous les lieux publics**. C'est le vide de toutes les privations qui rend la publicité possible. Par la suite, la politique des lieux est fondée sur une dis-location du politique même. Le philosophe reste un personnage sans lieu, un être **u**-topique. C'est pourquoi Platon ne se lassait pas d'avertir sur le destin irrem-plaçable du philosophe en tant que celui qui, ne trouvant pas sa place dans la cité, est ostracisé soit dans un non-lieu soit terrestre — le monde barbare, soit céleste — le monde des morts. **La vie « topique » du philosophe est** de la sorte **enveloppée par sa propre mort « u-topique »**. La philosophie, nous dit Platon, est une préparation à la mort. Non à celle qui va venir, mais à celle qui nous enveloppe déjà. Car l'u-topie de l'enveloppement

ne doit pas être placée quelque part, dans l'avenir ; elle est toujours déjà présente. « Être à la frontière » signifie s'exposer au danger qui arrive des deux parts. Le philosophe est le gardien et le douanier en même temps.

2.4.3. La dis-location de l'Académie — La composition épique du dialogue renforce donc l'idée selon laquelle le philosophe est justement (à) la frontière de deux mondes — celui des sens et celui de l'intellect, par exemple. Il ne peut pas être fixé dans un lieu générique afin que, situé au-dessus de tous les genres, il puisse jouer le rôle de chacun de ceux-ci. Ce n'est pas par hasard car Timée rapproche les philosophes du « genre » de ceux qui imitent[90]. Pour les aider à naître, Socrate doit se mettre dans la peau (**i.e.** frontière) de tous les jeunes gens. **Hê khôra** est donc le produit d'un raisonnement bâtard, finit Platon. Cela signifie que les relations parentales n'ont aucune valeur tant qu'elles se résument à une simple transgression générique. **Hê khôra** n'est pas tant « la mère » des choses que leur « nourrice ». Il s'agit d'un « type » **a**-topique de filiation qui s'institue non par la localisation générique des fils mais justement par la dis-location du père. C'est dans la possibilité de cette dis-location de la chaîne des successions que réside aussi la rupture intervenue entre Platon et Aristote.

2.5. Anabase du Multiple — Comme on l'a vu, la possibilité théorique du rapport entre le temps et l'éternité est l'effet d'une dis-location ontologique et elle peut être accomplie seulement à la suite d'un examen préalable du problème de l'enveloppement du Multiple par l'Un. Malheureusement, les intuitions topologiques du *Timée* allaient être abandonnées très tôt. En effet, Platon changera par la suite sa conception sur la nature du réceptacle. Cela résulte aussi d'un fragment célèbre de la *Physique* dédié, non fortuitement, au problème du lieu : « En tout cas, s'il est permis de faire cette digression, Platon devrait bien nous dire pourquoi les Idées et les Nombres ne sont pas dans le lieu, s'il est vrai que le lieu c'est le participant, et cela qu'on entende le participant comme étant le Grand et le Petit ou comme étant matière, ainsi qu'il est écrit dans le *Timée*.[91] » Les commentateurs sont d'accord pour juger que « le participant » auquel fait allusion Aristote est justement **hê khôra**. Or, nulle part dans le *Timée* Platon n'a soutenu que les Idées pourraient être dans un lieu. En essayant, pourtant, de trouver la raison d'une telle critique, W. Wieland croit que l'objection du Stagirite ferait référence à un autre fragment platonicien — *Phèdre*, 257*c* — où l'on parle vraiment du « lieu supra-céleste » des Idées[92]. Mais Aristote n'y cite que le *Timée*... La solution de ces difficultés a été trouvée, d'après nous, par P. Aubenque. Elle met en discussion une nouvelle face des rapports entre participant (**khôra**) et participé (les Idées et les Nombres). Ainsi, au lieu de poser le problème de la « descente » des Idées et des Nombres dans un lieu, comme l'avait suggéré Wagner, Aubenque se demande si l'intention d'Aristote n'aurait pas été, au contraire, d'examiner la nécessité de la présence, dans le monde-même des Idées et des Nombres, d'un principe de la localité ; ce qui,

pour Aristote, constituait un handicap encore plus grand pour accréditer la théorie platonicienne des Idées[93]. L'attention de P. Aubenque a été donc retenue par tout ce qui aurait pu invoquer une modification de la doctrine de Platon sur la **khôra**. Or, un tel indice était facilement repérable car notre fragment de la *Physique* parle explicitement d'un **análogon** inédit de la **khôra** — **le Grand et le Petit**. Et si tout essai d'élucider « par lui-même » le texte aristotélicien avait été voué à l'échec, les choses se présentent autrement « si l'on y voit une allusion critique non seulement au *Timée*, mais encore à une doctrine non écrite de Platon, que ce texte dans sa brièveté ne permettrait pas de reconstituer, mais que nous avons la bonne fortune de connaître par d'autres sources[94] ».

C'est d'ailleurs un fait curieux que la mention expresse par Aristote, quelques lignes plus haut, de la doctrine non écrite de Platon (sur **khôra**) ait été totalement ignorée par les commentateurs. La voici, dans toute sa simplicité et, en même temps, son importance: « Certes, il ne nomme pas le réceptacle de la même façon dans le *Timée* et dans les doctrines non écrites, mais il reste que, dans les deux cas, il a identifié le lieu et l'étendue (**khôra**).[95] » Cette nouvelle dénomination de **khôra** est, on l'a vu déjà, « le Grand et le Petit ». À l'appui de cette identification, Aubenque apporte toute une série de textes aristotéliciens qui confirment son interprétation. Tous démontrent, d'une part, que le fondement de tout **habitus** de l'être est constitué, pour Platon, de **deux** principes — **l'Un et la Dyade in-définie du Grand et du Petit** et, d'autre part, que ces deux principes fonctionnent **non seulement dans le monde sensible mais aussi dans le monde intelligible**. La signification de **metaxy** de la **khôra** était définitivement abandonnée. Cette dernière phase du platonisme allait conduire, jusqu'à la fin, à la doctrine néoplatonicienne des deux matières.

Le sens de notre texte de la *Physique* devient clair: « si le Grand et le Petit est un élément constituant des Idées et si le Grand et le Petit n'est qu'un autre nom de ce que Platon appelle dans le *Timée* "étendue", alors Platon devra nous expliquer comment les Idées pourraient ne pas comporter un élément spatial dans leur définition, conséquence qui contredit pourtant et le sens commun et d'autres assertions platoniciennes affirmant la non-localisation des Idées.[96] » Cette double présence de la **khôra** tant dans le monde des Idées que dans celui des choses met en discussion la validité du rapport d'exclusion entre l'Un et le Multiple, qui avait constitué l'essence de la doctrine platonicienne, dans sa forme première.

3. La querelle des principes — Si l'admiration de Platon pour « l'intelligence » de l'Académie qui était Aristote a été vraiment authentique, nous pouvons alors nous demander pourquoi le nom du Stagirite ne figure sur le frontispice d'aucun des dialogues. Même si, comme on le croit, le jeune Stagirite se situait (trop précocement, peut-être) sur une position différente de celle de

son maître, les traces de cette célèbre dispute devraient pouvoir être détectées dans le texte-même des *Dialogues*.

3.1. La pomme de discorde: l'Un-Multiple — En essayant de discerner les **grammaí** sus-mentionées, nous croyons avoir trouvé la preuve d'une telle dispute. Elle concerne justement le problème des rapports entre l'Un et le Multiple et apparaît dès les premières pages du *Philèbe*: « car il est éblouissant de dire que le Multiple est Un et l'Un est Multiple et il est facile de combattre celui qui soutiendrait les deux affirmations[97] ». Celui qui avait ébloui (pour parler ironiquement, évidemment) Platon par un tel « saut mortel » de la pensée — car que signifie d'autre que d'affirmer que « le rapport entre l'Un et le Multiple peut être résolu par sa disparition-même » sinon un véritable « harakiri intellectuel » — celui qui, désobéissant par nature, ne voulait pas admettre « comme tout le monde » de laisser « tomber » toutes les difficultés du problème, celui qui était obligé « d'affirmer, par conséquent, des bêtises[98] » était, comme nous allons le voir, justement le jeune Aristote.

3.2. Katabase de l'Un — La surprise des observations du *Philèbe* consacrées à l'essence du plaisir réside dans l'affirmation d'un thème qui allait polariser les efforts du dernier Platon — la quête de l'identité du non-identique. Car, en effet, il y a aussi des plaisirs « négatifs », purement « sensibles ». Or, dans le *Philèbe*, on nous en dit très clairement un peu plus, notamment qu'il faut accepter l'existence d'une sorte d' »un » aussi pour les choses qui naissent et disparaissent, même si ces dernières peuvent être de « mauvais » plaisirs: « En ce cas, on a accepté qu'un tel Un ne peut pas être mis en doute.[99] » Sans prendre au serieux l'éventualité d'une relation intime entre les deux « un » — le sensible et l'intelligible — Platon se concentre sur les difficultés qui découlent du statut d'unicité des Idées. Il n'existe, croit-il, que deux solutions possibles: 1. soit d'accepter comme réelle l'existence d'une telle unité de sorte que chacune d'elles soit toujours une et unique, sans qu'elle subisse la naissance et la disparition et sans que, lorqu'elle arrive dans les choses multiples, elle se dissipe devenant multiplicité; 2. soit que, une fois arrivées dans le Multiple, les unités se retrouvent, dans leur tout, séparées d'elles-mêmes, ce qui, dit Platon, est la situation la plus impossible, à savoir, que l'une et la même entité arrive, de manière simultanée, dans l'Un et dans le Multiple[100]. La solution platonicienne vise à instaurer un rapport extérieur entre une unité (participé) et une multiplicité (participante). La deuxième branche de l'alternative, qui, d'après Platon, conduit à des affirmations purement et simplement insensées, soutient, par contre, la possibilité d'une liaison intrinsèque entre l'Un et le Multiple, d'une « relation » qui, après avoir suspendu la distance entre les termes, suppose, implicitement, une **intimité** entre la transcendance et l'immanence, le bien et le mal, le sensible et l'intelligible.

3.3. Le paradoxe assumé — Voici, d'abord, comment Aristote caractérise l'alternative platonicienne. Parmis la multitude des textes consacrés à ce sujet, choisissons celui du livre VII de la *Métaphysique*: « les partisans des Idées ont raison, en un sens, d'accorder aux Idées une existence séparée, puisqu'ils ont voulu en faire des substances, mais, en un autre sens, ils ont tort de faire de l'Idée l'unité d'une multiplicité[101] ». Car, essayant d'introduire une séparation absolue, Platon n'a pas pu assurer l'identité en espèce des Idées aux choses destinées à la destruction. Or, ceci aurait signifié affirmer clairement l'identité (en espèce) de l'Un et du Multiple et, implicitement, celle (en essence) de l'Un intelligible et de l'un de ceux qui naissent et disparaissent (dont l'existence avait été acceptée par Platon lui-même). Cela nous apparaît d'une manière encore plus évidente si nous examinons un autre passage de la *Métaphysique*, injustement ignoré. Il est précédé par un petit fragment qui reprend le problème des deux occurences de l'Un — le sensible et l'intelligible — dans le contexte d'une discussion plus ample dédiée à la nature du nombre et de la grandeur. Cette fois aussi, il s'agit d'une application concernant le genre animal (le même que Platon discutait dans son *Philèbe*): « Nous pouvons nous demander si l'Idée de l'Animal est immanente dans l'animal individuel, ou bien est-ce quelque chose d'autre? Si l'Animal en soi n'est pas un être séparé, cela ne donnera lieu à aucune difficulté; mais si, comme l'assurent les platoniciens, l'Un et les Nombres sont quelque chose de séparé, le problème alors n'est pas facile à résoudre: pour mieux dire, il est même complètement insoluble. Quand, en effet, on pense **l'unité dans la Dyade**, et, en général, dans un nombre, est-ce l'Un principe que l'on pense, ou une **autre unité**[102]? » Les parties soulignées du texte sont là pour mettre en évidence encore une fois la position déjà très connue de Platon sur le rapport entre l'Un et le Multiple tout comme le point essentiel dans lequel Aristote se sépare de son maître — la thèse de l'identité des deux « un ». Le Stagirite tient, ensuite, à reformuler sa thèse dans un langage dont les termes nous sont familiers: « Ainsi donc, certains philosophes engendrent les Grandeurs d'une manière de cette sorte; d'autres les dérivent du Point (le Point leur paraît être, non pas l'Un, mais un analogue de l'Un), et d'une autre matière analogue à la Multiplicité, **mais non de la Multiplicité même.**[103] »

Voilà, par conséquent, quelle est l'option fondamentale d'Aristote. **L'Un ne reste pas « à côté » de la Multiplicité.** Quand il existe, l'Un se confond avec la Multiplicité elle-même. **L'Un est, le Multiple existe.** C'est pourquoi toute Multiplicité qui existe est déjà une forme d'existence de l'Un. Une Multiplicité en soi est pratiquement impossible. L'Un existe en tant que Multiple et le Multiple est l'Un, c'est à dire exactement ce qu'avait affirmé le jeune homme capricieux de *Philèbe*. La solution de la différence ontologique consiste en son « identité »...

3.4. L'occultation de l'altérité — Toute détermination est une négation, dira plus tard Spinoza. Or, si l'Un et le Multiple sont « déterminés », il s'ensuit que tous deux peuvent être regardés comme des privations (au sens aristotélicien du terme). C'est pourquoi on peut dire que lorsque nous affirmons une chose, nous engageons, simultanément, son contraire. Et davantage: que tout effort de révéler un des deux termes coïncide avec l'effort même d'occulter l'autre. En ce sens, la diatribe platonicienne contre le jeune Aristote est révélatrice. Elle met en évidence, tout d'abord l'occultation du terme opposé qui, en ce cas, est le Stagirite-même. Car le jeune homme du *Philèbe* reste, en fait, **anonyme**. Deuxièmement, nous pouvons constater que le refus violent de la solution aristotélicienne — la thèse de l'Un-Multiple — est directement proportionnel à l'insistance qu'a manifestée le maître quand, ultérieurement, il a essayé de récupérer justement le sens ontologique de l'altérité. Plus l'intérêt de Platon pour l'hypothèse du Stagirite était évident, plus **sa propre identité** devenait occultée, de sorte que, dans le *Sophiste* (où l'altérité est prise au sérieux), Platon même apparaît comme un Étranger (anonyme). Nous pourrions, par la suite, convertir la sentence de Spinoza en ajoutant que toute négation est une détermination. **Tout idéalisme révélé de la « pureté » de l'Un est, en fait, un matérialisme occulté de l' »impureté » du Multiple.** Tant que nous tomberons dans le piège de la dualité des principes, nous resterons encore les prisonniers d'une Multiplicité « démoniaque », ignorée peut-être. Et ceci malgré nos bonnes intentions.

4. La métamorphose de la question de l'être — Que la solution aristotélicienne du rapport entre l'Un et le Multiple se réduise à la disparition du rapport même est un fait mis en évidence par un texte heideggérien dont l'importance nous apparaît maintenant dans toute son envergure: « Le **pollakhôs** ne rejette pas tout simplement le **hén** loin de lui, mais il force plutôt à atteindre dans le multiple sa valeur propre en tant que digne de question. On reste rivé à la surface des choses tant que l'on s'imagine qu'Aristote n'aurait fait qu'ajouter de nouvelles significations à une signification de l'être. Il ne faut pas s'imaginer qu'il s'agit d'un simple enrichissement. C'est bien une métamorphose de toute la question qui se produit: la question du **ón** en tant que **hén** atteint seulement ici toute son acuité. Assurément, il fallait auparavant faire un pas décisif par rapport à Parménide, ce que fit Platon — et cela à une époque où le jeune Aristote philosophait déjà avec lui, ce qui veut toujours dire: contre lui. Platon avait atteint de haute lutte le point de vue où le non-étant (**das Nicht-seiende**), le faux, le mal et le sans consistance, en un mot l'in-étant (**das Unseiende**), se trouve lui aussi être. Pour cela il fallait que se métamorphosât le sens de l'être, afin que désormais ce qui est rivé au rien (**das Nichthafte**) soit compris dans l'essence-même de l'être. Or si l'être est depuis toujours le Un (**hén**), cette irruption de ce qui est rivé au rien au sein de l'unité signifie le dépliement de

cette dernière en multiplicité. En cela le multiple (le divers) n'est plus coupé de l'Un, du simple, mais au contraire ils sont tous les deux reconnus dans leur co-appartenance. Nous autres nains, avec nos courtes découvertes, mais d'autant plus bruyantes, nous ne sommes pratiquement plus capables de mesurer quelle puissance de travail philosophique a dû être mise en œuvre afin d'apercevoir que l'être en tant que le Un est en soi multiple.[104] »

Par cette métamorphose du problème de l'être Aristote ouvrait pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, la voie d'une démarche vraiment **phénoménologique**. Car entre l'essence et le phénomène il n'y a aucune « distance » (quoi qu'il y a une différence): le phénomène re-présente (d'une manière partielle, c'est vrai) l'essence-même: « "Derrière" les phénomènes de la phénoménologie il n'y a essentiellement rien d'autre.[105] » Le fondement de la vérité change lui aussi puisqu'un rapport « extérieur » entre l'essence et le phénomène n'est plus possible. La vérité elle-même ne tient pas à la logique de l'adéquation mais à celle du dévoilement — **lógos apophantikós**. Or, cela signifie qu'il ne peut exister aucune « distance » entre le temps et l'éternité. (En plus, l'existence des essences « sans matière » nous conduit vers **un concept encore plus complexe de la phénoménologie**, qui thématise la genèse du temps et, par conséquent, l'**aiôn** même, en tant que temporalité temporalisante.)

5. L'enveloppement du temps dans l'éternité — Il reste maintenant à déterminer le sens de la dis-location de l'Un (de la forme) comme Multiple (sensible). Ou, dans un langage chronologique, de voir comment a lieu la dis-location de l'éternité comme temps. La solution d'Aristote représente une suite naturelle des intuitions topologiques de Platon, car il reprend le thème principal du *Timée*, le problème de l'enveloppement: « (L'éternité) signifie, d'abord, l'éon de chaque être, c'est-à-dire l'accomplissement (**tò gàr télos**) qui enveloppe son temps et en dehors duquel rien ne peut rester dans sa propre nature. Elle est, ensuite, l'accomplissement du Ciel tout entier, acomplissement qui enveloppe tout temps et toute infinité.[106] » Dans une étude qui, malheureusement, n'a pas joui d'une grande diffusion — *Les intuitions topologiques primordiales de l'aristotélisme* — René Thom démontre quelques similitudes entre le concept topologique de frontière et le **tópos** aristotélicien.

5.1. La synonymie du temps et de l'éternité — En effet, après avoir établi que le lieu est l'enveloppant-même, le Stagirite ajoute « une petite phrase » pour souligner que le bord du corps enveloppé est de poids négligeable[107]. Et plus encore, en essayant d'éliminer toute possibilité de rupture entre « les termes », il souligne que « les extrémités » (**tà éskhata**) de ce qui enveloppe et de ce qui est enveloppé sont les mêmes[108] ». Il n'ya pas, par conséquent, une frontière de la frontière car nous aurions ainsi un lieu[109] du lieu et ainsi de suite. En d'autres mots, **la frontière de la frontière est vide**. Or, en topologie, cela revient au célébre théorème énoncé par Kuratowski qui dit que l'adhérence de

l'adhérence est l'adhérence-même. Le **temps est donc le synonyme de l'éternité**; le temps adhère à l'éternité. En développant cette prémisse topologique, Thom est en mesure de redéfinir la forme comme bord de la matière et l'acte comme bord de la puissance[110]. Entre la forme et la matière il y a une distance, mais la distance même est nulle. L'adhérence de la forme à la matière ne laisse de place pour rien. À leur tour, le temps et l'éternité ont « quelque chose » en commun, notamment leur unique frontière. Or, **une telle frontière est mais n'existe pas**. L'adhérence du temps à l'éternité ne peut être localisée; elle a un caractère u-topique. Cela ne signifie pas que la frontière du temps — l'éternité — serait **ir**-réele mais qu'elle n'appartient pas au monde phénoménal.

5.2. L'épiphanie de l'éternité — Puisque toute temporalité matérielle est enveloppée dans son propre **aiôn** formel, il s'ensuit que lorsque nous regardons un corps dans sa succession sensible, nous pouvons le fixer seulement grâce à l'éternité de sa forme idéale, qui l'enveloppe. Cela veut dire que la frontière du visible est justement l'invisible, que **nous voyons ce qui est mais n'existe pas**. Le fait que les choses sont en un lieu signifie qu'elles ne sont pas en elles-mêmes[111]. La constitution de la phénoménalité représente la conséquence de la dis-location de l'**arche**-type. Mais l'**arkhê** enveloppe toute image. C'est pourquoi la chose elle-même et la surface (**hê epiphaneía**) qui l'enveloppe font, ensemble, une unité — « le lieu et le plein sont les mêmes (**tò autò**) quant à l'être (**ón**) mais selon l'existence (**tò eînai**) ils ne sont pas les mêmes[112] ». Nous y retrouvons l'alternance fondamentale entre ***OP*/tò eînai**, expression de la différence ontologique entre le visible (la temporalité) et l'in-visible (l'éternité). Le visible temporel re-présente, de cette manière, **l'épiphanie de l'éternel invisible**. La vue re-présente, à son tour, l'effet d'une dis-location puisque ce qui se voit, se voit dans ce qui ne se voit pas. Or, ce qui ne se voit pas ne peut être localisé — **oú-topon**. La vue se confond avec la frontière-même et la frontière avec le pli ontico-ontologique. Dans une perspective temporelle, cela signifie que la succession locale des instants est toujours déjà dis-loquée dans l'enveloppement de leur éternité u-topique (ou de l'Instant). L'analogie entre le pli ontico-ontologique et la vue est l'expression de la même auto-affection de l'Instant en tant qu'instant. Aussi, pour avoir de l'adhérence au temps, l'éternité doit se fixer dans « quelque chose », c'est-à-dire dans le présent. Dans une perspective husserlienne (et, ensuite, heideggérienne), on peut donc dire que l'Instant — **der Augenblick** — peut « racheter » l'éternité tout en devenant le non-lieu originaire de l'épiphanie de l'être comme temps.

5.3. Le temps eschatologique — Comme nous l'avons vu, les extrémités du temps — **tà éskhata** — ne peuvent être localisées. Elles dé-finissent l'accomplissement-même du temps dans l'éternité. Le symbole de cet enveloppement eschatologique est, pour Aristote, le Ciel: « il n'y a rien en dehors du tout et par suite tout est dans le Ciel, car le Ciel est le tout[113] ». Mais le Ciel de l'éternité

ne doit pas être confondu avec le ciel visible parce que toute réalité sensible, fût-elle éthérique, a son propre enveloppant « céleste ». Le Stagirite nous avertit que le ciel sensible aussi a son propre Ciel enveloppant, de sorte que « tout autre sera l'existence de ce ciel (**tò ouranô eînai**) et tout autre (l'être) du Ciel comme Un non-différencié (**haplòs**)[114] ». Dans sa qualité de ***OP***, le Ciel est propre à chaque chose, quelqu'humble qu'elle soit, puisque, en fin de compte, toutes les choses (non seulement les astres) sont « dans le Ciel comme dans un lieu[115] ». Or, si les réalités sublunaires ont leur propre **tópos**, cela signifie que, simultanément, elles aussi ont un Ciel propre, comme limite de leur existence terrestre. La **katábasis** du Ciel (et de son éternité) en tant qu'enveloppant eschatologique des choses-mêmes de la terre (et de leur temporalité) n'allait produire ses effets qu'à l'époque de la Renaissance. Dorénavant, l'**anábasis** du temps n'aboutira pas à une éternité « céleste » hypostasiée. Par conséquent, le temps s'accomplira par sa limite-même, eschatologique.

V. La paronymie du temps et de l'éternité

1. L'apostasie du temps — Une perception purement temporelle de la succession est maintenant impossible. En effet, du moment que notre expérience envisage toujours l'unité cardinale d'un laps de temps (qu'Aristote rend par ***OP***, **análogon** de l'antérieur-postérieur), « le sujet » de notre perception temporelle ne peut être limité à un instant singulier. L'instant ne peut être défini que par apostasie de l'antérieur et du postérieur — **katà tên pròs tò nŷn apóstasin**[116]. C'est pourquoi « là où est l'instant, là est aussi l'apostasie à partir de l'instant[117] ». Par conséquent, notre attention ne se trouve pas, pratiquement, dans le présent, mais plutôt dans le passé et dans l'avenir ou, plus précisément, dans l'unité cardinale du passé-avenir. Or, cette unité ne tient pas autant de la temporalité que de l'éternité qui définit les limites de toute succession. Ce que nous a-percevons est, en fait, la frontière eschatologique du temps et non pas le temps même. Tout comme la temporalité suppose la dis-location de l'instant dans l'éternité, de même notre attention est dis-loquée, par rapport à l'instant qui lui est propre, dans l'intentionalité d'un passé-avenir. Et tout comme les choses ne sont pas en elle-mêmes, de même nous ne sommes pas en nous-mêmes. Cela signifie que nous ne pouvons nous « avoir » dans notre propre présent, que nous vivons, en fait, dans une sorte de simultanéité générique, dont l'effet est justement la perte de l'unicité de notre expérience temporelle. Nous sommes des apostats par rapport à nous-mêmes.

1.1. La Présence du présent — Il faudra donc revenir aux notations antérieures parce que notre expérience temporelle n'a pas en vue le présent d'une

succession infinitésimale mais le présent d'une frontière enveloppante. L'intégrale des moments du temps est toujours déjà Présente : « et si quelqu'un aperçoit le temps, il n'y aura ni Temps ni Chose dans lequel et laquelle ne soient pas aperçus, mais non pas dans le sens que nous voyons à chaque moment donné ou chaque chose particulière, car il existe un intervalle de temps et une partie de chose imperceptibles à cause de leur petitesse. Et si quelqu'un ressent le tout, il le ressent comme continu dans le même et unique Temps, sans l'apercevoir dans l'instant.[118] » Reformulant les résultats ci-dessus, nous pourrions dire que notre attention est toujours dis-loquée du présent dans le Présent. Nous ne nous « avons » nous-mêmes (***OP***) que dans le Présent, c'est-à-dire dans le **télos** de l'enveloppement de notre être « éthérique ».

1.2. La parousie du mouvement — R. Thom affirme que l'auteur de la *Physique* a été, pendant des millénaires, le seul penseur à avoir bien saisi le problème du continu. Si nous voulons faire maintenant référence à la continuité du mouvement, le thème central du fragment dans lequel intervient la première occurrence de ***OP***, nous devons ajouter que dans tout changement il faut qu'il y ait une sorte d'accomplissement cardinal qui enveloppe ses moments ordinaux. Cet accomplissement, souligne Aristote, a la valeur d'une Présence qui anticipe toute la succession : « car le changement, en tant que Présent (**paroûsa**) est Un (**mía**), mais il est différent en tant que passé et futur[119] ». Tout mouvement est donc pré-déterminé par la parousie de ses limites eschatologiques. Ces limites sont toujours déjà Présentes et font du mouvement le résultat d'une sorte de « collaps quantique ». Le temps-même est, de la sorte, enveloppé dans la parousie de sa propre éternité.

2. Temps et entéléchie — Mais si le temps nous est révélé seulement par la parousie de son accomplissement (**télos**) qui est l'éternité, cela signifie que le mouvement aussi ne nous est révélé que par la parousie de son propre **télos**, qui est le non-mû. En effet, Aristote affirme que c'est le non-mû qui meut. Autrement dit, le mouvement ne peut s' »avoir » soi-même (**ékhein**) dans lui-même, qu'il se trouve toujours dans un **télos** non-mû. Sinon il y aurait un mouvement du mouvement et ainsi jusqu'à l'infini, ce qui signifierait que le mouvement lui-même deviendrait impossible. Par conséquent, tout mouvement (ordinal) se trouve dans un **télos** (cardinal) — **en-télei-ékhein**. Pour désigner cette unité paradoxale du mû et du non-mû le Stagirite a confectionné, par analogie avec ce syntagme, un nouveau terme — **hê entelékheia**. Il devient évident maintenant que la multiplicité du mouvement est toujours déjà déterminée par sa fin unique — **tó télos**.

2.1. Mouvement et apocalypse — Le mouvement ne représente pas le « résultat » d'une actualisation ; il est l'actualisation-même. Or, si en sa qualité de se dé-voiler — **apo-kálipsis** — l'être est toujours (et à ce niveau differencié) l'être de l'étant, il s'ensuit que le dé-voilement de la dif-**férence** ontologique

représente son propre mouvement. De cette manière, l'essence statique de l'être se dé-voile, paradoxalement, en tant que mobilité, et la mobilité se révèle, à son tour, comme une apocalypse de l'immobilité. Concevoir l'être (et l'essence) comme mobilité, et la mobilité comme dé-voilement constitue, d'après Heidegger, la plus grande performance de la méditation aristotélicienne et, en même temps, la chose la plus difficile qui ait jamais été pensée dans l'histoire de la métaphysique occidentale[120]. Car, pour Aristote, le repos ne représente plus « le contraire » du mouvement purement « horizontal », c'est-à-dire un mouvement qui puisse avancer seulement de proche en proche. La fin calme de la succession — **tó télos** — se révèle être toujours déjà dans le Présent, de sorte qu'on pourrait dire que le présent des ré-iterations est prédéterminé par l'avenir cardinal d'une puissance qui est en train de s'actualiser. Mais l'actualisation de la puissance coïncide avec sa propre apocalypse, notamment avec l'enveloppement eschatologique de toute succession. Le temps est, donc, pré-déterminé par le destin. Ou, plus précisément, la destin même devient historial. Et pourtant, étant donné qu'il y a chez Aristote une importante différence entre les mouvements et les actes, il s'ensuit que l'apocalypse du **télos** de l'**entelékheia** a, le plus souvent, un caractère purement **aperceptif** (puisque le **télos** est toujours déjà pré-visible) tandis que l'Apokalypse de l'éternité a une (sur)signification purement **transcendantale**, qui dé-passe, comme nous allons la voir, toute vision téléo-logique.

2.2. La paronymie du temps et de l'éternité — Dans sa qualité d'Un non-différencié, le Présent enveloppe aussi bien le passé que l'avenir. La fin du temps est, par conséquent, un retour du Présent en lui-même, une Présence qui sort en elle-même. Cet éternel retour du temps — qui est l'éternité — constitue une expression directe de son auto-affection, qui ne tient pas de la ré-itération des moments d'un mouvement mais de l'enveloppement cardinal des instants dans le **télos** de l'entéléchie. Or, comme allait dire Heidegger: « *Le phénomène primaire de la temporalité originaire et authentique, c'est l'a-venir.*[121] » La nature escathologique de l'enveloppement n'a pas en vue un avenir ordinal, puisque l'Avenir apocalyptique est **déjà** présent comme limite propre à chaque instant. L'apocalypse de l'éternité « se passe » dans le Présent-même. L'Avenir est, en fait, un A-venir: « le se-laisser-*advenir*-à-soi dans sa possibilité qui soutient celle-ci est le phénomène originaire de l'*avenir* (...) L'"avenir", ici, ne désigne pas un "maintenant" qui n'est *pas encore* devenu "effectif" et qui ne le sera qu'un jour, mais la venue en laquelle le *Dasein* advient à soi en son pouvoir-être le plus propre. Le devancement rend le *Dasein authentiquement* avenant, de telle manière cependant que le devancement n'est lui-même possible que pour autant que le *Dasein*, en tant qu'étant, advient en général toujours déjà à soi, c'est-à-dire est en général avenant en son être.[122] » Donc, le Temps se temporalise en tant que temps. Cela veut dire que le temps est le paronyme **in**

dictione du Temps lui-même et que la temporalité est le paronyme **extra dictionem** de l'éternité.

3. Le temps et l'âme — Notre expérience temporelle peut être comprise de deux manières: « d'abord c'est exister (**tò eînai**) quand le temps se produit, ensuite c'est être comme l'on dit que certaines choses sont dans le Nombre[123] ». Aristote reprend ainsi l'alternance fondamentale entre ***OP*** et **tò eînai**. Ces deux manières d'être du temps ne supposent pas deux choses séparées: « être dans le Temps est le fait d'être mesuré dans son existence sous l'action du temps[124] ». Alexandre d'Aphrodise allait conclure que pour tout ce qui a **tò eînai en tô gígnesthai** l'être et l'existence se « confondent »[125]. Notre âme est donc aussi bien l'Identité que la Différence. Il n'y a pas un **ego** antérieur quotidien qui sente le temps (objectivement) et il n'y a pas non plus un **ego** postérieur (originaire) qui juge (subjectivement), car autant la sensibilité (l'antérieur) que l'intellect (le postérieur) existait dans le mouvement de la même Présence: « Le fait d'être mû ne survient que lorsque l'entéléchie est de cette sorte, notamment, ni antérieur, ni postérieur.[126] » En essayant de surprendre cette unité non-différenciée de l'antérieur-postérieur dans la perception de soi, Heidegger dit que « l'en-avant-de-soi (l'antérieur — n.n.) caractérisé au sens d'un excédent, cependant, s'est dévoilé à la considération authentiquement existentiale comme être pour la fin (postérieur — n.n.) que tout *Dasein* est dans le fond de son être[127] ».

3.1. La dernière occurrence de *OP* — La primordialité de l'A-venir du Temps par rapport au temps-même se retrouve aussi dans le texte qui contient la dernière occurrence de ***OP*** de la *Physique*: « si rien ne peut compter que l'âme (..) il ne peut y avoir de temps sans âme, sauf pour ce qui est à chaque fois le temps (**hó pote ón estin ho khrónos**)[128] » comme Un non-différencié. Or, s'il existe, pourtant, une prééminence du Temps (potentiel) continu par rapport à n'importe quelle succession (actuelle), il s'ensuit que nous devons supposer une unité préalable de l'âme par rapport à n'importe quelle diversité sensible: « si quelqu'un n'avait pas existé dans un Temps continu, mais si peu qu'il n'aurait pas pu s'**a**-percevoir comme tout, il est clair qu'il pourrait ne pas se rendre compte qu'il existe soi-même[129] ». Nous y retrouvons aussi la primordialité de ***OP*** pas rapport à **tò eînai**, que la *Physique* avait déjà instituée depuis ses premières pages.

3.2. La temporalité du sens commun — L'âme coïncide donc avec le (non)lieu de la différence ontologique et, par la suite, avec l'éternelle frontière qui enveloppe le caractère éphémère du temps. La diversité sensible du temps se trouve **tò eînai** dans l'âme. L'unité intellectuelle se trouve ***OP*** toujours dans l'Ame. La synthèse intellectuelle du divers sensible revient, par conséquent, à l'auto-affection de l'âme même. Cela veut dire que l'ipséité du **Dasein**, en tant que fondement de la conscience de soi, réside dans l'auto-affection de soi du Temps. C'est pourquoi Aristote souligne à nouveau que « celui qui aperçoit toutes choses est le même et Un comme nombre (**tò autò kaì hén arithmô**), mais

en tant qu'existence il este différent (**tô méntoi eînai héteron**)[130] ». Si la temporalité « sensible » définit une homonymie et la Temporalité « intellectuelle » une synonymie, il s'ensuit que la facticité du temps authentique re-présente la réalité en acte d'une **paronymie de l'âme** — dont l' »idéal transcendantal » est la pensée qui pense la pensée — et que cette dernière nous offre l'expérience d'une homonymie temporelle-sensible dans les limites d'une synonymie Temporelle-intellectuelle.

L'accomplissement de la paronymie du temps et de l'éternité suppose, par conséquent, de déterminer une troisième « faculté » de l'âme qui soit une frontière entre l'intellect et la sensibilité. Elle est appelée tant « principe de la sensibilité » — **tò prôton aisthêtikón**[131] —, ayant une valeur « formelle »[132], que « sens commun » — **koinê aísthêsis**[133] —, sans qu'il s'agisse d'un « sixième » sens. La simultanéité dans « le principe de la sensibilité » entre le Temps ***OP*** et le temps **tò eînai** apparaît clairement pour Aristote: « Le fait que [le sens commun] n'aperçoit pas les choses en intervalles séparés de temps nous est révélé par ceci: puisque le même [critère] nous montre que le bien et le mal sont différents, il en sera de même dans l'Instant quand (**hóte**) on dit que l'un des deux est différent, car on affirme la même chose de l'autre aussi, de sorte que "l'Instant [dans lequel]" (**tò hóte**) n'est pas accidentel. Je peux affirmer dans un Instant (**nŷn**) qu'une chose est différente, mais non pas qu'à l'instant elle **est** différente; or, dans ce qu'on vient de dire on affirme justement qu'elle est dans l'Instant et qu'elle existe à l'instant. Nous avons ici deux jugements [contraires] simultanés qui font que le sens commun est non-différencié et dans un Temps non-différencié.[134] » En fait, **hóte** peut être une abréviation de **hó pote**. Le principe de la sensibilité et de l'intellect dont le (non)lieu coïncide avec le centre même de l'être humain — le cœur — suppose une dis-location de l'intellect et de la sensibilité qui a comme effet la focalisation **pròs hén** de toute notre diversité de l'âme dans la simplicité calme du cœur: « En tant que divisible, le sens commun peut avoir la perception des objets divisés, mais il peut a-percevoir seulement dans sa qualité d'indivisible. Car par son existence (**tò eînai**) il est divisible, mais en tant que Nombre, Lieu et Temps il est indivisible.[135] »

4. Le temps ek-statique — Les analogies entre la doctrine du temps de la *Physique* et la temporalité originaire de *Sein und Zeit* ne se réduit pourtant pas à cela. Elles visent directement la doctrine heideggérienne de la temporalité ek-statique. Rappelons donc que l'entéléchie représente pour Aristote le résultat d'une dis-location du mû dans le non-mû. Or, cette dis-location (par le mouvement) du temps dans le Temps, de l'instant dans l'Instant est rendue par Aristote en des termes qui annoncent le langage heideggérien: « tout changement est, par sa nature, ek-statique (**ekstatikón**)[136] » et aussi: « le temps est le nombre du mouvement et le mouvement fait que tout ce qui subsiste entre dans l'ek-stase (**hê kínêsis ek-sístesi tò hypárkhon**)[137] ». L'ek-sistence du temps représente

donc le résultat d'une chute par rapport à **l'arkhê**, ce qui fait que tout subsistant reste toujours sous le zénith de son propre principe — **hyp-árkhein**. Par conséquent, le Temps de la parousie éternelle, synthèse dans le présent du passé et de l'avenir, se constitue comme effet de l'ek-stase du présent dans le Présent. Et puisque le Présent est, à son tour, l'analogue de la synthèse de l'antérieur-postérieur dans l'in-stant, cela signifie que le Temps lui-même coïncide avec l'unité de ses trois ek-stases: le passé, le présent et l'avenir. Heidegger dit la même chose. Les moments du temps « nous révélent la temporalité comme *l'ekstatikón* sans réserves. *La temporalité est le "hors-de-soi" originaire en et pour soi-même*. Nous appelons par conséquent les phénomènes caracterisés de l'avenir, de l'être-été, du présent les *ekstases* de la temporalité[138] ».

4.1. Le présent imparfait — Le Temps révèle l'unité de ses ek-stases. Mais l'unité elle-même, en tant que frontière de l'éternelle parousie, ne peut apparaître en tant que phénomène. Du point de vue temporel, cela signifie que le Premier moment du mouvement, celui où le changement devient vraiment Présent, ne peut jamais être perçu comme présent aperceptif. C'est pourquoi, souligne Aristote, le Premier Instant du changement doit être compris de deux manières: 1. comme un premier moment aperceptif où le mouvement **a eu lieu**, un moment qui relève du parfait et qui suppose (pour nous) que le mouvement même s'est **déjà** produit et 2. comme un Premier Moment où **commence** le mouvement, Moment dont la sur-venue se situe « au-dessus » de toute re-venue **et** ad-venue aperceptives. Ce deuxième Moment, celui de l'origine **arche**-o-logique, **est** mais « n'existe pas parce que il n y a pas un commencement du mouvement ni un temps dans lequel le changement commence[139] ». Quand un changement a lieu, la chose concernée a déjà changé, de sorte que nous ne connaissons jamais le Commencement du changement; nous le **re**-connaissons seulement comme déjà ek-sistant. En sa qualité d'entéléchie, le changement aperceptif suppose le **télos** de sa propre actualisation. Mais le présent de notre aperception renvoie toujours à quelque chose de **déjà Présent** (encore plus Ancien), quelque chose qu'**était** avant l'instant même de notre ad-venue. Le Présent aperceptif est donc « enveloppé » dans un Présent transcendantal qui sur-vient avant tout monde phénoménal (et aperceptif). L'Antériorité du Présent de l'éternité par rapport au présent (aperceptif) de la temporalité fait que le présent même se rapporte à quelque chose que était déjà toujours Présent. Nous pourrions donc dire que, dans cette perspective, la perfection du Présent se conjugue à un présent **imparfait**.

4.2. *Hó pot'ên* et *wie es je schon war* — Il existe donc un Avenir qui ad-vient antérieurement à toute succession, y compris à l'avenir aperceptif, car il définit la genèse du **Dasein** lui-même. En effet, l'ad-venue **tò eînai** de **Dasein** coïncide, encore, avec une re-venue aperceptive (c'est à dire: un re-tour) de celui-ci comme ***OP***: « L'assomption de l'être jeté, cependant, n'est possible que dans la mesure

où le *Dasein* avenant peut *être* son "comme il était déjà à chaque fois" (*wie es je schon war*) le plus propre, c'est-à-dire son "été". C'est seulement pour autant que le *Dasein* est en général comme je-suis-été qu'il peut advenir de manière avenante à soi-même, en *re*-venant. Authentiquement avenant, le *Dasein* est authentiquement été.[140] » Mais l'ad-venue du **Dasein** présuppose la sur-venue du **Sein**, c'est à dire d'un dévoilement qui dépasse, d'une certaine manière, l'enjeu du *Sein un Zeit*.

Nous comprenons maintenant pourquoi Aristote a pu définir la parousie de la quiddité par **tò tí ên eînai** — « ce qui **était** être (à chaque fois) » et pourquoi l'une des occurrences de ***OP*** de la *Physique* apparait comme **hó pot'ên** — « celui qui **était** (déjà) à chaque fois[141] ». C'est, d'ailleurs, la seule occurrence retenue par Heidegger dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie...* (Il va de soi que l'imparfait relève non pas du temps verbal mais de l'aspect.)

5. Vers une résolution devançante — L'Antériorité aristotélicienne du Présent par rapport au présent nous dévoile une importante familiarité entre ***OP*** et la résolution devançante — **vorlaufende Entschlossenheit** — que Heidegger définit dans *Sein und Zeit*. Il faut donc accepter que les analogies que nous avons établies ne peuvent pas être des pures coïncidences. Ou si elle le sont, il s'agit alors d'une sur-venue de celle qui était à chaque fois déjà Présente — **philosophia perennis**.

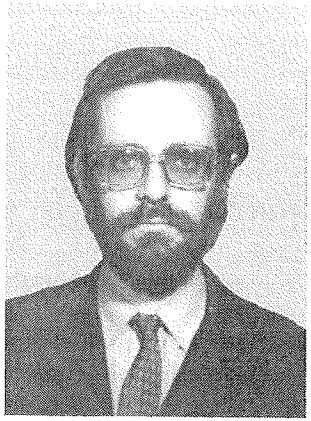
Notes

1. *Physique*, IV, 11, 219*b*, 1.
2. M. Heidegger, *Etre et Temps*, traduit par Emmanuel Martineau, Authentica, Paris, 1985, p. 287.
3. *Ibidem*.
4. *Ibidem*, p. 288–299.
5. Martin Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduit par Jean-François Courtine, Gallimard, Paris, 1985, p. 17.
6. *Etre et Temps*, p. 290.
7. *Les problèmes fondamentaux...*, p. 279.
8. *Ibidem*, p. 281.
9. *Etre et Temps*, Chapitre 75.
10. *Les problèmes fondamentaux...*, p. 290.
11. *Ibidem*, p. 291.
12. Cf. Hedwig Conrad-Martius, « Le problème du temps aujourd'hui et chez Aristote », *Archives de Philosophie*, Tome XX, Cahier IV, 1957, pp. 483–498; Jacques Derrida, « Ousía et Grammè », in *Marges de la Philosophie*, Éd. Minuit, Paris, 1972, pp. 31–78; Remi Brague, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Collection « Epimethée », P.U.F., Paris, 1988, pp. 242–250, 373–387, 461–487.
13. Paul Ricœur, *Temps et récit*, vol. III, Éd, Seuil, Paris, 1985, p. 132.

14. *Physique*, IV, 10, 217*b*, 33–34.
15. *Ibidem*, 218*a*, 2–3.
16. *Ibidem*, 218*a*, 8.
17. *Ibidem*, 218*a*, 11–16.
18. *Ibidem*, 218*a*, 19.
19. *Ibidem*, 218*a*, 22–25.
20. Cf. Aristotle's *Physics*, p. 384.
21. Victor Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Éd. Vrin, Paris, 1982, pp. 12–13.
22. *Physique*, IV, 10, 218*a*, 16.
23. *Ibidem*, 218*a*, 14.
24. Cf. *Métaphysique*, IV, 2; X, 2.
25. *Ibidem*, X, 1.
26. *Ibidem*, X, 3.
27. *Etre et Temps*, p. 231.
28. *Ibidem*, p. 231.
29. *Physique*, IV, 10, 218*b*, 10–17.
30. *Ibidem*, 218*b*, 17–18.
31. P.F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, en « *Zetemata* », 35, München, 1964, p. 36.
32. *Physique*, IV, 10, 218*b*, 15–17.
33. *Ibidem*, 218*b*, 17–18.
34. *Ibidem*, 218*b*, 21.
35. *Ibidem*, 218*b*, 21–27.
36. M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux...*, pp. 290–291.
37. *Ibidem*, p 291.
38. *Ibidem*, p. 291.
39. *Physique*, IV, 11, 219*a*, 8–10.
40. *Ibidem*, 219*a*, 10–12.
41. Cf. Victor Golschmidt, *op. cit.*, p. 32; Jaakko Kintikka, *Time and Necessity*, Oxford University Press, 1973, Capitre III.
42. Gilles-Gaston Granger, *La théorie aristotélicienne de la science*, Ed. Aubier Montaigne, 1976, p. 89.
43. *Métaphysique*, III, 2, 1003*b*, 22–25; cf. 981*a*, 27.
44. *Physique*, IV, 11, 219*a*, 12–13.
45. *Ibidem*, 219*a*, 13.
46. *Ibidem*, 219*a*, 14–15.
47. *Ibidem*, 219*a*, 16–18.
48. *Ibidem*, 219*a*, 18–19.
49. *Ibidem*, 219*a*, 23–25.
50. Hartmut Kuhlmann, « "Jetzt"? Zur Konzeption des nun in der Zeitabhandlung des Aristoteles », (*Physique* IV 10–14), in *Zeit, Bewegung, Handlung*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988, p. 77.
51. *Physique*, IV, 11, 219*a*, 14–15, 16, 17, 18–19, 20, 23, 24; cf. R. Brague, « Sur la formule aristotelicienne *hó pote ón* », in *Du temps chez Platon et Aristote*, P.U.F., Paris, 1982, p. 130.
52. Cf. *Physique*, IV, 10, 218*a*, 16.
53. Parménide, *Fragm.*, 8, v. 5.

54. *Physique*, IV, 11, 219*a*, 25–26.
55. Cf. Platon, *Parménide*, 151*c*–155*e*.
56. *Physique*, IV, 11, 219*b*, 10.
57. *Ibidem*, IV, 10, 218*b*, 16.
58. *Ibidem*, IV, 11, 219*b*, 5–8.
59. *Ibidem*, 220*b*, 18–20.
60. *Métaphysique*, X, 1, 1052*b*, 18–24.
61. *Physique*, IV, 11, 221*a*, 13–16.
62. *Ibidem*, 221*b*, 15–16.
63. *Ibidem*, 221*a*, 17.
64. M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux...*, p. 293.
65. *Ibidem*, p. 294.
66. *Ibidem*, p. 294.
67. *Physique*, IV, 11, 220*a*, 6–8.
68. Cf. *Index Aristotelicum*, 627 *b*.
69. *Catégories*, I, 1, 1*a*.
70. *Ibidem*, 1*a*, 1.
71. *Ibidem*, 1*a*, 11.
72. *Physique*, I, 7, 190*b*, 10–11.
73. *Ibidem*, 191*a*, 7–8.
74. *Ibidem*, I, 1, 184*a*, 21–184*b*, 10.
75. *Ibidem*, II, 1, 193*a*, 21–18.
76. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, B. 9., V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, pp. 268–269.
77. Platon, *Timée*, 37d, 5 — e, 1.
78. Proclus, *Commentaire sur le* Timée, IV, 17. 27–28.
79. Jacques Derrida, « Chôra », in *Poikilia*, Éditions de l'École de Hautes Études, Paris, 1987, p. 265.
80. *Timee*, 51*b*, 1.
81. *Ibidem*, 50*e*, 4–5.
82. *Ibidem*, 52*b*, 5–6.
83. Ed. Zeller, *Geschichte der Griechisches Philosophie*, II, Feues'e Verlag, Leipzig, 1889, p. 719.
84. *Métaphysique*, I, 7, 988*a*, 25.
85. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, in *Gesamtausgabe*, B. 40, p. 71.
86. *Philèbe*, 15*b*; 16*c*, *d*; 18*a*; 24*e* etc.
87. Cf. Albert Rivaud, *Le problème du devenir*, Felix Alcan, Paris, 1906, pp. 309–310.
88. Cf. Alain Boutot, *Heidegger et Platon*, P.U.F., Paris, 1987, p. 217.
89. J. Derrida, *op. cit.*, p. 276.
90. *Ibidem*, p. 279.
91. *Physique*, IV, 2, 209*b*, 33–210*a*, 2.
92. W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen, 1970, p. 197.
93. Pierre Aubenque, « La matière de l'intelligible », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 2/1982, p. 312.
94. *Ibidem*, p. 313.
95. *Physique*, IV, 2, 209*b*, 13–16.
96. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 315.

97. *Philèbe*, 14c, 5–7.
98. *Ibidem*, 14*e*.
99. *Ibidem*, 15*a*, 4–6.
100. *Ibidem*, 15*a*, 8 — 15*c*, 1.
101. *Métaphysique*, VII, 16, 1040*b*, 27–30.
102. *Ibidem*, XIII, 9, 1085*a*, 25–31.
103. *Ibidem*, 1085*a*, 31–34.
104. M. Heidegger, *Aristote*, *Metaphysique IX 1–3*, traduit par Bernard Stevens et Pol Vandevelde, Gallimard, Paris, 1991, p. 35.
105. *Etre et Temps*, p. 47.
106. *Du ciel*, I, 9, 279*a*, 23–28.
107. Cf. *Revue Thomiste* juillet-septembre, 1988, p. 397.
108. *Physique*, IV, 4, 211*a*, 33–34.
109. *Ibidem*, IV, 2, 209*b*, 8–9.
110. Cf. *op. cit.*, p. 392.
111. *Physique*, IV, 3, 210*b*, 21–22.
112. *Ibidem*, IV, 6, 213*a*, 18–19.
113. *Ibidem*, IV, 5, 212*b*, 16–17.
114. *Du ciel*, I, 9, 278*a*, 10–13.
115. *Physique*, IV, 4, 211*a*, 23–24.
116. *Ibidem*, IV, 14, 223*a*, 4–8.
117. *Ibidem*, 223*a*, 8.
118. *Du sens et des sensibles*, 448*a*, 30–448*b*, 5.
119. *Physique*, IV, 12, 220*b*, 7–9.
120. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, B. 9, p. 283.
121. *Etre et Temps*, p. 231.
122. *Ibidem*, p. 229.
123. *Physique*, IV, 12, 221*a*, 7–9.
124. *Ibidem*, 221*a*, 6–7.
125. Cf. *Simplicii in Physicorum...*, 735, 29.
126. *Physique*, III, 1, 201*b*, 5–7.
127. *Etre et Temps*, p. 224–225.
128. *Physique*, IV, 14, 223*a*, 25–28.
129. *Du sens et des sensibles*, 448*a*, 28–29.
130. *Ibidem*, 449a, 17–18.
131. *Ibidem*, 451*a*, 16–17.
132. Cf. *De l'âme*, III, 7.
133. *Du sens et des sensibles*, 450*a*, 10–12.
134. *Ibidem*, 426*b*, 23–31.
135. *Ibidem*, 427*a*, 3–5 (*Vaticanus*, 260).
136. *Physique*, IV, 13, 222*b*, 16.
137. *Ibidem*, IV, 12, 221*b*, 2–3.
138. *Etre et Temps*, p. 231.
139. *Physique*, VI, 5, 236*a*, 13–15.
140. *Etre et Temps*, p. 229.
141. Cf. *Physique*, IV, 11, 219*b*, 9–11.



ANDREI CORNEA

Né à Bucarest en 1952
Diplomé en Histoire de l'art et en philologie classique
Docteur en philosophie de l'Université de Bucarest (1995)
Conduit des recherches à l'Institute d'études orientales
„Sergiu Al-George" de Bucarest
Agrégé de philosophie de l'Université de Bucarest
Traducteur d'ouvrages philosophiques grecs, notamment de Platon
Auteur d'essais philosophiques — *Écriture et oralité dans la culture antique, Philosophie et censure. Le cas de Platon* —, ainsi que de maintes études sur l'art et la culture byzantines
Publie régulièrement des analyses politiques dans la revue *22*

Adresse: Grupul pentru Dialog Social
Calea Victoriei 120, 70179 București, România
Tel.: +(40) 1 6141525
Fax.: +(40) 1 3112208

De la comparaison des cultures

– le modèle « khazar »

I. La raison sur la défensive

1. Le particularisme rampant

On a maintes fois évoqué la misère des justifications qui font appel aux prétendues « vérités de l'histoire », selon lesquelles des faits datant de siècles ou de décennies acquièrent soudain une interprétation fortement partisane et politique. En outre, on sait depuis longtemps que l'histoire, aussi bien que l'histoire de la littérature, de l'art et de la culture ont été souvent différemment rédigées, selon le côté de la frontière administrative ou idéologique où se plaçait l'historien. Surtout dans cette région de l'Europe centrale et orientale, il est devenu bien étonnant de constater que, malgré tout, il subsiste encore quelques esprits qui savent se soustraire à ce *particularisme rampant* et que leur nationalité, leur race ou leur affiliation politique ont, en fin de compte, peu de portée sur les textes qu'ils produisent.

Et ce n'est pas tout. On a longtemps présenté l'histoire justificative ou l'histoire-alibi politique comme une déviation adultérine de l'histoire politique ou culturelle authentique. En d'autres termes, on admettait volontiers la possibilité et la nécessité d'une histoire non-partisane, objective, dont les capacités soient limitées seulement par le nombre et la qualité des documents disponibles, ainsi que par les pouvoirs finis de l'entendement humain. Pour une longue période, l'idéal, sinon la réalité, de la recherche historique est resté, selon les paroles de Léopold von Ranke, celui d'apprendre « *was es eigentlich geschehen ist* ». Certes, la pratique s'écartait souvent de ce noble idéal et on n'en finissait plus de noter, surtout dans les écrits de son adversaire, les défaillances commises. Néanmoins, personne ne contestait en lui-même le *principe* de l'universalité et de l'impartialité de la science, quitte à déplorer qu'il fût si souvent désobéi. Les historiens et les savants prétendaient être objectifs, même s'ils manquaient beaucoup à ce devoir. Toujours est-il que leur prétention, quelque fausse qu'elle restât parfois, sauvait, ne fût-ce qu'implicitement, la valeur du principe.

Or, c'est notamment le principe de l'universalité et de l'objectivité de la science en général et des sciences de l'homme en particulier qui, depuis quelque temps, vient d'être contesté en lui-même. Cela signifie que le transgresseur n'a plus

de raison désormais de se cacher sous le semblant périmé de l'objectivité, mais au contraire il espère mériter d'être ouvertement loué pour sa transgression. Les écarts de l'objectivité et de l'impartialité ne demandent plus aujourd'hui le camouflage généreusement octroyé autrefois par une rationalité qui se voulait universelle, mais désirent être salués comme autant d'« expressions authentiques » du *Zeitgeist* ou du *Volksgeist*, ou bien de la plus actuelle, voire *postmoderne*, vocation scientifique. Et s'il y a encore une universalité sur l'offensive, c'est bien (pour évoquer le titre du livre célèbre de P. K. Feyerabend)[1] le désir de s'affirmer « contre la méthode ».

Ce sont les ressorts mêmes les plus profonds de la science et de la connaissance, qu'on supposait, au moins à partir d'Aristote[2], résider dans l'universelle curiosité et dans la soif de liberté propres à tout esprit humain, qui semblent perdre, de nos jours, leur légitimité. « *Or* — dit Jean-François Lyotard — *il semble que ces récits ne constituent plus le ressort principal de l'intérêt pour la connaissance.*[3] »

Déjà Julien Benda apportait des exemples fameux des tentatives de légitimer le « local », d'édifier des « visions spécifiques », d'imposer des « vérités » nationales ou tribales, ce qui minait le principe de l'unité du cadre historique et amenait le dépérissement de la Vérité[4]. Le marxisme et le marxisme-léninisme ont poursuivi le même but: en refusant l'impartialité et l'objectivité de la science, ils y ont non seulement introduit consciemment des faux — assurément, fausser l'histoire n'a jamais été, après tout, une nouveauté — mais de surcroît ils ont prétendu que leur attitude partisane, « de classe », était la seule vraiment scientifique et correcte. Ils ont soutenu que toute prétention d'objectivité et d'impartialité est plus qu'une erreur; c'était, selon eux, un crime, « contraire aux intérêts du prolétariat », qu'il fallait punir. Et il y eut assez de gens pour adopter avec enthousiasme cette doctrine qui se reconnaissait franchement une vocation partisane. Ces mêmes gens ne surent pas voir que, de cette façon, non seulement la partialité acquérait une dimension inouïe et énorme, mais surtout qu'on la prêchait comme inévitable et comme une condition du bonheur et de la vérité. Voilà une immense et sombre nouveauté!

Mais il s'en faut de beaucoup que ceux qui, pendant les dernières décennies, ont contesté l'universalité des sciences, de l'homme et même la continuité de la civilisation et de l'histoire humaine, aient appartenu uniquement à la famille marxiste.

Pour B. L. Whorf, par exemple, il n'existe même pas un *continuum* spatio-temporel commun à l'humanité dont on puisse dériver aussi bien une histoire, qu'une description objective du monde[5]. Ceci fait — croit-il — qu'en particulier la *Weltanschauung* d'une tribu amérindienne, Hopi, et celle de l'Occidental moderne soient bien équivalentes et que, par conséquent, il n'existe désormais nulle hiérarchie entre elles, d'où l'on puisse extraire un « sens de l'histoire » ou une évolution privilégiée.

Au fait, c'est justement l'idée d'évolution, si chère au XIXe siècle, qui est frappée d'anathème de nos jours. On n'y voit plus qu'une justification au service

de « l'impérialisme de l'homme blanc ». Tout comme Whorf en ethno-linguistique, Mircea Eliade en histoire des religions nie l'existence d'une histoire évolutive des attitudes et des conceptions religieuses. Selon lui, un certain nombre de « hiérophanies » se retrouvent dans toutes les croyances, qui lui paraissent donc équivalentes. L'ancienne représentation qui cherchait à unifier l'histoire religieuse de l'humanité par l'élaboration d'une évolution qui commençait par l'animisme et débouchait sur le déisme des philosophes, vient d'être abolie et cela non seulement dans de nombreux détails — certes, parfois contestables — mais aussi en tant que projet fondamental de recherche. Il en découle que l'homme moderne ne détient aucune supériorité sur celui qu'Eliade appelle « l'homme archaïque ». Aussi le refus constant de ce dernier d'accepter les valeurs modernes de l'histoire et de la liberté est-il chaleureusement acclamé par le savant comme une tentative salutaire d'éviter « *la chute dans la terreur de l'histoire*[6] ».

Chez Michel Foucault, une civilisation — telle l'européenne — perd elle aussi son unité et sa continuité; en fait, elle se divise selon les *epistemai* sur lesquelles on ne peut pas passer un jugement objectif et impartial. Bien davantage: « l'homme » conçu, depuis les Grecs au moins, comme un concept fondamental et universel, est pour Foucault relégué dans une paroisse quelconque et devient une « *invention récente* » de l'élaboration culturelle moderne. « L'homme culturel » a ainsi toutes les chances de s'effacer bientôt, « *comme sur le bord de la mer un visage de sable*[7] ».

Dans l'absence d'une rationalité universelle qui classifie objectivement les acquis humains appartenant aux différentes cultures et civilisations — rationalité que J. Derrida, à son tour, rejette dédaigneusement sous le nom de « logocratie » — il ne nous reste que les opinions, les mythes et les croyances dont aucune n'a plus de valeur, de vérité ou de légitimité que telle autre, quelle qu'elle soit. C'est pourquoi Paul Veyne ose affirmer, par exemple, qu'il n'y aurait aucune différence essentielle entre la croyance des Romains qu'ils descendaient des Troyens et la foi de l'homme moderne dans Einstein et sa théorie de la relativité[8].

L'histoire universelle de la littérature et de la culture, imaginée jusqu'à récemment comme un *continuum* allant d'Homère jusqu'à Joyce vient elle aussi d'être mise en échec, surtout aux États Unis, au nom des visions historiques particulières et partielles, d'expression communautaire, des Noirs, des Sud-américains, des femmes ou des homosexuels. Pour Stanley Fish, les textes de toute espèce, mais particulièrement les textes littéraires n'ont ni sens universel, ni valeur en soi; aussi peuvent-ils être décodés et compris uniquement dans le cadre d'une certaine « *communauté interprétative* », « *sans aucun privilège de priorité ou d'autorité* » à l'égard des autres communautés[9]. Barbara Hernstein-Smith croit qu'il « *n'y a pas de savoir, de standard ou d'option objectifs*[10] ». Il n'y a plus qu'un petit pas jusqu'à soutenir, comme le fait un document émis par *American Council of Learned Societies*, « *que la démocratie n'a pas de*

justification en tant que système de gouvernement intrinsèquement supérieur au totalitarisme. Elle est simplement un engagement idéologique que l'Occident a choisi de faire[11]. »

Ce type de chercheurs — et ils sont légion de nos jours — souffre d'une terrible défaillance de l'esprit de discernement. Et c'est normal après tout : car dans l'absence des critères de jugement translocaux, nulle chose ne vaut davantage et chacune égale n'importe quelle autre. On apprend de Claude Karnoouh — *visiting professor* à Cluj — cette chose stupéfiante concernant l'Occident contemporain : « *Lorsque les nazis, tout comme les bolcheviks avant eux, ont soumis l'Université à leur buts, on était seulement à l'aube du monde actuel, c'était seulement une esquisse imparfaite d'une réalité qui, depuis, s'est raffinée et diversifiée*[12]. »

L'abandon des critères universels et le dépérissement du discernement font apparaître désormais certains concepts (tels que les droits de l'homme ou l'État de droit, concepts qui jusqu'à présent faisaient la gloire de l'Europe, qui attendait qu'ils fussent universellement reconnus) comme spécifiques, particuliers, locaux. L'idéologie de la « décolonisation », généreuse au début, a dégénéré chez Franz Fanon[13] et même, partiellement, chez Claude Lévi-Strauss en multiculturalisme informe, hostile non seulement au colonialiste, mais aussi bien à l'homme tout court. Ce dépérissement de l'universel au profit du particularisme apparaît aussi, ne fût-ce que d'une manière plus subtile, dans le fameux essai de Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*. Si les confrontations mondiales sont désormais menées entre les « civilisations », toutes pourvues d'une même légitimité interne sans faille et sur les valeurs desquelles le savant n'a pas le droit de passer un jugement, cela signifie, par exemple, que la torture admise par certains pays islamiques (parce que conforme à la Charia) s'oppose au système pénitencier occidental uniquement comme un « fait de civilisation » à un autre « fait de civilisation ». On ne saurait plus décider d'une façon tant soit peu objective lequel des deux procédés est plus approprié à la nature et à la dignité humaine. À ce propos, il me semble vraiment étonnant que bon nombre d'inventions, toutes bien européennes, telles que le canon, l'avion, l'ordinateur ou la doctrine de l'État-nation, aient été adoptées avec enthousiasme partout dans le monde comme des biens universels, tandis que la liberté d'opinion, l'égalité juridique, le sécularisme, etc. passent souvent pour des valeurs uniquement « occidentales » et spécifiques que « l'impérialisme logocentrique de l'homme blanc » veut imposer à des peuples qui ont « choisi » différemment, à savoir, pratiquent le système des privilèges de castes ou de clans et la police de la pensée.

Bref, notre temps est traversé d'une sophistique par rapport à laquelle celle du temps de Socrate et de Platon me paraît bien naïve. Ce n'est pas seulement la justesse de certains résultats traditionnels des sciences de l'homme qui est aujourd'hui mise en question ; c'est même l'existence d'un universel humain, ce sont l'unité et la cohérence de l'histoire, ainsi que la possibilité et la nécessité

de dépasser le local et le spécifique qui sont rejetées. Ce n'est pas le fait qu'on écrit des travaux partisans qui est ici en discussion, mais celui qu'il y a beaucoup de gens prétendant que la seule vérité soit l'esprit partisan. Ce n'est pas la précarité prouvée de certaines hiérarchies et comparaisons culturelles qui m'intrigue, mais l'opinion toujours plus partagée que toute hiérarchie et toute comparaison sont des précarités. Lorsque le sens des créations humaines est offert uniquement à travers les « communautés interprétatives » et que sur l'Être transcendant et universel on ose parler — comme le faisait, par exemple, le philosophe roumain Constantin Noica — dans les termes ethno-psychologiques d'un hypothétique « sentiment roumain de l'Être », je crois que le siècle est emporté par une véritable *dérive tribale*. Par comparaison, les anciennes tentatives de subversion intellectuelle d'un Gorgias ou d'un Prodicos font aujourd'hui figure de théorie raisonnable, positive et certainement humaniste.

2. La rupture de l'alliance

Si encore la révolte contre les prétentions d'une rationalité universelle qui offre des explications globales et une cohérence d'ensemble sur l'homme et sur le monde avait été fondée seulement sur des raisons esthétiques ! On aurait pu évoquer des caprices d'artiste, une sensibilité exagérée, un sens excessif pour le concret — ce qui, en fin de compte, a toujours affaire à l'art. Mais voilà que ce sont plutôt les savants qui ont appliqué les plus sévères coups à cette prétention traditionnelle. Dans un livre fameux, *Le hasard et la nécessité*, Jacques Monod mettait devant un large public un fait connu depuis longtemps par les historiens de la science et par les philosophes, tel, nettement, Max Weber qui avait introduit l'idée du « *désenchantement du monde* » accompli par le développement des sciences et des techniques : il s'agit du fait que ce développement extraordinaire des sciences de la nature dans les derniers siècles n'aurait pas été possible sans une « renonciation ascétique » à ce que le savant français appelait « animisme », c'est-à-dire au désir fort humain de comprendre la *nature essentielle* des choses, l'ultime vérité de la vie et de l'homme[14]. En effet, le but immédiat de la science prémoderne avait toujours été celui de connaître la Vérité, les causes premières, les *quiddités*. On pensait que c'était précisément l'accès aux vraies causes et réalités qui pouvait concilier le monde de la raison et le monde de la foi, car on supposait que les deux mondes partageaient la même origine en un Dieu bienveillant et rationnel.

Or, tout cet échafaudage harmonieux, appelé par Monod « l'ancienne alliance », s'effondra du moment où, à partir de Newton et de Galilée, on vit toujours davantage que tout progrès effectif de la science devait s'accompagner d'un recul de la prétention du savoir réel. En outre, on se rendit compte que la

science, dans la mesure où elle désirait prévoir les faits et utiliser les énergies de la nature, ne devait plus rechercher les causes, mais tout au plus offrir des descriptions partielles et conventionnelles, et qu'il fallait qu'elle se résignât à imaginer des modèles et à abandonner l'ambition de « toucher » au cœur des choses.

L'annulation de « l'ancienne alliance » a provoqué une déchirure dramatique dans la conscience : désormais il ne peut plus y avoir d'accord entre les jugements objectifs et les jugements de valeur, comme c'est toujours Max Weber qui l'observe, ainsi qu'entre science et morale. On a perdu le lien traditionnel entre ce que l'homme espère, croit ou désire et ce qu'il est à même de démontrer et de justifier à force d'arguments rationnels. Mais, sitôt qu'on a cessé de s'enquérir des « causes premières », le fondement des valeurs auxquelles on croit s'est fait fragile ; pour l'affermir quand même, on a eu recours ou bien à l'édit d'une révélation fondatrice, ou bien à l'arbitraire d'une assertion apodictique. Or, les systèmes révélés, les manières de les interpréter et surtout les types d'assertion tendent à se multiplier irrépressiblement dans l'absence d'une raison universelle contraignante qui y porte remède. Pourquoi s'étonner alors que les valeurs s'émiettent, deviennent locales et spécifiques et que le pouvoir de discernement — à l'universalité duquel Kant croyait encore — s'affaiblisse même chez les meilleurs esprits de notre temps ?

Or, si la science n'est plus *science* au sens propre du terme, puisqu'elle n'aspire plus au « vrai savoir », et que son progrès ne va plus de pair avec l'approfondissement de la connaissance des causes premières et des essences, qui peut encore interdire à des représentants des civilisations « non-scientifiques » d'affirmer l'équivalence, voire la supériorité de leur culture sur la culture occidentale moderne ?

En effet, du moment où la science moderne a fondé son extraordinaire essor sur l'abandon des jugements de valeur, comment peut-on encore nourrir l'espoir de formuler précisément un jugement de valeur appuyé sur la raison et la science pour confondre les adversaires de la modernité occidentale ? Et si ce jugement se passait de l'appui de la science, d'où lui viendrait alors la prétention d'objectivité ?

Vers la fin de son livre, *Le mythe de l'éternel retour*, Mircea Eliade avait imaginé un dialogue entre « l'homme moderne » et ce qu'il appelle « l'homme archaïque[15] ». À travers ce débat, il oppose « l'histoire », valorisée par le premier, aux « archétypes » soutenus par le second. Malgré un semblant de prudence, Eliade pense que c'est bien « l'homme archaïque » qui a raison et qu'il doit l'emporter dans la dispute. Le savant se tromperait-il ? Il se peut. Mais comment pourrait-on le confondre, lui et ceux qui pensent comme lui, d'une façon valide et tant soit peu contraignante ? Déclarer l'homme moderne bien plus riche en biens et en technologies que ne l'était l'homme archaïque ne suffit pas, puisqu'on

peut rétorquer que l'homme archaïque, tout pauvre qu'il était, se sentait en communion avec l'Univers, ce qui lui donnait la conscience de sa centralité dans le monde. En outre, l'homme moderne ne saurait invoquer à son avantage le niveau atteint des arts, de la religion, ou des mœurs. Les premiers semblent n'avoir pas évolué depuis les Anciens, la religion est, de nos jours, assez délaissée, quand aux mœurs, comment saurait-on tirer orgueil de leur état actuel après Auschwitz, le Goulag et Sarajevo ?

Le seul argument fort que l'homme moderne semblait encore pouvoir invoquer à sa défense — celui que sa science lui a offert une connaissance meilleure et plus profonde du monde, de l'histoire et de soi-même — est lui-aussi bien affaibli grâce aux savants mêmes qui durent admettre que science et savoir vrai sont, malheureusement, des choses distinctes. Est-ce que les savants eux aussi commettent des sophismes ? Leur bonne foi reste au-dessus de tout soupçon et leur raisonnement semble, au moins, sans faille. Et qu'on ne nous dise pas qu'eux aussi ont trahi leur mission : au contraire, ils ont respecté l'ancien idéal de Bacon et de Descartes, celui d'une science objective, dépersonnalisée et « désenchantée ». Que saurait-on alors objecter à cette raison postmoderne devenue marginale et à cet homme qui, malgré Pascal, ne désire plus retrouver « le principe de la morale » dans l'effort de « bien penser » ?

II. La comparaison intrinsèque

1. Le somnambulisme bienfaisant

Cependant, j'ai le sentiment que l'état des choses n'est pas aussi mauvais qu'on le pourrait craindre, si l'on devait prendre en considération tout ce que nous venons de dire ici. En effet, ce monde qui a perdu les principes universels, et qui par nécessité historique, par la marche des idées, ou par une « trahison des clercs » est devenu « local », devrait être pire, plus chaotique, plus anarchique qu'il n'est en réalité. Je ne veux pas dire qu'il soit bon, ni même qu'il soit satisfaisant. Néanmoins, si l'on tient compte uniquement de l'effondrement pacifique du communisme cinquante ans après l'effondrement violent du nazisme, on s'aperçoit peut-être que le mal dont ce siècle souffre n'est ni absolu, ni durable, ni inexorable. Assurément, les gens restent malheureux, des désastres il y en a assez, mais, bien qu'avec retardement, on y trouve souvent des remèdes, il apparaît des solutions même partielles, et les prophètes anciens ou récents de l'Apocalypse semblent être toujours démentis. Je ne pense donc pas que nous traversions déjà le dernier versant du Kali Yuga. Faute de valeurs établies sur une transcendance révélée, dans l'absence de la grande rigueur perdue, la « main

invisible » dont parlait Adam Smith ne semble pas avoir disparu tout-à-fait; elle continue même à nous guider à notre insu, comme si nous étions des somnambules. Et voilà que parfois nous retrouvons la bonne direction sans savoir exactement comment nous l'avons fait et nous marchons sans nous égarer autant qu'on aurait pu s'y attendre, si l'on prêtait foi à nos idées folles.

Évidemment, l'ancien principe de Léopold von Ranke, que nous avons évoqué au commencement de cet essai, principe selon lequel entre les faits et leurs interprétations il y aurait une séparation rigoureuse, est devenu difficile à défendre philosophiquement, dans l'absence d'un étalon universel de la vérité. Et cependant, en pratique, l'histoire sérieuse, objective, dont les acquis sont partagés par la majorité, sinon par l'unanimité de la communauté académique, existe toujours. On a beau étayer d'arguments la thèse que l'histoire ne serait pas, au fond, une science et ni même une « science de l'homme[16] »; cette discipline semble se porter assez bien malgré tous ces arguments, à l'instar d'une vraie science, sans que l'on comprenne exactement comment elle procède.

Même dans le domaine de l'histoire de la littérature et de l'art, le désordre et l'anarchie postmodernes sont moins forts que ne le demande « la théorie ».

Par exemple, les nouvelles théories sur l'histoire de la littérature à vocation déconstructiviste et postmoderne semblent être en considérable avance par rapport même aux plus récents manuels d'histoire littéraire ou anthologies, qui, malgré leur prétentions théoriques « de pointe », restent bien plus traditionalistes en pratique. Plusieurs anthologies, rédigées aux États Unis, en France ou en Allemagne, diffèrent des ouvrages plus anciens moins par une refonte de la sélection, que par de successives augmentations des textes contemporains. Ainsi, le même noyau dur classique, ou en voie de le devenir, se retrouve partout. La faiblesse ou même la disparition d'une conception « classique » de l'histoire et de l'évaluation littéraire n'évince pas, ou au moins, n'affecte que partiellement, une pratique « classique », comme si cette pratique connaissait le secret d'une survivance somnambulique que l'absence d'une théorie correspondante n'arrive pas à ébranler.

Le phénomène vraiment intéressant est moins le fait que la pratique ne suit pas la théorie, mais plutôt que l'inexistence ou l'ignorance de celle-ci touche si peu la pratique. Ce n'est pas du tout une chose nouvelle: déjà Socrate — selon Platon — reprochait à Euthyphron qu'il voulait être pieux sans pouvoir définir la piété, à Hippias qu'il prétendait composer de beaux discours sans savoir ce que c'est le beau, ou il s'en prenait à Ménon parce que celui-ci, tout en ignorant l'essence de la vertu politique, désirait la pratiquer.

Aujourd'hui nous sommes devenus plus modestes: nous sommes d'accord, en général, qu'on peut créer la beauté sans savoir la définir, ou que la vertu, sous ses différents aspects, est praticable, même si l'on ignore son essence. Bien plus, certaines écoles néo-nominalistes ont cherché à nous persuader, peut-être

à raison, que de telles définitions ne sauraient avoir du sens et que des entités comme la Vertu, la Beauté, la Vérité sont des « spectres métaphysiques » dont il faut se méfier. Toujours est-il qu'en dépit de nos défaillances intellectuelles, il reste assez de bonnes gens, d'œuvres et de choses belles et même de paroles vraies. De surcroît, si l'on dédaignait tout ce qui défie une explication rationnelle, la traduction des textes d'une langue à une autre devrait être abandonnée. En effet, quoique l'acte de traduire, surtout des œuvres littéraires et philosophiques, soit parsemé de difficultés énormes, les réussites n'y manquent pas; et, si nulle traduction n'est parfaite, il y en a assez de bonnes pour défier le particularisme et montrer que nous avons les moyens de communiquer par-dessus les tribus qui nous séparent et les frontières culturelles et linguistiques dont nous paraissons cloisonnés.

Le fait notable est que, même après l'effondrement des grands systèmes globaux, la plupart des gens ne sont devenus ni fous, ni assassins, et ils ont continué à vivre comme s'il y avait encore des valeurs universelles démontrables ou révélées.

L'ancien problème de Socrate: comment peut-on pratiquer la vertu alors que l'on ignore ce qu'elle est, comment peut-on écrire de beaux poèmes, si l'on se méprend sur la nature du beau — doit avoir une solution qui ne soit pas forcément platonicienne. Car, quoi que les platoniciens disent, ignorer les essences, douter même que les essences puissent exister ne ruine pas totalement la bonne pratique. Mais, d'autre part, quoi que les théoriciens du postmodernisme disent eux aussi, il faut que cette pratique retrouve un fondement qui lui soit approprié. Je conviens non sans une certaine mélancolie qu'on ne saurait plus justifier ou démontrer l'existence du Bien absolu et transcendant, sans que l'on fasse resurgir une autocratie intellectuelle essentialiste peu désirable et désuète. Peut-être, le Bien n'existe-t-il pas ou plus. Toujours est-il — et nous n'en finissons pas de nous en émerveiller — qu'on est à même de *faire* le bien.

2. Comment compare-t-on

Dans l'absence des critères universellement reconnus, comment donc réussit-on maintes fois à faire fonctionner la pratique d'une manière qui ne soit pas la pire qui soit? Voilà un des problèms philosophiques les plus ardus de notre époque.

Il faut noter que toute démarche critique à l'égard des valeurs culturelles, de quelque ordre qu'elles soient, s'appuie sur une comparaison, qui vise à distribuer un « mieux » et un « moins bien ». Or, ce qu'on reproche aujourd'hui le plus à la comparaison, c'est que, ne disposant plus de critères universels acceptés, elle introduit implicitement les critères de celui qui compare, ou ceux de sa *communauté interprétative*, en leur octroyant subrepticement des vertus globales qui ne seraient

plus permises. Et néanmoins, il y a assez de bonnes comparaisons, même si l'on ne sait plus comment justifier théoriquement leurs résultats.

Dans son livre dédié aux confrontations culturelles et idéologiques menées à l'époque de N. Ceausescu en Roumanie, une chercheuse américaine, Katherine Verdery, se sent obligée, pour obéir aux standards académiques de son pays, de faire semblant d'adopter la manière d'écrire la moins partisane et non engagée qui soit[17]. Néanmoins, en décrivant la confrontation entre les soi-disant « protochronistes » et les « anti-protochronistes », elle prend, ne serait-ce qu'implicitement, le parti de ces derniers, en violant ainsi son pari de recherche non engagée. Toujours est-il qu'elle se refuse de se réclamer du Bien et de la Vérité, c'est-à-dire des critères transcendants de comparaison. Par contre, elle déclare avoir préféré un faisceau de valeurs qu'elle croit locales, à savoir, les valeurs *américaines*, qui donnent priorité au pluralisme sur la centralisation[18]. Mais est-ce que cette attitude partisane nuit à une description tant soit peu correcte des faits? La perspective américaine de l'auteur fausse-t-elle la réalité roumaine? Je ne le crois pas. Cependant, on peut avoir beaucoup de peine à comprendre pourquoi une attitude partisane anti-protochroniste serait plus justifiée ou produirait une description plus véridique qu'une autre attitude toujours partisane, mais de signe contraire. Y a-t-il aussi de *bons* à côté de *mauvais* préjugés? Et comment saurait-on faire la distinction? En tout cas, l'auteur de cette analyse réussie de l'espace culturel roumain nous dérobe le secret du fondement théorique de sa propre réussite.

La comparaison se dramatise, assurément, au moment où elle a lieu devant un tribunal. Juger un homme c'est en effet comparer ce qu'il est censé avoir fait et ce qu'il devrait faire, conformément aux critères imposés par la loi. Mais que se passe-t-il lorsque ces critères perdent leur clarté et s'entrecoupent? Il y a des gens, par exemple, qui reprochent au tribunal de Nüremberg l'esprit partisan, le fait d'avoir jugé selon la logique des vainqueurs. On dit que, s'ils avaient été jugés d'après leurs lois, auxquelles ils ont obéi, les criminels nazis auraient dû être acquittés. De même, les avocats d'Erich Honecker, l'ancien chef de la RDA, ont soutenu que l'ancien dignitaire est-allemand ne devait pas être jugé d'après les lois de la RFA, qui étaient les lois d'un état différent du sien.

Au fait, dans ces cas-là on ne jugeait pas seulement ce que certaines personnes avaient commis, mais on essayait aussi de porter un jugement sur un système politique, nazi ou communiste, dans son ensemble. Mais saurait-on juger un système à la lumière des normes prises à un autre système? Ces normes peuvent-elles encore revêtir la force des vérités translocales et non-partisanes? Comment un tel jugement est-il possible au cas où croire au Bien, à la Vérité et à la Justice n'a plus de fondement philosophique assuré? Lorsqu'on veut comparer deux grandeurs, n'importe laquelle peut faire office d'étalon, à moins qu'on n'en choisisse une troisième dans ce même but; le résultat de la comparaison reste

toujours identique, puisqu'il dépend d'un rapport. Mais s'il s'agit de systèmes de valeurs, est-on en droit de procéder de la même manière? Il semble qu'il soit permis, parfois, de mesurer certains systèmes à la norme prise aux autres, mais il y a bien des cas où une telle démarche nous fait reculer. Toujours est-il que les fondements théoriques de cette pratique comparative restent dans l'ombre.

3. Le tournoi des religions

La comparaison des cultures et des systèmes de valeurs n'est guère une invention moderne. Déjà Hérodote laissait s'affronter dans une dispute oratoire les tenants des trois régimes politiques principaux connus dans l'Antiquité — monarchie, oligarchie et démocratie. Plus tard, on voit un apologiste du christianisme, comme Minucius Félix dans son *Octave*, se servir de la controverse et du dialogue entre des personnages choisis à dessein pour rendre plus saisissante une comparaison entre le christianisme et le paganisme. Au Moyen Âge, la dispute qui vise à faire comparer des religions s'actualise: lorsqu'on veut que les Juifs se convertissent, il n'est pas rare, comme à Limoges en 1010, de convoquer des rabbins et des prêtres devant l'évêque ou le prince et de leur demander d'étayer d'arguments leur foi[19]. En règle générale, les Chrétiens triomphaient des Juifs, qui devaient par la suite recevoir le baptême qu'on faisait ainsi semblant d'avoir obtenu à force de nobles moyens.

Un chercheur roumain, Andrei Oisteanu, a récemment écrit sur ce type de dispute religieuse. Il en a recensé environ 40 sur un territoire immense, du Japon jusqu'à l'Islande. La première eut lieu devant le roi Achab d'Israël au VIIe siècle av. J.C. et la dernière devant le prince moldave Vasile Lupu, au XVIIe siècle[20].

Que peut-on dire de la manière dont on attribuait la victoire dans ces « tournois des religions »? Il semble évident que déclarer quelqu'un vainqueur d'un tel débat signifie dans la plupart des situations *qu'on juge d'un système de valeurs par un étalon pris dans un système différent,* ce qui amène presque nécessairement la victoire du système étalon. Or, puisque le choix du système-étalon repose sur l'arbitraire de la religion d'État du pays où le débat considéré a lieu et que ce système-étalon reste « extérieur » aux choses comparées, on peut appeler *extrinsèque* ce type de comparaison. En effet, devant un roi chrétien c'est presque automatiquement que le Chrétien remporte la victoire, tandis que devant un présomptif roi juif ce serait à coup sûr le judaïsme qui aurait été gagnant. Il y a aussi des cas, différents seulement en apparence — comme celui de Vladimir, le kneaz païen de Kiev, qui s'est converti à l'orthodoxie byzantine à la suite d'une dispute entre plusieurs représentants des grandes religions —, quand on étale une présomptive neutralité. Or, l'orthodoxie l'a emporté sur ses rivales (le catholicisme, l'Islam, le judaïsme) parce qu'elle a su mieux parler

à la rude sensibilité et aux moeurs primitives du prince russe. Ce sont toujours donc les dispositions préalables de l'arbitre qui comptent dans la victoire.

La comparaison extrinsèque n'admet pas de jugement et de hiérarchie indépendants. D'où l'alternative qu'elle pose : ou bien il faut rejeter tout essai de comparer des cultures différentes, en acceptant uniquement les hiérarchies internes, établies dans les limites d'un seul système de valeurs ; ou bien il faut admettre que, l'étalon auquel on peut mesurer les systèmes étant variable, l'issue de la comparaison en dépendra largement. Mais n'y a-t-il que la comparaison intrinsèque qui soit à notre disposition ?

4. La conversion de Bulan

Peu après 950, Hasdai ibn Shaprut, médecin de cour et ministre juif de l'émir de Cordoue, Abd er-Rahman III, s'engage dans ce qu'on appellera de nos jours « la correspondance khazare ». Il envoya une lettre au *kagan* (roi) des Khazars de la Volga, Joseph, qui eût régné, selon une rumeur persistante, sur un peuple converti au judaïsme. Quelques années plus tard, Hasdai reçut la réponse de Joseph, d'où il apprit que, en effet, ce peuple turc qu'étaient les Khazars avaient embrassé la foi de Moïse quelque deux cents ans plus tôt, pendant le règne de Bulan, l'aïeul de Joseph. De surcroît, le ministre apprit les circonstances de cette singulière conversion[21] :

Auprès du roi encore païen des Khazars se rendirent les représentants des trois religions monothéistes — à savoir, un Musulman, un Chrétien et un Juif. Or, las d'entendre les trois docteurs se disputer sans fin, Bulan demanda au Chrétien laquelle des deux autres religions monothéistes, hormis la sienne bien entendu, lui semblait plus proche de la Vérité. Le Chrétien déclara le judaïsme plus vrai que l'Islam. Le kagan posa la même question au Musulman, qui, à son tour, admit qu'après l'Islam c'est le judaïsme qui est plus vrai que le christianisme. À ce moment, Bulan déclara le judaïsme gagnant, parce que, dit-il, il disposait non seulement de son propre témoignage, mais aussi du témoignage des deux autres confessions.

Un écrivain arabe du XI-e siècle, Al-Bekri[22], raconte la conversion de Bulan avec quelques détails significatifs changés : cette fois, ce n'est plus le kagan, mais le Juif qui posa des questions. Il demanda au Chrétien ce qu'il pensait de Moïse et de la Thora. Celui-ci admit que Moïse avait été un grand prophète et que la Thora dit la vérité, mais il ajouta que Jésus, le fils de Marie, est le Verbe incarné. Au Juif alors de dire au kagan : « Je ne connais pas sa doctrine, tandis qu'il connait la mienne. » Bien que (pour des raisons facilement compréhensibles) le chroniqueur arabe ait écrit que le Musulman a été frauduleusement tué avant qu'il puisse se rendre auprès du kagan, nul doute que, s'il avait été

présent, il aurait été confondu par le Juif de la même manière que l'avait été le Chrétien. Car, tandis que Moïse et la Thora jouissent d'un grand prestige auprès des Musulmans, Mahomet n'est pas reconnu par les Juifs.

Pour le type de recherche que nous avons engagé, il n'importe pas que la conversion des Khazars au judaïsme se soit *vraiment* passée de la manière relatée. Ce n'est pas l'historicité de l'événement qui nous intéresse, mais seulement la capacité du récit de retracer un *type idéal de comparaison culturelle, autre que l'extrinsèque*.

Tâchons d'y voir plus clairement :

Si, dans la « correspondance khazare », c'est le roi qui pose les questions, la chronique arabe assigne ce rôle au Juif, sans que l'issue du débat soit différente. Pour peu que le schéma en reste le même, c'est toujours le Juif qui l'emportera, *quelles que soient la religion et les opinions du prince*. La décision qui clôt le « tournoi » n'est plus arbitraire, parce qu'elle ne dépend plus de la personne et des opinions de l'arbitre et, en conséquence, ce n'est plus dans le choix préalable du juge qu'elle trouve son critère. Ce n'est plus celui-ci qui, par le biais de ses préjugés, fait gagner l'une des parties, mais ce sont les joueurs mêmes qui, en dialoguant, arrivent à une conclusion incontournable. La décision émerge de *l'intérieur* du cercle des joueurs et non plus de l'extérieur ; aussi, la comparaison qui s'en réclame est-t-elle, à juste titre, *intrinsèque*.

À notre avis, il y a donc deux types, bien distincts, de comparaison culturelle : la comparaison extrinsèque et la comparaison intrinsèque. La première se fonde sur une succession de discours des protagonistes, qui, en l'occurrence, font l'éloge de leur propre religion ou système culturel et critiquent ceux de leurs adversaires. Les arguments déployés y sont de poids, sinon pour faire pencher la décision (qui est prise d'avance), au moins pour la légitimer aux yeux du public. La comparaison intrinsèque, elle, se passe bien de discours ; en revanche, elle a recours à un *dialogue standard*, dont l'enjeu n'est pas l'éloge et la critique des opinions, mais l'établissement d'une *relation d'ordre*. Il n'est plus important, dans ce cas, que telle ou telle religion soit déclarée meilleure que telle autre. Ce qui compte c'est uniquement le fait que chacun des participants doit établir sa propre *liste des préférences*. La décision est donc intersubjective, indépendante non seulement de la personne de l'arbitre, mais aussi bien du pouvoir politique que celui-ci est censé représenter. En revanche, c'est de la nature de la relation des systèmes en compétition que la comparaison intrinsèque semble plutôt dépendre. En effet si l'un des participants au débat avait été, disons, Bouddhiste, la comparaison intrinsèque, avec les questions posées devant Bulan, aurait été impossible.

Or, si l'on examine tant soit peu ces listes des préférences, on y voit une chose intéressante : si chacun des participants met, naturellement, *sa* religion en tête de *sa* liste, c'est le judaïsme qui vient en *deuxième position* sur *toutes* les listes. Si alors, dans un premier temps, on accordait à chaque religion 2 points chaque

fois qu'on la choisissait en tête de liste, toutes les trois religions seront à l'égalité, à 2 points chacune. Mais si, par la suite, on leur accordait encore un point chaque fois qu'on leur donnerait la deuxième place, le judaïsme marquerait 2 points supplémentaires provenant du chrétien et du musulman, dont les listes des préférences ont le judaïsme en position seconde. À la fin, le judaïsme remportera la victoire à 4 points, tandis que les religions rivales n'auront que 2 points chacune.

Ce qui fait la différence et assure la priorité de l'Ancien Testament dans le « tournoi » de Bulan c'est justement le *second choix*, à savoir, ce qu'une bonne majorité met en seconde position sur sa liste des préférences. Or, il se trouve que, souvent, les seconds choix coïncident.

La comparaison extrinsèque se fondait sur *le premier choix*: le juge décidait en vertu de ce qu'il aimait *le plus* et de ce qu'il pensait être *meilleur*. Par contre, la comparaison intrinsèque repose sur le second choix. Pour elle, l'important c'est le *secondaire*, à savoir, ce à quoi les gens donnent le second rang dans leurs préférences, lorsqu'ils doivent, pour une raison ou une autre, renoncer à leur premier choix. Or, si le premier choix est d'habitude très personnel et partisan, le second choix semble être moins local et moins spécifique. Ce que nous aimons le plus nous individualise et nous sépare; par contre, ce qui reçoit seulement la seconde place dans nos désirs tend à nous unir. Le consentement que la comparaison intrinsèque met en œuvre est peu spectaculaire, mais il est plus général et plus stable en raison du fait qu'il y a bien moins de choix seconds qu'il n'y a de choix premiers. Face aux humeurs du goût incessamment changeantes, le second choix a une vie plus constante, bien que moins brillante, et s'il doit souvent céder le pas au premier choix, à long terme il finit par s'affirmer résolument.

Certainement, la comparaison intrinsèque, justement parce qu'elle est le produit d'un choix second, est *moins forte* et moins impérieuse que la comparaison extrinsèque. Elle n'aboutit pas, à vrai dire, à proclamer la *supériorité* d'un système de valeurs sur un autre, comme c'est le cas avec la comparaison extrinsèque. Tout ce qu'elle suggère, c'est une *certaine préséance* qu'un système acquiert dans une relation d'ordre donnée. Ce n'est donc pas par une conversion que le débat devant Bulan devait nécessairement finir, mais par une meilleure compréhension du fait qu'on ne peut pas renier l'Ancien Testament et le judaïsme sans pour autant remettre en question le Nouveau Testament et le christianisme, aussi bien que le Coran et l'Islam. Cette faiblesse et cette « modestie » de la comparaison intrinsèque sont largement compensées par l'indépendance dont elle dispose et par sa remarquable stabilité.

En particulier, c'est précisément le fait que l'Ancien Testament représente pour les Chrétiens un second choix, d'autant plus constant et solide qu'ils prennent leur propre foi plus au sérieux, qui explique la relative tolérance avec laquelle au moins une partie du haut clergé, à l'encontre du bas clergé et des laïcs, a traité les Juifs pendant le Moyen Âge. Par exemple, les grandes persécutions,

les meurtres et les pillages que les Juifs ont dû subir surtout pendant les Croisades, ont été l'œuvre soit des nobles, soit des foules fanatisées par les prédicateurs. Par contre, on a pu citer le cas de l'évêque Jean de Speier qui, pendant la première Croisade, a non seulement protégé les Juifs, mais il en a aussi fait sévèrement punir les persécuteurs[23]. Au temps de la deuxième Croisade, S. Bernard de Clairvaux était personnellement intervenu auprès du moine Radulf qui incitait les foules à sévir contre les Juifs[24]. Plus tard, au XIIIe siècle, le Pape Innocent IV dénonçait (sans grand effet pratique) les accusations de meurtre rituel qu'on avaient portées contre les Juifs. Au fait, quoique l'Église n'aimât point les Juifs, elle comprenait bien que la destruction (soit physiquement, soit par conversion forcée) des Juifs, à savoir, de ceux dont l'Ancien Testament restait le *premier choix*, aurait gravement affaibli le christianisme pour lequel l'Ancien Testament représente néanmoins un *choix second*. Puisqu'au fond de tout bon Chrétien il existe, même à son insu, un Juif, détruire le Juif du dehors c'est aussi détruire le « Juif du dedans »; c'est commettre un suicide théologique. La « solution finale » et même l'antisémitisme moderne ne seront concevables que par une société profondément déchristianisée au fond d'elle-même.

III. La référence

1. « Le bazar des régimes »

Bien qu'à son insu, le roi khazar a fait illustrer une procédure comparative qui me paraît dépasser de beaucoup le cadre du « tournoi des religions », même si, puisque d'habitude elle reste à l'état implicite, on se méprend sur son importance. C'est probablement aussi ce recours implicite à des formes tacites de « tournoi de Bulan » qui fait que le monde est un peu moins chaotique en pratique que certaines théories catastrophiques ne le voudraient.

Supposons maintenant que, mécontent de la confrontation des idéologies et des systèmes politiques et incapable de décider tout seul quel est le meilleur régime, le *kagan* (un kagan modernisé en l'occurrence) demande aux tenants des principales idéologies de disputer sur le meilleur gouvernement possible. Naturellement, on assisterait d'abord à un débat fondé sur la comparaison extrinsèque. Platon déjà en offre un échantillon dans *la République*: Dans les livres VIII et IX du dialogue, il établit la hiérarchie des « constitutions réelles », dans cet ordre , *la timarchie, l'oligarchie, la démocratie et la tyrannie*. Le critère employé y est, bien entendu, la constitution de l'État parfait qu'il avait élaborée plus tôt. « *Après avoir présenté la constitution de la cité (idéale), tu as affirmé que cette cité-là est bonne... Quant aux autres cités,* ***si la première est comme***

il faut, elles, tu les as déclarées défectueuses.[25] » En d'autres termes, c'est l'utopie qui administre l'acte de juger les régimes politiques réels. Mais, selon l'observation de Karl Mannheim[26], une idée, une forme sociale ou politique ne sont déclarées utopiques, à savoir de *nulle part*, que par ceux qui n'y croient pas. Pour les autres, c'est-à-dire pour ceux qui y croient, qu'ils soient marxistes, fascistes, maoïstes, intégristes, etc., elles sont la vérité pure. Comparer les sociétés en s'appuyant sur l'utopie comme étalon équivaut à un acte de foi, à un choix religieux qui, éventuellement, ignore sa nature.

Puisqu'ainsi la comparaison extrinsèque se bloque, essayons d'examiner les chances d'une comparaison intrinsèque des systèmes politiques. Admettons donc qu'un communiste, un fasciste et un partisan de la démocratie libérale se trouvent ensemble et s'efforcent d'établir si l'un de leurs systèmes respectifs dispose d'une préséance sur les autres et lequel. Afin de l'apprendre, quelles seront alors les questions standard à poser ?

Afin d'éviter que la métaphysique des justifications envahisse et invalide l'évaluation, je propose de demander aux différents tenants des systèmes politiques *quel est le régime sous lequel ils préfèreraient vivre, hormis le leur*. En effet, que vont-ils répondre si, le premier choix leur étant refusé, ils sont priés de désigner le régime qui reçoit leur second choix ?

C'est toujours Platon qui, ayant tacitement recours à une comparaison intrinsèque, donne une réponse valide à cette question, réponse qui est d'autant plus solide que nous savons pertinemment que le premier choix du philosophe était une forme d'aristocratie « éclairée ». Dans la *République*, discourant sur la démocratie, il dit : « *Il est clair que chacun* y *organisera le régime de vie qu'il aime le plus.* » Et il ajoute : « *À cause de sa tolérance, on y rencontre tous les régimes, de sorte que celui qui voudrait bâtir une cité... a la possibilité d'en choisir le type favori, comme s'il entrait dans un bazar des régimes politiques d'où il pourrait extraire et projeter ainsi sa cité.*[27] » Par conséquent, dit Platon, lorsqu'on ne peut pas ou plus vivre dans le régime de son premier choix — qu'il soit une tyrannie, une oligarchie, un régime fasciste, autoritaire ou totalitaire — on peut toujours s'établir (sans danger pour sa vie) dans une démocratie où l'on peut retrouver ou reconstruire, à petite échelle, le gouvernement préféré. Le démocrate est le seul à ne pas avoir d'autre régime que le libéral où il puisse vivre sans danger. *Son second choix sera donc identique au premier*. L'expression (certes, péjorative chez Platon) « bazar des régimes » (*pantopôlion tôn politeiôn*) exprime, donc, une vérité fondamentale : *À l'inverse des autres régimes, la démocratie peut accepter, dans le cadre de ses limites constitutionnelles, des « réservations » ou des « interprétations » plus ou moins contraires à sa nature.* Des groupes et des personnes nourrissant des projets non-démocratiques peuvent y demeurer indemnes, y former des associations, des partis, publier des brochures, etc. Ce n'est absolument pas le cas sous d'autres régimes : un État fasciste persécutera

et fera arrêter les communistes, un État communiste fera arrêter les fascistes et tous les deux séviront contre les démocrates.

On nous dira, peut-être, qu'il y a des partisans des régimes non-démocratiques qui détestent à tel point la démocratie ou qui aiment à tel point leur patrie, qu'ils *préféreront* mourir dans leur propre pays qu'émigrer et que, par conséquent, ces gens n'ont pas de second choix démocratique. Ce raisonnement est faux dans la mesure où l'on demande effectivement aux gens dont on parle d'exprimer leurs *préférences* et de *choisir* un régime et un pays parmi plusieurs possibles. Car, exprimer un choix ou une préférence présuppose que la personne en cause a déjà eu la *liberté* autant intérieure qu'extérieure de le faire. Une dispute et un dialogue du type ayant cours auprès de Bulan témoignent d'une situation déjà pré-démocratique, qu'on a tacitement acceptée du moment où l'on se soumet au scénario du débat. La preuve que l'on dispose implicitement d'une liste de préférences, sur laquelle la démocratie se trouve forcément en position seconde, est bien le fait même qu'on se permet, en l'occurrence, *de préférer à haute voix quoi que ce soit*, y compris une tyrannie.

La démocratie est — dit encore Platon dans *le Politique* — « *de tous les gouvernements légaux le pire et de tous les gouvernements illégaux le meilleur. Lorsque tous les régimes commettent des illégalités, il est préférable de vivre dans une démocratie, mais il faut se garder le plus d'y résider, lorsqu'ils se conduisent conformément à la loi..* » Mais, en pratique, tous les régimes « monarchiques » et « oligarchiques » enfreignent plus ou moins la loi, ce qui interdit justement que le premier choix puisse s'exprimer en leur faveur. C'est la démocratie qui est choisie alors comme un second choix. De Lénine trouvant son refuge en Suisse, de Trotski s'échappant au Mexique, jusqu'à l'ayatollah Khomeiny résidant en France, on a souvent vu les tenants des régimes non-démocratiques, chassés de leurs pays, s'exiler dans des pays démocratiques qu'ils fustigent d'ailleurs de toutes leurs forces.

La conséquence de tout ce que nous venons de dire est que, si l'on remplace les religions (ou leurs livres saints) par les idéologies politiques fondamentales ou par les régimes respectifs de gouvernement, on obtiendra toujours une relation ordonnée : et c'est la démocratie, jouissant du second choix, qui disposera de la *préséance* détenue dans l'autre comparaison par l'Ancien Testament. On obtiendra un résultat similaire, si l'on compare l'État séculier et tolérant avec des États confessionnels : on peut pratiquer en toute liberté sa religion dans l'État séculier, mais pour un sceptique, un athée, ou un non-pratiquant, la vie dans un système où il y a confusion entre l'État et l'Église peut s'avérer très dure.

Mais — dira-t-on — ce remplacement aura aussi pour conséquence le fait que le christianisme et, disons, le communisme partagent la même position peu avantageuse, situés comme ils le sont en bas des listes de préférences. La protestation sera, cependant, injustifiée, à moins qu'on ne conçoive les résultats

de la comparaison intrinsèque dans les catégories de la comparaison extrinsèque. En effet, par habitude, nous tendons à raisonner de la manière suivante : si l'élément *A* et l'élément *a* se trouvent dans une position similaire sur un tableau type et que *A* soit déclaré « mauvais », nous sommes tentés d'extrapoler l'évaluation négative de *A* sur *a*, en déclarant *a* aussi mauvais que *A*. Cette transitivité reste cependant illégitime, s'il s'agit d'une comparaison intrinsèque, car celle-ci établit une relation ordonnée exclusivement entre les éléments effectivement comparés. La comparaison intrinsèque ne dit rien sur les qualités particulières de *A* et de *a*, qu'ils soient bons ou mauvais. Elle affirme seulement que, dans une telle séquence, *A* est « moins préféré ou préférable » que n'est *B*. Or, être « moins préféré » ne signifie point « être mauvais ». Ainsi par exemple, bien que moins cher que le platine, l'or reste-il très cher.

En soi, on peut déclarer la tyrannie mauvaise et la démocratie bonne ; mais, si honorable que soit une telle déclaration, ce sera un jugement de valeur reposant sur une comparaison extrinsèque et qu'on pourra à tout moment renverser. En revanche, la comparaison intrinsèque nous enseigne seulement que la démocratie est *préférable* aux tyrannies anciennes et modernes, et ceci simplement parce qu'on est à même de se bâtir un îlot tyrannique autour de soi, si l'on vit dans une démocratie, alors que vivre en homme libre dans une dictature s'avère à peu près impossible.

Au fait, lorsque nous avons recours à la comparaison extrinsèque, nous évaluons d'abord les choses que nous déclarons « bonnes » et « mauvaises », selon le critère extérieur adopté ; puis, en les mettant ensemble par la comparaison, nous en concluons à la supériorité d'une chose sur l'autre. Au contraire, dans la comparaison intrinsèque, *il n'existe pas d'évaluation précédant l'acte de comparer*, mais c'est notamment la comparaison pratique, voire l'interaction des choses, qui engendre une évaluation et une certaine hiérarchie. Dans ce cas, il n'y a donc pas d'évaluation en soi et l'acte de comparer reste muet sur la valeur en soi des choses.

Si l'emplacement semblable des éléments culturels dans le tableau-type de la comparaison intrinsèque ne permet pas qu'on les évalue *en soi* d'une manière tant soit peu similaire ou compatible, il peut y avoir, toutefois, une relative analogie dans l'histoire de ces éléments : par exemple, j'entrevois une relation entre la difficile et paradoxale survivance des Juifs au milieu des sociétés chrétiennes, en principe hostiles au judaïsme, et la survivance tout autant difficile et paradoxale des systèmes démocratiques, toujours menacés de l'intérieur et de l'extérieur. Inversement, la tentative antisémite d'anéantir le Juif à l'intérieur de la société chrétienne, mais aussi bien le Juif à l'intérieur du Chrétien lui-même a toujours eu partie liée avec le totalitarisme qui vise explicitement à anéantir à la fois le judaïsme, le christianisme et tout « bazar démocratique »[28].

2. La double lecture

Nous avons constaté que *la démocratie est plus qu'un régime politique quelconque parmi les autres*. À l'encontre des autres systèmes politiques, la démocratie n'est pas uniquement *un* régime, mais elle est aussi un « bazar des régimes », qui admet volontiers sur son territoire une pluralité de valeurs politiques et idéologiques différentes, y compris, bien entendu, les valeurs démocratiques. De même, l'Ancien Testament n'est pas seulement un livre religieux parmi les autres. À la différence de beaucoup d'autres livres sacrés, il a toujours été au cours des siècles un « bazar des croyances ».

Or, il y a deux sortes de gens qui se rendent au bazar : certains, une minorité peut-être, le font parce qu'ils aiment l'atmosphère qui y règne, d'autres — parce qu'ils n'ont pas la possibilité de vendre et d'acheter ailleurs. Les premiers voient dans le bazar une fin, les autres — un moyen, un *cadre*. S'il s'agit des systèmes de valeurs et des textes, nous pouvons regarder les choses de la même manière : la démocratie, tout comme l'Ancien Testament, a longtemps admis des lectures très différentes, dont seulement un groupe relativement restreint l'a considérée comme une fin en soi ; le reste s'en est servi comme d'un moyen. Ces dernières lectures qui s'y réfèrent plus qu'elles ne l'épuisent, en font donc un *cadre de référence*. Je veux dire par ceci que, lorsqu'ils demeurent dans une démocratie, les représentants de différentes idéologies emploient à leur profit le cadre légal et politique de la démocratie, tout comme le cadre textuel et théologique de l'Ancien Testament sert de base de référence à bien des religions et des sectes.

Il y a donc des systèmes culturels, tels l'Ancien Testament et la démocratie qui, faisant aussi l'objet d'un second choix, peuvent être pris, en tant que « textes », dans deux acceptions fondamentales :

En effet, on peut distinguer entre les lectures de premier choix et les lectures de second choix, toutes ayant le même texte pour objet. Ainsi, l'Ancien Testament est-il d'abord le terrain d'une lecture de premier choix ou d'une *lecture-fin* de la part des Juifs. De même, d'abord ce sont les démocrates qui « lisent » le système démocratique comme leur premier choix. On a ensuite, aussi bien dans un cas que dans l'autre, les *lectures-moyen*, lectures du second choix : les responsables en sont les Chrétiens, les Musulmans, les Gnostiques[29], d'une part ; d'autre part, les « lecteurs » de second choix de la démocratie sont les socialistes, les communistes, les nationalistes, etc., voire des gens de moins en moins animés de sentiments démocratiques.

La lecture du premier choix, qu'on va appeler *lecture radicale*, veut que son objet reçoive l'attention en tant que *fin en soi* et que son contenu essentiel reste la seule chose qui compte. Par contre, la lecture du second choix, appelée ici *lecture référentielle*, fait du texte tout d'abord une référence, à savoir un réservoir *à puiser des citations*, c'est-à-dire une place destinée à fournir la

légitimation nécessaire à un autre texte. De cette distinction entre les deux types de lecture il s'ensuit qu'on peut lire un texte soit en tant que fin et alors le texte partagera la radicalité de la lecture, devenant lui-même *radical* aux yeux du lecteur; soit en tant que référence pour un autre texte et c'est alors qu'il peut être nommé *texte-référence*. Dans le premier cas, nous lisons un philosophe, par exemple, parce que nous désirons effectivement connaître sa pensée; dans l'autre cas, nous le lisons parce qu'il est requis, par exemple, pour passer un examen, ou parce que nous voulons appuyer de son autorité un travail personnel.

Or, l'Ancien Testament, autant que le système de gouvernement démocratique constituent à la fois l'objet d'une lecture radicale (venue de la part de leurs tenants inconditionnels) relativement moins fréquente, et d'une multitude de lectures référentielles. Au contraire, d'autres systèmes et textes sont lus plutôt radicalement, alors que, dans leurs cas, la lecture référentielle est plus rare.

Les premiers textes sont, pour ainsi dire, destinés à être goûtés, les autres — à être cités.

3. De la citation

Qu'est-ce que citer? C'est faire référence. Toute citation renferme, d'une part, l'appel à une autorité (la référence), d'autre part, la mise entre guillemets d'un texte (la reproduction). Il faut donc distinguer entre *citer un auteur* et *citer un texte*.

Or, en tenant compte de la proportion relative et de la portée de ces deux composantes de la citation, on peut de nouveau faire la distinction entre ce que j'appelle la citation *fondatrice*, la citation *conventionnelle* et la citation *invisible*.

Dans la citation fondatrice, l'appel à l'autorité et l'appel au texte sont d'importance relativement égale. La citation fondatrice est la citation « authentique », essentielle à l'élaboration, aussi bien qu'à la présentation publique d'un texte nouveau. L'autorité vient à l'appui du texte cité, *qui est pris au sérieux*, assimilé à la substance du nouveau texte.

Dans la citation conventionnelle, une importance comparativement démesurée est donnée à la référence par rapport à la portée réelle de la reproduction, qui reste mince. En d'autres termes, la référence y reste décorative, circonstancielle, peu nécessaire en fin de compte à la *production* de l'œuvre, mais cependant essentielle à sa *publication*. Le fragment textuel mis entre guillemets a un rôle plus ou moins ornemental, il est collé plutôt qu'intégré à l'ensemble, tandis que la légitimation publique du texte nouveau passe forcément par l'invocation de l'autorité. Cette autorité, dont l'appui apparaît donc décisif, doit garantir, par exemple, le caractère académique du nouveau texte, sa respectabilité dans les milieux où il vient d'être publié, et en général, le rendre légitime. La citation

conventionnelle est bien hypocrite: *elle prétend à tort à une valeur fondatrice*. De surcroît, elle manque de gravité: l'auteur ne prend pas au sérieux les textes qu'il reproduit, néanmoins, dans son ouvrage.

Enfin, la citation invisible déplace le rapport entre référence et reproduction vers cette dernière. En effet, cette fois l'auteur omet les guillemets et se passe de mentionner ses références, que seulement une analyse postérieure retrouve. La raison n'en est nécessairement ni le manque d'originalité, ni la volonté de plagier. Contrairement à ce qui se passe dans le cas de la citation conventionnelle, la référence ne saurait y être avouée, si l'auteur veut se faire accepter dans sa communauté. En outre, la mention de la référence pourrait maintes fois mettre à nu des inconséquences qu'on veut éviter à tout prix.

La culture signifie invoquer des textes et des autorités à l'appui de nouveaux textes. Si c'est *plutôt* les textes, ou *plutôt* les autorités, ou les deux *à la fois*, qu'on veut invoquer — c'est là que la différence commence à poindre.

4. La réforme de la citation

Nous allons reprendre maintenant le problème de la comparaison intrinsèque entre la démocratie et le communisme (ou le soit-disant « socialisme réel »).

Nous avons vu que, au moment où un communiste devait s'exiler, il pouvait non seulement résider sain et sauf dans une démocratie, mais aussi y reconstituer un petit îlot conforme à son choix politique, si bien que rien ne l'empêchait de couvrir de boue le régime de sa nouvelle patrie. Cela était possible parce qu'il « citait » les lois démocratiques, c'est-à-dire, il les invoquait à l'appui de sa liberté de vivre et de s'exprimer comme bon il lui semblait.

Mais, même demeurant chez soi, dans un pays du « socialisme réel », l'idéologue du système se voyait obligé de citer sans cesse la démocratie libérale, ce qui en faisait implicitement son second choix et son principal texte-référence.

En effet, on sait très bien que ces idéologues ont toujours voulu voir dans le marxisme-léninisme et la société du « socialisme réel » l'accomplissement révolutionnaire des « courants les plus avancés » de la « société bourgeoise ». La référence au libéralisme classique et à la tradition démocratique et républicaine restait constante dans les régimes communistes, soit qu'on désignait le système économique d'Adam Smith, ou le socialisme « utopique » parmi les prémisses du marxisme, soit qu'on discutait de la Révolution française que la révolution socialiste aurait « achevée ». De surcroît, les sociétés du « socialisme réel » s'étaient dotées de constitutions qui prévoyaient de nombreuses libertés et la plupart des institutions formelles de l'État de droit. Les mêmes sociétés proclamaient sans cesse leur engagement démocratique radical et leur amour pour la paix. Qu'on se rappelle, à ce propos, que même les procès staliniens ont suivi une procédure

judiciaire apparemment correcte qui a trompé plus d'un naïf[30]. C'était donc une règle presque générale que de citer la démocratie, qui, bon gré mal gré, était par conséquent promue choix second du communisme.

Qui plus est, si au niveau politique le communisme citait abondamment la tradition démocratique, au niveau économique il citait aussi fréquemment que possible ce qu'on pourrait nommer la tradition du « productivisme occidental » : en effet, c'est Lénine qui avait repris avec enthousiasme l'idée occidentale qu'il n'y a pas de bonheur sans richesse et que la richesse sociale doit être acquise avec le concours de la science et du développement technologique. La chose nouvelle, c'était que le « socialisme réel » promettait la « juste distribution » de cette richesse.

Au fait, autant le christianisme s'était vu comme l'accomplissement des promesses non honorées du judaïsme des pharisiens et des saducéens, autant le communisme pensait que l'État et la société qu'il s'apprêtait à édifier représentaient l'accomplissement des ambitieux idéaux humanistes suscités par la Révolution française, mais aussi celui des grands espoirs économiques mis dans la révolution industrielle, et que les sociétés occidentales « bourgeoises » avaient laissé s'engloutir dans un marais de formalisme, hypocrisie et iniquité. Le communisme a toujours prétendu être le seul capable de mener à terme l'éclosion de la Liberté, de l'Égalité et de la Fraternité, jadis annoncées par la Révolution française, tout comme le christianisme avait prétendu prendre la relève des grands prophètes d'Israël.

Ce sont cette *référence* et la raison d'y recourir qui ont lancé un défi majeur aux régimes communistes et à leur idéologie. Car, bien qu'ils n'aient jamais voulu lire *radicalement* la tradition démocratique et productiviste occidentale, les communistes étaient contraints d'en faire au moins une *lecture référentielle*, s'il voulaient garantir la légitimité de leur système. Or, cette lecture, par sa simple existence, déterminait l'apparition de tensions. En effet, la réalité de ce système était aussi loin que possible de toute forme d'humanisme, que ce gouffre fût l'effet de la terreur nue, ou de l'avilissement méthodique de la dignité humaine. En outre, les sociétés communistes ne devenaient pas plus riches que ne l'étaient les sociétés bourgeoises. Bien au contraire, surtout depuis les années '70, elles tendaient à s'appauvrir, ce qui laissait percer la vérité que non seulement elles n'avaient pas su distribuer de manière plus juste les biens, mais qu'elles n'étaient pas arrivées à en produire autant qu'il fallait en disposer pour une existence décente.

Malgré ces tensions que j'ai mentionnées, la citation conventionnelle de la « tradition humaniste » a été la règle de l'idéologie officielle de ces régimes, pendant des dizaines d'années. L'appareil de propagande de Staline, Khrouchtchev, Brejnev et de tous leurs correspondants dans les « démocraties populaires » de l'Europe de l'Est n'était point préoccupé par les textes du « marxisme

authentique », mais uniquement par la légitimité européenne qu'il pouvait en tirer. Ce n'étaient pas les textes en soi qui comptaient pour cet appareil, mais l'autorité toute nue des « classiques » dont on appuyait les actes et les décrets des régimes communistes. On s'ingéniait à dresser des listes de penseurs « progressistes » qui eussent œuvré à l'enfantement de la « bonne nouvelle », mais qui, à cause de leurs supposées « limites de classe » avaient failli au « matérialisme conséquent » ; on cherchait à s'approprier la tradition en tirant au clair son « noyau progressiste », etc. Le pouvoir communiste ne disposait que d'une force limitée (bien plus limitée, au fait qu'on ne le pensait) ; aussi lui fallait-il l'appuyer d'une autorité indiscutable ou honorable, ce qui lui avait valu d'ailleurs bien des sympathies à l'Ouest. Assurément, la citation conventionnelle était hypocrite, mais elle faisait preuve aussi de prudence. Il semble qu'on ait eu vent de ce qui allait arriver.

Néanmoins, d'abord surtout parmi les marxistes occidentaux (L'École de Francfort, par exemple), mais de temps en temps aussi à l'Est, il y a eu des tentatives de citation fondatrice autant du marxisme que de ses sources. Le « socialisme à visage humain » a été un telle tentative, devenue pendant le « Printemps de Prague » la politique officielle en Tchécoslovaquie. Le problème en était le suivant : s'il est vrai que le socialisme continue la meilleure tradition humaniste et libérale occidentale, comment se fait-il que les sociétés du « socialisme réel » soient si peu humaines et libres ? Ou, dans les termes de la comparaison intrinsèque : si la démocratie libérale représente le second choix de ceux qui se disent communistes, comment peut-on accepter la destruction des libertés et de la démocratie dans les États où le communisme a triomphé ?

Sur le haut clergé du Moyen Âge, une majorité était arrivée à la conclusion — ainsi que nous l'avons dit — qu'il fallait protéger les Juifs de l'extermination, parce que le judaïsme restait quand même le second choix de tout Chrétien *qui se prend au sérieux*. Ce clergé savait que l'anéantissement du judaïsme aurait porté un coup mortel au christianisme. Par un mécanisme de pensée similaire, certains communistes (pendant longtemps marginalisés ou persécutés) sont arrivés à penser que la « tradition humaniste » devait être non seulement invoquée, mais aussi *prise au sérieux*, que de conventionnelle qu'elle était, sa citation devait redevenir fondatrice et que, au lieu de traquer les libertés « formelles » et ceux qui s'en réclamaient, il fallait bien les protéger. À coup sûr, ce n'était nullement par l'amour du libéralisme en tant que tel, que ces gens agirent ainsi, mais de crainte que le dépérissement du libéralisme ne sonnât le glas au communisme lui-même.

Ce qui pendant longtemps est resté marginal, est devenu après l'arrivée au pouvoir de M. Gorbatchev la politique soviétique officielle. La *perestroïka* c'était cela : *la prise au sérieux de la référence humaniste et productiviste du commu-*

nisme, c'est-à-dire le passage massif de la citation conventionnelle à la citation fondatrice. Au fond, Gorbatchev, Alexandre Iakovlev, etc, tout comme Dubcek auparavant, n'étaient pas des « communistes réformateurs », ainsi qu'on les appelle habituellement. Ils se considéraient être *les seuls vrais communistes ou socialistes*. Dans cette qualité, ils reprochaient à Staline et à ses héritiers d'avoir abandonné et trahi le *vrai* socialisme qu'il fallait absolument retrouver. Iakovlev, par exemple, se demande: « *Peut-on, en effet, voir une expression du socialisme dans ce que Staline a fait? Nullement. Au contraire, cela a été de la contre-révolution toute pure*[31] *!* » Je suis donc d'accord avec l'analyse de Charles Fairbanks qui soutient que les réformes de Gorbatchev n'ont voulu que relancer le système en remontant aux sources[32]. Ces sources, on les retrouva d'abord dans la période de la NEP; mais graduellement, on voulut remonter toujours plus haut: de Lénine à la IIe Internationale socialiste, de là à Marx, de Marx aux Lumières. Car aussitôt qu'on prend au sérieux *une* seule référence, il n'y a plus de raison de s'y arrêter. Et dès qu'un seul choix second commence à hanter, tous se précipitent à l'instar des revenants, chacun en attirant un autre. En tout cas, *je crois qu'on peut décrire la réforme de Gorbatchev comme une réforme de la manière de citer les références du système*.

Il est vraisemblable qu'en général la réforme de la manière de citer, qui impose le passage de la citation conventionnelle à la citation fondatrice, entraîne des perturbations sérieuses dans le système politique et culturel. Car le second choix pèse toujours davantage et affirme dans l'histoire sa préséance, comme s'il s'agissait d'une comparaison intrinsèque différée sur des années. En rendant de plus en plus transparent et fragile le premier choix et les objets radicaux sur lesquels celui-ci porte, la comparaison intrinsèque, déclenchée par la réforme de la citation, a fini par miner le régime, dont les institutions n'ont pas su tenir bon.

Ce qui est arrivé au communisme après les réformes de Gorbatchev ressemble en quelque sorte au destin du christianisme. Le système universel du communisme, bien hiérarchisé, centré sur Moscou (pareil à la chrétienté médiévale centrée sur Rome) s'est effondré. Le Pacte de Varsovie et même l'URSS se sont dissous. Certains États communistes, comme la Chine ou la Corée du Nord, ont survécu à la débâcle, bien que la Chine, avec son « socialisme de marché », soit loin du communisme « classique ». La plupart des partis communistes des pays de l'Europe Centrale et de l'Est ont subi une refonte radicale. Ils ont renoncé au communisme, se sont dits « socialistes » ou « sociaux-démocrates » et ont accepté le jeu démocratique. Après quelques années d'opposition, la plupart y sont revenus au pouvoir, mais ils ont gouverné démocratiquement et ont poursuivi les réformes sociales et économiques en cours. La référence libérale et productiviste du communisme a vraiment été prise au sérieux et est devenue explicitement fondatrice. Le bolchevisme, le léninisme et même le marxisme orthodoxe ont

été déclarés par leurs anciens tenants des « déviations » et des « fausses routes » par rapport au « vrai socialisme ».

On sait que cette victoire du libéralisme a fait décréter à Francis Fukuyama « la fin de l'histoire[33] ». Il se trompe à coup sûr. En effet, le libéralisme a remporté seulement une victoire de « second choix ». La référence libérale a bien miné le communisme traditionnel, mais cela ne signifie nullement qu'une rechute dans le conventionnalisme de la citation soit devenue désormais impossible. Au contraire, si l'on peut de moins en moins se passer de citer une certaine référence universelle, c'est justement cette universalisation de la référence démocratique qui amène presque nécessairement le risque que sa signification profonde s'efface devant son invocation banalisée et rituelle. Quant à la référence libérale, si son oblitération est devenue impossible, on l'a de nouveau obscurcie par une citation redevenue ornementale. La marche vers l'universel n'est ni continue, ni sans obstacles, ni même assurée sans combat. « L'Histoire » mettra toujours à l'épreuve notre volonté de vivre et d'agir conformément à nos principes déclarés.

« La fin de l'histoire » est donc une impossibilité parce que nous n'assistons point à la généralisation d'un *premier choix*, ce qui, en effet, pourrait amener une générale uniformité. Il s'agit seulement de la généralisation du *second choix*, ce qui laisse subsister et même prospérer de nombreux premiers choix.

Quoi qu'il en soit, on est à même de comprendre le sophisme renfermé par une déclaration comme celle déjà citée au debut: « *la démocratie n'a pas de justification en tant que système de gouvernement intrinsèquement supérieur au totalitarisme. Elle est simplement un engagement idéologique que l'Occident a choisi de faire.* » En effet, une telle affirmation semble dire que: 1) les systèmes de gouvernements sont des « choix »; 2) que tout « choix » en vaut un autre, sans priorité aucune; 3) que la démocratie est un « choix », donc une façon de gouverner parmi les autres qui ne peut prétendre à aucune priorité intrinsèque.

Or, si l'on peut s'accorder sur le premier point (bien que, souvent, ce ne soit pas la société entière qui a la latitude de choisir, mais seulement un groupe, ou un parti), le reste en est à rejeter: ainsi, puisqu'il y a de premiers choix et de seconds choix, n'est-il pas vrai que tout choix en vaille un autre. De surcroît, il n'est pas vrai non plus que tous les choix premiers soient égaux: en effet, choisir la démocratie comme *objet radical* c'est la choisir aussi pour référence. Mais choisir « le socialisme réel » comme objet radical c'est de nouveau choisir la démocratie pour référence. Dans la transparence de la démocratie il n'y a que la démocratie qui perce. Mais c'est encore la démocratie qu'on entrevoit, si faiblement que ce soit, dans les tréfonds du « socialisme réel ». Enfin, la démocratie n'est pas *un système de gouvernement ajouté aux autres*. Elle n'est pas uniquement une forme de gouvernement, comme on en rencontre tant, mais elle est la seule qui soit aussi un « bazar des régimes politiques », une *référence-cadre universelle des systèmes*.

IV. Le nationalisme

1. Le nationalisme — un article d'importation

Déclarer donc que « la démocratie n'est pas seulement un système de gouvernement parmi les autres » signifie que le libéralisme (sur lequel une véritable démocratie doit se fonder) n'est pas non plus seulement une « idéologie », à savoir un système de pensée politique quelconque placé à côté des autres systèmes. Par contre, le « particularisme rampant » postmoderne, étrange mélange de nationalisme et de marxisme, parfois déguisé en « déconstructivisme », s'efforce de rabaisser le libéralisme, et en général la pensée politique occidentale classique, au statut particulier d'« idéologie » et surtout d'« idéologie parmi les autres ».

C'est, par exemple, ce qu'affirme Michael McConnel, qui enseigne le droit à l'Université de Chicago. Il croit que « *l'intuition centrale du postmodernisme est la présentation du libéralisme comme* ***seulement une autre idéologie***[34] » (m.s. A.C.). Il s'ensuit — écrit le même auteur — que les « libéraux » ne peuvent pas prétendre à la priorité de leurs propres critères de vérité et de jugement objectif, au moment où l'on doit passer des jugements académiques. Ce n'est pas seulement le libéralisme en tant qu'universalisme qui est mis ici en question, mais aussi bien l'affinité implicite entre celui-ci et les grands principes de la science objective occidentale. En tout cas, « le libéralisme » devient, selon des auteurs comme McConnel, seulement *une autre paroisse* du monde.

Pourquoi s'étonner alors du nouvel essor des nationalismes, surtout (mais pas exclusivement) dans l'Europe Centrale et Orientale? Le plus grave c'est que, proclamant sa volonté farouche d'en finir avec le communisme qui était fondé sur une pensée *apparemment* à visée globale, le nationalisme veut mettre en pièces *toute* raison universelle, quelle qu'elle soit, et en cela il se croit justifié par le postmodernisme et le déconstructivisme philosophiques. Aussi devient-il « à la mode », intellectuellement acceptable, aisément légitimable. S'opposer aux standards universels du libéralisme au nom d'un « spécifique local » reposant sur la tradition nationale, proclamer indéfiniment son « droit à la différence » semblent être devenus de nos jours des actes innocents et même respectables dans la cité académique.

De surcroît, ce sont des actes fort respectables dans les pays postcommunistes, où combattre le fantôme déchu du communisme est maintes fois synonyme d'une « révision » du libéralisme au nom d'une présomptive *démocratie nationale authentique*, originale, issue — dit-on — de la tradition du peuple.

On a déjà montré que le libéralisme n'est pas seulement *une* idéologie; il est aussi une *référence* au moins pour les systèmes de pensée de gauche et d'extrême-gauche. Peut-il alors constituer aussi la référence du nationalisme et de ses variantes extrêmes, telles que les fascismes? Autrement dit, peut-on

montrer que le nationalisme, malgré l'adversité ouverte qu'il voue si souvent au libéralisme, présuppose lui-aussi la citation tacite de son adversaire?

Il semble que ce présupposé se heurte à une difficulté de taille: à l'inverse du marxisme et du socialisme en général, le nationalisme, pour peu qu'il se développe, conteste radicalement la philosophie des Lumières, sur laquelle se fonde le libéralisme, et fait appel, en revanche, à une tradition locale, autochtone, à un *Volksgeist* irréductible, paraît-il, à toute raison universelle. Selon une métaphore organique, chère aux nationalistes, *l'éthos* national, c'est-à-dire la culture, la tradition, la langue, le destin, le passé et l'avenir nationaux sont les fruits d'une même *plante*, dont les racines s'enfoncent profondément dans le sol de la patrie. Il semble donc que, ne devant rien à un air étranger, le nationalisme se dérobe à tout essai de comparaison intrinsèque. Le nationalisme est-il donc vraiment sans référence?

Tout au contraire: du point de vue nationaliste, il arrive même une chose terrible: en effet, ce qui compte le plus pour les nationalistes c'est, évidemment, ce qui est « national », « enraciné » dans le sol. Le reste a une moindre valeur, ou même pas de valeur. Or, s'il y a bien une chose qui, dans la grande majorité des cas, *n'est point nationale*, c'est justement le nationalisme. Presque partout, l'idée de « nation », la doctrine nationale, le nationalisme dans toutes ses formes sont des *importations*, comme le remarque aussi et à juste titre Z. Ornea dans son livre dédié à l'extrême droite roumaine de l'entre-deux guerres[35]. En tout cas, chez nous, comme partout dans l'Europe Centrale et Orientale, en Asie ou en Afrique, il s'en faut de beaucoup que le nationalisme soit un phénomène autochtone, local. Ce n'est pas avant le début du XIXe siècle et même du XXe siècle que le nationalisme s'introduit dans ces zones et ce n'est pas une coïncidence si sa première éclosion se produit partout simultanément avec le début de la *modernisation*, ou — ce qui revient au même — au moment où un peuple « se met au pas de l'Europe ».

Si l'on prend le cas roumain, on peut voir que dès l'adoption des nouvelles modes de Paris ou de Vienne, ainsi que des premières écoles et des premières institutions politiques de type occidental, « l'idéologie nationale » fait son entrée. Donc, *sans modernisation, pas de nationalisme*. En d'autres termes, le nationalisme n'est pas du tout le fruit du sol national, mais le fruit de la modernité *qu'il cite incessamment comme sa référence obligatoire et immédiate*.

La théorie de l'élaboration moderne du nationalisme et même de la « nation » ne saurait être ébranlée par l'objection suivant laquelle, de tout temps, les hommes ont aimé leur patrie et leur pays et que, par conséquent, le nationalisme est vieux comme le monde. Car, il ne s'agit pas ici du sentiment naturel et spontané que chacun a pour les lieux où il est né et où il vit, mais de la *légitimation nationale* de ce sentiment, qui, elle, est contemporaine seulement de la modernité. L'idée même de « nation » (au sens actuel du mot), et surtout celle, inséparable, d'« *État-nation* » s'affirment politiquement seulement au moment de la Révolution

française, pour être bientôt reprises par les Allemands pendant les guerres napoléoniennes, à commencer par la fameuse *Rede an die Deutsche Nation* de Fichte. Puis, c'est une dissémination universelle qui s'ensuit. Rien — si ce n'est l'étymologie latine du mot — ne justifie l'idée de Charles Maurras, partagée d'ailleurs par les nationalistes de partout, que la « nation » est *naturelle*[36]. Assurément, le mot « nation » signifie une « réalité »; mais il ne s'agit pas là du même type de réalité que celle désignée par le mot « montagne » ou « tigre ». Si, dans ce dernier cas, il s'agit d'une réalité géologique ou biologique qui ne doit rien à l'homme, c'est justement l'homme, et un homme particulier, vivant à son moment historique, qui a produit cette autre réalité qu'on appelle « nation ». La « nation » est une construction intellectuelle, apparue relativement tard dans l'histoire, reprise par les politiques, enseignée aux peuples, entrée dans les mœurs, rendue sacrée par le sang versé dans les guerres[37].

Le nationalisme cite donc la modernité. Qui plus est, il cite abondamment son principal ennemi: la philosophie des Lumières, qui, selon nos termes, est un véritable « bazar idéologique ». Or, cette citation, de quelle espèce est-elle? *Si le communisme basculait de la citation conventionnelle vers la citation fondatrice, le nationalisme part de la citation fondatrice qu'il abandonne rapidement pour la citation invisible.* En effet, il y a eu presque partout, à l'Ouest comme à l'Est, un nationalisme quarante-huitard, fortement influencé par le libéralisme naissant, républicain et franc-maçon. Comme Gertrude Himmelfarb l'a montré, ce *nationalisme libéral* (ou qui invoquait ouvertement sa référence libérale) caractérisait surtout les peuples assujettis, qui, dès qu'ils fondaient leurs États indépendants, étaient enclins à oublier la référence libérale et à priver de liberté ou de droits égaux certaines minorités. Ce second nationalisme, « mûr », se dit volontiers antimoderne, hait cordialement le progrès et voue au passé national un culte démesuré. Cependant, le fait qu'il n'apparaît jamais que dans une société déjà engagée sur la voie de la modernisation suggère que la référence à la modernité y reste sous-jacente, en dépit des démentis que cette espèce de nationalisme aime apporter à tout moment. D'ailleurs il n'y a pas de société autre que la moderne qui rejette l'état des choses dans lequel elle se trouve, pour se tourner vers un passé qu'elle pense pouvoir ressusciter.

2. Modernité et libéralisme

Je crois qu'on peut soutenir que le nationalisme cite, même implicitement, une idée fondamentale de la modernité, formulée particulièrement par la philosophie des Lumières, à savoir: *le gouvernement pour et par le peuple*, et qu'on peut aussi nommer le principe de la *souveraineté des gouvernés*.

Imaginons un autre « tournoi khazar » où Bulan inviterait, cette fois, un libéral et un nationaliste. Priés de préciser leur premier choix, chacun louerait le système

propre et les principes sur lesquels il repose. Ils invoqueraient leurs textes fondateurs — le libéral penserait aux écrits des Jefferson, des John Adams, des Tocqueville, des Hayek ou à la Déclaration des Droits de l'Homme; quant au nationaliste, il parlerait de Herder, de Fichte, de Maurras, ou, en Roumanie, d'Eminescu, de Iorga ou de Nae Ionescu. Mais s'ils étaient questionnés sur leur second choix, le nationaliste devrait admettre qu'il n'a rien contre le principe libéral et républicain, inscrit tant dans la Constitution américaine que dans la Déclaration des Droits de l'Homme, que le gouvernement doit être exercé par et pour le peuple et que, par conséquent, « *toute souveraineté réside dans la Nation* », ainsi que le proclame la Déclaration[38]. C'est alors que le khagan lui montrerait qu'il a souscrit, fût-il implicitement, au principe fondateur de toute démocratie libérale et que celle-ci reçoit la *préséance* dans le débat.

En effet, tout comme le judaïsme, le christianisme et l'Islam possèdent en commun *le monothéisme comme idée fondatrice*, formulée d'abord dans l'Ancien Testament, le libéralisme, le socialisme et le nationalisme s'appuient également sur *le principe de la souveraineté des gouvernés*, principe explicitement proposé par la philosophie des Lumières. Or, si c'est le monothéisme qui sépare les trois religions des polythéismes païens, c'est en effet le principe de la souveraineté des gouvernés qui sépare de *l'Ancien Régime* les trois systèmes modernes des gouvernements. Pour tout régime traditionnel la souveraineté ne résidait pas dans la nation ou dans le peuple, mais dans le roi ou l'empereur de droit divin. Ce n'était pas non plus au nom des gouvernés que le pouvoir s'exerçait dans l'Ancien Régime, mais au nom de Dieu qui réalisait son plan de salut à travers la royauté ou l'Empire. Certes, en pratique beaucoup de monarchies ont dû accepter des constitutions et partager en quelque sorte le pouvoir avec les représentants de la noblesse ou du tiers état. Mais théoriquement au moins, le roi « consentait » seulement à déléguer une partie de ses pouvoirs.

Même si le nationaliste, imbu d'esprit romantique, révère l'Ancien Régime, la royauté et l'Empire de Dieu, il doit admettre que dans l'État actuel qu'il veut édifier, toute souveraineté appartient au corps national, bien qu'il croie que c'est Dieu qui ait assigné à sa nation une mission spéciale. Mais finalement c'est la nation et non un roi qui établit les lois, décide de la politique à suivre et délègue ses pouvoirs aux institutions. Le bien de sa nation est le but suprême pour le nationaliste. La modernité du nationalisme, aussi bien que sa proche parenté avec le libéralisme en sont évidentes.

4. La lecture nationaliste

La philosophie des Lumières devient, par conséquent, l'objet des lectures différenciées, qui se séparent, d'une part, dans une lecture radicale, et d'autre part, dans un faisceau de lectures référentielles. Autrement dit, si l'on est d'accord

que c'est le peuple qui doit gouverner, le problème qui sépare reste d'apprendre *« qui est le peuple »*.

Pour les libéraux, les textes fondateurs ont les deux valeurs (référentielle et radicale) à la fois, car, en principe, pour eux lecture radicale et lecture référentielle de la philosophie des Lumières coïncident. Quant aux nationalistes, ils pratiquent, autant que les socialistes et les communistes, la lecture référentielle de ces textes, à laquelle ils ajoutent la lecture radicale des textes propres. Pour les libéraux, la philosophie des Lumières est restée actuelle et profondément significative; pour les socialistes elle est importante surtout comme référence, mais on a toujours pensé pouvoir *la dépasser ou l'achever*. Quant aux nationalistes, s'ils en citent implicitement le principe de la souveraineté nationale et du gouvernement par le peuple et au nom du peuple, ils se gardent bien d'invoquer ouvertement l'autorité de cette philosophie et de ses représentants. La citation dont ils se servent est invisible; en cela il n'en va pas du nationalisme politique autrement que de certains fondamentalismes chrétiens profondément antisémites (comme celui de la *Légion* roumaine), qui s'efforçaient de couper du « noyau dur » vétéro-testamentaire le christianisme qu'ils professaient.

Un libéral qui fait du libéralisme et de la démocratie libérale une lecture radicale, se défend bien d'aller au-delà: ce système politique et de pensée est le seul qui lui convient. Les notions en tendent aussi à être comprises de la manière la plus littérale et directe qui soit. Par exemple, pour lui « nation » ou « peuple » restent ce qu'elles sont: des *noms collectifs*. Le vrai libéral ne laisse jamais se perdre ou s'effacer l'idée de collectivité que ces notions renferment. En parler comme s'il y avait *une chose substantielle* qu'on appelle « nation », tout comme il y a bien une chose substantielle appelée « lit », c'est pour lui non seulement une manière *figurée* de parler, mais aussi bien une manière *fausse* et dangereuse dont il faut bien se garder, parce qu'elle pourvoit le discours d'une foule de *spectres métaphysiques*. Ça ne veut pas dire que le libéral refuserait l'interprétation de ses textes à lui, car ce refus le placerait dans une position *fondamentaliste* peu convenable à son esprit, mais qu'il aura toujours soin de dépasser prudemment la littéralité stricte et qu'il restera conscient du caractère trompeur des mots.

La lecture référentielle, par contre, est toujours oblique, allégorique, interprétative. Le texte connote plus qu'il ne dénote et il renferme plusieurs sens qu'il faut déchiffrer et dont le sens littéral, s'il est quand même le premier, n'est pas nécessairement le plus important. Pour le chrétien, l'Ancien Testament est une *figure* du Nouveau et sa valeur réside moins dans sa littéralité que dans la découverte de ses dimensions symboliques. Du point de vue chrétien, l'Ancien Testament est largement un symbole, tandis que le Nouveau Testament est compris d'une façon bien plus littérale, en tant que texte radical *autant que* référence. Mais dès qu'un interprète n'est plus chrétien pratiquant, ou n'est plus chrétien

du tout, la lecture du Nouveau Testament devient elle-aussi plutôt référentielle, non-littérale, symbolique. Le texte devient donc un livre de chevet plutôt qu'un livre liturgique.

Pour le nationalisme, aussi bien que pour le communisme, c'est justement la notion de « peuple » et celle, conjointe, de « nation » qui ont subi, très souvent, des interprétation non-littérales. Et de même qu'un point fondamental de la polémique anti-judaïque chrétienne, à partir de St. Paul, était le reproche chrétien que les Juifs lisaient d'une manière trop littérale l'Ancien Testament, de la même façon les socialistes et les nationalistes se sont toujours opposés à l'interprétation littérale, propre aux libéraux, de la notion de « peuple » et de « nation ».

Pour le libéral, le « peuple » désignait un collectif, « tout le monde », tous les habitants d'un pays, ce qui se conformait à l'usage littéral le plus direct du mot. Au contraire, pour le socialiste, le « peuple » cesse de s'identifier à tout le monde, ainsi qu'il semble normal à première vue, pour représenter seulement « ceux qui sont exploités », « les ouvriers et les paysans ». Le nationaliste ne fait pas autrement: pour lui, le « peuple » et la « nation » forment une « communauté organique », où se retrouvent seulement ceux qui « pensent et sentent de la même manière » et qui sont supposés issus de la même race et du même sang. Il ne s'agit plus d'une pluralité indéfinie qu'on nomme « peuple », mais *d'un seul individu-type* répété indéfiniment. L'usage littéral a fait place à un usage figuré, à une métaphore organiciste: *le peuple n'est plus une multitude de personnes, mais un unique organisme vivant, une substance à part.*

Puisque qualitativement « peuple » devient une « chose » et que quantitativement il embrasse de moins en moins de personnes, l'acception dont le nationalisme se sert devient non seulement non-littérale, mais franchement *antilittérale*. En effet, l'ethnicité, la race ou le *Volksgeist* sont elles aussi des notions difficilement définissables en des termes littéraux; par conséquent, on y aura recours à des métatextes qui, à leur tour, auront besoin de méta-métatextes: lois discriminatoires, comme les « lois de Nüremberg », décrets, pseudosciences qui doivent justifier la discrimination en cours, etc. Après les minorités ethniques, ce sera le tour des minorités religieuses et politiques d'être écartées du « peuple ». En vertu d'une logique inlassable et de justifications toujours plus étranges, tous ceux qui ne plaisent pas au gouvernement seront exclus de la communauté nationale.

Deux choses sont ici à remarquer: d'abord, le rétrécissement progressif de la notion de « peuple »: d'un terme qui recouvre au début l'ensemble des habitants d'un pays, le « peuple » verra sa sphère se réduire graduellement, jusqu'à ce qu'elle arrive à désigner un groupe bien plus restreint. Deuxièmement, les raisons qui autorisent l'inclusion de quelqu'un au « peuple » se compliquent toujours davantage. Les métatextes et les méta-métatextes prolifèrent incessamment.

Puisqu'il tend à perdre ou à obscurcir les sens littéraux, le nationalisme oublie toujours davantage l'idée fondatrice du libéralisme. Mais au fond, il tend à

détruire et à annuler sa propre référence, à la chasser jusqu'au bout. Or, chasser la référence ne va pas impunément: le sens de la réalité s'affaiblit et tout le système vacille et sombre dans une mythomanie sans rivages. Le choc de la réalité aura raison de cet échafaudage sans fondement.

En tout cas, on voit clairement à présent une raison supplémentaire au fait que, contrairement aux opinions telles que celles de McConnell, le libéralisme, entendu dans le sens le plus large du mot, n'est pas seulement *une autre idéologie*. Il est en fait la seule philosophie politique fondée sur une acception littérale des notions fondamentales de la modernité. Il n'oubliera jamais sa référence, même s'il peut parfois l'élargir considérablement, et il saura endiguer tout développement incontrôlé vers des mondes de fiction.

V. La philosophie du particularisme

1. Le faux primitif

Reprenons maintenant le débat, esquissé par Mircea Eliade, entre « l'homme moderne, occidental » et « l'homme archaïque ». C'est entre une philosophie qui croit à l'histoire, à l'évolution, à la raison analytique et à la liberté de choisir, et une philosophie pour laquelle la valeur suprême réside dans le mythe, la répétition et les archétypes que se déroule la discussion. Nous allons noter que, bien qu'explicitement Eliade semble éviter de déclarer vainqueur du l'un ou l'autre des participants, son attitude partisane en faveur de « l'homme archaïque » laisse peu de doute. En tout cas, je pense qu'on se trouve ici devant une *comparaison extrinsèque* typique, ce qui, comme nous le savons, laisse objectivement indécise l'issue du débat.

Mais est-il possible de comparer aussi *intrinsèquement* les deux « hommes », autrement dit, est-il possible que, « appelés » devant le *khagan*, ils puissent arriver à quelque conclusion objective? Et lequel des deux obtiendrait alors la préséance? À première vue, la comparaison intrinsèque semble ici impossible: en effet, celle-ci est légitime seulement lorsqu'il s'agit de cultures et de systèmes de valeurs *fortement dépendants les uns des autres*. Mais quelle relation peut s'établir entre la culture originelle d'un aborigène australien ou océanien et celle de l'européen moderne? Aucune, en effet, à la condition que « l'homme archaïque » soit, *littéralement*, un véritable aborigène. *Or, il ne l'est pas.*

En fait, le débat proposé par Eliade ne met pas face à face un européen et un véritable aborigène. « L'homme archaïque » reste une reconstruction; il s'avère être presque autant européen et occidental que son opposant et, vraisemblablement, il a l'air d'être une sorte d'*alter ego* d'Eliade lui-même. Une note de celui-ci le suggère d'ailleurs: « *il est bon de préciser que, dans ce contexte, "l'homme moderne" est celui qui se veut exclusivement historique, c'est à dire avant tout "l'homme" de l'historicisme, du marxisme et de l'existentialisme. Il est superflu d'ajouter que tous les modernes ne se reconnaissent pas dans un tel homme.*[39] » Naturellement, ceux qui ne se reconnaissent pas dans « l'homme moderne », se reconnaissent en revanche dans « l'homme archaïque », sans être pour autant moins modernes, moins européens et moins caractéristiques pour la civilisation occidentale.

Combien l'authenticité de « l'homme archaïque » est douteuse, on le voit à son argumentation: comment un aborigène authentique, tel « l'homme archaïque » d'Eliade, pourrait-il connaître les tribulations de l'histoire européenne, y compris ce qu'y furent le fascisme et le communisme? Mais surtout, comment cet aborigène pourrait-il jeter un regard critique sur lui-même et sur sa culture ainsi que sur la culture occidentale, de sorte qu'il en tire une raison d'être fier, comme le pense Eliade, de sa propre culture? De surcroît, Eliade croit que ce personnage « *sait qu'il est libre d'annuler sa propre histoire par l'abolition périodique du temps et par la régénération collective* » et que « *chaque année il participe à la répétition de la cosmogonie*[40] ». Autant dire que l'aborigène, muni d'une conscience de soi extraordinaire, dispose des catégories de pensée d'Eliade lui-même. Alors, ou bien l'aborigène *connaît* son « bonheur » de pouvoir échapper à l'histoire et *sait* qu'il est libre de se vouer aux archétypes, ce dont il *est fier*, et alors il est, en fait, un occidental dégoûté de sa civilisation et qui veut retrouver son salut auprès des tentes du « bon Huron »; ou bien, s'il vit authentiquement hors de l'histoire, mais sans avoir ni la conscience de son bonheur, ni, par conséquent, la raison d'en être fier, on voit mal comment il pourrait prendre part à un débat tel que celui imaginé par Eliade.

À ce propos, il est bon de rappeler que depuis longtemps, le travers de l'Europe est de se prendre périodiquement d'enthousiasme pour le « primitif » ou « l'archaïque ». Si la xénophobie et, en général, la haine d'« autrui » et du nouveau restent également partagées entre tous les peuples et toutes les races, il en va autrement de l'intérêt, voire de l'amour à l'égard de l'étranger et de celui qui est différent. Ces sentiments ont été, depuis Hérodote ou Tacite, le propre seulement de certains courants de pensée de l'Europe et on ne les retrouve pas, indépendamment apparus, ailleurs.

Où veux-je en venir? Voici: choisir d'aimer une autre civilisation que la sienne est une preuve qu'on est, au fond, bien européen, parce que l'Europe est la seule civilisation qui ait jamais permis qu'on ne l'aime pas. Le premier choix d'un tel *europophobe* peut porter, donc, sur l'Inde, sur le Japon ou sur l'Afrique; cependant, tout simplement le regard critique qu'il jette sur la culture où il est né et éduqué le rattache à l'esprit européen, ne serait-ce que par l'intermédiaire d'un second choix implicite et inévitable. Dans leurs dénonciations, les détracteurs de l'Europe s'appuient toujours sur les valeurs de l'Europe — « civilisation-bazar » assez large pour les contenir tous.

Je ne veux pas soutenir qu'il y ait forcément une nette supériorité de la culture européenne sur les autres, mais seulement que, sur l'ensemble des cultures, elle possède une certaine *préséance* qu'on ne saurait lui refuser. On s'en rend compte, par exemple, de la façon suivante : B. L. Whorf, qui emploie les instruments de la science occidentale, peut bien savamment décrire la *Weltanschauung* de la tribu Hopi, tandis qu'un indien Hopi, muni *seulement* des moyens intellectuels indigènes, est non seulement peu capable de décrire la culture européenne et occidentale, mais aussi (et c'est plus important) *il y est très peu enclin*. En effet, culturellement, il lui manque la curiosité de voir et de comprendre de nouveaux mondes, il n'a pas cet amour de la recherche, « *histories heneken* », qui, depuis Thalès de Millet, a poussé les Européens à voyager et à découvrir autant géographiquement qu'intellectuellement des mondes autres que le leur.

En outre, je ne crois pas que la vision Hopi du monde, fixée dans la grammaire de la langue Hopi, puisse fournir des analogies, sinon très superficielles, avec la vision proposée par la théorie de la relativité ou des quanta. Whorf pense que la différence entre les deux visions se réduit à une différence de langages : dans le cas de la relativité moderne, on se sert du langage physico-mathématique, tandis que c'est sa propre langue que la tribu amérindienne emploie afin d'exprimer sa vision qui, par ailleurs, dit-il, ressemblerait profondément à la perspective de la physique relativiste[41]. Or, je crois cette analogie fausse. En effet, la tradition européenne dispose de *plusieurs* langages dans lesquels on peut exprimer les relations spatio-temporelles (par exemple, les langues européennes, la peinture, l'architecture, les mathématiques, etc). De ces langages, les uns, comme les langues, sont « naturels », les autres, comme les mathématiques, ont été *méthodiquement et consciemment* développés, au long de nombreuses générations de savants, jusqu'à ce qu'ils fussent capables d'exprimer les relations spatio-temporelles de la science contemporaine. C'est parce qu'elle a bénéficié de ce pluralisme des langages, graduellement mis en place, que la culture européenne a pu finalement faire office d'un langage référentiel, d'un *méta-langage* mis à la disposition des autres cultures, qui y ont ainsi trouvé un terrain commun, « un bazar » hospitalier à leur rencontre et à leurs échanges réciproques.

Il n'y a rien de pareil dans la culture Hopi, qui ne dispose que d'*un seul* langage — sa langue naturelle — pour décrire le monde. Si perfectionné que soit ce langage, il s'en faut de beaucoup qu'il ait été *méthodiquement* élaboré et construit. Donc, ce qui manque le plus à ces cultures non-européennes ce n'est nullement le nombre et la profondeur de leurs connaissances (qui peut être considérable), mais c'est une *méthode générale*, sinon universelle, de les découvrir. C'est-à-dire, elles manquent d'une *forme générale de la science*, d'une référence générale ressemblant à un « bazar épistémologique », qui puisse renfermer toutes sortes de sciences et de connaissances particulières. Ce n'est donc pas par un examen des résultats et des produits qu'il faut comparer la science

européenne avec certaines sciences orientales ; en revanche, ce qui importe surtout c'est si elles ont disposé ou non d'une méthode qui eût rendu possible la découverte ou l'invention des connaissances.

Au fait, tous les critiques de la rationalité occidentale, lorsqu'ils enseignent, écrivent, discutent et même pensent, emploient la *forme universelle* de notre civilisation, qui, historiquement, est bien un acquis du « mâle blanc et occidental », bien qu'il puisse aujourd'hui être adopté par n'importe qui. N'y aurait-il donc que des perspectives partielles, des points de vue particuliers ? Soit. Mais cependant, voilà qu'il y a au moins *une partialité* à laquelle il convient toujours de faire référence, de l'acquérir même, coûte que coûte, parce qu'elle offre les meilleurs, sinon les seuls moyens de formuler et de répandre *universellement* ses idées, quelles qu'elles soient.

D'autre part, la science que certains postmodernistes croient « oppressive », « logocentrique », « raciste », « sexiste », etc. n'est pas seulement un amas de connaissances et de techniques, comme on l'imagine vulgairement ; si elle l'était, ils auraient peut-être raison de pester contre elle. La science est encore davantage une *méthode*, à savoir, étymologiquement, un *chemin* qu'on parcourt à travers des débats et des controverses. Or, si par leurs propos les postmodernistes récusent la *science-acquis*, leur engagement effectif dans la controverse à l'intérieur de la cité scientifique et selon les critères académiques montre qu'ils prennent néanmoins, à tout moment, le même *chemin* que leurs adversaires, bien que les bagages qu'ils transportent soient différents. On voit bien qu'il leur est à peu près impossible à se passer de la *science-méthode*, pour peu qu'ils veuillent rester membres de la société scientifique, où ils espèrent trouver des récompenses. C'est, donc, en tant que *second choix* qu'ils acceptent la « logocratie » et la « centralité », autrement dit, en tant que « textes référentiels » qu'ils doivent citer, bon gré mal gré, *afin de donner corps* à leurs textes radicaux.

Ce que, en fin de compte, le particularisme ne comprend pas, ou plutôt fait semblant de ne pas comprendre, c'est que, précisément, l'acte de « donner corps » à n'importe quelle matière n'est pas le lot de toute civilisation, de toute culture, de toute perspective particulière. À d'autres gens de plaider, parfois avec un remarquable talent, leur propre cause. Mais c'est à l'avocat de « donner corps », par son plaidoyer, à *toute* cause, quelle qu'elle soit, même étrangère à ses goûts personnels de « premier choix ».

2. Féminisme radical et le *modus ponens*

En tout cas, les valeurs occidentales, européennes ou de quelque nom qu'on veuille les appeler, sont devenues la cible de certains tirs bien plus divers et inattendus que n'étaient ceux, encore « classiques », lancés par des penseurs

comme Eliade ou Whorf. Ces tirs sont partis de ceux qui, à tort ou à raison, s'imaginent avoir le droit de parler au nom des groupes défavorisés ou marginalisés par « l'impérialisme du mâle blanc » — Noirs, homosexuels, femmes, etc. Sans doute, la marginalisation et même parfois une sévère discrimination perpétrées contre de tels groupes ont-elles été assez souvent bien réelles et bien sombres. Cependant, ce n'est pas la confirmation de certains torts et de l'injustice qui nous préoccupe ici, mais une certaine façon dont, de nos jours, on entend les combattre.

Assez longtemps, par exemple, les arguments des féministes se sont alliés aux principales composantes de la pensée des Lumières : l'esprit objectif et la raison, l'égalité des êtres humains, le principe d'une essence humaine commune, au-delà du sexe et de la race. Les féministes combattaient les particularismes et les préjugés au nom d'un universel humain fondé en raison, que la culture européenne s'enorgueillait d'avoir découvert. Si elles revendiquaient des droits égaux pour les femmes, c'est au nom de l'universel humain, également partagé entre l'homme et la femme, qu'elles le faisaient, et en ceci elles rejoignaient la grande tradition philosophique européenne, qui, depuis Platon, avait soutenu que l'humain réside plutôt dans la raison que dans les sentiments et les impulsions sujettes aux hormones. Certes, historiquement ce sont les hommes qui se sont identifiés plutôt à cette essence humaine, mais rien n'empêche que les femmes n'en fassent autant. En revanche, ceux qui s'opposaient aux droits des femmes se voyaient accusés de particularisme et d'obscurantisme. On leur reprochait d'avoir pris une voie contraire à la raison, à la philosophie, et indigne de la culture occidentale majeure.

Or, voilà qu'une nouvelle génération, « postmoderne », de féministes (la « deuxième vague ») voit les choses d'une autre manière : selon l'analyse critique de Martha Nussbaum : « *ces féministes affirment souvent que la raison et l'objectivité sont des normes créées par « le patriarcat » et que y recourir signifie succomber aux ruses de l'oppresseur. Elles nous disent que les systèmes de raisonnement sont des systèmes de domination et qu'en adopter le système traditionnel c'est y collaborer.*[42] » Une féministe de la « seconde génération », Jeanne Flax, écrit : « *Au fait, les féministes, comme bien d'autres postmodernes, ont commencé à suspecter que toute demande transcendantale reflète et vérifie l'expérience d'un petit nombre de gens, dont la plupart sont blancs, mâles et occidentaux. Ce type de demande nous semble plausible en partie, parce qu'il reflète des aspects importants de ceux qui dominent la vie sociale.*[43] »

Au nom du « droit à la différence », l'ancienne notion d'un être humain unique dans son essence et dont la manière de connaître le monde est commune vient d'être contestée avec véhémence. Elle est considérée comme non-démocratique, ou, au plus, caractéristique d'une phase primitive et oppressive de la démocratie occidentale, à laquelle on oppose une seconde phase, « évoluée ».

Bien des féministes de la « deuxième vague » postmoderne s'efforcent de démontrer que la raison est une forme subtile de domination masculine et que, pour s'y soustraire, la femme doit s'appuyer davantage sur le sentiment et l'instinct qui — nous dit-on — ont été injustement dépréciés par le « patriarcat ». Elles critiquent, par exemple, Descartes ou Kant non pour leurs préjugés connus envers les femmes, mais pour « *avoir fait reposer leur philosophie sur les standards masculins de détachement et de rationalité froide* ». Qui plus est, elles rejettent, comme Sandra Harding, la prétention que la science, par sa méthode même, serait neutre par rapport au genre, à la classe, à la race ou à la culture. En guise de défense des opprimés, ces théories rejoignent une nouvelle espèce de racisme[44] !

Dans une publication consacrée au féminisme — *Newsletter on Feminism*, éditée par l'American Philosophical Association — Ruth Ginzberg soutient que le *modus ponens*, une des principales formes d'inférence logique, « *a été une création patriarcale qui a opprimé les femmes*[45] ». En général, croit l'auteur, les femmes tendent à regarder les systèmes logiques formels comme étrangers et peu familiers, parce qu'elles accordent bien plus de mérite aux relations personnelles, « chaudes ». Ginzberg n'est pas la seule à penser ainsi : dans la même publication, un article de Vance Cope-Karsten affirme que « *le syllogisme d'Aristote est parfaitement adapté aux modes hiérarchiques de pensée, parce qu'il sépare la forme de l'argument de son contenu matériel*[46] ». Or — dit-elle — puisque, traditionnellement, les femmes ont été associées à la matière (le latin *materia* vient de *mater*), et les hommes — à la forme, l'insistance de la logique sur la forme contribue à la marginalisation et à la subordination des femmes.

La faiblesse fondamentale des arguments d'une Ginzberg ou Cope-Karsten me semble se trouver dans leur raisonnement.

En effet, on a vu que le premier auteur soutient que les femmes ne seraient pas disposées à reconnaître une inférence valide dans le *modus ponens*. Autrement dit, l'inférence « *si P alors Q, or P donc Q* » serait « antiféminine ». Mais nous pensons que, puisqu'elle a fait publier son texte et l'a soumis à l'attention du monde académique, l'auteur ne peut pas se soustraire à l'inférence suivante : « Si Ginzberg (une femme) a raison, la thèse du texte est valable ; or, la thèse du texte est que le *modus ponens* ne vaut pas pour les femmes ; mais mettons que G. a raison, donc le *modus ponens* ne vaut pas pour les femmes. » Mais il est évident que tout ceci n'est rien qu'une application du *modus ponens*. Par conséquent, si le *modus ponens* est valide, il est prouvé qu'il n'est pas valide. Ou bien, si ce type de raisonnement n'est pas reconnu pour valide, on ne peut non plus reconnaître que G. ait raison et ainsi, tout son effort de faire publiquement admettre ses idées devient vain. Le même raisonnement vaut aussi pour le syllogisme : on peut en effet construire le syllogisme suivant : « tous les textes publiés dans des revues académiques, sérieuses méritent d'être lus ; or, mettons que le texte de Cope-Kasten est un tel texte ; donc il mérite d'être lu. »

Cette aporie montre une chose très simple : toute acte de partager publiquement une idée, toute communication d'une présomptive vérité, qui prétend à un accord d'un groupe, repose implicitement sur l'inférence prescrite par le *modus ponens* et par son opposé (*modus tollens*)[47].

Or, si la rédaction des textes prétendant à la vérité, destinés à la communication interhumaine, présuppose inévitablement la logique formelle, par l'intermédiaire du *modus ponens* et du *modus tollens*, il s'ensuit que tout acte de contestation de la logique formelle — acte qui est lui-aussi une communication interhumaine qui se veut vraie — entre en contradiction avec soi-même, *pourvu qu''il fasse appel aux moyens académiques de communication*. L'auteur en question voudrait limiter le droit d'exister d'un adversaire qu'il ressuscite néanmoins à chaque moment. *C'est sa prétention de partager avec les autres une vérité, qui est responsable de son échec, puisqu'il doit incessamment citer cet adversaire, ne serait-ce que pour donner corps au mépris ou à la haine qu'il lui porte.*

On pourrait élargir la portée de l'argument. En effet, beaucoup de féministes ont l'habitude de considérer l'ensemble de la culture et surtout de la culture occidentale comme une création « patriarcale », où les femmes n'existent qu'en tant qu'objet, vénéré ou abhorré, mais toujours comme objet. Par exemple, Mihaela Miroiu écrit que « *à peu d'exceptions près, la culture a été jusqu'à présent une création masculine. Les femmes existent dans cette culture plutôt en tant que projections et ombres, car elles ne se sont pas racontées elles-mêmes, mais ont été racontées, ne se sont pas nommées elles-mêmes, mais ont été nommées...*[48] » Mais, puisque c'est dans *cette* culture masculine que les féministes s'expriment et affirment leur position comme bon il leur semble, il faut accepter qu'au moins *cette culture occidentale* assure, à la différence des autres civilisations, un cadre de référence et de discussion qui n'est pas ou plus spécifiquement patriarcal ou sexiste, mais plutôt simplement humain. Notre culture « blanche, mâle et occidentale » est la seule qui ait découvert et permis le féminisme et c'est ici seulement qu'il trouve une place et une audience. La raison en est de nouveau cette unique capacité de servir de référence universelle, de plaider toute cause, de donner corps à n'importe quelle matière, que notre culture possède sans partage.

3. Le nouveau pragmatisme

Ce type de sophistique est bien plus répandu et virulent que ces quelques remarques sur le féminisme radical ne le laissent entendre. Généralement, la mise en question d'une essence humaine unique et raisonnable fait partie de la *Vulgate* du postmodernisme. J'en prends pour témoin un récent ouvrage du très connu philosophe américain, Richard Rorty, *L'espoir au lieu du savoir*[49].

Rorty cherche à réaliser une unification entre la philosophie américaine classique de William James et de John Dewey et la philosophie analytique européenne. Naturellement, il puise aussi à pleines mains dans Foucault et Derrida, mais qui parmi les postmodernistes ne le fait aujourd'hui ?

Son idée principale est le manque de fondement des distinctions « métaphysiques », propres à ce qu'il appelle « la philosophie traditionnelle ou essentialiste » (où se retrouvent, pêle-mêle, Platon, Aristote, les scolastiques, Descartes, Pascal, Kant, Hegel, Marx). Selon lui, la distinction entre essence et apparence, entre *proprium* et *accidens*, entre intrinsèque et extrinsèque, entre nature et relation, entre contenu et forme, etc. sont toutes dépourvues de signification. Les choses n'ont pas d'essences cachées qui puissent être isolées par la pensée et décrites par la suite ; elles se présentent seulement comme des nœuds et des réseaux de relations, qui admettent de nombreuses descriptions, dont aucune ne saurait obtenir de privilège en soi, pour une qualité qui lui soit propre. Il en découle aussi la disparition de la distinction entre la justification des croyances et des besoins et la recherche pure de la vérité. Plus exactement, pour Rorty, toute recherche, de quelqu'ordre qu'elle soit, n'est que justification, comme il dit, d'un certain « projet social ». En outre, puisqu'il n'existe pas de « tribunal suprême de la Raison ou de la Vérité », en principe, de ces projets sociaux aucun n'est meilleur ou pire qu'un autre ; il peut être seulement plus ou moins utile.

Évidemment, l'homme non plus ne saurait s'arroger une essence ou une nature intrinsèque. Rorty pense qu'après Darwin, il est philosophiquement intenable de croire que l'homme puisse être « autre chose » que le reste de la nature. L'homme est un être comme tous les autres, mais simplement, et surtout à cause de sa maîtrise du langage articulé, ses pouvoirs adaptatifs sont devenus énormes par rapport aux autres espèces. Néanmoins, il n'y a pas de solution de continuité entre l'homme et les animaux et les justifications sont notamment des formes d'adaptation, utiles au groupe humain qui s'en sert. Rorty ne voit pas dans le progrès de l'humanité un rapprochement graduel du Bien et de la Vérité, mais un élargissement graduel de l'imagination, ce qui, d'une part, fait avancer la science, capable de proposer des conjectures toujours plus hardies, d'autre part, permet l'apparition des sociétés toujours plus larges et tolérantes. Il est particulièrement intéressant de noter que, bien que Rorty se déclare partisan inconditionnel de la démocratie, son relativisme outrancier lui interdit d'accepter d'autres raisons que l'utilité, qui soient capables de délégitimer la terreur, si bien que l'horreur que nous ressentons pour Auschwitz, par exemple, ne saurait être reconnue, selon lui, que pour un conditionnement historique et culturel.

Ce qui frappe d'abord chez Rorty c'est, pour ainsi dire, un fait de style : quoiqu'il refuse les soi-disant illusions moralisantes et théologiques des « essentialistes », son livre adopte maintes fois un ton de sermon : l'auteur parle emphatiquement au nom d'un « *nous les pragmatistes* », et ses phrases sont souvent

transportées d'un enthousiasme visionnaire, comme si l'auteur s'imaginait être le prophète d'une nouvelle foi. En voilà un seul exemple : le livre se clôt d'une manière presque messianique, en invoquant « *la priorité de la nécessité qu'il y a à créer de nouvelles façons d'être humain, à créer un nouveau paradis, une nouvelle terre pour abriter ces nouveaux humains, sur le désir de stabilité, de sécurité et d'ordre des humains d'hier*[50] ». Un tel enthousiasme, assez peu séculier, suggère que l'auteur n'est pas le penseur froid que l'on présume, mais une espèce de *homo religiosus* à rebours par rapport à la tradition.

Au fond, l'espoir qui nourrit cet enthousiasme et que l'auteur estime capable de supplanter, comme projet humain, le savoir, ne peut s'appuyer que sur une foi. Une foi *dans quoi* ? Naturellement, dans le fait que le monde de l'avenir, du « nouveau paradis » et de « la nouvelle terre » sera *meilleur* que le monde du présent. Or, *le meilleur* présuppose l'existence du *bien*, qui par sa présence tacite réduit en poussière la construction pragmatiste. Et si l'on essayait de sauver cette dernière en affirmant que « bien » signifie ici « utile », on produirait une confusion encore plus grande. En effet, comment pourrait-on savoir si une société tolérante (« inclusiviste » — dit Rorty) est plus « utile » que n'est une société intolérante, exclusiviste ? L'utilité, comme toute autre chose dans la théorie pragmatiste, ne saurait être regardée en soi, mais doit être conçue relationnellement, à partir d'un point de vue particulier. Une chose n'est pas simplement utile, mais utile à une autre chose. C'est *la finalité qui juge de l'utilité*. Or, faute d'une finalité globale, d'une perspective plus profonde, aucune de ces deux sociétés ne serait capable d'invoquer à son avantage une plus grande utilité que ne le fait l'autre. Quant à la tentative d'introduire une finalité globale, elle signifie, de nouveau, l'apparition du « bien ». *« L'espoir » sur lequel se fonde Rorty ruine finalement son pragmatisme.*

Mais ce n'est pas seulement le *bien*, mais aussi la *vérité* qui s'insinue dans le système du philosophe américain. Comme on l'a déjà montré, toute communication — donc, y compris le pragmatisme de Rorty — se fonde sur le présupposé qu'elle contient une vérité qu'il importe de partager avec les autres. L'implication en serait que le pragmatisme contient, ou espère contenir une vérité, quelle qu'elle soit, mais cet espoir, qui est *un espoir du savoir et non un espoir contre le savoir*, s'oppose au principe du pragmatisme. Certes, Rorty essaie de répondre à cette objection en soutenant que son pragmatisme n'est pas plus vrai que l'« essentialisme », mais seulement plus utile. Mais derechef, il est utile à quoi et pourquoi ? Utile « *parce qu'il est plus facile, ainsi* — dit Rorty — *d'être d'accord avec Darwin* ». Je passe sur le fait qu'on nous demande moins l'accord avec la théorie sur l'origine des espèces, qu'avec une certaine *interprétation philosophique* de cette théorie, et qu'entre les interprétations possibles il y en a aussi — telle celle, téléologique, de Teilhard de Chardin — qui sont défavorables aux conclusions de Rorty. Je vais me demander seulement *en quoi il nous est*

utile d'être d'accord avec Darwin. Rorty prétend que cet accord s'avère être avantageux à notre espèce, mais une telle affirmation implique un point de vue déjà extérieur à l'espèce, une *vue de Mars*, une perspective globale que sa théorie n'admet pas. En effet, l'accord qu'il réclame nous force d'accepter que le darwinisme s'approche davantage de la vérité que ne le font d'autres hypothèses sur l'origine de l'homme.

Donc, si le mérite du darwinisme résidait dans la vérité qu'il approcherait plus que ne le font les autres théories, il en résulterait que la valeur du pragmatisme aussi consiste dans son meilleur accord avec la vérité, ce qui est peu recommandable pour une philosophie qui se défend d'attribuer une signification à la vérité.

Mais on peut soulever aussi une autre objection de poids au pragmatisme de Richard Rorty. En effet, il rejette la foi dans la raison, comme typiquement « essentialiste ». « *Croire à la raison — dit-il — c'est croire non seulement qu'il existe une nature humaine, mais encore que cette nature n'est pas partie de ce que nous partageons avec les autres animaux, mais quelque chose d'unique. Cet unique ingrédient de la nature humaine fait de nous des être cognitifs plutôt que de simples usagers et nous rend aptes à être convertis par des arguments plutôt que renversés par des forces irrationnelles.*[51] » Or, c'est justement l'existence d'une telle « nature humaine », définie par la raison, que Rorty considère comme inacceptable, surtout après Darwin.

D'autre part, on se rappelle qu'il soutient que toute recherche est une justification de nos projets, de nos besoins et de nos pulsions. C'est une idée largement partagée par la pensée postmoderne et dont les racines plongent assez loin, dans la radicalité de Nietzsche ou dans la philosophie analytique. Un penseur politique roumain, Vladimir Pasti, a récemment soutenu que, contrairement à ce que les Lumières pensaient, les intérêts des groupes peuvent être « *justifiés à force d'arguments également valables et contradictoires*[52] ».

C'est ici que la contradiction apparaît : en effet, même si l'on contestait à la raison sa faculté cognitive, on ne peut cependant ne pas accepter son existence comme telle, ne serait-ce qu'en tant que *pouvoir justificatif propre à l'homme*. Même si la raison n'arrivait jamais à des connaissances plus vraies, le fait indéniable que tout humain éprouve le besoin de légitimer ses actes par les raisons qu'il apporte à l'appui de ses actes, démontre, malgré Rorty, que l'homme est, quand même, autre chose que le reste des espèces, *où ce besoin n'existe pas*. Que l'homme puisse être renversé par des forces irrationnelles ? Il l'est, en effet, souvent, sinon toujours. Mais le fait demeure qu'il ne saurait presque jamais se passer d'une justification rationnelle, aussi mince soit-elle, ce qui donne l'impression que c'est par la raison qu'il a changé d'avis. Que la raison soit un revêtement mensonger, un déguisement factice de nos désirs, jamais en repos ? Admettons-le. Il reste néanmoins que ce mensonge est typiquement humain et

qu'il creuse un abîme entre nous et les espèces animales. Même si nous n'étions pas des êtres cognitifs et qu'il n'y eût pas de réalité objective à connaître, le fait que nous nous servons tous de la raison, *comme si nous étions bien des êtres cognitifs,* démontre, contre Rorty, qu'il existe, malgré tout, une nature humaine, ou au moins une *perspective privilégiée* de concevoir l'humanité. Et l'on ne saurait mieux exprimer cette nature qu'en rendant au *logos*, à la raison donc, sa place centrale dans la constitution humaine, même si l'on voulait à tout prix douter du pouvoir que la tradition philosophique lui assignait jadis.

Ensuite, il n'est pas vrai que toutes les justifications des intérêts de groupe soient *également* valables, ou qu'on ne puisse pas les juger selon une perspective indépendante. S'il n'y avait pas de raisons intrinsèquement meilleures et pires, nulle communication, donc y compris la communication du fait qu'il n'y pas de vérité objective ou intrinsèque, ne serait possible. En effet, contester le fait que les humains peuvent s'entendre même s'ils partent de perspectives et d'expériences différentes et opposées revient à dire que tomber d'accord sur l'emploi d'une référence commune n'a rien à voir avec « s'entendre ». Ce qui est absurde, puisque c'est justement l'acte de tomber d'accord qui est synonyme de « s'entendre ».*Or, simplement vouloir convaincre les autres du bien-fondé de mes intérêts c'est déjà accepter une référence commune entre moi et les autres.* C'est précisément par rapport à cette référence commune que les raisons invoquées peuvent être comparées et trouvées meilleures ou pires. Seulement les groupes totalement fermés sur eux-mêmes seront à l'abri de cette objection, mais ce n'est pas le cas des représentants de certains groupes supposés marginalisés, qui non seulement désirent communiquer, mais aussi obtenir une redistribution des rôles entre le « centre » et les « périphéries ».

Enfin, il faut que nous nous prononcions sur les conséquences éthiques et politiques de la philosophie de Rorty. L'auteur conteste le principe kantien du « moi transcendantal » et de « l'impératif catégorique ». Puisqu'il n'y a pas de vérité, dit-il, il ne peut y avoir non plus de bien absolu, d'où l'on puisse faire dériver des obligations éthiques universelles et inconditionnelles. Comment s'explique-t-il alors — se demande-t-il — le progrès moral de l'humanité? Il ne s'agirait pas d'un progrès fondé dans la raison, mais d'un accroissement graduel de la sensibilité et de l'imagination des gens, qui sont capables d'élargir toujours davantage les limites de leur moi personnel ou collectif. Or, c'est justement l'observation de Rorty (qui reprend Dewey) que *les limites du moi sont flexibles et fluides* — ce que j'approuve — qui définit un trait fondamental de cette nature humaine dont les pragmatistes veulent contester l'existence. Car, à part l'homme, il n'y a pas d'autre être vivant qui soit capable d'élargir les limites de son moi au-delà de celles prescrites par l'hérédité. Le fait que nous pouvons prendre soin non seulement de nos enfants — ce qui est bien naturel — mais aussi des enfants des autres gens, et même des animaux, montre l'énorme

élasticité de ces limites. N'est-ce pas alors une façon de récréer, sinon le « moi transcendantal kantien » en tant que tel, au moins une capacité humaine qui, quoi qu'on dise, s'y apparente assez? Le postulat de cette élasticité des limites n'est-il pas une façon de dire que nous sommes libres et qu'il nous faut devenir aussi responsables de nos actes? Et n'est-il pas déjà évident que la liberté et la responsabilité nous séparent du monde naturel autant qu'elles nous plongent dans un autre monde, que jadis « l'essentialisme » appelait « moral »? Mais ce ne sont pas les noms qui comptent finalement, mais les distinctions entre les choses, distinctions que le pragmatisme voudrait frapper de nullité. La manière dont on appelle cet autre monde de la liberté et de la responsabilité qui ne se laisse pas éliminer est dénuée d'importance, pourvu que l'on accepte qu'il est différent du monde naturel et irréductible à des termes purement pragmatistes.

Au fond, on ne doit absolument pas opposer *le savoir* à *l'espoir*. En effet, au bout de tout savoir c'est un espoir qu'on retrouve — l'espoir de toucher à une vérité, sinon à la Vérité. Inversement, l'espoir se fonde souvent sur ce que l'on pense connaître et ce qu'on désire communiquer aux autres. On espère ainsi que le savoir acquis vaut la peine d'être partagé avec des gens qu'on considère, par là même, comme ses semblables, parce que dignes d'être mis au courant. Le fait d'avoir méconnu cette forte interdépendance entre savoir et espoir (et qui donne du sens à l'unité humaine) au profit d'une « parcellisation » du réel imprime à la philosophie de Rorty et à ses tenants son air sophistique et la met en contradiction avec elle-même.

4. La « logique » d'Hermès

La source directe de ces attaques contre la logique et les fondements de la rationalité universelle se trouve chez Foucault et Derrida. Mais il existe une ancienne tradition romantique de rejeter la raison en faveur du sentiment et de l'irrationnel. Du fait que les passions ne se laissent pas facilement chasser de la vie humaine, on déduit qu'on ne peut absolument pas s'en passer. Au moins, au temps de Herder, de Schelling et de leurs successeurs immédiats, ce n'était pas la raison en tant que telle qu'on mettait en question, mais la prétention, assurément démesurée, de certains rationalistes d'expliquer, par ce biais, tout l'univers.

Le pas suivant a été parcouru plus tard, au moment où la raison même, sous sa formalisation logique classique ou moderne, a été soumise à une critique radicale, visant à la faire supplanter par des logiques « nouvelles », « alternatives », « anti-aristotéliciennes », ou « anti-formelles ». Certains penseurs marxistes ont ainsi essayé de dépasser le principe de la non-contradiction, d'éliminer l'opposition entre forme et contenu, par l'édification d'une soi-disant « logique dialectique ».

Il y a eu aussi des tentatives de la part des scientifiques, tel Stéphane Lupasco, d'élaborer des « logiques du vivant » ou du « contradictoire », par l'extrapolation de certains principes de la physique des quanta.

En Roumanie, de telles tentatives ont une histoire assez vénérable : déjà avant la dernière guerre mondiale, un penseur de droite, Nae Ionescu, suivi par bon nombre de ses disciples, dont certains sont devenus célèbres plus tard, comme Mircea Eliade et Emil Cioran, exaltait « la vie » et « le vécu » qu'il opposait à la raison traditionnelle. Mais c'est d'un autre disciple de Nae Ionescu, Constantin Noica, le plus important philosophe roumain contemporain, et de son dernier ouvrage, *Lettres sur la logique d'Hermès*, que nous allons parler ici.

Sans doute, les féministes radicales que nous avons évoquées, ne connaissaient-elles pas Noica, et, l'eussent-elles connu, elles se seraient profondément indignées de la misogynie du philosophe roumain. Et pourtant, leurs attaques contre la logique rejoignent parfois certaines analyses de Noica.

À mon avis, le « thème » que Noica a développé pendant toute son activité philosophique était *d'attribuer à l'individu un sens et une place digne dans un système global, de ne pas permettre que l'individuel soit avalé par l'universel.* Ses formules, « la limite qui ne limite pas », « le devenir vers l'être », « la contradiction unilatérale » synthétisent la question et suggèrent la manière dont l'individu pourrait « sortir de la statistique » et se joindre à l'universel sans y être assimilé. Je me hâte de préciser que ce thème, généreux et précieux, ennoblit la pensée du philosophe.

La difficulté, s'il y en a, se trouve, je le crois, ailleurs. En quête d'adversaires — à savoir, les instances qui rabaisseraient l'individu à un élément statistique et l'enfermeraient dans un devenir incapable d'évoluer vers l'être — Noica les retrouve surtout dans la pensée occidentale moderne, dans la philosophie analytique anglo-saxonne, le néopositivisme et aussi dans la manière de vivre des sociétés occidentales contemporaines. De ce point de vue, une certaine ressemblance avec le féminisme radical se laisse percevoir : en effet, le philosophe roumain ressent vivement sa marginalisation qu'il veut paradoxalement faire retomber moins sur les autorités communistes roumaines qui l'avaient emprisonné pour plusieurs années pour des raisons politiques, mais sur l'Occident contemporain qu'il accuse d'avoir trahi les grandes valeurs de l'Europe éternelle : « *Puisque vous ne le dites pas, est-ce nous, les marginaux, qui devons le faire ? Mais si vous restez muets, il faut que les pierres parlent. Et elles vous disent davantage : même sans cette manière que vous avez d'avilir le siècle, vous l'avez déjà avili, en en prolongeant — jusqu'à l'absurde, le non-sens et le cynisme que vous aimez tant — la mesquinerie de demeurer dans ce que nous nous permettons d'appeler "l'ère de la conjonction". Vous ne savez pas montrer (comme l'intelligence du monde l'a toujours su) que les hommes sont liés entre eux par bien plus que l'attache extérieure, arrivée aujourd'hui à travers nos sommaires connectifs.*[53] » Il est donc clair que Noica prend pour cible la logique moderne,

qu'il reconnaît comme héritière de la logique classique. Mais ce qu'il essaie de lui opposer, nous allons l'examiner tout de suite.

Pour le philosophe roumain, la logique classique et son développement moderne sont tout aussi oppressifs que pour les féministes américaines, même si pour d'autres raisons. Voilà pourquoi, dans *Lettres sur la logique d'Hermès*, cette logique, autant ancienne que moderne reçoit le nom qui, selon Noica, lui convient : *la logique d'Arès*. À ce propos, il écrit : « *Jusqu'à présent, la logique est parfaitement solidaire du jeu d'Arès : la logique aristotélicienne et classique représentent le jeu aux armes conventionnelles, tandis que la nouvelle logique met en jeu des moyens véritablement modernes, à base de calculs et de mécanismes automatiques.*[54] »

Or, cette logique d'Arès a le grand défaut, selon Noica, d'intégrer la partie à l'ensemble par subordination. L'individu ou l'individuel deviennent ainsi de simples points statistiques équivalents. Le monde qui s'appuie sur cette logique apparaît à Noica mécanique, rigide, stérile, tel une véritable caserne. Il cite malicieusement une définition du syllogisme attribuée à Henri Poincaré : « *Si deux soldats appartiennent à un régiment et le régiment à une division, les soldats appartiennent alors à la division.*[55] »

La contreproposition de Noica s'appelle la logique « d'Hermès ». Selon elle, ce n'est pas seulement la partie qui est dans l'ensemble, mais l'ensemble peut aussi résider dans la partie, ou, autrement dit, la partie peut s'élever « à la puissance de l'ensemble ». Un livre tiré d'une bibliothèque — observe Noica — n'en est pas seulement un élément statistique. S'il s'agit vraiment d'une bibliothèque et pas d'une « masse de livres », on peut apprendre ce qu'est l'ensemble même à partir d'un seul volume : « *s'il s'agit d'une bibliothèque d'historien, ou de médecin, ou de juriste* ». Pareillement, le flocon de pissenlit qui féconde est autre chose qu'un flocon quelconque emporté par le vent, une action significative de l'histoire est autre chose qu'un événement passager, Socrate est une autre espèce d'individu, « qui s'élève à une autre puissance », qu'un anonyme. Cette espèce d'individu, capable de s'élever à la puissance de l'ensemble et qui, bien que partie, renferme en soi l'ensemble, est appelée par Noica *holomère*.

Il faut souligner que le philosophe est conscient que toute logique, qu'elle soit ou non d'Hermès, présuppose un formalisme. Par conséquent, il tâche d'élaborer, à sa manière, un formalisme : il remplace le concept par l'*holomère*, la proposition par le *thème*, le syllogisme par le *synaléthisme*. Il oppose à la table des jugements de Kant une autre table, où il classifie les synaléthismes, selon des critères qui reprennent la classification des syllogismes dans la logique classique. Comment le nouveau formalisme devrait-il être ? « Vivant » et non « mort » comme l'est, dit-il, le formalisme classique : « *Lorsque l'élément sort de sa condition de simple élément révocable, susceptible d'être remplacé, anonyme, on a accompli alors le passage du monde des formes mortes à celui des formes vivantes, de telle sorte que le formalisme aussi en sera différent.*[56] »

Je n'objecte rien à l'intention de cette tentative de réhabilitation de l'individu. En revanche, le fait que cette démarche s'appelle « logique » et que, de surcroît, elle veut en représenter une espèce nouvelle, qui s'oppose à l'ancienne, comme le « vivant » à la « chose morte », me semble bien critiquable.

Je n'essayerai pas de définir la logique. En usant d'une image, je dirai seulement, néanmoins, qu'elle s'apparente à un voyage qu'on ferait *les yeux bandés, de telle sorte que la seule garantie qu'on ne s'est pas écarté du bon chemin reste la stricte observation de certaines règles de marche.* Je n'affirme pas qu'on ne puisse voyager autrement, à savoir, les yeux ouverts et en contrôlant du regard chaque pas. Mais cette façon-ci de marcher ne ressemble pas à la logique. La logique présuppose donc qu'on fait des inférences, sans savoir (ou au moins, faisant mine d'ignorer) ce qui se cache, à chaque moment, sous les symboles qu'on déploie. L'avantage en est la certitude: si le chemin a été parcouru « sans regarder » autour de soi, il devient possible qu'il soit parcouru dans n'importe quelles conditions, même dans l'obscurité, et par n'importe qui, même par une personne privée de vue, à la seule condition que les règles établies soient respectées. Or, ce sont justement « les yeux bandés », à savoir, le refus d'examiner chaque être qu'on rencontre sur son chemin, qui irritent Noica: il sait avec raison qu'entre Socrate et « un tel » il y a une grande différence, ainsi qu'il y a une différence entre la semence fertile et la stérile: Socrate est un *holomère*, il renferme en soi l'ensemble, l'humanité ou la philosophie; « un tel » ne l'est pas. Et c'est à « Socrate » et à tout ce qui s'y apparente que la « logique d'Hermès » se propose de rendre justice.

Le problème n'est pas s'il y a des *holomères* ou non (je puis volontiers admettre qu'il y en a), mais si la possibilité de les distinguer des simples individus statistiques, afin de les intégrer, *et eux seulement*, à la logique d'Hermès, existe *sans regarder, sans examiner de près chaque chose à part.* L'holomère, selon la définition de Noica, est une individualité, une personne, et pas du tout un individu statistique. Mais alors, ne pas lui réserver une attention à part comme il se doit pour une individualité signifie précisément le traiter statistiquement, donc ignorer justement sa nature d'holomère. *L'holomère doit être regardé.* Mis à part que l'examen de l'holomère comme s'il s'agissait d'une individualité nonanonyme et irremplaçable, c'est-à-dire la décision de ne plus le traiter comme un symbole formel équivaut à *relever le bandeau de ses yeux et à regarder attentivement le chemin.* Par conséquent, ou bien Noica élabore une logique, ce à quoi qu'il prétend, et alors *il ne lui est pas permis d'apprendre* ce qui se cache vraiment sous le formalisme qu'il propose (mais il risque, le cas échéant, de manquer la rencontre de l'holomère), et il doit aller les yeux bandés, en respectant les règles de raisonnement qu'il s'est imposé. Ou bien il édifie une ontologie de l'holomère et alors *il ne lui est pas permis de ne pas savoir* ce à quoi il touche, et donc il doit garder les yeux ouverts, afin de reconnaître à tout moment s'il se trouve devant une personne ou bien devant un individu tiré de

la statistique. Mais il ne peut pas avoir les deux à la fois: la logique aussi bien que l'holomère.

Or, si Noica n'édifie pas une logique authentique, tout simplement parce qu'une vraie logique de l'holomère, de la personnalité, ou du « vivant » ne saurait exister, que fait-il? Il édifie une « logique », à savoir, il donne une interprétation profondément non-littérale à la notion de logique. Mais, selon ce qu'on a dit, les interprétations non-littérales sont en général obligées de citer, ne serait-ce que d'une manière invisible, le « noyau dur » sur lesquelles elles reposent, c'est-à-dire, elles doivent accepter une référence tacite à la littéralité qu'elles contestent explicitement. C'est ce qui arrive aussi à la « logique d'Hermès ».

En effet, si Noica n'élabore pas en fait une logique à part, toujours est-il qu'il fait emploi d'une logique, notamment parce que ce qu'il écrit est bien un traité où il argumente et il réfute, et pas du tout un poème ou un roman. Mais si la « logique d'Hermès » n'existe pas en tant que logique digne de ce nom, la logique *effectivement employée* dans l'ouvrage du philosophe ne sera que la logique honnie d'Arès, la logique des classiques et des modernes que Noica appelle « logique de caserne ». D'autre part, on a vu que toute tentative de communiquer présuppose les modes fondamentaux de la logique des propositions (*modus ponens* et *modus tollens*).

Si déplaisant que cela ait pu sembler à Noica, il s'avère que les *Lettres sur la logique d'Hermès* ne parlent pas la « langue d'Hermès », (car celle-ci n'existe pas) mais bien celle d'Arès. Si Rorty introduit tacitement dans son système l'essentialisme qu'il voulait combattre, parce qu'il ne se rend pas compte que *l'espoir* ne saurait subsister sans parier sur le bien et la vérité, Noica, à son tour, quoiqu'il fasse semblant d'être hostile à la logique traditionnelle avec ses symboles et ses connectifs, en fait toutefois un grand emploi. *Il combat Arès en lui empruntant ses armes.* Bien que *le premier choix* de Noica soit pour la logique d'Hermès, à savoir, pour une interprétation non-littérale, figurée de la logique, pour une « logique »,voilà que son second choix, resté invisible, s'arrête justement sur l'objet contesté, rejeté — sur la *logique*.

VI. Pluralisme et référence

1. La légitimation

Je pense que le but premier, naturellement limité, de cette démarche a été atteint: on a, me semble-t-il, démontré le peu de valeur des légitimations du particularisme et du relativisme contemporains, *sans avoir eu recours pourtant à des critères « métaphysiques », « d'en haut »*, afin de comparer et de hiérarchiser les différents systèmes culturels en jeu.

Assurément, le fait d'avoir obtenu ce résultat, quelque utile qu'il puisse se montrer dans les débats ordinaires qu'on doit soutenir, ne saurait suffire, pour peu que l'on veuille mieux comprendre les choses. En effet, si l'on peut accepter que le « tournoi khazar » offre un schéma qui décrit assez bien le mécanisme pratique des comparaisons intrinsèques spontanées, on ignore encore *les raisons* qui font tourner ce mécanisme. Pourquoi certains systèmes de valeurs ou certaines œuvres deviennent-ils référentiels bien plus facilement que ne le font beaucoup d'autres ? Pourquoi possèdent-ils davantage cette *double réalité* — contenu et forme, connaissance et méthode, etc. — dont nous avons parlé ? Y a-t-il quelque chose de *substantiel* en eux, grâce à quoi ils tendent à se comporter de la manière décrite ? Nous pensons qu'en effet *il y a une différence substantielle* entre les deux sortes de systèmes, bien qu'elle ne soit jamais absolue et qu'elle ne puisse pas rendre compte de tout. Toujours est-il que, dans bien des cas, ce n'est pas par hasard que le libéralisme, la logique et la science occidentale, la civilisation européenne, et, en général, ce qu'on appelle habituellement « les classiques » se trouvent plutôt du côté des textes-référence, tandis que le nationalisme, le communisme, le féminisme radical, les logiques et les sciences non-conventionnelles, l'« homme archaïque », et les auteurs à vocation radicale et postmoderniste se rangent plutôt du côté des textes-radicaux.

Je me hâte de préciser que je n'offrirai dans les pages qui suivent qu'une *esquisse d'explication*, très imparfaite et limitée, qu'il faudrait, à coup sûr, approfondir et élargir. Je rappelle aussi que, fidèle au principe de recherche que je me suis proposé, je me suis efforcé d'y introduire le moins possible d'hypothèses « métaphysiques ».

Le présupposé principal d'où l'on veut partir, en accord avec un Max Weber ou un Raymond Boudon[57], est que presque toute action humaine — qu'elle soit purement théorique, ou pratique, qu'elle appartienne à la science, à la morale ou à la politique — a sa propre raison d'être. Je veux dire par là que les actions humaines, quelque étranges ou absurdes qu'elles puissent souvent sembler, sont justifiées par des arguments, forts ou faibles peu importe, qu'il faut soigneusement analyser, avant tout recours à « l'irrationnel » ou à « l'inconscient ». Je ne dis pas évidemment que ce recours soit illégitime, mais seulement que, méthodologiquement, on doit le regarder comme un *dernier recours*.

Mais il est assez rare que cette *raison d'être* soit uniquement endogène, à savoir que les arguments conçus soient à même de se soutenir eux-mêmes. On se place habituellement loin des possibilités de la logique formelle ou des mathématiques. Et encore : depuis Gödel, on sait que les systèmes formels ne sont pas non plus « complets » et qu'eux aussi éprouvent le besoin de postulats extérieurs. Les Anciens déjà savaient fort bien qu'à côté de « la dialectique », il faut, dans son plaidoyer, compter aussi sur « la rhétorique ». Or, celle-ci, alors

même qu'elle ne renonce jamais aux raisonnements, y apporte toujours le soutien des « lieux communs » et des « exemples ».

En général, l'homme cherche à légitimer ses actions soit par l'invocation de certains modèles personnels qu'il croit bon de suivre, soit en ayant recours à des principes ou à une tradition acceptée dans son groupe. Dans les deux cas, la source de légitimation est extérieure et préalable aux actions. Je l'appelle *référence*.

Je crois que cet universel besoin de légitimation s'explique par *la relative obscurité ou la pénombre* qui, en général, entourent la vie. Il s'en faut de beaucoup que le sens de ce que l'homme fait, pense et *a fortiori* de ce qu'il est, soit habituellement *transparent, manifeste, évident*. La plupart du temps la vie reste incertaine et sa signification nous échappe. Abandonnés à nous-mêmes, nous tendons à avoir beaucoup de peine à savoir qui sont exactement les autres, que valent leurs actions et leurs paroles et en quoi elles peuvent nous être utiles. L'apprendre, en effet, tout seuls, même si cela nous était possible, nous coûterait beaucoup d'efforts, demanderait un temps excessif et nous ferait encourir des risques considérables.

Voilà pourquoi nous éprouvons le besoin de recourir à une *recommandation*, à une référence extérieure, qui puisse, par son autorité, simplifier nos choix et les appuyer de son prestige. La référence est une voie plus accessible, reconnue pour telle par le groupe social, c'est de la *clarté relative* tranchant sur la pénombre environnante.

Le manque de transparence de notre vie, en général, explique donc le besoin universel de référence. Mais il explique aussi pourquoi la référence valide, dotée d'autorité, claire, est relativement *rare*, et donc chère. En effet, si en règle générale, la majorité des choses est non-transparente, il en découle que ces choses ne sauront aucunement offrir des garanties à d'autres choses, également dépourvues de transparence. Alors, si l'on veut éviter de tomber dans l'explication du type *obscure per obscurius*, il faut prendre pour référence seulement ces choses peu nombreuses qui, *exceptionnellement*, sont relativement plus claires. Les références bonnes, formant donc l'exception et pas la règle, ne sauront être que rares.

Or, la rareté est une notion relative. Par rapport à quoi les références bonnes sont-elles rares ? Naturellement, en premier lieu, par rapport aux autres choses qui restent, pour une raison ou une autre, mal conformées pour servir de référence ; mais aussi, en second lieu, par rapport au grand nombre de personnes intéressées à en faire usage. Les livres de référence, les marques réputées, les personnes dont l'autorité soit recherchée avec empressement sont peu nombreuses, relativement au nombre de leurs utilisateurs réels ou potentiels. La conséquence en est que toute *référence bonne est une référence mise à la disposition de beaucoup d'utilisateurs*, ou, ce qui revient au même, que l'on peut indirectement mesurer la valeur de la référence par le nombre d'utilisateurs qui

veulent s'en servir pour un travail ou une activité spécifique: plus ce nombre est grand, plus elle a du mérite, ou de la clarté.

Nous voilà arrivés au point essentiel du problème: on peut en effet se demander comment il est possible que tous les utilisateurs de la référence, qui sont différents et même très différents entre eux, se permettent de partager la même et unique référence, comment de nombreux utilisateurs différents sont-ils capables d'avoir recours à la même source de légitimation? La réponse y est que chaque utilisateur, qu'on suppose un être raisonnable et qui, en général, ne détermine pas son choix en vertu des arguments dénués d'un fondement rationnel minimal, trouve à l'intérieur de la référence en cause un *territoire de consonance*. Il n'emploie pas tout ce que la référence renferme, mais il s'en saisit d'une portion qui lui paraît convenable, adaptée aux besoins propres et qu'il revêt de l'autorité symbolique de l'ensemble. Or, si les utilisateurs sont différents par leurs buts, leurs intérêts, leurs visions, etc. il faut admettre que les *territoires de consonance*, présents à l'intérieur de la référence, seront eux aussi bien distincts, vu que les utilisateurs sont, comme nous l'avons dit, des êtres rationnels qui ont exprimé des préférences fondées sur des arguments raisonnables.

La conclusion en est que la bonne référence a toutes les chances d'avoir une structure intérieure différenciée, variée, hétérogène, bref, *qu'elle renferme un pluralisme intérieur fondamental*. La rareté relative de la bonne référence est en quelque sorte compensée par son pluralisme intérieur, puisque, si la référence était homogène, il lui serait très difficile de donner satisfaction aux nombreux et très divers besoins de ses utilisateurs. Or, si elle était recherchée seulement par un petit nombre, elle ne serait pas une bonne référence, parce que, conformément à ce que l'on a dit, la *référence bonne (donc rare, chère) est une référence mise à la disposition de beaucoup d'utilisateurs*.

Par exemple, si le diplôme d'une école est recherché, c'est parce qu'il répond à une multitude des besoins individuels. Ce diplôme unique renferme, quand même, plusieurs connaissances, dont les élèves choisissent celles qui les intéressent le plus.

Pour les gens du Moyen Âge, Virgile était un précurseur du Christ, et en effet, on pouvait toujours citer la fameuse Églogue VI à l'appui de cette opinion. Au contraire, pour les érudits de la Renaissance, Virgile était le grand poète de l'Antiquité païenne et naturellement, ils en produisaient eux aussi beaucoup de textes à l'appui. Chaque choix est raisonnable, mais il ne se réfère, à strictement parler, qu'à une partie de la référence.

Comment doit-on comprendre ce pluralisme? Assez naturellement, il apparaît comme la manifestation des tendances, des directions, des sens les plus divers, enfin, comme l'expression des « voix » autonomes, différenciées, qui entrent en concurrence les unes avec les autres. Mais, d'une part, il est nécessaire que nulle « voix » ne sorte complètement gagnante de la compétition, car, le cas échéant,

elle chasserait de la scène les « voix » vaincues et le pluralisme s'avérait être fictif — le prélude d'un état homogène. C'est pourquoi les auteurs trop « à thèse » sont peu référentiels, ou le deviennent de moins en moins, à mesure que le temps s'écoule. D'ailleurs, puisque le temps fait grandement varier les besoins, les sentiments et les idées, plus ce pluralisme intérieur est développé, plus il a la chance de rejoindre une fois, par l'une de ses « voix », un public qui le prenne pour référence. D'autre part, il faut qu'il y ait des règles de la compétition, auxquelles les « voix » se soumettent bon gré mal gré, car, sinon, la compétition dégénérerait en guerre ce qui mettrait en péril l'unité de l'ensemble. On pourrait ainsi dire qu'il s'y agit d'un *pluralisme dialogique* et pas d'un pluralisme « éristique ».

2. Le pluralisme dialogique

Il faut maintenant s'attarder un instant pour se demander quelles sont les présupposés que le dialogue met en jeu. Le fait que deux ou plusieurs personnes, qui initialement ont des opinions divergentes sur un sujet arrivent souvent à se mettre d'accord suggère, selon moi, que malgré les divergences, ces personnes ont dû partager quelques présupposés. Premièrement, elles doivent accepter qu'il y a *quelque chose* qui puisse être recherché et, deuxièmement, que la recherche vaut la peine d'être faite plutôt en *commun*. Qu'on appelle cela « vérité » ou autrement, ça n'a pas d'importance. Ce qui importe, en revanche, c'est que les débatteurs croient que « la vérité » existe et mérite d'être recherchée et qu'une recherche commune est meilleure ou a de meilleures chances de succès que plusieurs quêtes individuelles isolées. Je souligne qu'il s'y agit bien d'une *croyance* et d'un *espoir* qui fondent la recherche et non d'une connaissance ou d'un raisonnement. C'est toujours une foi qui fonde la science, ce qui ne signifie nullement que toute foi fonde une science. Socrate invoquait un dieu et les scientifiques contemporains en font pratiquement, sinon explicitement, autant.

Certes, d'un point de vue strictement formel, *ils inventent l'Univers,, plutôt qu'ils n'en font la connaissance*, comme l'affirment par exemple Luc Brisson et F. Walter Meyerstein[58]. Toutefois, je ne crois pas qu'il y ait de véritable scientifique qui ne s'imagine que, tout au moins, il participe à un effort de *découverte* de l'Univers et qu'il n'existe pas quelque mystérieuse coïncidence entre son modèle qui fonctionne et la nature des choses. On ne peut donc pas refuser de parler de découverte, sous prétexte que ce discours n'est pas scientifique, car sans lui la science, et en général tout effort de connaissance rationnelle n'existerait pas (y compris, bien sûr, l'effort de comprendre la nature de la science elle-même et d'en forger un modèle.)

Ceux qui dialoguent doivent ensuite admettre (ou au moins, faire mine d'accepter) que nul d'entre eux ne bénéficie du privilège d'un accès facile et

direct à ce *quelque chose*, ou, en d'autres termes, que la « vérité », quelle qu'elle soit, est fondamentalement *non-manifeste*. On admet donc le principe socratique suivant lequel, en règle générale, les hommes sont tous dans le faux, mais qu'ils peuvent sortir de cette condition, pour peu qu'ils se mettent ensemble à la recherche du vrai. Or, l'erreur a mille faces, d'où un nouveau présupposé, à savoir, que la diversité humaine dans les opinions est plutôt le fruit de l'erreur et que, au fur et à mesure que celle-ci diminue, les opinions se rapprochent et les différences tombent. C'est un présupposé fortement contesté aujourd'hui par le relativisme postmoderne qui refuse de voir l'erreur dans les différences, mais, au contraire, y perçoit des « vérités » locales, spécifiques, qu'il faut sauvegarder à tout prix. Or, je ne vois pas comment il pourrait y avoir de vrai dialogue sans le présupposé de la multiplicité de l'erreur.

Il y a donc une « vérité », elle est non-manifeste et l'acte de la rechercher en commun a des avantages sur une recherche individuelle, la multiplicité est signe de l'erreur — voilà les présupposés du dialogue. Or, ces présupposés valent aussi pour ceux qui, tout en voulant les réfuter ouvertement ou dans les conséquences qu'elles entraînent, s'engagent néanmoins dans un débat pour affirmer ou répandre leurs opinions. Elles valent d'autant plus, si le débat se veut académique et qu'il prétende à une reconnaissance « scientifique ». Comme je l'ai dit, les postmodernistes (qui reprennent les vieilles théories dirigées contre les Lumières de Herder et des romantiques) soutiennent qu'il n'y a pas *une* seule vérité, mais qu'il y a seulement une multiplicité de vérités, chacune valable dans une certaine communauté et qu'on peut étayer à coup d'arguments également valables. Les femmes, les Noirs, les non-occidentaux, etc. auraient tous leur vérité à eux, au sujet de laquelle on ne saurait passer de jugement objectif et impartial. Or, du moment où l'on entreprend de défendre de telles thèses, on doit les soumettre au débat public et académique et, du même coup, accepter, même à son insu, les présupposés du dialogue, donc aussi celui qui affirme que les désaccords proviennent de l'erreur. Lorsqu'on confirme la réception d'un colis, on accepte implicitement tout son contenu qui va être dévoilé après l'ouverture. C'est exactement ce qui se passe aussi dans notre cas.

On peut, d'autre part, à la façon des fondamentalistes de tous les acabits, nier que la vérité soit non-manifeste, ou qu'il vaille mieux en faire la recherche en commun. Pour eux la vérité est unique comme pour les gens du dialogue. Mais elle est révélée et léguée par une tradition sacrée, ce qui rend inutile tout essai de recherche. Ce point de vue est, en soi, inattaquable, tant que les fondamentalistes ne s'adressent qu'aux gens déjà convaincus et qui ne doutent guère de la révélation. Mais aussitôt qu'ils ont en vue le prosélytisme (ce à quoi ils arrivent presque toujours), ils se trouvent forcés d'aborder le dialogue et d'en encaisser les présupposés, pour peu qu'ils veuillent que leur cause fasse des progrès. On voit bien qu'il existe une *rationalité dialogique* (pour parler comme

Jürgen Habermas), qui finit par prendre le dessus, même si son chemin reste tortueux, dominé comme il l'est par des seconds choix qu'en règle générale on passe sous silence.

Je n'irai pas jusqu'à soutenir que postuler l'existence d'un pluralisme intérieur dialogique suffise à décréter que telle ou telle référence est *nécessairement* bonne et « claire ». La valeur et la « clarté » sont finalement des notions ineffables, qu'on ne saurait réduire à une petite liste de traits analysables. Il n'y a donc pas de « recette » du type « comment produire une bonne référence ». Je veux seulement affirmer que le « pluralisme dialogique » est l'une des plus importantes conditions (même si ce n'en est pas la seule) requises par la bonne référence, et qu'en revanche, on peut parier sans grand risque que toute entité homogène ou fondée sur un pluralisme éristique aura de la peine à servir de bonne référence.

Si, objectivement, la domination absolue de l'une des « voix » est impossible à l'intérieur de la référence, l'utilisateur de la référence, en échange, l'accepte subjectivement maintes fois. En effet, habituellement il s'empare seulement de la « voix » avec laquelle il lui semble qu'il se trouve en consonance (en laissant le reste de côté), mais il invoque le système-référence dans son entier. Pourquoi les choses se passent ainsi, il est facile à comprendre : on cite — on l'a déjà montré — une certaine *matière textuelle*, mais on cite aussi (dans le cas de la citation fondatrice et de la citation conventionnelle) une *autorité*. Mais, si c'est le fragment qu'on cite qui offre le matériau à utiliser effectivement, c'est bien l'autorité qui offre la *source de légitimation*. Or, c'est l'autorité qui est attachée à l'ensemble, à la totalité de la référence, tandis que le matériau textuel en représente seulement une partie, une « voix ». L'invocation de la référence est une action *métonymique*.

*

Le récit fabuleux ou historique, peu importe, de la conversion des Khazars nous a fourni un modèle fécond, me semble-t-il, de la comparaison des systèmes de valeurs. En mettant à profit l'ancienne sagesse qu'il renferme, on a essayé de montrer que les systèmes référentiels obtiennent une préséance, qui, bien que loin de la supériorité dogmatique et absolue prescrite par des diverses hypothèses métaphysiques, entraîne néanmoins une *orientation générale des valeurs*. Quoi que les relativistes affirment, il existe dans le monde un certain ordre, même s'il est bien plus flexible et moins rigoureux que celui postulé autrefois par la métaphysique ou par les grandes religions. Il s'agit d'un ordre du *second choix* et non du premier, mais c'est bien un ordre qui se déploie à travers *nos pratiques*, même si on lui défend de nourrir certains de nos concepts. Cet ordre flexible est bien l'effet ultime de la *rareté relative de la bonne référence*, qui, afin de satisfaire à ses nombreux utilisateurs, doit avoir une structure *polymorphe*.

Il n'est donc pas nécessaire de croire au Bien, au Beau et au Vrai, pour être à même de combattre le relativisme et tous les particularismes inventés sans cesse par nos nouveaux sophistes. Il suffit de pousser à sa dernière extrémité le fait banal et indéniable que le monde est plutôt non manifeste, que la vie est, en règle générale, peu sûre et que les hommes ont du mal à s'y retrouver. Cette dernière conséquence, paradoxale en quelque sorte, est que, néanmoins, *les hommes finissent par s'y retrouver tant bien que mal*, que des clairières surgissent ici ou là, et que, finalement, le Mal n'est pas tout-puissant et qu'il essuie souvent des défaites considérables.

Unde malum — d'où vient-il, le Mal, dans un monde créé par un Dieu supposé bon? — se demandaient les théologiens anciens. Pour nous la bonne question à poser serait, plus modestement, *unde bonum*; comment se fait-il que dans un monde confus, plutôt mauvais, abandonné par Dieu, ou qui y croit de moins en moins, le Mal est loin d'être tout-puissant? Comment se fait-il que ce monde ne se dissout pas en chaos, pourquoi continue-t-il à exister et même à avoir, pour nous, les humains, du sens et de la beauté? Pour les Anciens c'était le Bien l'axiome, tandis que le Mal restait à en être déduit. Pour nous, au contraire, c'est le Mal, ou au moins la Confusion qui est de règle. Alors, il faudrait, quand même, expliquer le Bien.

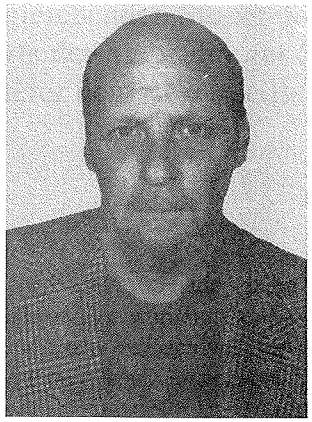
Or, le signe que le Bien nous défie par sa présence discrète est l'espoir. En effet, l'espoir de donner quelque consistance aux valeurs dans un monde qui rejette tout édit transcendant, ou qui au moins doute fortement de la possibilité d'un tel édit, reste vivant. De plus et malgré Rorty, cet espoir peut et doit rejoindre le savoir. Nietzsche parlait des hommes qui continuent à rêver, tout en sachant qu'ils rêvent. Ces gens, c'est bien nous. Rêver et à la fois en être conscient, c'est de notre part, évidemment, moins qu'être éveillé, mais c'est bien plus que s'endormir profondément et à tout jamais.

Notes

1. P.K. Fayerabend, *Against Method*, London 1975,.
2. La *Métaphysique* d'Aristote s'ouvre par cette affirmation: « *tous les hommes aspirent à la science. La preuve en est la jouissance qu'on tire des sens* ».
3. Jean-François Lyotard, *Conditia postmoderna* (*La Condition post-moderne. Rapport sur le savoir*), Bucuresti 1993, p. 89.
4. Julien Benda, *La trahison des clercs*, Paris 1928, trad. roum. *Tradarea carturarilor*, Bucuresti, 1993.
5. B.L. Whorf, *Language, Thought and Reality*, Massachusetts Institute of Technology, 1956, « An American-Indian Model of the Universe ».
6. Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1969, p. 187.
7. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, 1966, p. 398.

8. Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris 1983.
9. *Apud* Susan R. Suleiman, *The Reader in the Text. Essays on Audience and Interpretation*, Princeton University Press,1980, p. 20.
10. *Apud* Dinesh d'Sousa, « Illiberal Education », *The Atlantic Monthly*, March 1991, p. 58.
11. *Idem*, p. 62.
12. Claude Karnoouh, *Adio diferentei*, Cluj 1994, p. 72.
13. Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre*, Paris 1961.
14. Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, Paris 1970, trad. roum. *Hazard si necesitate*, Bucuresti 1991. V.aussi Ilya Prigogine — Isabelle Stengers, *La nouvelle alliance*, Paris 1976.
15. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 185.
16. Paul Veyne, *Comment l'on écrit l'histoire*, Paris 1971
17. Katherine Verdery, *National Ideology under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania*, University of California Press, 1991; L'édition roumaine est parue en 1994 aux éditions « Humanitas »
18. *op. cit.* p. 13
19. Josy Eisenberg, *Une histoire des Juifs*, Paris, C.A.L. 1970, trad.roum, *O istorie a evreilor*, Bucuresti, Humanitas 1993, p. 190.
20. Andrei Oisteanu, « Normanzii si disputele telogice medievale », in *« Secolul 20 »* 355–357, 1995, Bucarest.
21. D.M. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, New York, 1967; Arthur Koestler, *La treiziéme tribu*, Paris 1976, p. 80.
22. Koestler, *op. cit.* p. 74, Dunlop, *op. cit.*, p. 97.
23. Josy Eisenberg, *op. cit.* p. 203.
24. *ibidem.* pp. 210–213.
25. Platon, *La République*, 544 a.
26. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, A Harvest Book, p. 203.
27. Platon, *La République*, 557d.
28. Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, Bucuresti, Humanitas 1993.
29. Elaine Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*, New York 1989. « Gnostic interpreters, equally fascinated with the history of Adam and Eve, found in the Garden of Eden a wild flowering of interpretations. Yet many of these gnostic interpretations, however diverse they appear, share a common — and entirely unorthodox — premise » p. 65.
30. Voir à ce sujet, le livre de Georg Hermann Hodos, *Schauprozesse. Stalinistische Säuberungen in Osteuropa 1948–54*, Berlin, Links-Druck Verlag 1990.
31. Alexandre Iakovlev *Ce que nous voulons faire de l'Union Soviétique*, Paris, Seuil 1991, trad. roum. *Ce vrem sa facem din Uniunea Sovietica*, Bucuresti 1991, p. 42.
32. Charles Fairbanks, *The Nature of the Beast*, in *The National Interest*, nr.31, Spring 1993, p. 56.
33. Francis Fukuyama, *Sfirsitul istoriei*, (1989) ed. roum. Bucuresti, 1994.
34. Michael McConnell, *God is Dead and We Have Killed Him*, in *Freedom of Religion in the Post-Modern Age*, apud Martha Nussbaum, The New York Review of Books, 17, 1994, p. 60.
35. Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreapta romaneasca*, Bucuresti 1995, p. 251.
36. Charles Maurras, *apud* François Châtelet — Evelyne Pisier, *Conceptiile politice ale secolului XX* (1981), trad. roum. Bucuresti, 1994, p. 318.
37. Claude Karnoouh, *Românii, tipologie si mentalitati*, Bucuresti, 1994, p. 91.
38. François Châtelet, Evelyne Pisier, *op. cit.* v. le chapitre I.

39. Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 180.
40. *Idem*, pp. 181–183
41. B. L. Whorf, *op. cit.* « The relativity viewpoint of modern physics is one such view, conceived in mathematical terms, and the Hopi Weltanschauung is another and quite different one, non-mathematical and lingvistic. »
42. Martha Nussbaum, « Feminism and Philosophy » in *New York Review of Books*. Oct. 1994, pp. 59–61.
43. Apud Mihaela Miroiu, *Gândul umbrei. Abordari feministe in filosofia contemporana*, Bucuresti 1995, p. 62.
44. Sandra Harding, The Science Question in Feminism, Open University Press, 1986, p. 16–19.
45. Ruth Ginzberg, « Feminism, Rationality and Logic » in *American Philosophical Association, Newsletter on Feminism and Philosophy*, vol 88, nr.2 pp. 58–62, apud Nussbaum, op. cit.
46. Vance Cope-Kasten, « A Portrait of Dominant Rationality » dans la même publication, pp. 29–34.
47. *Modus tollens*: si P., alors Q, mais non Q, donc non P.
48. Mihaela Miroiu, op. cit., p. 15.
49. Richard Rorty, *L'espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, Paris, Albin Michel, 1995.
50. Rorty, *op. cit.* p. 128–129.
51. Rorty, *op. cit.* p. 86.
52. Vadimir Pasti, *Romania in tranzitie — caderea in viitor*, Bucarest, Nemira 1995, p. 155.
53. Constantin Noica, *Modelul cultural european, Bucuresti*, Humanitas 1993, paru en traduction allemande chez Kriterion, Bucuresti 1988 sous le titre *Laus Europae*; p. 9.
54. Constantin Noica, *Scrisori despre Logica lui Hermes*, Bucuresti 1986, p. 24.
55. *Ibidem*. p. 23.
56. *Ibidem*, p. 227.
57. Raymond Boudon, *Le juste et le vrai. Etudes sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard, 1995.
58. Luc Brisson, F. Walter Meyerstein, *Inventing the Universe — Plato's Timaeus the Big Bang and the Problem of Scientific Knowledge*, State University of New York, Albany, 1995. Ce livre s'ouvre par l'affirmation suivante, très « postmoderne », que le auteurs cherchent à démontrer par la suite : « *Knowing the Universe is inventing the Universe* ». Le problème porte sur le sens de la copule : pose-t-elle une simple identité entre les termes, ou doit-elle être prise métaphoriquement.



ANDREI KERTESZ

Wurde 1948 in Timișoara (Temeswar) geboren
Ist Museograph beim Brukenthalmuseum,
Piața Mare, Sibiu (Hermannstadt)
Veröffentlichte:
„Alte 'Siebenbürger Teppiche' in den Sammlungen des Brukenthalmuseums", in *Forschungen zur Volks- und Landeskunde*, 1976
Anatolische Teppiche, 1979
Türkische Teppiche in Siebenbürgen,
Kriterion Verlag, Bukarest 1985
Altare und Bildhauerkunst, 1991
Versuch einer vergleichenden Studie der Kunst des 15.–17. Jahrhunderts der Siebenbürger Sachsen und anderer deutscher Siedlungsgebiete, 1995

Anschrift: Str. Nicolae Titulescu Nr. 10, 2400 Sibiu, România
Tel.: +(40) 069 431057

Provinzielle Kunst

Versuch einer vergleichenden Studie der Kunst des 15.–17. Jahrhunderts der Siebenbürger Sachsen und jener anderer deutscher Siedlungsgebiete

Für das Universitätsjahr 1994–1995 hatte ich die Ehre, als Mitglied des *New Europe College* aufgenommen zu werden. Dem Auswahlausschuß der Kandidaten schlug ich als Studie den Versuch vor, für die Zeitspanne vom 15. bis zum 18. Jahrhundert die Kunst der Siebenbürger Sachsen mit der Kunst anderer deutscher Siedlungsgebiete im Nordosten, Osten und Südosten Europas zu vergleichen. Dabei gehen wir von einer Voraussetzung aus, die oft gemacht, aber meistens ungenügend begründet und von vielen Historikern der mittelalterlichen Kunst abgelehnt wurde, daß es nämlich Ähnlichkeiten zwischen der Kunst der Siebenbürger Sachsen und der der Deutschen aus der Slowakei (insbesondere in der Zips) gebe. Wir nehmen an, daß man auch in anderen deutschen Siedlungsgebieten einige Analogien feststellen könnte, und zwar in erster Reihe in der Slowakei, in Slowenien und in der Region von Krakau. In diesen Gebieten haben die deutschen Kolonisten länger als ein halbes Jahrtausend geographisch isoliert von ihrem Herkunftsland gelebt.

Professor Adam Labuda vom Institut für Kunstgeschichte der Universität Posen hat uns bezüglich der Ähnlichkeit der „isolierten Siedlungen" in den verschiedenen Regionen eine treffende Beobachtung schriftlich mitgeteilt. Diese und das Studium des Schrifttums haben uns dazu geführt, die eingangs genannte Idee auf ein weiteres Gebiet auszudehnen und mehr Interesse auf die religiöse Kunst des 15.–16.Jahrhunderts zu konzentrieren, insbesondere auf die Tafelmalerei und Bildhauerei der Altäre. Der allgemeinen Kunstgeschichte, die sich auf „Meisterwerke" konzentrierte, gebührt das Verdienst, die spezifischen Merkmale einer bestimmten Zeit festgelegt zu haben. Die Kunst der Provinzen hingegen interessierte viel weniger, da sie als nicht repräsentativ angesehen wurde oder als bloße Nachahmung. Diese Gebiete bzw. ihre Kunst nannte man „Provinz", „Provinzialismus", „Verländlichung" oder „Peripherie", ohne sie aber genau zu definieren.

Die Benutzung der Ausdrücke „Provinz" oder „Provinzialismus", ihre Beziehungen zueinander, ob der Provinzialismus sich nur auf die Provinz bezieht oder ob er allein in der Dichotomie existiert — diese vielfältigen Fragen will ich genauer untersuchen, selbst wenn es mir nicht gelingt, die gesamte Problematik auszuschöpfen. Zur Begründung stützen wir uns auf eingehende Studien, die

sich auf die Bestandsaufnahme der Kunstgegenstände in begrenzten Gebieten beziehen, sowohl geographisch als auch stilistisch und chronologisch, sowie auf Kataloge einiger Ausstellungen, die sich zum Ziel gesetzt hatten, die gotische Kunst einiger dieser „Provinzen" ausführlich darzustellen.

Da die Siebenbürger Sachsen der Gegenreformation, die sich durch den Barockstil verbreitete, widerstanden, ist dieser sehr wenig in ihren Gebieten anzutreffen. Auch besaßen jene religiösen Orden, die im 17–18. Jahrhundert keine Kirchen bauten und sich nur auf die Instandhaltung der gotischen Bauten beschränkten, in ihrer Region bloß geringe Macht. Durch diese beiden Gegebenheiten wird der Vergleich der Siebenbürger Kunst der damaligen Zeit mit jener der barock geprägten Gebiete erschwert. Die Ausstattung einiger (reformierter) Kirchen übernahm zwar etwas vom Barockstil als von einer Modeerscheinung, doch wurde dadurch nicht ein spezifischer Stil der Siebenbürger Sachsen definiert.

Die Anfänge der Erforschung der Denkmäler — der alten Kunstgegenstände im allgemeinen und der Altäre im besonderen — sind von einer Region zur anderen verschieden. In Österreich und Böhmen wurden sie bereits am Ende des 18. Jahrhunderts durch eine Initiative erst der Wiener Kunstakademie, danach der Kommission für Denkmalschutz beschrieben oder sogar inventarisiert. In Siebenbürgen und der Slowakei geschah dies erst Mitte des folgenden Jahrhunderts. Anfangs hatten diese Bemühungen einen rein deskriptiven Charakter, typisch für die jeweilige Epoche, sie wurden von Enthusiasten durchgeführt, die nicht unbedingt zugleich Experten waren. Die zeitliche Verschiebung wird man auch später beim Studium der Kunstgeschichte feststellen.

Die mittelalterliche Kunst der Slowakei und Siebenbürgens, die zunächst von deutschen Bewohnern jener Gebiete selbst untersucht wurde, wurde in den beiden letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts und danach auch in unserem Jahrhundert immer öfter in die mittelalterliche Kunstgeschichte Ungarns einbezogen. Die Forscher der von Deutschen bewohnten Gebiete erhoben aber schnell Einspruch gegen diese Tendenz, die am Fall Roth am besten aufgezeigt werden kann. Victor Roth war ein Siebenbürger Kulturschaffender, der in seinen Schriften sehr oft den Ausdruck „deutsche Kunst" benutzte, um dadurch die nationale Kunst genau zu definieren. Vor ihm benutzte die Fachliteratur die Ausdrücke „sächsische", „siebenbürgische" Kunst oder „die Kunst unserer Vorfahren".

In den ersten vier Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts stellt man einen großen Eifer der Historiker der deutschen und ungarischen Kunst fest; manchmal jedoch waren sie von Nationalismus durchdrungen oder stellten die Bedeutung der einen oder der anderen der „Provinzen" bzw. die ethnische Zugehörigkeit der Künstler zuweilen unbegründet in den Vordergrund.

So folgten auch andere Forscher dem Beispiel von Victor Roth, wie zum Beispiel O. Schürer und E. Wiese für die Slowakei, der gleiche E. Wiese zusammen mit H. Braune für Schlesien, E. Behrens für Polen, die die deutsche

Kunst in jenen Gebieten, insbesondere in Zeitschriften, die in großer Auflage in Deutschland erschienen, unterstrichen.

Die nationalen Spannungen haben ihren Ursprung sicherlich in der Geschichte dieser Gebiete und wurden durch den Zusammenbruch des Habsburgischen Reiches und der österreichisch-ungarischen Doppelmonarchie noch verstärkt. Leider aber wird die Kunstgeschichte, von Politik durchdrungen, zum Nachteil des Studienobjektes. Anstatt den ganzen Kulturraum zu studieren, der verschiedenen stilistischen Einflüssen ausgesetzt war und von diesen durchdrungen wurde, zog man es vor, die Forschungsgebiete nach den zeitgenössischen politischen Grenzen abzustecken. Selbst wenn einige dieser Grenzen auch im 15.–17. Jahrhundert existierten, so stellten sie doch kein Hindernis für die freie Entfaltung der Ideen der Kultur und der Kunst dar. Man darf auch nicht vergessen, daß diese Grenzen sich im Laufe der Geschichte oft verändert haben.

Ein kennzeichnendes Beispiel für den nationalistischen Charakter der Kunstgeschichtsschreibung stellt der Maler Toma aus Klausenburg dar, der auch als Kolosvári Tamás, Klausenburger Thomas oder Tomása zo Kluze bekannt war. Das einzige Kunstwerk, das mit Sicherheit von ihm stammt, ist der Altar der Kirche aus Hronský Beňadik aus der Slowakei, der im Jahre 1427 gemalt wurde. Dieser Altar befindet sich jetzt im Christlichen Museum von Esztergom in Ungarn. Manchmal wurde der Nationalität dieses Künstlers mehr Aufmerksamkeit geschenkt als etwa seiner Rolle bei der Verbreitung stilistischer Elemente oder seiner Einmaligkeit bzw. der Vielseitigkeit der Siebenbürger Künstler, die sich damals in der gleichen künstlerischen Ambiance entfalteten (in der damaligen Zeit wohnten in Klausenburg sowohl Ungarn als auch Deutsche). Ähnliches geschah auch mit Pawel bzw. Nicola aus Levoca oder vor allem mit Veit Stoss, wo schon die Schreibweise des Namens zu Polemiken führte und manchmal noch führt. Wegen der Frage, ob er Deutscher oder Pole war, vernachlässigte man seinen genialen Beitrag zur Internationalisierung der Kunst in den katholischen Gebieten in Mittel-, Ost- und Nordeuropa um das Jahr 1500.

Der Zweite Weltkrieg erschwerte noch die Behandlung der Problematik. Die kunsthistorischen Studien waren weithin von der Politik durchdrungen. Die Verringerung oder gar das frühere oder spätere Verschwinden der deutschen Bevölkerung aus den Gebieten, in denen sie sich Jahrhunderte hindurch behauptet hatte, gab den Historikern der „Nationalen Kunst" Aufschwung. Sie sollten in größerem oder kleinerem Maße diese Kunst in ihre eigene eingliedern.

Der Versuch des sehr produktiven Forschers der deutschen Gotik, A. Stange, die gesamte Kunst der von Deutschen bewohnten Gebiete außerhalb Deutschlands in seinem 11. Band *Deutsche Malerei der Gotik* (Österreich und der ostdeutsche Siedlungsraum von Danzig bis Siebenbürgen in der Zeit von 1400 bis 1500) einzubinden, hat unserer Meinung nach keine Begründung und stellt vielmehr ein deutsches „Protektorat" über diese Kunst dar.

Die aktuellen Programme zum Studium und zur Instandhaltung der Denkmäler, die von der deutschen Bundesregierung oder von kulturellen Vereinen Deutscher aus verschiedenen Regionen Europas finanziert werden, haben neben der finanziellen auch eine politische Bedeutung. Sicherlich wollen wir nicht ihre Wirksamkeit in Frage stellen, aber wir sind der Meinung, daß man in der Welt des 15. und 17. Jahrhunderts einen gemeinsamen kulturellen Raum sehen muß, sicherlich mit spezifischen Merkmalen für die verschiedenen Gebiete, gerade wegen des „Provinzialismus". Dieses Phänomen ist sowohl für die Provinzen als auch für die Metropolen charakteristisch. Die spezifischen Aspekte der verschiedenen Gebiete benötigen einen Vergleich, eine Forschung ohne jedwelche nationalistischen Vorurteile, eine Art Rückgabe der lokalen Kunst an ihre Schöpfer und Nutznießer.

Wenn der Provinzialismus ein allgemeines und undurchsichtiges Phänomen ist, das, vereinfacht gesagt, in einer Übernahme und Weiterführung (im allgemeinen mit geringerem Wert) einiger Modeerscheinungen besteht, so stellt die Provinz eine Form des geographisch und geschichtlich definierten Raumes mit all seinen Varianten dar.

Vom geschichtlichen Standpunkt aus gesehen ist die Lage in den von Deutschen besiedelten Gebieten sehr verschieden. Zwischen der Geschichte der Deutschen in Prag, Hauptstadt des Kaiserreichs zur Zeit von Karl IV. und Rudolf II., oder jener des modernen Danzig, der Krakaus, kaiserlicher Hauptstadt der Jagellonen, und jener der Slowakei, wo es sogar Trennungen durch religiöse Kriege und Grenzänderungen gegeben hat, kann man schwer Parallelen ziehen. Die bedeutendsten Ereignisse des 15.–17. Jahrhunderts, wie die Türkenangriffe, der Fall von Buda, die Reformation, der Bauernkrieg oder der Dreißigjährige Krieg, haben auf jedes der betreffenden Gebiete einen verschiedenartigen Einfluß ausgeübt.

Dennoch gibt es auch gemeinsame Phänomene, etwa der Minoritätenstatus und andere, spezifisch deutsche. Einige dieser Erscheinungen wollen wir nun näher betrachten, um eine vorhin genannte Idee zu untermauern, nämlich die eines gemeinsamen Kulturraumes im 15. bis 17. Jahrhundert.

Im Jahre 1919, kurz nach der Vereinigung Siebenbürgens mit Rumänien, erschien die Broschüre *Wer sind und was wollen die Sachsen in Siebenbürgen*, deren Autor anonym blieb. Darin wird unter anderem folgendes behauptet: „Die Sachsen sind deutscher Abstammung und wurden in Siebenbürgen im 12. und 13. Jahrhundert von den damals regierenden ungarischen Königen angesiedelt... Die Siebenbürger Sachsen stammen von den Mittelfranken ab und ihre Heimat, aus der sie ausgewandert sind, lag an der Mosel und in den Tälern der Eifelgebirge im heutigen Luxemburg." Weiterhin wird angeführt: „Die Sachsen, die gezwungen waren, als kleines Volk unter Fremden zu leben und die verschiedenen Angriffen ausgesetzt waren, entwickelten ein starkes nationales Bewußtsein, das stärker war

als das vieler Deutscher. Das zeigt sich in der Zähigkeit, in der sie ihre Muttersprache und alle kulturellen Werte, ihre natürliche Liebe zum deutschen Volk pflegten, von dem das kleine Volk der Sachsen unter Fremde geworfen wurde." Diese Ideen sind für alle Siedlungsgebiete gültig, in der ständig das Deutschtum und die spezifischen Merkmale unterstrichen wurden. Oft erinnerten die Eingewanderten an die Siedlungsgeschichte, an die Bedingungen, unter denen die Ansiedlung vorgenommen wurde und an die ihnen garantierten Privilegien (im Falle der Sachsen das Diplom von Geza II. und der Freibrief Andreaneum aus dem Jahre 1224), und zwar einige Jahrhunderte später, als dies alles schon anachronistisch war.

Die Lebensart der deutschstämmigen Gemeinschaften und ihre allgemeinen Institutionen hatten deutsche, klassische Vorbilder, unter den Bedingungen, in denen es in den Siedlungsgebieten kein eigentliches feudales System gab, sondern eher eine städtische Lebensart. Verhältnismäßig früh waren weltliche Institutionen (Bürgermeisterämter und Zünfte) und kirchliche eng verknüpft. Der Kirche kamen wichtige Aufgaben zu: die Erhaltung des Brauchtums und der Moral, die Schaffung eines Erziehungssystems (Schule). Die öfter ausgesprochene Behauptung, die Kunst des Mittelalters sei „Literatur von Analphabeten" trifft auf diese Siedlungsgebiete nicht zu. Schon im 14. Jahrhundert existierten Schulen (schon für das Jahr 1397 wurden in Siebenbürgen Grundschulen neben jeder Kirche erwähnt). Zahlreiche Absolventen dieser Schulen studierten im Ausland. Sicher wäre es von großem Interesse, zu untersuchen, welche Universitäten von den Intellektuellen dieser Siedlungsgebiete besucht wurden. Als Beispiel erwähnen wir, daß in der Zeitspanne 1377–1530 allein an der Universität von Wien 1019 Sachsen eingeschrieben waren.

Daß ein reger Ideenaustausch zwischen den verschiedenen deutschen Siedlungsgebieten herrschte, zeigen die Bestände von Schul- und Kirchenbibliotheken, wo sich für die Zeit nach der Erfindung des Buchdruckes neben Büchern aus Deutschland auch Bücher aus den anderen Siedlungsgebieten nachweisen lassen.

Bis zur Reformation wurde in den Schulen und Kirchen, in Büchern und Dokumenten vorwiegend die lateinische Sprache verwendet; danach verbreitet sich in kurzer Zeit die deutsche Sprache mit ihren Varianten und Mundarten.

Ein anderer wichtiger Faktor für den Erhalt der ethnischen Identität war die Solidarität zwischen den Bewohnern dieser Gebiete. Kurz nach dem ersten Türkeneinbruch in Siebenbürgen im Jahre 1420 wurden mit Unterstützung der Gemeinden Burgen errichtet und sogar Kirchenburgen gebaut, ein seltenes Phänomen in der Architektur anderer Gebiete. Im Rahmen dieser Solidarität war es selbstverständlich, moralische Grundsätze einzuhalten; dies wurde auch von den Behörden diktiert. Charakteristisch dafür ist eine Ballade, die ungefähr aus dem Jahre 1450 stammt, „Die Ballade des Malers Hans", in der erzählt wird,

wie ein Maler wegen Ehebruchs zu Tode verurteilt wurde. Um sich zu retten, bot er den Beamten des Bürgermeisteramtes an, ihr Porträt zu malen. Obwohl dieses Angebot sehr verlockend war — die Porträtmalerei steckte erst in ihren Anfängen —, wurde es zurückgewiesen, und der Maler Hans wurde hingerichtet. Auch wenn dies nur eine Erzählung ist, zeigen sich doch in charakteristischer Weise die spezifischen Eigenarten, der Konservativismus und Traditionalismus dieser Epoche, der Sieg der Ethik über die Ästhetik.

Ein gemeinsames Merkmal der kirchlichen Kunst (Wandmalerei, Mosaik, Glasmalerei), und zwar sowohl in den Kulturzentren als auch in der Provinz, ist ihre religiöse Funktion, die Anbetung. Die „gemalten Geschichten" (die Reformation nannte sie „Fabeln"), welche die Kirchen schmückten, die Erschaffung der Welt darstellend, das Leben Marias, die Leiden Christi oder Szenen aus den Heiligenleben, wandten sich von vornherein an eine Gruppe von Auserwählten, Gläubigen. Das Bild sollte eine visuelle Nachricht übermitteln, eine durch die Pfarrer schon bekannt gewordene Geschichte betonen. Da die Andacht im Vordergrund stand, spielte die Qualität der Malerei eine nebensächliche Rolle. Diese hing direkt vom Künstler und den Vorstellungen der „Kunden" ab. Da die Provinz selten von berühmten Künstlern besucht wurde und die Auftraggeber nur geringe Mittel besaßen, entstand auch kein „örtliches Publikum" mit entsprechender Bildung. Deswegen erfreute sich in der Wandmalerei dieser Gebiete der kursive, erzählerische, gotische Stil, trotz aller Ungereimtheiten und der Tendenz der Verländlichung, großer Beliebtheit.

Die Künstler waren in den deutschen Siedlungsgebieten, wie in den anderen Teilen Europas auch, in Zünften organisiert. In Provinzen, in der die Zahl der Künstler verhältnismäßig gering war, wurden diese den Zünften anderer Handwerker (Maurer, Zimmerleute, Glasbläser) zugeteilt. Diese Vereinigungen waren vorwiegend für Wandmalereien und Tafelmalereien zuständig. Wahrscheinlich durchlief der junge Maler gleich wie in Deutschland drei Etappen: zwei Jahre Lehre bei einem Meister, zwei Jahre Studienreise und danach zwei Jahre Zusammenarbeit mit einem Mitglied der Zunft, bis zur Erlangung der Meisterurkunde. Die Studienreisen, deren Wege nur schwer nachzuvollziehen sind, berührten sicherlich auch die künstlerischen Metropolen jener Zeit, gingen aber wahrscheinlich auch durch die Provinz, so daß die Maler der verschiedenen deutschen Siedlungsgebiete wohl eine ähnliche Ausbildung genossen.

Da das Auftragsvolumen für Wandmalereien und Altäre die Möglichkeiten der Zunftmaler übertraf, hatten auch wandernde Maler Arbeit. Wir erwähnten schon die Arbeiten des Klausenburgers Toma für eine Kirche in der Slowakei, die des Malers Jonas Norimbergensis (Altar in Földvar), die von Jacobus Kendlinger de Sanktus Wolfgang (dessen Unterschrift auf der Wandmalerei der Bergkirche in Schäßburg erhalten geblieben ist), die der Söhne Veit Stoss in Siebenbürgen und die von Petrus Lantregen (Kreuz in der Kreuzkapelle von Sibiu). Das sind

nur einige Beispiele von vielen fremden Künstlern, die in Krakau, der Slowakei, in Polen und in anderen deutschen Siedlungsgebieten gearbeitet haben.

Das Erscheinen der Flügelaltäre erklärt sich durch die Verschiebungen in der europäischen Architektur des 13. Jahrhunderts, mit dem Übergang zum gotischen Stil und dessen Verbreitung. Dadurch ergab sich eine Verringerung der freien Flächen, die für Wandmalereien bestimmt waren. Dies galt insbesondere für die Städte oder die größeren Klosterkirchen, während sich in der Nähe der Städte und in der Provinz der gotische Stil weniger stark durchsetzte, so daß die Tafelmalerei eher beibehalten wurde. Die Flügelaltäre sah man als Nachahmung der Modelle großer Kathedralen an.

Die Anfänge der Flügelaltäre muß man um die Mitte des 14. Jahrhunderts suchen, obwohl sie nach Meinung anderer weiter zurückreichen, ins Jahr 1300. Es gibt auch verschiedene Ansichten darüber, ob sie in Prag oder Wien lagen; beide Städte beanspruchen Vorrang. Obwohl die Anfänge wahrscheinlich am kaiserlichen Hof, an den Bischofssitzen oder in den Klöstern zu suchen sind, verbreitete sich die Neuerung rasch in Deutschland, Holland, Polen, Ungarn, der Slowakei und Siebenbürgen. Nach Wilhelm Worringer werden sie für die städtische Kunst des 15. Jahrhunderts repräsentativ. Nach dem Deutschen Bauernkrieg kamen sie langsam aus der Mode, um nach der Reformation gänzlich zu verschwinden. In den Randgebieten blieben sie wegen des provinziellen Konservativismus länger erhalten, mancherorts sogar bis um 1650, parallel zu neuen Formen von fixen Altären in Barock- oder Renaissance-Architektur.

Der städtische Charakter der Kunstgattung „Flügelaltar" kann auch dadurch erklärt werden, daß die Mehrheit der Altäre im Auftrag von städtischen, weltlichen oder kirchlichen Persönlichkeiten oder von Zünften gefertigt wurden. In den Zunftsatzungen waren auch die Pflichten der Mitglieder bezüglich des Zunftaltars festgelegt. Obwohl uns keine relevanten Dokumente aus Siebenbürgen erhalten geblieben sind, ist anzunehmen, daß auch hier nur der Hauptaltar, der dem Schutzpatron der Kirche gewidmet ist, von der Kirche gebaut wurde. Es gibt aber Dokumente von Privatpersonen oder Zünften, welche belegen, daß die gut erhaltene Bekrönung des Altars in Heltau im Auftrag der Weberzunft gefertigt wurde, da sie Szenen aus dem Leben des Heiligen Sewer, des Schutzpatrons dieser Zunft, zeigt.

Wie wir schont erwähnt haben, hat der Konservativismus in der Provinz noch über ein Jahrhundert Formen erhalten, die anderswo schon nicht mehr gebräuchlich waren. Dieselbe Rückständigkeit zeigte sich auch auf dem Gebiete der bildenden Künste, wo ebenfalls einige ältere stilistische Einflüsse erhalten blieben. Das erschwert die Arbeit jener Forscher beträchlich, die versuchen, ein Ende des gotischen Stils festzulegen. Die meisten setzen das Ende des spätgotischen Stils in der Malerei der Kunstzentren zwischen 1450 und 1500 an, andere jedoch

vertreten die Meinung, daß es erst 1520,1540 oder sogar noch später war. E. Egg schlägt für die Zeit nach 1530 den Begriff „nachgotisch" vor.

Die Forschung befaßte sich ausgiebig mit der Anzahl der vorreformatorischen Altäre. Es wurden Archive durchsucht, Informationen der Bistümer ausgewertet, die Logik der Geschichte in Betracht gezogen oder Vergleiche angestellt. In der Danziger Marienkirche sind beispielsweise über fünfzig Altäre dokumentarisch bezeugt, in den sechsundzwanzig Breslauer Kirchen rund 370. Im Prager Dom gab es über 60 Altäre. Für die Kathedrale von Großwardein konnten wir nur für den Zeitraum vom 12. bis zum 14. Jahrhundert 57 Altäre mit Dokumenten belegt finden. Im 13./14. Jahrhundert gab es in Weißenburg 38 Altäre (diese Stadt war ebenfalls Bischofssitz), und in Hermannstadt schätzt man ihre Zahl auf 24. Einige siebenbürgische Dokumente erwähnen Altäre auch in den Dorfkirchen. Aufgrund einer Reihe von Dokumenten und der Anzahl der katholischen Pfarreien in Siebenbürgen (deutsche, seklerische und ungarische) schätzen wir die Anzahl der Altäre von der Mitte des 14. Jahrhunderts bis zur Reformation auf ungefähr 1500 bis 2000.

Die Reformation übte in verschiedenen Gebieten unterschiedlichen Einfluß aus, so daß der sie begleitende Bildersturm nicht überall gleich ausfiel. Wenn Luther selbst auch weniger radikal war als andere Reformatoren in bezug auf die Bilder, so war doch die Art und Weise, wie seine Ideen verstanden wurden, verschieden. Wir sind nicht ganz derselben Meinung wie L. Binder, ein berühmter Historiker der deutschen Kirchen in Siebenbürgen, daß die Reformation das innere Bild der Kirchen anfangs nicht wesentlich verändert habe. Obwohl es auch Beweise gibt, die für Binders These sprechen (die Beibehaltung und Instandsetzung der Wandmalerei der evangelischen Kirche von Hermannstadt um die Mitte das I7. Jahrhunderts; Reisebeschreibungen, in denen die Wandmalerei der Kirche von Neustadt erwähnt wird; das bis heute erhaltene Bildmaterial), gibt es auch Belege aus der Epoche, wenigstens für Kronstadt und Weißenburg, daß während der Reformation Altäre mit der Axt oder durch Brand zerstört wurden. Bei der Synode von 1565, also 20 Jahre nach der von Mediasch, da der Übergang zur Reformation bestätigt wurde, empfahl man, daß überall dort, wo es möglich sei, die Altäre ohne Aufsehen wieder in die Kirchen gestellt werden sollten. Das zeigt, daß durch die Reformation das Kircheninnere geleert worden war und daß die Altäre beiseitegestellt oder vernichtet wurden. Der genannte Autor nimmt an, daß nach einiger Zeit diese Altäre ihren ursprünglichen Sinn verloren hätten und daß, je älter sie wurden, desto eher auf sie verzichtet worden sei. Diese Behauptung verdient nähere Betrachtung. Sie wird durch das Wiederbemalen von siebenbürgischen Altären im 17. und 18. Jahrhundert begründet.

Trotzdem, wenn wir glauben sollen, daß in Siebenbürgen die Reformation weniger radikal durchgeführt wurde als anderswo, so widerspricht das der

Tatsache, daß in allen von Deutschen bewohnten Gebieten, mit Ausnahme von Slowenien, nur wenige Flügelaltäre aus der Zeit vor der Reformation erhalten geblieben sind. Da wir das Interesse der Sachsen, ihre Kulturgüter zu bewahren, nicht in Frage stellen können (als Beweis verweisen wir auf die Erhaltung der Denkmäler), so müssen wir akzeptieren, daß der ikonoklastische Charakter der Reformation bei ihnen ausgeprägter war und daß der größte Teil der Flügelaltäre in der Mitte des 16. Jahrhunderts zerstört wurde. Heute gibt es 24 gut bzw. teilweise erhaltene Altäre in katholischen Kirchen Siebenbürgens sowie eine Reihe von Gemälden und Fragmenten von Tafeln, die von ungefähr 30 Altären stammen. In dieser Zahl sind die wenigen vorhandenen Skulpturen nicht einbegriffen; diese werden wir in einem anderen Teil der Studie behandeln.

Wenn wir die kulturellen Metropolen der Epoche in chronologischer Reihenfolge betrachten, so stellen wir fest, daß das italienische Trecento durch Giotto und durch die Schule von Siena offensichtlich die gesamte Malerei von Zentral- und Nordeuropa geprägt hat. Dieser Einfluß wurde wirksam durch die vielen italienischen Maler, meistens von sekundärem Rang, die ihre Arbeiten nicht signierten und von den zeitgenössischen Dokumenten nicht erwähnt wurden. Ihre Gegenwart wird jedoch sichtbar, wenn wir uns das erhaltene Bildmaterial, die Wand- und die Tafelmalerei, betrachten. Der kosmopolitische Hof von Karl IV. in Prag, später der italienische Einfluß bei Matthias Corvinus in Temeswar und Buda, der italienische Bischof Andrea Scolari von Großwardein oder die bekannten Beziehungen der Jagellonen zu Italien zeigen uns, daß es Gründe gab, daß die italienischen Künstler nach Norden fuhren, um den Einfluß ihrer Kunst in Mitteleuropa zur Geltung zu bringen. Auf dem Gebiete der Tafelmalerei brachten die Italiener reine Formen von einer idealisierten Schönheit und Vollkommenheit, die von den einfachen Leuten aber nur schwer akzeptiert wurde. Es war eine Kunst für die kaiserlichen Höfe, für Bischöfe und Klöster. In der Provinz erfuhr sie sehr bald eine Verländlichung. Das wurde von den Kunsthistorikern öfters als eine Rückkehr oder als ein Übergang zum Realismus interpretiert. Der italienische Einfluß hielt in den verschiedenen Regionen verschieden lange an, und man kann keine gleichmäßige Entwicklung oder Rückkehr feststellen, sondern nur Wiederholung.

Prag spielte eine große Rolle beim Eindringen des italienischen Einflusses. W. Worringer behauptete sogar, daß die Kunst von Böhmen, das eine italienische Provinz wurde, weiter andere Gebiete provinzialisiert habe. Aber es gebührte ihr auch das Verdienst, eine eigene Synthese geschaffen zu haben der idealisierten italienischen Kunst mit dem realistischen Sinn Nord- und Westeuropas, der Künstler Hollands und vor allem durch den Kontakt mit der Burgunder Miniaturenmalerei. Daraus entstand der sogenannte „weiche" oder „internationale gotische Hofstil"; vom genannten W. Worringer wurde er als aristokratisch, „kosmopolitisch", mit universellen Tendenzen definiert. Nach der Meinung des

gleichen Autors spiegelten sich darin die expansionistischen Neigungen und das Dominieren Prags in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Durch die Kopisten von Miniaturen verbreitete sich dieser Stil schnell und beeinflußte die gesamte künstlerische Entwicklung in Mittel- und Nordeuropa. Der böhmische Einfluß war überall in der Kunst sichtbar, wenn auch in vereinfachter, schematischer Form, weil es schwierig war, die Miniaturen auf die großen Flächen der Wandmalereien und Gemälde zu übertragen.

Nachdem die Hauptstadt des Kaiserreichs nach Wien verlegt wurde, verringert sich der Einfluß Prags. Die neue Hauptstadt und ihre angrenzenden Gebiete schufen wenn nicht einen neuen Stil, so doch neue plastische Formen. Ohne in Nordeuropa eine künstlerische Hegemonie ausüben zu wollen, sollte Wien für neue stilistische Einflüsse der Epoche wichtig werden. Manchmal wurden die neuen Wiener Modelle von der Provinz übernommen, ohne aber herausfordernd aufgedrängt zu werden. Der „internationale gotische Hofstil" erhielt örtliche Aspekte, manchmal mit Wiener Einfluß, ein anderes Mal spezifisch lokal geprägt oder auch durch den Kontakt mit Stilelementen anderer Regionen (Norddeutschland, Holland). Einige der Wiener Kunstwerke, wie zum Beispiel der Altar des Schottenklosters, der für den spätgotischen Stil Mitteleuropas repräsentativ ist, wirkten später in Ikonographie und Inhalt als Vorbilder in den meisten der von Deutschen bewohnten Gebiete.

Die Entwicklung der Gravur, danach des Buchdrucks wurden zu neuen Quellen der Eingebung. Obwohl die Künstler da viel freier in ihrer Bilderfindung waren als die Maler der orthodoxen Kirche, wo es strenge Einschränkungen durch die Herminlen gab, so griffen die Künstler aus dem katholischen Europa doch häufig zu schon vorhandenen Formen. A. Stage bemerkte, daß die Modelle oftmals Wandlungen durchliefen und daß selten ein Künstler dieselbe Szene wiederholte oder der Schüler seinen Meister „ad litteram" kopierte. Von Fall zu Fall also benutzte der Maler sein Modell, das er sich ausgewählt hatte, nur teilweise. Er änderte es um oder interpretierte es anders, um ein neues Bild zu schaffen. Diese verschiedenartige Benutzung der Modelle durch denselben Maler machte es praktisch unmöglich, das verwendete Schema zu identifizieren, bot ihm aber die Möglichkeit, sich in einen bestimmten Stil einzugliedern. Dadurch werden neue, vertiefte, technische Untersuchungen notwendig, systematische Vergleiche von einigen hundert Gemälden, um Werke gleichen Ursprungs feststellen zu können. Bezüglich der Modelle kann man behaupten, daß die Stiche von Martin Schongauer, Israel van Meckhenem — einem der produktivsten Graphiker seiner Zeit, aber auch Kopist von Schongauer — und die von Albrecht Dürer offensichtlich die Kunst jener Epoche geprägt haben. Aber es gibt auch andere Künstler, deren Arbeiten vorbildlich wurden. Der Wert von Armenbibeln („biblia pauperum") für die Verbreitung bestimmter Bilder ist allgemein anerkannt. Aber ich habe vergebens siebenbürgische Beispiele gesucht: Keines der

Werke, die wir untersucht und mit erhaltenen Bildern verglichen haben, führte zum Schluß, daß diese zur Eingebung der lokalen Künstler geführt hätten. In Siebenbürgen waren die Stiche von Martin Schongauer verhältnismäßig früh schon bekannt (Altar von Bonnesdorf), ebenso auch diejenigen von Israel van Meckhenem, die im Altar von Mediasch zu finden sind. Dürers Leiden Christi sind in siebenbürgischen Bildern zu finden, vor allem in der ersten Hälfte des 16.Jahrhunderts, vorwiegend von Johannes Stoss bearbeitet sowie von seinen Schülern im Atelier von Schäßburg. Aber es gibt auch andere Maler, die auf diese Quellen zurückgegriffen haben, beispielsweise die Künstler der Altäre von Hermannstadt, Mühlbach, Heldsdorf, Sommer, die beträchtlich von den Arbeiten aus dem Atelier in Schäßburg abweichen.

Es wurde einige Male behauptet, daß die Renaissance-Elemente der polnischen Kunst rein italienisch seien und daß Polen sie nach der Slowakei weitergegeben habe. Diese Behauptung ist vielleicht für die Zeit nach der Reformation gültig, als Polen das einzige katholische Bollwerk zwischen den Protestanten und Orthodoxen war und sich seine Verbindungen zu Italien verstärkten. Zuvor jedoch waren in Krakau zwei der berühmtesten Vertreter der „Donauschule", Hans von Kulmbach und Hans Düner, aktiv. Die „Donauschule" spielte in der Malerei um 1500 eine dominierende Rolle. Obwohl sie kein genau bestimmbares geographisches Zentrum hatte, beeinflußte sie die von Deutschen bewohnten Gebiete. Eigentlich war es eine nordische Renaissance, die zuweilen als spätgotisch mit Elementen italienischer Herkunft charakterisiert wird. In ihr traf sich die mitteleuropäische Malerei mit der italienischen Kunst, ohne ihre Identität zu verlieren und von ihr besonders in der Freiheit der Kompositionen beeinflußt, indem man Landschaften anstelle von klassischen Hintergründen benutzte. Die Landschaft gewann in der Komposition an Bedeutung und die Personen verloren die Starrheit, die sie seit fast zwei Jahrhunderten charakterisiert hatte.

Zu der Zeit stritten sich zwei wichtige Kulturzentren um die Vorherrschaft, Nürnberg und Krakau. Das zeigte sich auch im Hinblick auf die Mobilität der Künstler, die in beiden Städten tätig waren. Durch den kaiserlichen Hof und den Bischofssitz hatte Krakau eine Reihe von Vorzügen, die die Künstler anzogen, wie zum Beispiel auch Veit Stoss.

Die gleichzeitige Existenz zweier Zünfte in Krakau, der Maler und der Miniaturisten, ein seltenes Phänomen, führte zur Hypothese, daß diese Stadt vorhatte, durch die Miniaturisten ein Zentrum für die Verbreitung ikonographischer Schemata und Modelle zu werden. In seinem tiefen Antigermanismus behauptete P. Francastel, daß „Krakau ein viel wichtigerer künstlerischer Mittelpunkt als Nürnberg" gewesen sei. Zahlreiche Daten führen aber zur Schlußfolgerung, daß Nürnberg viel aktiver war, eher bereit, Änderungen anzunehmen und mit mehr Mitteln, die Kunst der von Deutschen besiedelten Gebiete zu beeinflussen.

Die Meinung einiger Forscher ist die, daß Veit Stoss nach einem längeren Aufenthalt in Krakau nach Nürnberg zurückkehrte, um sich künstlerisch durch den Wettstreit mit anderen guten Künstlern, die er hier in größerem Ausmaße vorfand als dort, neu zu definieren. Sein Weggang verminderte die künstlerische Bedeutung von Krakau. Auch J. Gadomski gesteht, daß „die Kunst des kleinen Polen in ihrem Ganzen provinziell bleiben wird". Nach unserer Meinung wurde die Hofkunst in den Städten, so wie auch in anderen von Deutschen bewohnten Gebieten, abgelehnt.

Einen Fall für sich stellte Danzig dar, obwohl diese Stadt sich niemals die Rolle einer künstlerischen Metropole anmaßte. Der Aufschwung dieser Stadt im 15. Jahrhundert, ihre geographische Lage sowie ihre Wirtschaft förderten das Aufblühen der Kunst, die meistens durch die Haranziehung von Künstlern bzw. deren Werken gekennzeichnet ist. Danzig war keineswegs traditionell und nahm die Veränderungen des 16.Jahrhunderts leicht an: rasch verlief der Übergang vom gotischen Stil über den Manierismus zum späten Barockstil. Die Kunst Danzigs nahm ebenfalls leicht verschiedene Einflüsse aus Norddeutschland, Holland, Italien und Frankreich auf. Krakau jedoch wurde zurückgewiesen, Danzig unterschied sich davon in religiöser Hinsicht (Anfang des 16. Jahrhunderts nahm Danzig die Reformation an, während Krakau katholisch blieb). Im Unterschied zu einigen anderen Forschern, die versucht haben, stilistische und chronologische Elemente der Kunst Danzigs hervorzuheben, bestritt A. Labuda die These einer einheitlichen, geradlinigen künstlerischen Entwicklung der Stadt oder gar die Idee eines „Danziger Stils". Nach unserer Meinung kann diese These auch auf andere von Deutschen bewohnte Gebiete ausgedehnt werden, auf andere Provinzen, wo die stilistischen Einflüsse durchdrangen und die Dynamik der Formen und Formulierungen verlangsamt wirkten.

Praktisch ist es sehr schwierig, wenn nicht unmöglich, die Rolle Budas im 15. Jahrhundert und in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts für die künstlerische Entwicklung Mitteleuropas einzuschätzen. Es ist anzunehmen, daß ein blühender Hof wie der von Matthias Corvinus, der den Prälaten und den italienischen Intellektuellen offen stand, weite Gebiete dominierte und eine blühende Wirtschaft besaß, auch ein wichtiges künstlerisches Zentrum war. Die Vernichtung vieler Bilder und der Archive jener Epoche in der Zeit der Türkenherrschaft führte dazu, daß damals eine schwer zu akzeptierende kulturelle Lücke entstand.

In der Schweiz, wo die Reformation sehr radikal war, sind nur 30 Altäre erhalten geblieben. In Österreich aber gibt es heute rund 200 Altäre und in Schlesien 160. Die Analyse der erhaltenen Altäre in Deutschland zeigt dasselbe Phänomen. So gibt es im Gebiet Hamburg — Lübeck nur 32 Altäre, in Sachsen über 500 und in Bayern rund 200. Nach den in Siebenbürgen erhaltenen Bildern

kann man nur teilweise solche Behauptungen aufstellen, die auch nicht immer überzeugend sind. Nach ihrer Art und chronologischen Reihenfolge habe ich die siebenbürgischen Altäre mit den rund 120 aus der Slowakei verglichen, wo die Bestandsaufnahme schon Tradition hat. Mehr als die Hälfte der Altäre der Slowakei stammen aus der Zeit vor 1500, während die Mehrheit der siebenbürgischen Altäre in den Jahren 1500–1540 entstand.

Auch von den Formen her gibt es erkennbare Unterschiede. Wenn wir Tomas Altar aus Klausenburg als repräsentativ für Siebenbürgen nehmen, kann behauptet werden, daß das Triptychon mit zentraler Tafel ein hier verbreiteter Altartypus war. Der letzte erhaltene Altar solcher Art ist die heute in Birthälm aufbewahrte Bekrönung aus dem Jahre 1515. Aber das Triptychon mit zentralem Schrein, der eine Skulptur enthielt, fehlt vollkommen. Diese Form kommt sehr oft in der Slowakei, im Gebiet von Krakau und in Schlesien vor. In Siebenbürgen gibt es keinen Altar mit einem Baldachin, die frühe Form der Flügelaltäre. Diesen hier findet man in den von Deutschen besiedelten Gebieten. Wenn die Flügelaltäre mit Skulpturen oder Reliefs auf den Tafeln sehr oft anzutreffen sind, so sind in Siebenbürgen nur zwei davon erhalten geblieben, nämlich die Altäre von Bonnesdorf und von Mühlbach. Neuere Forschungen haben ergeben, daß auch der Mediascher Altar anfangs diese Form hatte, doch wurden nach der Reformation die Reliefs der Festtafeln durch evangelische Symbole ersetzt. Die Form der Flügelaltäre mit zentralem Schrein erschien verhältnismäßig spät. Der erste bekannte Altar ist der von Birthälm aus dem Jahre 1483. Man muß aber erwähnen, daß er 1515 viele Veränderungen erfuhr, als er vollständig geändert und mit einzelnen Elementen ergänzt wurde, um den Maßen der veränderten Kirche und der neuen Architektur zu entsprechen. Da es aber zur gleichen Zeit in Mediasch einen Altar mit Mittelschrein gab, kann man annehmen, daß dieser Altartyp am Anfang des 15. Jahrhunderts entstand, als er in anderen Gebieten mit deutscher Bevölkerung schon lange Mode war. Später, nach dem Jahre 1510, verbreitete er sich im Atelier von Johannes Stoss, ohne aber den Flügelaltar mit Mittelteil zu ersetzen. Wahrscheinlich verdanken wir demselben Johannes Stoss die Einführung des Viereraltars, einer Variante des Flügelaltars mit zentralem Schrein, der neben den Hauptskulpturen auch vier Randfiguren besaß, obwohl einige Forscher diese Altäre schon um 1490 datieren. Selbst diese Zeitbestimmung ist spät im Vergleich zu anderen Gebieten: Im Norden Deutschlands sind sie schriftlich nachgewiesen schon für das Ende des 14. Jahrhunderts. Wahrscheinlich kam dieser Altar durch Schlesien nach Siebenbürgen (in Schlesien gab es ihn schon Mitte des 15. Jahrhunderts), von dort in die Slowakei und verbreitete sich da bis um 1500. Als Variante des Viereraltars erwähnen wir sowohl in der Slowakei, als auch in Siebenbürgen Altäre, bei denen anstatt der Statuetten Gemälde angebracht waren, bestehend aus zwei Bildern zwischen

dem zentralen Schrein und den beweglichen Flügeln. Verhältnismäßig früh, um 1520, erschienen in Siebenbürgen die fixen Altäre, die neben dem zentralen Teil auch eine Predella enthielten, wie z.B. die Altäre von Großschenk und Schaas. Der Großschenker Altar stammte vom Maler Vincentius aus Hermannstadt, der auch den Fixaltar auf der Bekrönung des Heltauer Altars fertigte.

Der Fixaltar war sicherlich keine lokale Erfindung, fehlt aber in der Slowakei. Da Vicentius im Umfeld Cranachs ausgebildet worden war, nimmt man an, daß dieser Altartyp aus Deutschland nach Siebenbürgen importiert wurde, obwohl er in jener Epoche auch sehr oft in Italien vorkam.

Der am häufigsten in Siebenbürgen vorkommende Altar ist aber der Flügelaltar mit zentralem Flügel, bei dem das mittlere Bild von zwei Reihen von Flügeln umgeben ist, die erste ist beweglich und auf beiden Seiten bemalt. Durch Schwenken bedeckt sie das Bild im Zentrum, und es erscheint somit das Bild der feststehenden Flügel. Dies stellt eine Art von Altären dar, die in Mitteleuropa sehr verbreitet waren, da sie die Möglichkeit boten, große ikonographische Szenen darzustellen. In seltenen Fällen bestehen in Siebenbürgen diese Flügel nicht aus mehreren Teilen, während es in anderen Gebieten oft Flügel für ein einziges großes Bild gab.

Von den meisten Siebenbürger Altären sind die Predellen nicht erhalten geblieben. Aber aufgrund der noch erhaltenen kann man behaupten, daß sie in der Mehrheit bemalt waren (selten besaßen sie Nischen für Statuetten), während es in Polen und in der Slowakei neben den bemalten Predellen auch solche mit Skulpturen gab, manchmal eine einzige Szene darstellend.

Der Besitz eines portablen Altars war durch päpstliche Erlässe für einzelne Persönlichkeiten bewilligt, und ihre Existenz ist durch Dokumente bestätigt. Erhalten jedoch hat sich keiner dieser Altäre bis heute. Eine der frühesten Bewilligungen für Siebenbürgen stammt aus dem Jahr 1347, andere aus den Jahren 1428 und 1430.

In fast allen großen Städten, die erforscht wurden, sind mehrere Altäre erhalten geblieben. In Siebenbürgen befindet sich der Großteil der Altäre auf dem Land, nur in Hermannstadt, Schäßburg, Mediasch und Mühlbach ist je ein einziger Altar aus der vorreformatorischen Zeit bewahrt. Gleich wie in anderen Gebieten sind die Altäre in städtischen Ateliers gefertigt worden. Es ist anzunehmen, daß die erste Werkstatt Siebenbürgens in Klausenburg war, wo der Maler Toma arbeitete, vielleicht schon im zweiten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts. Diese Behauptung stützt sich auf die Tatsache, daß diesem Maler aufgrund stilistischer Kriterien ein anderer Altar in der Slowakei zugesprochen wird, und zwar in der Kirche von Roudnice, etwa aus dem Jahr 1410. Es gibt Dokumente, die beweisen, daß davor noch ein anderer Maler in Klausenburg tätig gewesen sein muß: ein Maler Nicolaus, der Vater der Bildhauer Martin und Georg, von denen die berühmte Darstellung des Heiligen Georg in Prag stammt (Tötung

des Drachen). Aufgrund von Analogien zwischen dem zentralen Altarteil von Hronsky Benedik und der Freskendarstellung mit der Kreuzigung, die in der Kirche des Heiligen Michael in Klausenburg erhalten geblieben ist, ist anzunehmen, daß der Maler Toma Schüler hatte.

Ebenso können wir annehmen, daß es in den Bischofssitzen von Großwardein und Weißenburg Ateliers gab. Dort existieren Dokumente, die von einem Maler sprechen; da uns aber keinerlei Arbeiten überliefert sind, kann man diese Hypothese nicht weiter bestätigen.

Wahrscheinlich stellte Mediasch um 1480 ein weiteres kulturelles Zentrum dar. Drei stilistisch verwandte Altäre, die alle nahe beieinander aufgestellt wurden — in Mediasch, Birthälm und Großprobstdorf —, untermauern diese Hypothese. Die unterschiedlichen Darstellungen beweisen, daß mindestens zwei Maler am Werk waren.

Der Altar von Földvar, in der Nähe von Kronstadt, trägt die Unterschrift eines Jonas aus Nürnberg. Kronstädter Dokumente vom Anfang des 16. Jahrhunderts — die Epoche, in welcher der erwähnte Altar entstand — bezeugen eine Nürnberger Witwe, ohne Namen, aber es ist wohl anzunehmen, daß der Maler Jonas in Kronstadt eine Werkstatt besaß.

Sowohl durch Dokumente als auch durch erhaltene Kunstgegenstände wird zwischen 1500 und 1525 ein Hermannstädter Atelier bescheinigt, das von einem hier gebürtigen Vincentius geleitet wurde. Einige Altäre tragen seine Unterschrift; andere werden ihm aufgrund der Stilähnlichkeit zugesprochen. Eine wichtige Werkstätte für Altäre befand sich auch in Schäßburg, wo Johannes Stoß gearbeitet hat. Der erste hier erwähnte und gefertigte Altar ist jener aus Meeburg aus dem Jahre 1513. Im Jahre 1530, nach dem Tode des Meisters, übernahm sein Geselle Christian die Leitung des Ateliers, das unserer Meinung nach bis zur Reformation weiterarbeitete. Später findet man den Maler Christian aus Schäßburg in Hermannstadt, wo er an einigen Aufträgen des Bürgermeisteramtes arbeitete.

Damit haben wir die Städte erwähnt, in denen Altäre hergestellt wurden, da in allen erforschten Gebieten die Altäre städtischen Werkstätten entstammten. Obwohl nicht wie in Siebenbürgen Verträge zwischen Spendern und Künstlern überliefert sind, können wir annehmen, daß die Fertigungsdauer eines Altars verschieden war, je nach dem Grad seiner Komplexität und künstlerischen Ausgestaltung. Einige in Deutschland überlieferte Verträge sehen Zeitspannen zwischen einem Jahr und drei Jahren für einen Altar vor. Indirekte Informationen in unserer Region gibt es in zwei Fällen: Ein päpstlicher Erlaß aus dem Jahre 1431 erlaubt Gheorghe Lepes, Bischof von Siebenbürgen, zwei Altäre in Weißenburg zu errichten, die den Heiligen Michael und Barbara gewidmet waren. Aus einem anderen Dokument erfahren wir, daß sich diese Altäre schon ein Jahr danach in der Kirche befanden. Es waren folglich sicherlich einfachere Nebenal-

täre. Auf dem Altar von Schweischer sind zwei verschiedene Jahre eingetragen, auf einen der Teile 1520 und auf die bemalte Tafel 1522, woraus zu schließen ist, daß zu seiner Errichtung zwei Jahre notwendig waren. Um einen solchen Altar zu bauen, waren mehrere Meister notwendig, Maler, Tischler und Zimmerleute. Gewöhnlich wurde der Vertrag mit dem Maler abgeschlossen.

Wir wollen nicht jeden einzelnen siebenbürgischen Altar untersuchen, auch nicht neue Analogien oder neue Zuschreibungen aufstellen, da die meisten schon im einschlägigen Schrifttum erwähnt worden sind. Die Annahme oder Ablehnung einzelner Hypothesen würde ausführliche Diskussionen und reiches Bildmaterial benötigen. Anhand einiger Beispiele wollen wir aber wenigstens einige stilistische Analogien zwischen diesen und einem Teil der erhaltenen Altäre in anderen von Deutschen bewohnten Gebieten aufzeigen.

So wurden für den Altar von Hronský Beňadik von Thomas aus Klausenburg eine ganze Reihe vielseitiger Ähnlichkeiten vorgeschlagen, angefangen von der Kreuzigung aus Basel bis zum Meister des Altars von Grudziadz oder mit dem Wiener Maler Hans aus dem 15. Jahrhundert. Es gibt genügend Elemente, um die Schlußfolgerung zu ziehen, daß der internationale gotische Stil, mit seinen mehr oder weniger reinen Formen, aber in der gleichen böhmischen Ambiance, sich über eine große geographische Fläche verbreitet habe. Auch in Siebenbürgen treffen wir diesen Stil, etwa in Hermannstadt, in den Wandmalereien der Kirche des Heiligen Michael aus dem Jahre 1445, die vom Maler Johannes von Rogenow stammen. Der Altar von Malmkrog, der von zwei verschiedenen Malern stammt und vor dem Jahre 1469 (dem Todesjahr des Stifters) angefertigt wurde, widerspiegelt das Eindringen und die Übernahme der italienischen Malerei in Siebenbürgen (das gilt für den Maler, der den mittleren Teil und die festen, ungeteilten Flügel mit den Bildern der Heiligen Georg und Michael verziert hat), im Gegensatz zu den kompositorisch konfusen Elementen, die wahrscheinlich nach deutschem Muster von einem anderen Maler stammen. Sowohl der italienische Einfluß als auch die Verländlichung sind spezifische Formen in der provinziellen Kunst jener Zeit, so wie wir es schon erwähnt haben.

Der Altar von Tartlau, um die Mitte des 15. Jahrhunderts gebaut, zeigt den Rückgang des Einflusses der Prager Malerei in Siebenbürgen zugunsten der Wiener Malerei. Die Kompositionen — wir beziehen uns auf die Malerei der festlichen Tafeln — haben einfache Formen. Für die Kreuzigung im Zentralteil wurde Ähnlichkeit sogar mit der Malerei von Conrad Witz vorgeschlagen. Einige Jahrzehnte später wurden Wiener Stilelemente, wahrscheinlich von Schülern oder Künstlern, die zusammen mit den Meistern der Altäre des Wiener Schottenklosters gewirkt hatten, übernommen und bei jenen Altären, von denen wir angenommen hatten, daß sie im Mediascher Atelier hergestellt wurden, angewandt. Im Falle des Altars von Birthälm (dessen älteste Teile aus dem Jahre

1483 stammen) wurde die Bilderfindung direkt aus der Malerei des Wiener Altars übernommen. Das gleiche wurde auch für slowakische und schlesische Altäre festgestellt. Der Mediascher Altar ist anscheinend mehr dem Sinne nach vom Schottenaltar inspiriert. Auf der Kreuzigungstafel befindet sich gar ein Panorama Wiens; aber dies ist schon die Zeit, in der ähnliche Formen durch Schongauer und Meckhenem verbreitet wurden. Dem Forscher H. Fabini gebührt das Verdienst, die fast perfekte Analogie des Mediascher Altars mit einem anderen, nämlich dem in der Kirche der Heiligen Elisabeth in Breslau erhaltenen Altar (ungefähr aus dem Jahre 1500, also jünger als derjenige aus Mediasch) festgestellt zu haben.

Komplexer sind die Probleme, die der Altar von Großprobstdorf stellt. Er ist nur zum Teil erhalten (eine Wand, die eine Hälfte der festen Flügel und vier Zwischenwände um das mittlere Bild). In späterer Zeit wurden diesem Altar zwei feste Flügel angefügt, die das Martyrium des Heiligen Sebastian und Jesus und die zehntausend Märtyrer darstellen. In einer meiner früheren Arbeiten habe ich, von Stilanalogien ausgehend, das Fertigungsjahr dieser Tafeln auf 1480 angesetzt, mit dem Gedanken, es sei ein einheitliches Stück. Einige der von H. Fabini erwähnten Elemente (die Landschaft im Hintergrund der Szene mit Jesus und den 10.000 Märtyrern stellt die Festung Mediasch kurz nach 1500 dar) sowie eine Tafel, die mir erst vor kurzem bekannt wurde (gemalt um 1506 — 1508 vom Meister der Flügelaltäre in Gosciszowic) und im Museum von Breslau aufbewahrt wird, zwingen mich nun zur Überprüfung dieser Hypothese: Die Ähnlichkeit der Komposition, die Seltenheit des Themas, die Tatsache, daß beide Tafeln sehr große Ausmaße und feste Flügel haben führen zur Idee, daß sie vom selben Urheber stammen, ungefähr aus dem ersten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts.

Widersprüchlich und unausgeglichen in der Qualität seiner Werke, vielleicht auch wegen der Zusammenarbeit mit weniger gut ausgebildeten Gesellen, ist die Persönlichkeit des Hermannstädter Malers Vincentius, der wahrscheinlich der repräsentativste siebenbürgische Künstler seiner Zeit war. Es ist erwiesen, daß von ihm die Altäre von Seiden (jetzt in der evangelischen Kirche von Taterloch), Heltau, Großschenk sowie die Wandmalerei der Kirche aus Salzburg stammen. Des weiteren werden ihm Malereien aus Mediasch, aus Hundertbücheln und eventuell die Bekrönung aus Niemesch zugerechnet. Von stilistischen Kriterien ausgehend wird vermutet, daß der Künstler wahrscheinlich in der gleichen Umgebung wie Cranach ausgebildet wurde. Die Tatsache, daß dieser berühmte deutsche Maler seine Lehrzeit in einer Münchener Werkstatt verbrachte, die vom Krakauer Maler Jan Pollak geleitet wurde, bestätigt nochmals die engen Verbindungen der aus verschiedenen Gebieten stammenden Künstler jener Epoche untereinander. Vincentius bringt in seine Arbeiten viel Kraft, eine persönliche Interpretation eines Großteils seiner Szenen und markiert damit den Anfang der Renaissance in Siebenbürgen, vermittelt durch Deutschland. Wegen seiner

starken, vielleicht zu unabhängigen Persönlichkeit wird Vincentius nicht mit dem Bemalen des Hauptaltars der Hermannstädter Kirche betraut, der auch einige Szenen der Leiden Christi von Dürer enthält. Elemente der Renaissance, verwandt mit der Donauschule oder den Stichen Dürers, finden wir auch in den Malereien der Altäre von Mühlbach, Heldsdorf, Armășeni, Sommer u.a., alle aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, also ebenfalls deutscher Abstammung.

Ein anderer bedeutsamer Zeitpunkt für die Malerei der siebenbürgischen Altäre ist die Ankunft von Johannes Stoss, der in Schäßburg ein Atelier einrichtete. Eine Reihe von Unterschieden bestimmen die Eigenart dieses Kulturzentrums im Vergleich zu früheren. Hier werden sowohl die Vierer-Altäre als auch solche mit zentraler Tafel hergestellt. Im allgemeinen sind die auf diesen Altären dargestellten Szenen sehr unterschiedlich. Meistens werden auf den Festtagsflügeln und im Mittelteil oder Schrein Szenen aus dem Leben der Heiligen und seltener die Leiden Christi oder die Geburt Christi abgebildet. Auf den äußeren Tafeln werden vorzugsweise die Leiden Christi, in schematischen Formen nach Dürer, oder auch je zwei Heilige im Typus der *sacra conversatione* dargestellt. Wenn beide Stilformen der Schäßburger Werkstätte vor allem in deutschbewohnten Gebieten zu finden sind, so sind der spätgotische Stil der Festtagstafeln und die Verländlichung der Stiche Dürers seltener. Dies haben wir nur in der Slowakei angetroffen. Das Verdienst des Ateliers von Johannes Stoss ist aber, daß er die siebenbürgische Bildhauerei belebt hat.

Trotz aller spektakulären Versuche, die Siebenbürger Bildschnitzer um mehr als ein Jahrhundert vorzuverlegen, ist dieses Gebiet ungenügend erforscht und schwer zu untersuchen, da sehr wenige Stücke erhalten geblieben sind. Einzig der Altar von Bonnesdorf stammt wahrscheinlich aus dem Jahre 1500. Er ist mit festlichen Tafeln mit in Relief gehauenen Skulpturen versehen, und das Äußere der beweglichen Flügel ist bemalt. Der geschnitzte Teil, der nach altertümlicher Art gefertigt ist, mit sichtbaren Fehlern der ikonographischen Szenen, wird in seiner Entstehung auf das Jahr 1430 geschätzt. Er zeigt einige orthodoxe Einflüsse. Die Malereien aber, die den Stichen Schongauers ähneln, gestatten eine genauere Datierung, und zwar ungefähr auf das Jahr 1470. Es wird angenommen, daß der geschnitzte Teil von einem Meister mit geringen ikonographischen und technischen Kenntnissen hergestellt wurde.

Im Atelier von Johannes Stoss wurden auch Altäre mit einem Mittelschrein hergestellt, der einer oder mehreren Szenen Platz bot und so eine stilistische Einheit mit jenen aus der Slowakei, Krakau, Schlesien und Siebenbürgen darstellt. An ihnen ist ein entfernter Einfluß des berühmten Veit Stoss festzustellen. Nach der Meinung einiger Forscher hat der Altar der Kirche von Krakau, das Hauptwerk des hochgotischen Stils, mit seinem Skulpturenwerk die bildenden Künste gesamt Mitteleuropas beeinflußt. Der einzige in Siebenbürgen erhaltene Teil ist das Relief des Altars von Mühlbach, das mehrfach dem Meister selbst oder

einem seiner Schüler zugesprochen wurde. Neuere Forschungen bringen den Altar von Mühlbach mit den Arbeiten von Paul de Levoca in Verbindung, der seinerseits direkt von Veit Stoss beeinflußt worden ist; andere ordnen den Altar von Mühlbach einem Schüler dieses Meisters oder vielleicht einem seiner Söhne, die in Siebenbürgen gewirkt haben (vielleicht Veit Junior oder Stanislaus), zu.

Wenn in Hinsicht auf die Tafelmalerei die Verbindungen Siebenbürgens mit anderen von Deutschen bewohnten Gebieten verschieden sind und manchmal die eine, manchmal die andere Tendenz vorrangig ist, ohne aber die Abhängigkeit von einer bestimmten Provinz behaupten zu können, so ist der slowakische Einfluß bei der Skulptur offensichtlich, die ihrerseits eine Synthese der Krakauer, Nürnberger und der schlesischen Kunst darstellt. Sicher gibt es auch eine Reihe von Kunstwerken, bei denen ich keine Analogien zu anderen Mustern gefunden habe. Ich beziehe mich da im besonderen auf ein Relief, das Gott darstellt und sich im Brukenthalmuseum in Hermannstadt befindet, oder auf den Schmerzensmann aus Kleinkopisch, der sich jetzt im Schiff der Hermannstädter evangelischen Kirche befindet. Letzteres Bildwerk beweist das Eindringen charakteristischer Renaissance-Elemente auch in die Siebenbürger Bildhauerei und ist ihr bedeutendster Vertreter.

Nach der Reformation verschwand die Figurenschnitzerei für ungefähr ein Jahrhundert. Sie wurde durch Bildwerke mit dekorativem Charakter oder durch Renaissance-Epitaphien (erste Hälfte des 17. Jahrhunderts) ersetzt. Die Mode der Flügelaltäre blieb jedoch bestehen. Kennzeichnend dafür sind die Altäre von Dobring, Marktschelken oder Agnetheln. Letzterer stammt aus dem Jahre 1650. Darin werden verschiedene ikonographische Programme mit Verwechslungen dargestellt. Am häufigsten ist die Kreuzigung anzutreffen oder Szenen mit den Taten der Apostel und sogar einfache Blumendekorationen. In jenen Gebieten, in denen die Reformation einen geringeren Einfluß ausübte, wie beispielsweise in Polen, kann man eine genauere Entwicklung des Stils feststellen, einen fortdauernden Übergang über Renaissance und Manierismus zum frühen Barockstil, und dieses schon um 1600. Dort hingegen, wo die Reformation einen stärkeren Einfluß ausübte, stellt man einen starken Rückgang der figurativen Kunst fest, auch weil neue Auftraggeber fehlten.

Die Wandmalerei bestand fort, doch nicht in den Kirchen, sondern in öffentlichen Gebäuden (Apotheken, Notariaten, Bürgermeisterämtern usw.). Es wurden Szenen aus dem Alten Testament gewählt, doch nicht in erster Linie zur Anbetung, sondern zum Zwecke der Moral, sowie weltliche Szenen (Jagd, Kampf) oder Bilder aus der antiken Geschichte (der Trojanische Krieg), Themen also, wie sie im frühen Barockstil anzutreffen sind.

Die Porträtmalerei entwickelt sich im aristokratischen Milieu. In Siebenbürgen war sie lange Zeit in der Malerei vorrangig. Die ersten bekannten Arbeiten sind das Porträt des Stadtrichters Lukas Hirscher vom Kronstädter Maler

Gregorius und das Bildnis eines Mannes mit einem Buch, von einem unbekannten Meister gemalt, das aus der Bibliothek der Kapelle des Hermannstädter Gymnasiums stammt und das den süddeutschen Einfluß auf die Künstler jener Epoche widerspiegelt. Die Kapelle, in der sich die Bibliothek befand, enthielt auch Fresken einiger Persönlichkeiten jener Zeit. Da sie Ende des vorigen Jahrhunderts abgeschlagen wurden, sind diese Arbeiten nur durch Kopien bekannt.

Die Galerie der siebenbürgischen Bischöfe der Reformation, die gleich nach der Reformation begonnen wurde und auch heute noch fortgesetzt wird, zeigt außer ihrem dokumentarischen Wert auch die stilistischen Änderungen jener Zeit auf, obwohl die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, daß die ersten Porträts erst nach 1600, kopiert nach den Grabsteinen der ersten Bischöfe, gemalt worden sind.

Das Testament vom Vorsteher des Komitats der Sachsen, Albert Huet, im Jahre 1607 aufgestellt, enthält unter anderem auch ein Kapitel, in dem die Gemälde erwähnt werden, die die Wohnung dieser führenden Persönlichkeit der Siebenbürger Sachsen schmückte. Wir nennen einige davon: Darstellungen der Geschichten von Salomon und den zwei Frauen, von Judith und Holofernes, einer Erzählung aus dem Neuen Testament, ein Bild von Jesus Geburt, zwei Porträts von Albert Huet selbst in deutscher Kleidung, weiter die Bildnisse von Stefan Báthori, von König Karl IV. und von Ferdinand, ein Bild aus den Niederlanden. Die aufgezählten Bilder mögen genügen, um die Vielfältigkeit dieser Sammlung eines sächsischen Patriziers aufzuzeigen. Wir erwähnen aber noch, daß in anderen Listen desselben Testaments auch orientalische Paradewaffen, deutsches Silberbesteck, venezianische und orientalische Kleider, Wiener Vasen und anderes mehr aufgeführt werden.

Kommen wir zu den Altären zurück. Wir können feststellen, daß im Jahre 1676 der Altar in der Kirche von Hammersdorf errichtet wurde, in Zusammenarbeit des Malers Johannes Hermann und des Bildhauers Sigismund Möß. Die Architektur dieses Altars stammt von den Epitaphen der Renaissance her. Dieses Phänomen tritt in der Slowakei und Polen schon ein Jahrhundert früher auf. Vom stilistischen Standpunkt aus gesehen gehört die Malerei dem frühen Barockstil an und ist seine erste Anwendung auf einen Altar. Jener Altar aber, der zum Vorbild für das gesamte 18. Jahrhundert und sogar bis zur Mitte des nächsten Jahrhunderts werden wird, ist der im Jahre 1680 errichtete Altar in der Schäßburger Bergkirche. Auch er entstand aus der Zusammenarbeit zweier Künstler, des Malers Jeremias Stranovius und des Bildhauers Johannes Vest. Er zeigt spezifische Formen des Hochbarock und hat Altäre aus Levoca in der Slowakei zum Vorbild. Bezeichnenderweise sind beide Künstler, die in Hermannstadt lebten, slowakischer Herkunft. Es ist interessant zu erwähnen, daß der Barockstil schon in der Slowakei anzutreffen war, noch bevor er zum offiziellen Stil des Habsburger Kaiserreichs und der Gegenreformation wurde, von den Siebenbürger

Sachsen jedoch abgelehnt. Eine Reihe von slowakischen Künstlern außer den bereits genannten, wie der Goldschmied Sebastian Hann oder der Steinmetz Elias Nikolai, deren Werke in der Slowakei nicht nachweisbar sind, sind gemäß bibliographischen Quellen schon sehr früh ausgewandert und haben sich in Siebenbürgen niedergelassen, vor allem in Hermannstadt. Sie brachten neue Formen mit sich, die schließlich in Siebenbürgen angenommen wurden.

Damit kommen wir zum Abschluß dieser Studie, wollen aber die vorerwähnten Ideen über die Vereinbarkeit und die Vergleichsmöglichkeiten der Kunst in den von Deutschen besiedelten Gebieten wiederholen. Die innerhalb eines Jahres unternommenen Forschungen haben uns die Möglichkeit gegeben, einige allgemeine Hypothesen zu formulieren, zu überprüfen oder in Frage zu stellen, auch stilistische Elemente für eine Reihe von Kunstwerken des Siebenbürger Mittelalters zu identifizieren, mit denen wir uns jedoch in einer anderen Studie befassen werden.

Dem New Europe College und seiner Leitung möchte ich hier meinen Dank für die mir gewährten Möglichkeiten aussprechen, und meinen Kollegen ebenfalls für ihren Beitrag zu dieser Untersuchung.

Bibliographie

BALDASS, L.V.: *Österreichische Tafelmalerei der Spätgotik 1400 — 1500*, Wien 1934.

BALOGH, J.: *Az erdélyi renaissance*, Kolozsvár 1943

BALOGH, J.: *Mátyás király és a művészet*, Budapest 1985

BEHRENS, E.: *Deutsche Malerei in Polen*, Krakau O. J.

BINDER, L.: *Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, Köln/Wien 1976

BIRÓ, J.: *Erdély művészete*, Budapest 1941

BRAUN, J.: *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 2 Bde., München 1924

BRAUNE, H., Wiesse, E.: *Schlesische Malerei und Plastik des Mittelalters*, Leipzig 1929

BUCHNER, E.: *Das deutsche Bildnis der Spätgotik und der frühen Dürerzeit*, Berlin 1955

CIDLINSKÁ, L.: *Gotické kridlové oltáre na Slovensku*, Bratislava 1989

CSABAI, I.: *Az erdélyi Reneszáns-művészet*, Budapest 1934

DAUN, B.: *Veit Stoß und seine Schule in Deutschland, Polen, Ungarn und Siebenbürgen*, Leipzig 1916

DEHIO, G.: *Geschichte der deutschen Kunst*, Berlin/Leipzig 1930

DEHIO, G.: *Geschichte der deutschen Kunst*, I–IV, Berlin/Leipzig 1930–1934

DEMUS, O.: *Die spätgotischen Altäre Kärntens*, Klagenfurt 1991

DIVALD, K.: „A székely szárnyasoltárok", in: *A Székely Nemzeti Múzeum Évkönyve*, Kolozsvár 1930

DIVALD, K.: *Magyarország művészeti emlékei*, Budapest 1927

DOBROWOLSKI, T.: *Sztuka Polska*, Krakow 1974

DOBROWOLSKI, T.: *Sztuka polska ot czasów najdawniejszych do ostatnick*, Krakow 1979
DRĂGUȚ, V.: „Iconografia picturilor murale gotice din Transilvania", in: *Pagini de veche artă românească II*, București 1972
DRĂGUȚ, V.: *Arta gotică in România*, București 1979
DWORSCHAK, F.: *Die Gotik in Österreich*, Krems 1959
DWORSCHAK, F., Kühnel, H.: *Die Gotik in Niederösterreich*, Wien 1963
EGG, E.: *Gotik in Tirol. Die Flügelaltäre*, Innsbruck 1985
EICHENBERGER, W.: *Deutsche Bibeln vor Luther*, Hamburg 1977
FABINI, H.: „Die älteste Darstellung von Mediasch", in: *Die Woche*, 245/1975
FABINI, H.: „Auffallende Übereinstimmungen entdeckt. Zur Frage der Entstehung der Mediascher Altartafeln", in: *Karpatenrundschau*, 12 (1979)
FABRITIUS-DANCU, J.: „Der Tobsdorfer Altar", in: *Komm mit '77*, Bukarest 1977
FLECHSIG, W.: *Martin Schongauer*, Straßburg 1951
FOLBERTH, O.: *Gotik in Siebenbürgen. Der Meister des Mediascher Altars und seine Zeit*, Wien/München 1973
FRANCASTEL, P.: *L'histoire de l'art instrument de la propagande germanique*, Paris 1945
FRITZ, A.: *Kärntens Flügelaltäre*, Klagenfurt 1975
GADOMSKI, J.: *Gotyckie malarstwo tablicowe Malopolski*, Warszawa 1981
GARAS, K.: *Magyarországi festészet a XVII. században*, Budapest 1953
GENTHON, I.: *Magyar művészet*, Budapest 1935
GENTHON, I.: *A régi magyar festőművészet*, Vác 1932
GEREVICH, T.: *Thomas von Kolosvár, der erste ungarische Tafelmaler*, Budapest 1923
GMELIN, H.G.: *Spätgotische Tafelmalerei in Niedersachsen und Bremen*, München 1974
GÖLLNER, C.: *Geschichte der Deutschen auf dem Gebiete Rumäniens*, Bd. 1, Bukarest 1979
GROSS, J.: „Theilbrief über den Nachlass Albert's Huet", in: *Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde*, XII, 1899
GÜNDISCH, G.: „Despre biblioteca comitelui săsesc Albert Huet (1537–1607)", in: *Sub semnul lui Clio*, Omagiu Acad. Prof. Ștefan Pascu, Cluj 1974
GYÁRFAS, T.: „A szebeni ötvösök oltára", in: *Batthyaneum*, I, 1911
HAEBLER, H.C. von: *Das Bild in der evangelischen Kirche*, Berlin 1956
HALDNER, A.: „Aspecte locale ale altarului de la Boian", in: *Studii și comunicări*, Sibiu, Muzeul Brukenthal 18/1974
HALDNER, A.: „Legăturile dintre sculpturile în lemn din Spiss și lucrările gotic târzii transilvănene", in: *Studii și cercetări*, Sibiu, Muzeul Brukenthal 19/1975
HENRICH, K.: „Altäre in der Hermannstädter Pfarrkirche vor der Reformation", in: *Korrespondenzblatt* 1910
JUGĂREANU, V.: *Catalogul colecției de incunabule*, Sibiu, Muzeul Brukenthal 1969
KARPOWICZ, M.: *Arta poloneză în secolul al XVII-lea*, București 1979
KEPINSKI, Z.: *Wit Stosz*, Warszawa 1981
KERTESZ, A: „Der Altar von Großprobstdorf, ein Werk der europäischen Spätgotik", in: *Forschungen zur Volks- und Landeskunde* 23,2/1980
KERTESZ, A.: „Altarul din Cincu", in: *Cumidava*, Brașov 1981–1982
KERTESZ, A.: „Noi contribuții la cunoașterea picturii de panou transilvănene din sec. XV–XVI", in: *Studii și comunicări*, Sibiu, Muzeul Brukenthal 2/1979
KERTESZ, A.: „Aspecte privind tematica picturii transilvănene în sec. XVI", in: *Studii și cercetări de istoria artei* 28/1981

KERTESZ, A.: „Testamentul lui Albert Huet, un document relevant pentru civilizația transilvăneană", in: *Studii și comunicări*, Arad, Muzeul de Artă 1992
KÖVÁRY, L.: *Erdély régiségei*, Pest 1852
KRASSER, H.: „Die Birthälmer Altartafeln und die siebenbürgische Nachfolge des Schottenmeisters", in: *Studien zur siebenbürgischen Kunstgeschichte*, Bukarest 1976
KRASSER, H.: „Veit Stoß und Siebenbürgen. Legende und Wirklichkeit", in: *Südostdeutsche Vierteljahresblätter* 27/1978
LABUDA, A.S.: *Malarstwo tablicowe w Gdansku w 2 pol. XV w.*, Warszawa 1979
LIEBMAN, M.: *Dürer und seine Epoche*, Moskau 1972
MARICA, V.G.: „Altarul din Jimbor", in: *Studii și cercetări de istoria artei*, 18,2/1971
MARICA, V.G.: *Pictura germană între Gotic și Renaștere*, București 1981
MARICA, V.G.: *Sebastian Hann*, Cluj 1972
MATÌJCÌK, A., Pešina, J.: *Gotische Malerei in Böhmen*, Prag 1955
MUCSI, A.: *Kolozsvái Tamás oltára*, Budapest 1978
MUCSI, A.: *Gotische und Renaissance-Tafelbilder im christlichen Museum von Esztergom*, Esztergom 1973
MÜLLER, F.: „Die ev. Kirchen zu Hermannstadt in Siebenbürgen", in: *Mitteilungen* I/1856
MÜLLER, F.: „Die kirchliche Baukunst des romanischen Styles in Siebenbürgen", in: *Jahrbuch des Kaiserl. Königl. Central Commission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmäler*, Wien II/1859
MUSPER, H.T.: *Altdeutsche Malerei*, Köln 1970
MUSPER, H. T.: *Gotische Malerei nördlich der Alpen*, Köln 1961
MYSS, F.: *Kunst in Siebenbürgen*, Thaur bei Innsbruck 1991
NAGLER, G.K.: *Neues allgemeines Künstler-Lexikon*, Bde 1–24, Leipzig o.J.
NĂGLER, D.: *Catalogul „transilvanicelor"*, I, Sibiu, Muzeul Brukenthal 1974
NUSSBACHER, G.: „Der Hermannstädter Maler Vincentius", in: *Sie prägten unsere Kunst*, Klausenburg 1985
OTTO MICHALOWSKA, M.: *Gotyckie malarstwo tablicowe w Polsce*, Warszawa 1982
PÄCHT, O.: *Österreichische Tafelmalerei der Gotik*, Augsburg 1929
PEŠINA, J.: *Tafelmalerei der Spätgotik und der Renaissance in Böhmen*, Prag 1958
PHILIPPI, M.: „Steinmetzen, Maler und Bildschnitzer in Kronstadt in der zweiten Hälfte des 16. Jh.", in: *Forschungen zur Volks- und Landeskunde* 26/1983/
PILZ, W.: *Das Triptychon als Kompositions- und Erzählform*, München 1970
PINDER, W.: *Die deutsche Plastik vom ausgehenden Mittelalter bis Ende der Renaissance*, 2 Bde, Potsdam 1929
POLAK-TRAJDOS, E.: *Więzi artystyczne Polski ze Spiszem i Słovacją od polowy XIV do początków XVI wieku, rzézba i malarstwo*, Wroclaw 1970
PRIEBISCH, D.: „Der 'Mediascher Meister' ein Epigone?", in: *Südostdeutsche Vierteljahresblätter* 2/1979
RADOCSAY, D.: *A középkori Magyarország falképei*, Budapest 1954
RADOCSAY, D.: *A középkori Magyarország táblaképei*, Budapest 1955
RADOCSAY, D.: *A középkori Magyarország faszobrai*, Budapest 1966
RADOS, J.: *Magyar oltárok*, Budapest 1938
REAU, L.: *Histoire du vandalisme*, Paris 1959
RICHTER, G., Richter, O.: *Siebenbürgische Flügelaltäre*, Thaur bei Innsbruck 1992
RICHTER, O.: „Der Flügelaltar von Heldsdorf", in: *Siebenbürgisch-sächsischer Hauskalender*, Bukarest 1978

RIEGL, A.: *Gesammelte Aufsätze*, Augsburg 1929
ROTH, V.: siehe die vollständige Bibliographie dieses Autors in: Hienz, H.: *Quellen zur Volks- und Heimatkunde der Siebenbürger Sachsen*, Leipzig 1940
SANDER, I.: *Spätgotische Tafelmalerei in Sachsen*, Dresden/Basel 1993
SCHÜRER, O., WIESE, E.: *Deutsche Kunst in Zips*, Berlin/Wien/Leipzig 1938
SIGERUS, E.: *Vom alten Hermannstadt*, Bd. 3, Hermannstadt 1928
STĂNESCU, H.: *Wit Stosz*, București 1962
STANGE, A.: *Deutsche Malerei der Gotik*, Bde 1–11, München/Berlin 1934–1961
STANGE, A.: *Malerei der Donauschule*, München 1971
STELÉ, F.: *Monumenta artis sloveniae*, I, *La peinture murale au moyen âge*, Ljubljana 1935
TEUTSCH, F.: „Die Bilder und Altäre in den evang. sächsischen Kirchen", in: *Korrespondenzblatt des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde* XIX/1896
THIEME, U., BECKER, F.: *Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler*, Bde 1–37, Leipzig 1907–1950
THODE, H.: *Die Malerschule von Nürnberg im 14. und 15. Jahrhundert in ihrer Entwicklung bis an Dürer*, Frankfurt a.M. 1981
VACULIK, K.: *Staré slovenské umenie*, Bratislava 1978
VACULIK, K.: *Alte slowakische Kunst in den Sammlungen der Slowakischen Nationalgalerie*, Bratislava 1978
VĂTĂȘIANU, V.: „Ardealul și arta lui prin prisma șovinismului budapestan", in: *Societatea de mâine* VI/1929
VĂTĂȘIANU, V.: *Istoria artei feudale în Țările Române*, București 1959
VĂTĂȘIANU, V.: *Istoria artelor plastice din România*, Bde 1, 2, București 1968, 1970 (jene Kapitel, die sich auf Siebenbürgen beziehen)
VĂTĂȘIANU, V.: *Istoria artei europene*, Bde 1, 2, București 1967, 1972
WAGNER, W.: *Gotické tabulove na Slovensku*, T. Sv. Martin 1942
WALICKI, M.: *Malarstwo Polskie*, Warszawa 1961
WINKLER, F.: *Altdeutsche Tafelmalerei*, München 1944
WINZIGER, F.: „Zur Malerei der Donauschule", in: *Die Kunst der Donauschule 1490–1540*. Katalog zur Ausstellung, Linz 1965
WORRINGER, W.: *Die Anfänge der Tafelmalerei*, Leipzig 1924
ZIOMECKA, A.: *Šlązkie Malarstwo Gotyckie*, Wroclaw 1986

800 de ani de biserică a germanilor din Transilvania, Thaur bei Innsbruck o.J. 1992
Quellen zur Geschichte Siebenbürgens aus sächsischen Archiven, Hermannstadt 1885
Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt, Bde I-V, 1886–1915
Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen, Bde I-VI, Hermannstadt/Bukarest 1887–1981
Ce sunt și ce vor sașii din Ardeal, București 1919
Lexikon der Siebenbürger Sachsen, Thaur bei Innsbruck 1993
Deutsche im Osten, Geschichte — Kultur — Erinnerungen, München/Berlin1994
Sie prägten unsere Kunst, Klausenburg 1985
Studien zur siebenbürgischen Kunstgeschichte, Bukarest 1976

OANA SĂLIȘTEANU-CRISTEA

Born in 1958 in Bucharest
Studied philology (Romance languages) at the University of Bucharest
Teaches Italian at the Faculty of Foreign Languages and Literatures — the University of Bucharest
Collaborates with „Iorgu Iordan" Institute of Linguistics under the Romanian Academy and with the Institute of Italian Culture in Bucharest
Member of „Dante Alighieri" Society of Italian Studies
Member of the Publishing and Translation Board of SOROS Foundation
Participated with the paper „Peculiarità dei doppioni etimologici italiani" in the XXIst International Congress of Romance Linguistics and Philology — Palermo, Sept. 18–24, 1995
Delivered the conference „Sugli allotropi della lingua italiana" at the Caroline University of Prague, Dec. 6, 1996
Collaborates at the *Dictionary of Latin Borrowings in the Romance Languages* and at the *Romanian-Italian Dictionary* (letters C–D)
NEC Scholarship — France (St. Cloud-Paris) – Oct. 1995
Several articles published in reviews like *Dilema, Press Monitor*

Address: Str. Uranus 48 Bl. U8 sc. 3 et. 6 ap. 64 sect. 5
Since 1995 – resident in Prague 2, Luminova 27,
Nusle — the Czech Republic

Official Power Discourse in Post-totalitarian Romania
(December 1989 – October 1995)

A LINGUISTIC PERSPECTIVE

I. A Society in Transition and a 'Language in Transition'

The collapse of totalitarian rule in ex-communist countries generated 'societies in transition', the language of which bears a distinctive imprint. In contemporary Romania the 'language of transition' reveals the coexistence of two divergent trends.

The first regards the **restitution of a normal linguistic behaviour**, deriving from the undoubted gains in public discourse following events in December 1989: freedom of speech, the media 'explosion', the abolition of major communist taboos, the suppression of censorship, dialogue instead of absolute political monologue, greater linguistic spontaneity, expressivity and vigour among others.

The second is manifest in the inertial or voluntary **preservation of the dogmatic language mechanisms typical of the former regime**. The subsistence of old communist mental attitudes is reflected in the linguistic expressions which still pervade the Romanian 'language of transition' used by people from various walks of life and, overwhelmingly, the political speeches of those in power.

Neither trend is manifest in a 'pure' manner in post-totalitarian Romania, as the completely confusing national linguistic background which seemingly dominated the early nineties favoured a paradoxical interference of the two. There is only one step from freedom of speech to anarchy in public discourse. The lack of interest in style, the 'personal' interpretation of grammatical norms (in both written and oral communication), the proliferation of slang and vulgar phrases, invasive neologisms and a quite arbitrary orthographic reform, all contribute to an appallingly poor standard in post-totalitarian public speech.

The present study limits its investigation to the official discourse of contemporary power, focusing on its main 'voices': the Presidency, Parliament and Government. The selection is not aleatory, since the 'deviational' linguistic behaviour analysed here is far more prevalent in the speeches of those in power than in the discourse of the general public in Romania.

An extremely large corpus of texts has been used, drawn from major publications representing the leading political parties: PDSR —The Romanian Social Democracy Party, its (permanent or temporary) allies, such as PSM — The Socialist Labour Party, PRM — The Great Romania Party, PUNR — The National Unity Party of the Romanians, and PDAR — The Romanian Democratic

Agrarian Party, as well as from presidential and official speeches, printed and verbal interviews, reports, parliamentary debates, newspaper and magazine articles, and public statements from representatives of the power, covering the period 22nd December 1989–October 1995.

Investigation has been limited to those areas in which the **'marked-unmarked'** opposition operates with respect to established linguistic norm. On several occasions the chosen examples are double-marked, particularly in relation to the neutral everyday type speech and to standard Romanian linguistic codes.

The results are grouped in two separate chapters, highlighting, on the one hand, a resistant 'stream' of older linguistic clichés evocative of the 'wooden language' of the 'past regime', and on the other hand, those post-1989 tendencies aiming at the spectacular revival of the political discourse.

II. O lume mai bună și mai dreaptă — 'A More Just and Better World' The 'Wooden Language'

II.1. The 'Wooden Language': a Profile

The term 'wooden language' is highly controversial and has already aroused lengthy debates. More and more linguists are distrustful of any possible scientific definition of its meaning, which is easier to perceive on an intuitive level, particularly by those who have already experienced totalitarian rule. The concept has been approached from various perspectives. Carmen Pineira and Maurice Tournier, for instance, studied the history of the term 'wooden language' since its initial usage in Polish as *dretwa mowa, drewniana mowa* or *jezyk propagandy*[1] and compared it to its equivalents in other countries (*langue de bois, logocratie, totalitarian language, lingua di legno, holzerne Sprache, wooden language, limba de lemn*, etc.). Despite mixed fortunes in some parts of Europe, the term is largely unknown in Italy and Germany, for instance. Simultaneously, the term 'newspeak' coined by George Orwell in his novel *1984*, and its translations (*nowo mowa, novlangue*, etc.) became synonyms to the initial 'natural' designations the phrase evoked.

To better illustrate the meaning of 'wooden language' French linguists have suggested a host of possible antonyms: *le parler vrai, la langue relâchée, le langage populaire, la langue du coeur* to name but a few. It is obvious that '*l'antonyme de la langue de bois se situe ainsi à l'opposé de la rigidité*'[2] They also pointed out some contextual, partial antonyms such as '*Stalinist*' language vs. '*Gorbatchevian*' language.

To what extent does *language* as a term appropriately define the phenomenon is another issue of debate, as all the lexical units, all the rhetorical and syntactic devices of the 'wooden language' are actually borrowed from the natural language. Some consider it '*more than a sociolect, but less than a proper language*'.[3] It is difficult to say whether it is better to classify it as a linguistic 'variant', a 'sub-code' of the natural language or as a specific strategy of communication. The School of Linguistics of Saint Cloud has attempted to evaluate 'wooden language' in terms of 'discourse' rather than of 'language'.

The area in which 'wooden language' is primarily used is that of politics. However, a difference should be inferred between political jargon and 'wooden language', although both forms of speech often use stereotyped phrases to denominate specific realities. Well-known syntagms, such as the '*division of powers principle*', '*peace process*', '*the iron curtain*', '*market economy*', '*state of law*', '*the cold war*', etc., have nothing to do with the 'wooden' clichés; they simply belong to an international political dictionary and one can come across them in many different languages, mainly as a result of their intensive circulation through linguistic borrowing and lending. Unlike them, the 'wooden language' is the product of a totalitarian regime which promotes the state over the individual. It becomes effective, even overwhelming, because of the absolute monopoly of the ruling power over the media.

Totalitarian language differs in space and time. The language of Mao's propaganda is rather distinct from that of Ceaușescu, and the political speech of the fifties is quite different from that of the eighties in the Soviet Union. The distinct shades of 'newspeak' are also emphasized by the paraphrases that the 'wooden language' syntagm has already produced: '*tin language*', '*lead language*', '*cloth language*', '*sawdust language*', '*chewing-gum language*', and so on. This is why French scholars prefer to speak of the plural: *les langues de bois*.

There are basically two trends in the interpretation of 'wooden language'.

A number of linguists insist upon its **formal** aspect, describing it as a prevailingly homogeneous, flat, reiterative language, ritualized by overuse. '*La langue de bois est vécue comme un* ronron *de par son aspect stéréotype, mécanique, ultra-répétitif parfois, qui rend impossible toute évolution, y compris tactique, et toute adaptation au réel. C'est alors une litanie sans racine et surtout sans présent, hors temps*'.[4] Moreover, there is a certain tendency in Western European linguistics to extend its meaning to cover any stereotyped and redundant type of communication, pertaining to other neighbouring sociolects such as journalistic–*journalese*, administrative, trade unionist, judicial jargon–*legales*, as well as to all societies, democratic or not.

Others, however, emphasize mainly the **ideological** function of 'wooden language'. This is seen to be a vehicle of ideology in totalitarian states, a weapon in the hands of the ruling power. The language is conceived in order to confer

legitimacy to those in power and to control and influence peoples' thought and behaviour. '*The purpose of this language is ideological mythmaking, not the communication of social reality.*'[5]

'Wooden language' has been often portrayed as a false, artificial, deceptive language, as opposed to a true natural language[6], intended to manipulate consciousness. Referentiality could be a key word in this respect. Its rhetorical strategies are meant to influence the emotions rather the reason of the listeners, in order to make them **act** in 'unanimity' and not to **think** independently.

II.2. Totalitarian Language and Romanian 'National Specificity'

'The Romanian public has only recently become aware of the term' 'wooden language'. Journalists, linguists and the translation into Romanian of Françoise Thom's *La langue de bois (Limba de lemn)*, Humanitas Publishing House, 1993) contributed to its quick spreading after the Revolution.

'Whereas in other ex-communist countries' 'wooden language' was perceived and discussed as a linguistic phenomenon, in Romania no attempts were made, during the Ceaușescu era, to 'single out' or to approach local 'newspeak' from a theoretical (not only parodical!) perspective. During the mid-seventies the language of communist rulers had already found a name, first for the Poles, then for the East Germans, Czechoslovakians, Serbians, Slovenians and Russians, while semi-official linguistic debates on totalitarian language were organized by Solidarnosc at the Universities of Warsaw (1978, 1981) and Cracow (1981), and books on the subject were published in Belgrade (1984) and in Moscow (1988).

While other totalitarian-ruled societies have been exposed to various types of ideologically driven linguistic guidance (from the exaggerated purism of Mussolini's regime to the strict vocabulary 'reforms' imposed by Goebbels, and from Lenin's essays on language to Stalin's lexical innovations), communist Romania had no similar compulsory, deliberate programme for perverting common language, such as the one Orwell prophesied in his *1984* utopia. The taboos were always implicit, the semantic distorsions requested by the changing political contexts and 'the word cleansings' in dictionaries were conducted in silence, imperceptibly.[7] Nevertheless, the 'great' Soviet model always subsisted in the phraseology, rhetoric devices, clichés, and even in the intonation of the activists. And it still continues!

Today it is possible to talk about 'wooden language' in Romania only in terms of 'relics of the past' and no longer as of a comprehensive, functional social 'institution'. Alternative outlooks and alternative voices drew it away from its absolute monopoly of official discourse.

Yet the vitality of past mentalities and linguistic patterns (increasingly visible with those in positions of power) is especially alarming due to their tendency to proliferate and contaminate.

The reasons for the survival of 'newspeak' elements can be attributed primarily to the fact that, for half a century, 'wooden language' has been perceived as the **unique** language in public life (as opposed to everyday Romanian spoken in private). Rodica Zafiu also points out '*le statut extrêmement fragile, parmi les variantes slylistiques de la langue roumaine, du niveau langagier moyen, situé à mi-chemin entre le style littéraire, cultivé, voire précieux, et le langage populaire ou familier. Les effets en sont visibles aujourd'hui dans les situations semi-officielles et surtout dans les inteviews, lorsque beaucoup de gens cèdent à la tentation d'utiliser la langue de bois — tout simplement parce qu'ils n'ont rien de mieux à lui opposer dans leur competence linguistique.*'[8] The inertia of comfortable clichés can be another reason for the continuation of the phenomenon. Almost any political, social or economic problem can be 'dealt with' in no time by simply putting together '*prêt-à-porter*' stereotyped phrases. Unfortunately, with local politicians it is only too often a matter of cultural mediocrity and lack of interest for style and eloquence.

The persistent use of the official language of the former regime is sometimes involuntary. However, it may also be interpreted as a strategy, or a 'coherent set of strategies.' First, an ideology must maintain its **code**. The codes employed in the use of 'wooden language' are the only unanimously understood or at least unanimously recognized. 'Just speak their language, and they will vote for you' is a simple, populist slogan. Second, 'wooden language', with its heavy, contorted phrases and vacuous tautologies, may really function both as a defensive and as an offensive weapon, as it frequently creates 'a fog effect' upon the receiver. Finally, there may be also a third explanation. To put it simply, the language of power is the same, because the agents of power (from the local administration to the Presidency) are almost the same or, in other words, the restoration of communism triggers a restoration of communist language.

In the following chapters I shall attempt to evaluate the extent to which the basic lexical, semantic, syntactic and stylistic devices of 'newspeak' have been inherited, revised, disseminated or abandoned in actual political discourse.

II.3. 'Wooden Language' and Referentiality

'Two and two makes five' was the obsessive slogan of the Party in Orwell's *1984*. All factual reality was ignored and replaced by 'a more just and better world' imposed by Big Brother as the only existing reality. A number of philosophers, sociologists and linguists have been tempted to analyse the explicit

manifestations of a variety of totalitarian languages, and to overlap the features of utopian 'newspeak' to uncover the false nature of their codes in contrast to natural ones. John Wesley Young, for instance, speaks about the '*failure of totalitarian language to fit reality*', about an '*upside-down language*' which stands for a '*symbolic rejection of objective truth*'.[9]

One might speculate whether **true** or **false** judgment is the most appropriate in the case of 'wooden language', as its main purpose has always been to **persuade** rather than to **communicate**. Therefore, its prevailing function (in terms of Roman Jakobson's theory) is no longer just **referential** (one traditionally associated with communication), but also **connative, inciting, perlocutory** (with the stress on the receiver), along with the **phatic** (with the stress on the contact). Authors like Charles Zaremba reject any referential value being applied to 'wooden language': '*Plutôt que de parler de <vérité> ou de <fausseté> de la langue, il faudrait insister (comme de nombreux auteurs, d'ailleurs) sur ce qui fait une des grandes caractéristiques du langage de la propagande, à savoir l'absence de fonction référentielle. Un texte de propagande (ou si l'on veut: en langue de bois) n'est ni vrai, ni faux. Il renvoie à sa propre surréalité et n'a donc pas à avoir de fonction de communication.*"[10]

Françoise Thom instead speaks about its self-referentiality, and not its unreferentiality : '*The referent of Newspeak is Newspeak. ... it aims to refer everything back to some previous statement.*'[11] To a certain extent, this can be validated by several of Ceaușescu's texts, which are impossible to summarize or paraphrase: they are simply self-sufficient.

A more subtle interpretation of referentiality is that advanced by Olivier Reboul according to whom '*le discours idéologique est un acte de dissimulation par la parole*', '*un brouillage des fonctions du langage*'[12], in which both the referent and the receiver become 'blurred' by the deceptive presence of the compensative functions: '*la dissimulation idéologique implique notamment le camouflage d'une fonction du langage par une autre. L'idéologie ne dit jamais le pourquoi véritable de ce qu'elle dit.*'[13] This blurred — rather than false — manifestation of 'wooden language' is underlined also by Patrick Seriot : '*elle n'est pas une langue totalement coupée de la langue naturelle, mais l'utilisation malhonnête de cette langue.*'[14]

A first consequence of the 'blurred' referentiality of 'wooden language' would be its low translatability by reference both to 'norm' and to a foreign language. In the case of a foreign language this turns out to be particularly difficult as far as a logical language (such as English) is concerned, and apologies are in order for the vague and not quite 'wooden' equivalents offered in this study for a rather approximate selection of Romanian 'newspeak'.

A second consequence of the 'abolition of denotation' is the unlimited **vagueness** of such a language, which might cover a function of manipulation as

well. One of the most frequent categories of terms in totalitarian discourse is the one refering to 'global' notions, words indicating generality, such as '*planet*', '*mankind*', '*the working class*', '*the toilers*', '*friendship between peoples all over the world*', repeated use of which has the advantage of 'integrating' the listener into the overall uniformity desired by those in power. A good 'newspeaker' can add to such lexical selections '*grammatical constructions that avoid explicit reference to causes, agents, time and place.*'[15] A random example of Ceaușescu's typical approach to foreign policy is illustrative: '*Life is permanently demonstrating that problems can be solved in the interest of peace and progress only with the participation of all nations, of all states.*'[16] As one can easily notice, there are no proper names and no specific reference whatsoever is made.

Even in present-day Romania the **vacuousness** of political speeches seems to have been widely inherited. Romanian politicians seem to possess a subtle and refined technique for saying the least with the greatest possible amount of words. What follows is an abridged version of a statement made by the military advisor to the Romanian President, general Vasile Ionel, in an interview published in the *Observatorul militar*, 38 (301), of 20–26 September, 1995: '*Astfel, Consiliul a analizat aspecte importante privind realizarea cadrului legislativ adecvat realizării concepției fundamentale de apărare a țării (...), modernizarea conducerii și dimensionarea* (sic!) *resurselor necesare pentru susținerea eforturilor de apărare a țării.*' [(approx.): 'The Council has thus analysed some important aspects concerning the implementation of an appropriate legislative framework for the implementation of the fundamental outlook about the defence of our homeland (...), the modernization of the leadership and the shaping of the necessary resources for sustaining the efforts for the defence of the homeland.']

There are cases in which vagueness and vacuity are not only the signs of meaningless verbal delirium, but precise rhetoric instruments of **camouflage**. Evasive devices, euphemisms, deliberate ambiguity are often used to avoid delicate situations and direct communication. An example of the relativization technique that can be advanced here is that of Ceaușescu's penultimate TV speech of December 20, 1989, by far the most 'marked' text throughout his dictatorship; in it, after vaguely refering to 'the serious events which took place in Timișoara', he uttered the following exhortation: '*Să nu admitem ca armata să fie oprită să acționeze împotriva celor ce creează dezordine!*'[17] ['Let us not allow our Army to be hindered from acting against those who create disorder!'].

Similar euphemistical tricks, aimed at avoiding direct nomination, are still used by some representatives of the Presidency (e.g. the famous phrase '*o anumită parte a presei*' ['a certain part of press'] quickly abandoned under the onslaught of ironical quotations), or of the government, such as Iulian Mincu, Minister of Public Health, who declared on January 30, 1995, involuntarily witty, that Iasmina, a little girl with AIDS, was '*ușor seropozitivă*' ('slightly seropositive').

In 'wooden language', the association word-referent is more often than not uncertain. In the preface to his *Lexicon of Soviet Political Terms* Ilya Zemtsov identifies two main strategies which Soviet 'newspeak' has used in order to elude reality, namely 'fictions proclaimed as reality' and 'realities presented in the guise of fictions'. The first may refer to new words and phrases coined by communist propaganda, which actually find no referent in factual reality, such as '*surge of political and labour enthusiasm*', '*the New Man*', '*the triple quality of owner, producer and beneficiary*' (Romanian workers were often refered to in these words), *multilaterally developed socialist society*' or such confusing oxymoronic phrases as '*democratic centralism*' or '*the struggle for peace*'.

Unfortunately, there were cases where the newly conceived fictions actually became realities and the diabolic embodiment of words brought about death and suffering. Olivier Reboul gives two examples of '*appellation qui crée son objet pour servir un pouvoir, en recourant, inconsciemment, au vieux procédé magico-religieux qui fait être une chose en la nommant*'[18]: the terms '*enemy of the people*' for communists and '*Jewish danger*' for Hitlerites.

The category of 'realities presented in the guise of fiction' belongs to concepts having a very precise referent in the factual world, to which ideological constraints attached a lexical unit with a reverse meaning. A subtle device to designate phenomena by their contraries (magnificently illustrated by Orwell in Big Brother's paradox slogan '*War is peace, freedom is slavery, ignorance is power*') which triggers once again camouflage and euphemistic techniques. For instance, Soviet armed interference in the affairs of other communist states is referred to as '*fraternal help*'[19], forced labour was carried out by '*volunteers*', and '*Sonderbehandlung*' ('special treatment') was a code word for mass murder which Himmler ordered replaced in 1943 by a less transparent term.[20] **Double-think** and **double-speak**, the mechanisms Orwell conceived for inverting reality, operated also in Ceaușescu's speech of December 20, 1989 in which he mentioned the '*extreme patience and indulgence of the Army*'; this was to be decoded as a two-day massacre in which the Army had been probably involved.

A great number of political key words seem to have expanded their semantic field in a most confusing way. Words like '*revolution*', '*heroism*', '*regime*', '*clique*', '*democracy*' have acquired different meanings in post-1989 Romania. Of the semantic changes that may occur, the basic one concerns the **switch (shift)** of **referents**. '*Regime*' is a negatively marked term 'for system', used both by the communists for labelling the imperialist power (in phrases such as *treacherous/reactionary/blood-stained regime*, according to Zemtsov's[21] analyses of the Russian language, and by the democrats when naming dictatorship (*totalitarian/repressive/criminal regime*). Following the 1989 Revolution, in Romania the period 1945-1989 was often referred to by the opposition with the obsessive cliché '*regimul de tristă amintire*' ('the regime to be sadly remembered').

The referents of '*bourgeois*' and '*enemy*' were certainly different for Mussolini and Stalin. Similarly, the word '*revolution*' covers entirely distinct realities not only for Italian fascists, the Bolsheviks, the French, and for Ion Iliescu, but also for the latter's former ally, Corneliu Vadim Tudor, who stated in the party's official magazine that '*PRM promite pentru anul 1996 o nouă, pașnică și adevarată Revoluție în societatea românească*'[22] ('The Great Romania Party promises a new, peaceful and true Revolution in the Romanian society for 1996').

The opposite situation concerns unchanged phenomena with changed names, in other words same referent-different linguistic signs. As '*in political discourse language is used to define and redefine reality for the advantage of a dominant ideology*'[23], one does notice the great flexibility and the ephemerality of formulas thought to be sacrosanct. According to Zemtsov[24], Lenin's famous syntagm '*the dictatorship of the proletariat*' was substituted in the sixties by '*hegemony of the proletariat*' and in the late seventies by '*state of all the people*'. In Romania the change of sides during World War II (August 23rd, 1944), was first referred to as a '*palace coup*', then as an '*armed insurrection*', and finally as a '*revolution of national anti-fascist and anti-imperialist liberation*'. Similarly, events in December 1989 have been qualified as '*revolution*', '*coup d'état*', '*popular revolt*'. Such a '*re-baptizing*' process is by no means similar to synonymic proliferation, as the results can even be antonymic (as *rivoluzione* vs. *restaurazione* fascista in two distinct periods of Mussolini's dictatorship), and they normally occur in complementary distribution (because the different lexical choices are triggered by different mutually excludable political prerequisites). Their emergence is due to ideological rather than to stylistic needs. This is why, in contrast to the wide-spread exorcizing labels for Ceaușescu, such as '*the dictator*', '*the bootmaker*', '*the hateful*', the emergence of headlines like: '*Nicolae Ceaușescu, the Romanian* ***patriot*** *murdered on Christmas day by Iliescu, Gelu Voican, Silviu Brucan...*' (*Politica*, Oct. 21, 1995), in press considered to be extremist, hardly the expression of a simple, innocent personal point of view, is indeed the sign of a distinct, divergent programme for manipulating public opinion.

The situation described above points out a second dominant characteristic of totalitarian language, divergent from its vague referentiality: **specific labelling**. Nevertheless, the preciseness of words such as '*patriot*', '*traitor*', '*esteem*', '*indignation*', '*progressive*', '*reactionary*' etc. does not concern the clarity of concepts, but the emotional effects they have to induce in the receiver. Once again, the message is efficient not as illocution but as perlocution. The non-ambiguous words in an ideological discourse are always evaluative and the evaluation is but incriminatory or eulogizing, serving a good-or-bad mentality which is easier to induce and to maintain in mass. There is a strict **polarization** within the vocabulary of totalitarianism which consists in a *lexicon of peace, happiness, brotherhood and no less of hatred, vilification and murder*'.[25] Unfortunately, a persistent

Manichean outlook is still to be detected in contemporary political life: the opposition *we–you* or *we–they* is often charged with rancour: '*Noi nu ne vindem țara!*' ('We are not going to sell our country!' [implicitly 'whereas you are']); '*ura voastră pentru tot ce este românesc*' ('your hatred for everything which is Romanian'); political interests cannot be other than '*majore*' ('major') when referring to *us* and always '*meschine*' (mean') whenever referring to *them*.

II.4. Political Massage and Slogans

In political discourse the informative or the referential level of language is overcome by the phatic and the inciting function. '*Le propre de toute idéologie n'est-il pas en effet de prendre la parole, de la garder, de l'interdire autant que possible à ses adversaires?*'[26]

Long before language theoreticians, Hitler intuited the importance of perlocutory devices for achieving the desired effect of collective enthusiasm or hatred in the audience. In *Mein Kampf* Hitler drew attention to the fact that the discourse of a statesman in front of his people should not be judged according to the impression it makes upon a professor, but according to his direct action upon the masses.[27]

'*Are you with me?*' is the concern always voiced by every leader. Many Romanians, for instance, will long remember Ceaușescu's unprecedented bewilderment at not being listened to during his last speech on the 21st of December 1989. His last official words were highly 'phatic': '*Alo, alo, așezați-vă liniștiți!*' ('Hallo, hallo, return silently to your places!'). The communication leader–masses interrupted then was resumed the following day by Ion Iliescu who made a historic TV speech which (accidentally?) began with the same old formula '*Dragi tovarăși*'... ('Dear comrades...').

Slogans are the most synthetic expression of phatic and connative messages. There is an undeniable development in the history of Romanian post-communist slogans in terms of style and spontaneity. Encomiastic rhymed slogans like '*Stima noastră și mîndria / Ceaușescu–România*' (Our pride and our esteem / Ceaușescu–România') have simply disappeared, while the old meaningless overused imperatives like '*Să facem totul...*' ('Let us do everything possible to...') are often quoted ironically in Parliament. The slogans of today oscillate between mere demagogy ['*Astăzi a venit vremea să dăm cuvintelor noastre greutatea faptelor*' — 'Time has come to give words the weight of our deeds' (Ion Iliescu, August 17, 1993)], optimistic, reassuring messages ['*Un președinte pentru liniștea noastră*' — 'A president for our peace of mind', the official slogan during the presidential election campaign, '*Lumina caldă a Unirii să ne călăuzească pentru schimbarea în bine a României!*' — 'Let the warm light of our Union

guide us for Romania's change for the better!' (Ion Iliescu, Allocution in Focșani on January 24th, 1995)] and highly inciting, even aggressive exhortations ['*Să-i dăm neamului românesc și statului românesc dreptul de a se apăra. Interzicerea UDMR este expresia unui asemenea drept*' — 'Let us give the Romanian people and the Romanian state the right to defend themselves. The interdiction of Magyars' Democratic Union of Romania is the expression of such a right' — PDSR senator Gheorghe Dumitrașcu, in an article published in *Cronica română*, October 5, 1993)]. The 1996 election slogan of the PRM is even more thrilling: '*Doi ani de autoritarism!*' — 'Two years of authoritarianism!'.

III. *Greaua moștenire* ('The Heavy Legacy')

The following three sub-chapters deal exclusively with those lexical, syntactic and stylistic devices present in the speeches of those in positions of power which have been 'inherited' as such from the language of the 'golden epoch'.

III.1. 'Wooden' Vocabulary and Phraseology

The lexical field is by far the most relishable and easily recognizable component of 'wooden language'.

A first characteristic: an overwhelming abstractness. '*To organize, to fulfil initiative, force, development, effort, economy, homeland, struggle, powerful*', etc. seem to be the most frequent words in every totalitarian lexicon. Adjectives represent the favourite rhetoric instruments in 'newspeak', but their function is strictly perlocutory. They frequently mark the typical binary oppositions of a Manichean mentality: *our* ***entire*** *people vs.* ***isolated*** *elements,* ***so-called*** *Romanians vs.* ***true*** *Romanians,* ***sustained*** *efforts vs.* ***desperate*** *endeavours,* ***coarse*** *assaults vs.* ***justified*** *protest,* a.s.o.

Much more tiring than abstractness is the incredible poverty of political vocabulary, in spite of a desired opening. Censorship disappeared, but 'prêt-à-penser' formulas are still alluring. 'Personal contributions' from statesmen to Romanian public language are more often than not unbearable barbarisms. Only from this perspective can we agree with Young who believes in lexical growth even under dictatorships: '*Although in fits of logocidal fury the totalitarians have indeed purged from the dictionaries or banned from the press a host of unagreeable words, on balance they seem to have added far more words to the language than have substracted from it.*'[28]

Nevertheless, there are certain semantic fields of 'wooden language' which have been paradoxically hypertrophied by means of synonymic devices. The special etymological position of Romanian allows for double series of synonyms — Slavic loan words along with Latin or Roman lexical units (as *in schimbări / prefaceri / mutații* — 'changes'; *pământ / meleag / moșie / plai / teritoriu / țară* — 'land'; *a construi / a edifica / a făuri / a clădi / a ctitori* — to build'; *realizări/ împliniri / înfăptuiri* — 'accomplishments'; *victorios / învingător / biruitor* — 'victorious'; *garanție / zălog / chezășie* guarantee'; *stindard / drapel / steag / flamură / tricolor* — 'flag'). The abnormal vitality of the archaic or rare terms of such series is probably due to the 'language of patriotic lyricism' that flourished under Ceaușescu and which is still perceived by some of our politicians as a 'high' stylistic level of Romanian. *Flacăra veșnic vie* ('the eternal blazing flame'), *unire în cuget și simțire* ('unity in heart and mind'), *în lumina învățămintelor istoriei* (literally: 'high in the light of our history's teachings'), etc. represent only some of the 'old' repertory phrases President Iliescu has chosen on solemn occasions. More than by word selection, a 'wooden' utterance is defined by restricted and recurrent word combinatorial possibilities. The relative facility of politicians to produce apparently coherent discourses is explained by Olivier Reboul through a certain '*compétence idéologique qui ne peut produire que des performances prévisibles, des formules toutes faites, des clichés (...) en réduisant la vraie compétence linguistique.*'[29]

The most frequent Romanian clichés inherited by post-totalitarian speech include a compulsory (tautological) verb determiner (*a acționa cu mai multă fermitate* — to act even more firmly', *a afecta profund* — 'to deeply affect', *a aprecia în mod deosebit* — 'to highly appreciate', *a participa activ* — 'to actively take part in', *a se împotrivi cu încrîncenare* — 'to unflinchingly resist') or an adjective (sometimes in an emphatic word order: *nepieritoare glorie* — 'immortal glory', *înalt spirit de sacrificiu* — 'high spirit of self-sacrifice', *ferma convingere* — 'unshakable conviction', *greutăți temporare* — temporary difficulties', *protest categoric* — 'categorical protest', *eforturi conjugate* — 'joined efforts', *spirit combativ* — 'fighting spirit', *unitate frățească* — 'fraternal unity' [no more *monolithic*!], *moment crucial istoric* — 'crucial/historic moment', etc.).

By comparing these examples with those included by Zemtsov in his *Lexicon of Soviet Political Terms* one can realize how small the percentage of Romanian 'originality' is in all these overused stereotypes: each and every syntagm quoted here (and this is only a tenth of possible similar examples) is nothing but a loan translation from the Russian language of propaganda.

The international circulation of clichés could be a separate topic of research. As early as 1946, Orwell[30], for instance, perceived the well-known '*to play a leading part*' as an English cliché, while Romanian phrases such as '*vibrant omagiu*' — 'vibrant homage', or '*voința de nestrămutat a neamului*' — 'the

unshakable will of the people', have perfect equivalents in the Mussolinian '*vibrante omagio*' and '*incrollabile volontà della stirpe*'.

III.2. Syntactic Level

If the lexical level of the 'wooden language' can be easily modified, as words and phrases may come and go, may be abandoned or replaced, its deeper syntactic level can hardly be dissimulated as it represents the real mechanism which generates the discourse.

The accumulative and emphatic techniques and the taste for heavy crooked phrases govern communist 'newspeak'. The following is the official English version of one of the sentences Ceaușescu used very often, taken from the speech delivered on April 30, 1979: '*Life proves that the unity of all working people, irrespective of nationality, of our entire people under the leadership of the communist party is, in the conditions of the new stage we are traversing too, the decisive factor of the implementation of the great programme of building the multilaterally developed socialist society and Romania's advance to communism, the source of all achievements in raising the homeland to new summits of progress and civilization, in defending national-freedom and independence.*' The text still rings extremely familiar, maybe because of the vitality of such automatic word aggregation devices in present political oratory.

Nominal style is prevalent, while **passive voice** verb constructions are preferred: '*a avut loc sesizarea Parlamentului de către comisie în legătură cu*'... instead of 'the commission informed the Parliament about'... Hence, an overload of **successive genitives** which make the utterance tiresome and difficult to follow. '*Recenta vizită a unei delegații a PSM în Siria ne-a oferit posibilitatea constatării, la fața locului, a identității de țeluri a* (sic!) *partidelor noastre, a marilor transformări economico-sociale obținute în Siria...*' [approx. 'The recent visit of a delegation of the Socialist Labour Party in Syria gave us the possibility of realizing, on the spot, the identity of purposes of our parties, the great economic and social changes which took place in Syria' — Ilie Verdeț, President of PSM, in an article in *Vremea* (September 29, 1995)].

Françoise Thom[31] noticed a tendency of 'wooden language', still persistent nowadays, whereby **periphrastic expressions** replace ordinary verbs: *a-și găsi reflectarea* — 'to reflect itself', *a acorda ajutor* — 'to help', *a exercita o puternică influență* — 'to strongly influence'.

The preference for **unexpressed agent in passive constructions** and for impersonal forms often betrays the transmitter's intention to avoid clarity and responsibility ['*Trăim vremuri bezmetice în care e insultat poporul român și e ultragiată armata*' — 'We are living insane times when the Romanian people

is insulted and its army is outraged' — PRM senator Corneliu Vadim Tudor (March 19, 1993)], or '*S-a venit cu făina de grîu din import*' [hardly translatable in impersonal construction — 'one has come with import flour' instead of I / 'We imported flour', Valeriu Tabără, Minister of Agriculture, *Ziua* (August 1, 1995)].

One may also notice an abusive use of initial **gerund constructions** instead of normal dependent clauses: '*Răspunzînd reproșului că..., vreau să informez că...*' ['Answering the reproach that..., I'd like to inform you that... ', George Ioan Dănescu, Minister of the Interior, in *Monitorul oficial al României*, 153 (September 7, 1993), p. 12].

Real or formal **syntactic connectors** are expected to be frequent in a wooden' syntax for their insistent phatic effect, but in today's Romanian official discourse they simply became generalized 'tics': *de aceea, de altfel, totodată, din acest punct de vedere, practic, în primul rînd, astfel, în acest context, în ceea ce privește* ('this is the reason why ', 'in the same time', 'from a... point of view of', 'actually', 'in this context', 'first of all', 'thus', 'as far as...is concerned', etc.).

Appositions are still a wide-spread technique aimed at inducing a specific evaluation: '*FDSN, formațiune legitimată de un larg suport electoral, parcurge un firesc proces de clarificare...*' ['The Democratic Front of National Salvation, a political structure legitimated by vast electoral support, is now undergoing a natural process of clarification', Ion Iliescu in *Buletinul informativ al Președinției* (July 9,1993)]; '*Noua lege a învățămîntului din România — una dintre cele mai democratice din Europa*' ['The New Education Law in Romania — One of the Most Democratic in Europe', title of a booklet edited by the Ministry of Foreign Affairs (August 1995)].

Asyndeton, inserts, syntactic splits, tedious repetitions are also typical not only of a 'wooden syntax', but also of bad Romanian language use: '*Pentru că treaba asta va mai dura, vreau să spun că, în cadrul comisiei, noi am fost de acord cu propunerile pe care le-a făcut comisia — de fapt, a urmat și o parte din propunerile noastre, mai ales că, față de propunerile guvernului, s-a propus ca absolvenții de învățămînt de toate gradele, de învățămînt superior mai ales, să fie declarați și ei șomeri, așa cum a fost până acum*' [approx.: 'As this is going to last, I'd like to say that, in the framework of our commission, we agreed with the proposals made by the commission, as a matter of fact some of our proposals were taken into account, mostly because, with respect to Government's proposals, they proposed that all graduates of all education levels, but most of all University graduates should be also declared unemployed, as they have been declared so far' — Mihail Viziru, PSM deputy, *Monitorul oficial al României*, 118 (June 9, 1993), p.5].

III.3. Stylistic Level

Unlike the language used by Italian or German Fascists, who were highly interested in the quality of their rhetoric, communist 'newspeak' lacks stylistic inventiveness and vividness. Its traditional catalogue of tropes is rather poor and predictable; the main function of the tropes is not ornamental, but reiterative and evaluative.[32] Among tropes, metaphor scores very low whereas the frequent use of adjectives is redundant rather than epithetical.

Both on stylistic and syntactic level, the explicitly pedagogic aim of 'wooden language' is betrayed by its extreme **redundance**, as code and contact must be permanently stressed. A wide synonymy of assertion verbs have therefore infiltrated the discourse of power representatives: *aș vrea să încep prin a spune/a vă informa că... aș dori să subliniez/afirm/punctez... vreau să reiterez/specific faptul că ...aș veni, de asemenea, cu o precizare...*(all variants for 'I'd like to say/underline that...').

Tautology, obtained by accumulation of semantic cognates, is sometimes a deliberate stylistic device used in order to make phrases even more persuasive: '*hotărîrea fermă de a se opune frontal dictaturii*' ('the firm decision to openly oppose dictatorship'), '*convulsiile unei răsturnări violente, nu presupuse comploturi oculte, nu aranjamente secrete ale unor cercuri militare restrînse*' ('the convulsions of a violent overthrow, not alleged occult plots, not secret conspiracies of restricted military circles'), '*a accelera reforma dîndu-i un nou impuls*' ('to accelerate reform by giving it a new impulse') [Ion Iliescu in TV speech (December 21, 1994)].

The old habit of passing comprehensive black-or-white judgments still pervades the discourse of those in power, which relies basically on two opposite stylistic devices: **euphemism** (altering reality by saying less about it) and **hyperbole** (altering reality by saying more about it). They are both defensive and offensive exaggeratory techniques for blurring perceptions of reality. Euphemisms were less frequent than hyperboles during Ceaușescu's dictatorship, as most mentions of 'unpleasant' realities were simply eliminated from his speeches. The all-encompassing ruin of Romanian economy was always referred to in terms like *e adevărat, se mai înregistrează din cînd în cînd și unele neajunsuri*' ('It is true, from time to time some flaws may appear') or like '*e loc și de mai bine*' (approx. 'there is always room for better things'). Post-totalitarian official discourse is not alien to such' edulcorating' devices: '*o anumită parte a presei*' ('a certain part of the press'), '*categoriile sociale cele mai defavorizate*' ('the most disadvantaged / the least favoured social categories'), '*disponibilizarea forței de muncă*' ('making labour forces available').

The hyperboles appropriated by the cult of personality (*epoca de aur* — 'the golden era', *Geniul Carpaților* — 'the Genius of the Carpathians', *erou printre*

eroii neamului — 'hero among our people's heroes', *savanta de renume mondial* — 'the world-renowned scientist', etc.) have often been perceived ironically even during Ceaușescu's era, but some other superlatives or emphatic constructions have been 'inherited' as such and they represent favourite rhetoric strategies in the nationalists' discourse: *întreaga suflare românească* — (approx.) 'the entire Romanian people', *voința unanimă a noastră, a românilor* — 'the unanimous will of us all, of all Romanians'. However, overuse undermines the initial value of hyperboles: almost everyday there is a *crucial/major/unprecedented moment* to live: an *epoch making/life-generating idea* to follow or a *true landmark* to acclaim.

IV. O democrație originală ('An Original Democracy')

New Tendencies in Contemporary Power Discourse

IV.1. Vocabulary and Phraseology

After a long paralysis in communication imposed by dictatorship, there was a natural 'explosion' of Romanian public speech. Even in the discourse of those in power, in spite of all inertial tendencies, some splits of 'picturesque' in the inherited monochrome lexicon of the communist propaganda occurred. Political speeches today have no longer the stylistic purity of the earlier 'wooden language', the structure of which has changed under the pressure of an invading neology and of a doubtful grip on basic grammar rules. Nevertheless, the reiterative feature of the new lexical acquisitions may justify apprehension about a possible new 'wooden language'.

Taboos disappeared but the retrieval of the notions which had been 'banished' by the communists is often awkward or deliberately improper. The religious sphere offers several examples in this sense. The national TV channel announced on Easter day 1995 '1995 (*sic*!) years since the Resurrection of Christ', senator Vasile Văcaru, Vice-president of PDSR, stated, in June 1994, that '*Dumnezeu este pedeserist*' ('God is PDSR-ist'), while PRM senator Corneliu Vadim Tudor published in *Romania Mare* (October 20, 1995) an ode to the 'betrayed' Ceaușescu, based on blasphemous similarities with biblical images.

The language of Romanian politicians is now marked by an overwhelming number of terms belonging to technocratic jargon (*ecart, a implementa, accize, sponsor, management, dividende*, etc.) which rend their speeches even more abstract and opaque. Most of them also excel in the use of barbarisms: these are rapidly taken over by the media and finally by the rank and file speaker (*a opina, a prognoza, a cauza, a restricționa, a ordonanța, etapizare*, etc.), and

are used instead of the conventional Romanian terms for 'to express an opinion', 'to make prognosis', to cause', 'to restrict', 'to release ordinances', 'stage division'). Dan Marțian, leader of the PDSR parliamentary group in the Chamber of Deputies, pleads for '*forța reglementatoare practică a Constituției*' ['the practical regulating force of the Constitution' (March 20, 1993)], Gabriel Iosif Chiuzbaian (Minister of Justice) hopes for '*maximizarea recuperării datoriilor*' [approx. 'to maximize the recovery of debts' (December 5, 1994)], president Ion Iliescu speaks about '*o globalizare la scară mondială*' [approx. 'a worldwide extension of...' (December 23, 1994)], and prime minister Nicolae Văcăroiu states that '*preliminăm o creștere de 5% a exportului*' (approx. 'we estimate a preliminary 5% rise in export').[33]

To the many 'classical' communist clichés, this period has added its own **transition clichés**. Some of the latter seem more ephemeral than the former; parodic overuse has soon shattered the position of phrases such as: *ca simplu cetățean* — 'as a simple citizen', *oameni de bine* — (approx.) 'goodwill people', *democrație originală* — 'original democracy', *deplin consens* — 'full consensus'. Many transition clichés are adopted both by the Power and by the opposition. Some of them copy certain foreign patterns and therefore do not lend themselves to paraphrasing: *integrarea României în structurile euro-atlantice* — 'Romania's integration into the Euro-Atlantic structures', *redresare economică* — 'economic recovery', *calea spre democrație* — 'the path to democracy', *mijloace de atragere a capitalului străin* — 'means to attract foreign investments', *redistribuirea fondurilor* — 'redistribution of funds', *costurile tranziției* — 'the costs of transition'), *alinierea României la standardele occidentale* — 'making Romania compatible with Western standards', and so on. Others, instead, could be avoided or translated into *parler vrai: gravele probleme cu care se confruntă țara* — 'the serious problems our country has to deal with', *demararea rapidă a procesului marii privatizări și de deblocare economică* — (approx.) 'the rapid start of large-scale privatization and economic clearing', *demersuri pentru urgentarea procesului de ratificare* — 'measures to accelerate the process of endorsement', *ampla acțiune de control* — 'down on...', *întreaga problematică abordată* — (approx.) 'the whole of the approached matters', and so on. Romanian official language has already reached '*cote alarmante*' ('alarming levels') of neology proliferation which is probably considered to be the hallmark of highly cultivated style.

Unfortunately, only too often one comes across ill-assimilated foreign words which spread easily from the authoritative field of politics to the language of the media and vice-versa.'*Fluidizarea fluxurilor tehnologice*' — (approx.) 'making technological operations even more rapid', '*măsuri derulate în maniera constructivă*' — (approx.) 'efficient steps', '*eforturi conjugate din partea tuturor factorilor decizionali*' — (approx.) 'joint efforts of all those who have the res-

ponsibility' are but a few exemples of Romanian TV news language. Such phrases make their way into various other linguistic milieux in the most unexpected way. One can equally hear 'newspeak' and 'neo-newspeak' unfit neologisms in assemblies of the Romanian Academy, in interviews with peasants and even in religious comments: '*...pentru ca Prea Sfîntul ei Fiu să apară pe arena publică cu un prestigiu căruia să nu i se poată imputa nimic*' — (approx.) '...so that Her Holy Son may show himself on public arena with an impeccable prestige' [Father N. Grebencea in an article in *Credința neamului*, 70 (December 1994)].

IV.2. Disquieting Revivals

After a short period of overt public contestation of neo-communist tendencies in Romania, when the leaders who had just come to power still felt insecure and temporarily refrained from manifestations which might have reminded the public of the Ceaușescu regime, it is easy to see how they now tolerate and even encourage the return to some old totalitarian strategies: **glorification** and **vilification**.

On one hand, the practice of pompous national *manifestări omagiale* — 'homage manifestations' has been officially reinstated in the spirit of the well-known festivities of the golden era'. Apart from the celebration of the National Day (December 1st), other 'initiatives' to glorify Cuza's first Union of the Romanian Principalities (January 24, 1859), Avram Iancu's figure at Țebea (Transylvania), or Prince Michael the Brave's victory over the Ottomans at Călugăreni (August 23, 1595) provide excellent recurrent occasions for highly exhorting speeches containing many of Ceaușescu's triumphant clichés. 'Classic', indisputable national heroes are preferred in speeches of veneration in which *marile valori naționale* ('the great national values'), *momentele de înălțătoare glorie* ('the moments of soul-uplifting glory'), *galeria de mari bărbați ai țării* (literally 'the gallery of this country's great men', and *greul tribut de sînge al martirilor neamului* (approx. 'how our martyrs dearly paid with their blood') are exalted. Statesmen's allocutions are followed by programmes which echo a recently resumed twenty-year-old tradition of compulsory 'artistic programmes' comprising patriotic songs and poems, folk music and dances thinly disguised in the national festival *Cîntarea României* — 'Hymn to Romania'.

One can also notice a particular tendency to restore or, better said, to continue in a new shape of versified encomium the cult of Ceaușescu's personality presented now as a national martyr. The two fanatic promoters are his former devoted 'court poets', Adrian Păunescu and Corneliu Vadim Tudor, today devoted (to be more accurate, 'partially devoted'!) allies of the leading party as senators for two parties featuring strong national-communist tendencies.

Yet the most shocking development in official discourse today is, perhaps, its increasing **aggressiveness**. The violence of the language used by the representatives of the opposition (journalists, politicians, leaders of non-governmental associations, etc.), would be an interesting subject as well, but, in order to be consistent with the limitations set forth from the beginning, I shall try to identify only those discoursive strategies used by wielders of the power in order to disqualify the opposition. Aggressiveness is not an 'innovation' of post-totalitarianism, although its unprecedented expansion has already been commented several times.[34] From this point of view, there are obvious similarities between Romanian political discourse and that in Poland, for instance. The latter has been described by Ryszard Siwek in the following terms: '*Il n'y a pas longtemps encore, l'agressivité, la brutalité et la vulgarité de l'expression n'étaient en usage que dans quelques milieux, assez restreints et enfermés dans leurs ghettos... Aujourd'hui, le phénomène en question est devenu omniprésent. La Pologne baigne dans l'expression qui frappe et blesse. Une sorte de malaise a touché tout discours. Le discours politique n'est pas épargné. Une fois libéré de sa gangue qu'était la langue de bois, il jouit d'une pleine liberté, mais d'une liberté difficile à gérer.*'[35]

The most worrying aspect of verbal violence does not consist in accidental manifestations of irritation, improper for any official posture whatsoever (such as in President Iliescu's *măi, animalule!* — 'you, beast!', addressed to a journalist), but in deliberate techniques intended to stigmatize 'the other' and which may remind one of the violent initial stage of communist power.

More than 20 years after Ceaușescu's 'pink-coloured' ideology gradually banned all the negative words of the violent fifties, one notices in the vocabulary of those in power the surprising frequency with which words such as 'to deny', 'to disavow', 'to discredit', 'to misinterpret', 'to distort', 'to invent', 'to falsify', 'to demolish', 'to slander', 'diversion', 'plots', 'fanciful scripts', 'fabulations', 'ill will', 'provocations', 'tension', 'disparagement', 'malevolence', 'lies', 'inimical', 'offensive', 'dangerous', 'unjustified', 'subversive', 'hostile', 'coarse', and so on.

The idea of 'public enemy' is overtly set up once again, but, unlike the 'good' bad times of totalitarianism, power representatives in Romania are now visibly inconvenienced by criticism issued simultaneously from sources ranging from the opposition to the independent press. 'A certain part of the power' (frequently accused of extremism) adds at least two more names on the list: the Hungarians and the Jews. There is no 'consensus' yet among the representatives of power about the present status ('friend / foe') of the former imperialists', as, in spite of official statements about Romania's desired alliance with NATO, some representatives of the ruling parties inertially consider that '*căștile albastre sînt niște lotri*' ('the blue berets are nothing but highwaymen' — PDSR senator

Gheorghe Dumitrașcu), while the United States are labelled as '*jandarmi universali*' ('universal gendarmes' — PRM senator C.V. Tudor).

Undoubtedly, the independent press played the part of the 'enemy of the people'; however, the apparently defensive position of power representatives to media attacks are no less violent. The official statement to the press Traian Chebeleu, spokesman for the President, made on July 7, 1994, may well remind one of the virulence of many a dictator's discourse: '*tagma pretinșilor ziariști care răspîndesc fără jenă cele mai ignobile injurii, neadevăruri sau calomnii pe seama Președintelui ales al României (...), care publică asemenea informații neverificate, în total dispreț față de adevăr și depășind cu mult limitele bunului simț...*' [approx. 'the clique of so-called journalists who unsparingly spread the most ignoble insults, lies and slanders on account of the elected President of Romania (...), who publish such unverified information, by completely despising truth and overstepping the boundaries of common sense...']. And this is just one of many possible examples.

Power makes use of various vituperative strategies which resemble very much the 'classical' communist methods of firmly 'branding' any manifestation of a different ideology, following more or less consciously the old slogan '*he who is not with us is against us*'.

Milder techniques of 'gentle mockery' may resort to euphemisms (*bruneți autohtoni* — 'autochthonous brunets'; *creoli* — 'Creoles', *oameni de culoare* — 'coloured people' for 'gipsies', frequently used by some politicians with nationalist orientation)[36], to ironical diminutives [a motion brought forward by parliamentary opposition was qualified as *moționica* ('motionlet', 'little motion') by the leader of the PDSR parliamentary group, senator Vasile Văcaru (May 19, 1993)], or to a deliberate intromission of highly marked popular, informal elements in the obligatory formal level of any official speech: '*S-a făcut mare tapaj în legătură cu acest ex-rege și cu monarhia în România. Un amestec, o bălmăjeală generală în legătură cu această problemă!*' [approx. 'They so much kicked up a row about this ex-king and about monarchy in Romania! It's a whole jumble, a huge muddle as far as this problem is concerned!' — except from a speech delivered by President Ion Iliescu to foreign businessmen (*Buletin informativ*, November 30, 1993)].

There are cases in which transmitter's negative passions such as intolerance, scorn, disregard and even hatred are supposed not only to become transparent, but also to contaminate public emotional reactions. This is the main function of what Olivier Reboul called **'les mots-choc'**. Extremely offensive and unfounded incriminations are produced in critical situations to definitively 'label' the enemy. There is a striking similarity between Ion Iliescu's well-known 'branding' of the students gathered in the University Square in June 1990 as '*golani*', '*elemente periculoase de orientare Iegionară*' ('hooligans', 'dangerous elements

of fascist orientation') and Ceaușescu's labelling of the revolutionaries in Timișoara as '*grupuri de elemente huliganice, elemente teroriste de tip fascist*' ('groups of hooligans', 'fascist-type terrorist elements').

Violence in the language of present power representatives goes far beyond mere **'mots-choc'**, as it often turns into an entire **'discours-choc'**: incriminatory libels, trivial attacks to one's honour, threats and provocations. Verbal extremism and the coarseness of the speeches of local leaders may sometimes remind of Nazi, Stalinist, or of Mussolinian rhetoric. Here are only some quotations: '*Ungurii trimit Europei pe ascuns, laș, un Memorandum mincinos. Este un act de dușmănie față de statul român...*' [Secretely, in a cowardly manner, the Hungarians have sent Europe a Memorandum full of lies. It is an act of enmity...' — an article published by PDSR senator Gheorghe Dumitrașcu in *Cronica română* (October 5, 1993)]; '*Votați-l pe Coposu și o să vă aducă înapoi moșierii!*' ['Vote for Coposu and he will bring back the landed gentry for you!' (Ion Iliescu, during the 1992 presidential election campaign)]; '*Principalul vinovat pentru dezastrul României este Ion Iliescu ... este piaza rea a poporului român ... care a rămas un simplu activist de mâna a doua ... om slab față de dușmani și periculos față de prieteni, care duce România spre o catastrofă sigură ...*' ['The main culprit for Romania's disaster is Ion Iliescu ... the ill omen of the Romanian people ... who is nothing but a mere second-hand activist ... a man weak to his enemies and dangerous to his friends, who is dragging Romania towards an incontestable catastrophe ...' — PRM senator Corneliu Vadim Tudor before breaking the alliance with the leading party, in *Politica* (October 7, 1995)].

IV.3. The Grammar of Power and the Power of Grammar

In many respects the official language of the nineties is far less monotonous than the previous one. There was precious little room for invention then, whereas now there is plenty of room for it. More speakers, more inventiveness. And more risks, too.

The prevailing oral form in political discourse nowadays has involuntarily highlighted how difficult standard Romanian may sometimes be. More than once local orators have proved that humour, the main element which is lacking in political language, may be easily retrieved, even if involuntarily.

The individuality of local politicians often surfaces in their most personal use of the Romanian language, which bears an imprint easily recognizable from that of others. Despite the apparent homogeneity typical of contemporary political speech, distinguishable voices do exist in the extensive chorus of those in power. The reiteration of the same specific patterns in a peculiar, predictable way could

make us state the existence of a highly personalized **idiolect** in the case of some statesmen. Let us dwell upon three examples.

Rhetoric interrogatives, exclamatory utterances, highly offensive threats and inciting provocations made on behalf of **all** Romanians are marks of any verbal intervention and written text by PRM senator Corneliu Vadim Tudor: '*Deci dumneavoastră acționați pe față pentru sfîrtecarea teritorială a României, iar noi care vă atragem atenția să nu vă jucați cu focul ... sîntem insultați în țara noastră! Cînd va lua oare sfîrșit batjocura asta?*' ['So you are overtly acting for Romanian territories being torn apart, and we, who are warning you not to play with fire ... we are being insulted in our own country! Will this indignity ever come to an end?' — speech delivered in Parliament on March 19, 1993, *Monitorul oficial al României* (March 20, 1993)].

Prime Minister Nicolae Văcăroiu's discourses instead are easily distinguishable from those of others, owing to their confusing vacuousness and intricate syntax: '*Ceea ce este important este că tema pusă în discuție este, într-adevăr, de foarte mare importanță, de mare actualitate și eu aș dori să fiți convinși că echipa guvernamentală cunoaște fenomenele, le-a identificat, însă doresc să știți, în același timp, că combaterea corupției în România nu se realizează așa cum am dori, într-un timp relativ scurt*' [approx. 'What is important is that the topic suggested for today is indeed of great importance, it is the topic of the day, and I would like you to be sure that the Government team knows the phenomena thoroughly and has identified them, but I want you to know, in the meanwhile, that fighting corruption in Romania is not accomplished as we would like it to be, that is in a short time'; speech delivered in Parliament on September 5, 1993, *Monitorul oficial al României* (September 6, 1993), p. 52].

The most striking features in President Ion Iliescu's idiolect are two. On the one hand, the recurrence of highly individualizing 'emblem-words'[37] such as *emanație* — 'emanation' (frequently used when referring to his party's emergence as a 'natural emanation of the Revolution'), *consens* — 'consensus', *platformă* — 'platform' [for instance in '*platforma de comunicare și înțelegere*' — 'platform of communication and understanding', *Buletin informativ* (November 30, 1993), '*platforma de conlucrare a tuturor forțelor politice*' — platform of cooperation of all political forces', TV speech (April 12, 1995), and even '*consens pe platforma interesului național*' — consensus on the platform of national interest', speech at Focșani (January 24, 1995), or *liman* — (approx.) 'shore' (*să avem puterea să ajungem la limanul de liniște și de belșug atît de dorit*' — 'may we have the power to reach the shore of peacefulness and wealth we all dream about', *Buletin informativ* (February 7, 1993); '*să fim capabili să ajungem la limanul regăsirii de sine, al liniștii și bunăstării, pe care îl așteptăm cu toții*' — 'may we be able to reach the shore of self-redescovering, of peacefulness and abundance, which we are all waiting for', *Buletin informativ*

(April 11, 1993)]. On the other hand, President Iliescu's discourses, both oral and written, are full of syntactic constructions obtained by tautologically joining synonyms which aim at a greater pedagogical persuasion: '*În fond au fost atîtea decenii de despărțire, de înstrăinare, de lipsă de contact, de lipsă de cunoaștere. Toate acestea au creat rezerve, rețineri, suspiciuni ...*' [(aprox.) 'As a matter of fact, so many decades of separation, of estrangement, of lacking contacts, of lacking acquaintance have elapsed. All these things generated attitudes of reserve, of restraint, of suspicion ...' — TV interview, *Buletin informativ* (May 7, 1993), p. 23]; *există și teama, spaima de necunoscut*' — 'there is a certain fear, apprehension of the unknown', '*lumea reală, concretă, pragmatică*' — 'the real, concrete, pragmatic world', '*parteneri de dialog, de idei și opinii*' — parteners of dialogue, of ideas and opinions', in *Revoluție și reformă* (Editura Enciclopedică, 1994, pp. 275, 190).

The individuality of contemporary Romanian leaders is also manifest in their most personal language usage with respect to language norm. Their original options as far as linguistic correctness is concerned do not regard exclusively their own persons but, being so much the focus of the media, they may and they actually do contaminate common usage by creating the alternative paradigms of the 'language of transition'. The following paragraphs attempt to review some of the most frequent deviations from what is usually called 'good Romanian' language.

At the **phonetic** level, misplaced accents (*prevederi, diaspora, trafic, mafie, etc.*), cacophonies ['Au făcut totul ca să **facă ca** România să fie pronunțată cu respect peste hotare' — (approx.) 'They did everything possible for Romania to be pronounced with respect abroad', PDSR President and President of the Romanian Senate, Oliviu Gherman on July 14, 1994)] and involuntary links [such as in... 'in this short time Prime Minister Nicolae Văcăroiu'] may contribute to the general carelessness of contemporary political speech.

As far as **morphology and syntax** are concerned, derivation is unpredictable ['*servicii ocultice n-am făcut*' — (approx.) 'I have never dealt with any occultic jobs', Virgil Măgureanu, Director of the Romanian Intelligence Service, November 24, 1994)] and superlatives are always possible ['*nu manifestă nici cea mai infimă adversitate*' — (approx.) 'it doesn't manifest the least infinitesimal adversity', PDSR senator Oliviu Gherman in an article in *Cronica politică* (October 24–30, 1994)]. Normal verb agreement may be optional [*Afirmația dl. președinte Funar* ***sînt*** *simple supoziții*' — Mr. president Funar's statement **are** mere suppositions', PUNR deputy Corneliu Bălan, in a press conference on November 5, 1995)] or simply rejected from a law item by the vote of 18 senators! ['*capitalul nominal și capitalul vărsat* ***se stabilește***' ... (approx.) 'nominal capital and rolling capital **is** to be established ...', *Adevărul* (June 4, 1994)]. Anacoluthon and syntactic splits seem to be generalized devices in the

highly elaborated elocution of those in power: '*Situația e grea. Faptul că se mișcă ceva, trebuie să demolăm în continuare?*' — (approx.) 'The situation is difficult. The fact that some are thriving, should we continue to demolish?', Prime Minister Nicolae Văcăroiu, addressing Parliament in *Monitorul oficial al României* (September 6, 1992), p. 52]; '*Putem sprijini pe cei care sînt în măsură să dea măsuri, spațiile verzi ... Eu cred că nu face o impresie bună pentru nimeni care ne vizitează țara și văd șoselele noastre, pentru că așa s-a descoperit că plopul crește foarte repede*' [(hardly translatable) 'We can support those who have the ability of taking steps, those in charge of verdure spots ... I think it is not a good impression on anybody who visits our country and they see our roads, because this is how it has been discovered that poplar trees grow up very quickly', Viorel Mărginean, Minister of Culture, quoted in *Ziua* (May 9, 1995); *Sînt niște lucruri pe care nu le pot spune acuma ce gîndesc ...*' [(hardly translatable) 'There are some things which things I can't tell now what I think ...', Petru Crișan, Minister of Commerce, quoted in *Ziua* (May 9, 1995)].

The **semantic** status of words represents another tremendous trial to our leaders. The speech of many of those in positions of power often reveals abnormal extensions of meaning [e.g. *a derula* 'to unroll' may accept in 'neo-newspeak' almost any abstract direct object: *a derula sarcini/măsuri/comerț/resurse financiare/inițiative* etc. (approx. 'to unroll tasks/measures/trade/financial resources/initiatives', etc.)] or unfit figurative sense ['*Să nu sacrificăm economicul pe altarul reformei*' — literally 'Let us not sacrifice the economy on the reform altar', Ion Iliescu, TV speech (April 12, 1995)]. The struggle between neologisms and politicians makes new victims everyday: '*Am venit **să vă conștientizez** și să vă aduc la cunoștință* [(hardly translatable) 'I came here to make you realize consciously and to make you aware of ...' (Florin Georgescu, Minister of Finance, *Adevărul*, October 15, 1994)], '***reevaluarea** tuturor bolnavilor de SIDA*' — (approx.) 'the reassessment of all AIDS patients', Dan Georgescu, State Secretary, Ministry of Public Health, TV interview (February 1, 1995)], '***să se consfințească** în stenogramă că nu mi s-a dat cuvîntul*' — 'let it be consecrated in the short-hand notes that I was not given the floor', Ioan Timiș, FSN deputy, *Monitorul oficial al României* (March 26, 1993)]. There are also more spectacular cases in which the correct meaning of a neologism is not only unclear to the speaker, but even replaced by the contrary meaning of its antonym. Here are only two examples: '*în ultimul timp toată lumea consideră că trebuie să vorbească despre frații noștri de peste Prut. Este o adevărată **moldofobie***' — 'Lately, everybody considers it right to speak about our brothers across the Prut. It is a real 'moldophobia' [instead of moldophily], Cornel Brahaș, former PUNR spokesman (April 1993); '*să scăpăm din acest **miraj** sau **marasm** al sărăciei care s-a instalat în România*' — 'let us leave behind us this mirage or this mire of

poverty which tyrannizes Romania', PUNR senator Ioan Joarză, *Adevărul* (October 29–30, 1994).

The **'stylistics'** of power oscillates between two undesigned basic devices: glaring tautologies and exquisite tropes. Careless pleonasms are overwhelming: '*acțiunea constantă a guvernului pentru a stîrpi acest **flagel nefast** (...), nu se poate decît **conlucînd împreună** să combatem acest flagel*' — (approx.) 'the government's constant action to extinguish this ill-fated calamity (...), only by cooperating together could we extirp this calamity' [Prime Minister Nicolae Văcăroiu addressing Parliament, in *Monitorul oficial al României* (September 6, 1993)], '*trebuie **să ne înfrățim cu frații** noștri de peste Prut*' — 'we must fraternize with our brothers across the Prut' [PDSR senator Vasile Văcaru, *Adevărul* (June 11, 1994)].

Skillful (but completely involuntary!) puns upon words of all sorts have a similar hilarious effect. Honorary prizes are weekly awarded by several Romanian autonomous newspapers (*Academia Cațavencu, Adevărul*) to the top felicitous phrases of the rhetors representing power. PDSR President Oliviu Gherman, for instance, is able to produce surprising personifications ['*starea sănătății piciorului senatorului Văcaru*' — 'the state of health of senator Văcaru's leg' (November 23, 1994]; Dan Marțian, leader of the PDSR parliamentary group in the Chamber of Deputies, is a master of even more surprising paradoxes ['*această opinie aruncă o umbră de lumină*' — (approx.) 'this opinion casts a shadow of light' (June 17, 1994); '*opoziția trebuie să promoveze unele finalități*' — 'the opposition must promote certain finalities' (July 7, 1994)]. Many witty writers could envy the subtlety of the calembours created by power representatives, such as: '*săpăturile de la Cluj nu sînt politice, sînt pur arheologice*' — (approx.) 'excavations in Cluj are not political, but merely archeological' [PUNR senator Ioan Gavra, *Adevărul* (July 9, 1994)] or '*pentru crucea pe care o purtăm în inimă, în suflet și la gît*' — (approx.) for the cross we bear in our hearts, our souls and around our necks' [PDAR President Victor Surdu, TV interview (October 19, 1994)].

V. Some Possible Conclusions

Far from being an exhaustive catalogue of 'transition' language phenomena, examples such as those mentioned above reflect, to a certain extent, the linguistic and, implicitly, the cultural level of contemporary Romanian political leaders. Although dominated by a 'wooden legacy', post-totalitarian official language seems to have lost the 'purity' of 'golden era' 'newspeak', due to its new 'gains': expanding aggressiveness and illiteracy. As long as the linguistic situation of a society is judged in terms of the opposition **langue de soi** vs. **langue de l'autre** suggested by Patrick Seriot, in other words, as long as the **interference** between

we and they is no longer seen as a challenge, there is little to be done about improving public language, because *'il n'existe pas de langue-refuge, où l'on pourrait être à l'abri des paroles de l'autre, à la fois hors soi et en soi'*[38].

The only valid solution would be the return to the **parler vrai**, the true antidote of all 'newspeak' or 'neo-newspeak' tendencies. This could be achieved through the 'joined efforts' of a better education system, a linguistically more (re)active opposition, a more independent position of the media, a greater interest from the part of linguists in identifying usage and norm and, last but not least, through native rulers of better quality. For the time being, the most effective and the less institutionalized instrument for exorcizing 'wooden' or simply bad Romanian is, beyond doubt, the **parodic detachment** of the people. To give only a few examples, such ironic attitude has been very helpful in changing the status of transition 'emblem-words' by granting them a new, reversed, meaning which, in its turn, has triggered their substitution in official speech. For instance ***comunist*** — 'communist', has turned from the 'highest possible honour' to '*mai bine mort decît comunist*' — 'better dead than a communist', and ***golan*** — 'hooligan' has become an honorary degree as in '*academician golan*', *ambasador al golanilor*' — hooligan academician', 'ambasador of the hooligans', whereas in President Iliescu's discourse, PDSR, the ruling Party, is no longer referred to as *emanat* — 'emanated' but *propulsat* — 'propelled' by the Revolution, while *consens* — 'consensus' is being replaced by *concordie* — 'concord', a.s.o.

One should not give up hope for 'a better and more just world' in so far as local political discourse is concerned. But for the time being, as Nicolae Manolescu bitterly noticed, '*în România politica se face din vîrful limbii de lemn*' — 'in Romania politics is played from the tip of the wooden tongue'.

Notes

1. Carmen Pineira, Maurice Tournier, 'De quel bois se chauffe-t-on? Origines et contextes actuels de l'expression **langue de bois**', *Mots*, 21 (Decembre 1989), pp. 5–19.
2. *Ibid.*, p. 16.
3. Sorin Antohi, 'Studiu introductiv', în Françoise Thom, *Limba de lemn*, (Humanitas, Bucharest, 1993), p. 19.
4. Pineira and Tournier, *op. cit.*, p. 18.
5. Ilya Zemtsov, *Lexicon of Soviet Political Terms. A Guide to the Soviet Orwellian Alternation of the Russian Language* (Hero Books, Fairfax, Virginia, 1984), p. XIII.
6. This is, maybe, too simplistic a description according to Charles Zaremba, 'Le diable a une langue de bois. A propos des travaux récents en Pologne', *Mots*, 21 (Decembre 1989), p. 116.
7. See the articles by Nicolas Trifon, 'La destalinisation dans la lexicographie roumaine (I, II)', *Mots*, 21 (Decembre 1989), pp. 102–108, and *Mots*, 22 (Mars 1990), pp. 43–56.

8. Rodica Zafiu, 'La variante roumaine de la langue de bois — esquisse diachronique', *Journal of the American-Romanian Academy of Arts and Sciences*, 16–17 (Davis, California, 1992), p. 217.
9. John Wesley Young, *Orwell's Newspeak and Totalitarian Language. Its Nazi and Communist Antecedents* (University Press of Virginia, Charlottesville and London, 1991), pp. 1, 225.
10. Charles Zaremba, *op. cit.*, p. 116.
11. Françoise Thom, *Newspeak. The Language of Soviet Communism*, translated by Ken Connollu (The Claridge Press, London and Lexington, 1989), p. 96.
12. Olivier Reboul, *Langage et idéologie* (Presses Universitaires de France, 1980), pp. 81, 118.
13. *Ibid.*, p. 54.
14. Patrick Seriot, 'Langue de bois, langue de l'autre et langue de soi. La quête du parler vrai en Europe socialiste dans les années 1980', *Mots*, 21 (Decembre 1989), p. 55.
15. Paul Chilton, 'Newspeak: It's the Real Thing', in *Nineteen Eighty-Four in 1984*, ed. by Paul Chilton and Crispin Aubrey (Comedia Publishing Group, 1983), p. 38.
16. Nicolae Ceaușescu, *For the Unity of the Democratic, Progressive and Revolutionary Forces All Over the World* (Meridiane Publishing House, Bucharest, 1981), p. 13.
17. Nicolae Ceaușescu, in *Săpămîna* (December 22, 1989), p. 1.
18. Olivier Reboul, *op. cit.*, p. 58.
19. Ilya Zemstov, *op. cit.*, pp. 100–101.
20. John Wesley Young, *op. cit.*, p. 223.
21. Ilya Zemstov, *op. cit.*, p. 209.
22. C.V. Tudor, *Politica* (October 30, 1995), p. 8.
23. Paul Chilton, *op. cit.*, p. 41.
24. Ilya Zemstov, *op. cit.*, pp. 78–81, 242–243.
25. John Wesley Young, *op. cit.*, p. 61.
26. Olivier Reboul, *op. cit.*, p. 141.
27. See Adolf Hitler, *Mein Kampf*, II (Beladi Publishing House, 1994), p. 93.
28. John Wesley Young, *op. cit.*, p. 220.
29. Olivier Reboul, *op. cit.*, p. 173.
30. George Orwell, 'Politics and the English Language (1946)', in *A Collection of Essays* (A Doubleday Anchor Book, 1954), p. 166.
31. Françoise Tom, *op. cit.*, p. 31.
32. *Ibid.*, pp. 80–81.
33. About neology proliferation in Romanian after December 1989 see: Dorin N. Uritescu, *De la chioșcari la vesternizare. Mic dicționar de termeni actuali* (Humanitas, Bucharest, 1993).
34. See Rodica Zafiu, 'La variante roumaine de la langue de bois — esquisse diachronique', and Liviu Papadima, 'Homo duplex et le langage', in *Journal of the American-Romanian Academy of Arts and Sciences*, 16–17 (Davis, California, 1992), pp. 210–219 and pp. 200–204 respectively.
35. Ryszard Siwek, 'La nouvelle expression du discours politique en Pologne', *Mots*, 42 (Mars, 1995), pp. 27–35.
36. See Rodica Zafiu, 'Eufemisme', *Luceafărul*, 48 (1990), p. 4.
37. On certain post-totalitarian 'emblem words' see Rodica Zafiu, 'Cuvinte-emblemă', *Luceafărul*, 21 (1990), p. 4.
38. Patrick Seriot, *op. cit.*, p. 65.

Bibliography

BOUACHA, ABDELMADJID ALI, 'La généralisation dans le discours. Langues officielles et discours de bois', *Langages*, 105 (Mars 1992), pp. 100–113.

ARENDT, HANNAH, *Originile totalitarismului*, Humanitas, București, 1994.

BALDINI, MASSIMO, *Parlare chiaro, parlare oscuro*, Laterza Bari, 1989.

BENOIT, ROBERT, 'Pour une histoire du discours communiste. Le *travail* d'une equipe', *Mots*, 2 (Mars 1981), pp. 204–208.

BENOIT, ROBERT, 'Le lexique communiste (1932–1946). Description d'une evolution', *Mots*, 3 (Octobre 1981), pp. 65–72.

BESANÇON, ALAIN, *Originile intelectuale ale leninismului*, Humanitas, București, 1993.

BOURMEYSTER, ALEXANDRE, 'Perestroika et nouvelles formes d'écritures du discours soviétique', *Mots*, 21 (Decembre 1989), pp. 32–49.

BOYER, HENRI, 'Solidarité. Fortune politique, dérive lexicale', *Mots*, 7 (Octobre, 1983), pp. 69–82.

CEAUȘESCU, NICOLAE, *For the Unity of the Democratic, Progressive and Revolutionary Forces All Over the World*, Meridiane Publishing House, Bucharest, 1981.

CHILTON, PAUL, and CRISPIN AUBREY (ed.), *Nineteen Eighty-Four in 1984. Autonomy, Control and Communication*, Comedia Publishing Group, 1983.

CORCORAN, PAUL E., *Political Language and Rhetoric*, University of Texas, Austin, 1979.

DARDANO, MAURIZIO, *Sparliamo italiano*, Armando Curcio Editore, 1978.

DESPOT, SLOBODAN, 'La victoire est pure comme une larme. L'aphorisme politique en Yugoslavie, une subversion de la langue de bois', *Mots*, 21 (Decembre 1989), pp. 67–82.

FAYE, JEAN-PIERRE, *Langages totalitaires*, Hermann, 1973.

FAYE, JEAN-PIERRE, *La raison narrative. Langages totalitaires. Critique de l'économie narrative II*, Editions Balland, 1990.

GUȚU-ROMALO, VALERIA, 'Le statut fonctionnel de la *langue de bois*', *Journal of the American-Romanian Academy of Arts and Sciences*, 16–17, Davis, California, 1992, pp. 190–199.

GUȚU-ROMALO, VALERIA, *Corectitudine și greșeală*, Editura Științifică și Enciclopedică, Bucharest, 1972.

FIALA, PIERRE, and BENOIT HABERT, 'La langue de bois en éclat: les défigements dans les titres de presse quotidienne française', *Mots*, 21 (Decembre 1989), pp. 83–101.

ELLUL, JACQUES, *Propagandes*, Economica, 1990.

FORESTI, FABIO, 'Langue, propagande, destinataires dans l'Italie fasciste. Quelques hypotheses', *Beiträge zur Romanischen Philologie*, XX (1981, Heft 2), pp. 255–265.

GHIȚĂ, ANDREEA, 'Reading Ceaușescu's Speeches: Aspects of the First Person Singular Forms in the Totalitarian Discourse', *Journal of the American-Romanian Academy of Arts and Sciences* (Davis, California, 1992), pp. 16–17, pp. 220–226.

HITLER, ADOLF, *Mein Kampf*, Beldai Publishing House, 1994.

HUBERT, PIERRE, and DOMINIQUE LABBE, 'La répartition des mots dans le vocabulaire présidentiel (1981–1988)', *Mots*, 22 (Mars 1990), pp. 80–89.

ILIESCU, ION, *Revoluție și reformă*, Editura Enciclopedică, Bucharest, 1994.

LABBE, DOMINIQUE, *Le discours communiste*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1977.

LESO, ERASMO, 'Aspeti della lingua del fascismo. Prime linee di una ricerca', *Storia linguistica dell'Italia del '900. Atii del Quinto Convegno Internazionale di Studi*, Bulzoni, Roma, 1973, pp. 139–153.

LESO, ERASMO, 'Alle origini del vocabulario politico italiano moderno', *Beiträge zur Romanischen Philologie*, XX (1981, Heft 2), pp. 245–253.

MUSSOLINI, BENITO, *Paroles italiennes*, Eugène Figuiere Editeur, 1928.

ORWELL, GEORGE, *A Collection of Essays*, A Doubleday Anchor Book, 1954.

PACCAGNELLA, IVANO, and MICHELE M. CORTELAZZO, 'La lingua politica in Italia: linee di ricerca', *Beiträge zur Romanischen Philologie*, XX (1981, Heft 2), pp. 235–244.

PAPADIMA, LIVIU, 'Homo duplex et le langage', *Journal of the American-Romanian Academy of Arts and Sciences*, 16–17, Davis, California, 1992, pp. 200–204.

PERIES, GABRIEL, 'Economie et discours militariste', *Mots*, 43 (Juin, 1995), pp. 62–75.

PERUS, JEAN, 'Un emprunt au russe dans la terminologie politique des années trente: front populaire', *Mots*, 15 (Octobre 1987), pp. 189–192.

PINEIRA-TRESMONTANT, CARMEN, 'Rigidités discoursives et flou sémantique', *Mots*, 17 (1988), pp. 145–169.

PINEIRA, CARMEN, and MAURICE TOURNIER, 'De quel bois se chauffe-t-on? Origines et contextes de l'expression langue de bois', *Mots*, 21 (Decembre 1989), pp. 5–19.

REBOUL, OLIVIER, *Langage et idéologie*, Presses Universitaires de France, 1980.

RUSU, DANIELA, 'Presa și societatea pornind de la ... cuvinte', *Agora*, 1 (1992), pp. 67–84.

SLAMA, CAZACU, TATIANA, 'Limba de lemn', *România literară*, 42 (1991), p. 4.

SCHAPIRO, LEONARD (ed.), *Political Opposition in One-Party States*, Macmillan, 1972.

SEECHIA, PIETRO, *Le armi del fascismo (1921–1971)*, Feltrinelli, 1971.

SERIOT, PATRICK, 'Langue de bois, langue de l'autre et langue de soi. La quête du parler vrai en Europe socialiste dans les années 1980', *Mots*, 21 (Decembre 1989), pp. 50–66.

SERIOT, PATRICK, 'Langue russe et discours politique soviétique: analyse des nominalisations', *Langages*, 81 (Mars 1986), pp. 11–41.

SERIOT, PATRICK, 'Langue et langue de bois en Pologne', *Mots*, 13 (Oct. 1986), pp. 181–189.

SIWEK, RYSZARD, 'La nouvelle expression du discours politique en Pologne', *Mots*, 42 (Mars 1995), pp. 27–35.

THOM, FRANÇOISE, *Newspeak. The Language of Soviet Communism*, Translated by Kenn Connolly, The Claridge Press, London and Lexington, 1989.

TRIFON, NICOLAS, 'La destalinisation dans la lexicographie roumaine (I, II)', *Mots*, 21 (Decembre 1989), pp. 102–108, and *Mots*, 22 (Mars 1990), pp. 43–56.

URITESCU, DORIN N., *De la chioșcuri la vesternizare. Mic dicționar de termeni actuali*, Humanitas, Bucharest, 1993.

VULTUR, SMARANDA, 'Le langage de bois, un langage traître', *Journal of the American-Romanian Academy of Arts and Sciences*, 16–17, Davis, California, 1992, pp. 205–209.

WESLEY YOUNG, JOHN, *Orwell's Newspeak and Totalitarian Language. Its Nazi and Communist Antecedents*, University Press of Virginia, Charlottesville and London, 1991.

ZAFIU, RODICA, 'Clișee', *Luceafărul*, 36 (1990), p. 4.

ZAFIU, RODICA, 'Altă listă deschisă', *Luceafărul*, 41 (1990), p. 4.

ZAFIU, RODICA, 'Eufemisme', *Luceafărul*, 48 (1990), p. 4.

ZAFIU, RODICA, 'Limbajul și violența', *Luceafărul*, 27[75] (1991), p. 4.

ZAFIU, RODICA, 'La variante roumaine de la langue de bois — esquisse diachronique', *Journal of the American-Romanian Academy of Arts and Sciences*, 16–17, Davis, California, 1992, pp. 210–219.

ZAREMBA, CHARLES, 'Le diable a une langue de bois. A propos des travaux recents en Pologne', *Mots*, 21 (Decembre 1989), pp. 109–118.

ZEMTSOV, ILYA, *Lexicon of Soviet Political Terms. A Guide to the Soviet Orwellian Alteration of the Russian Language*, Gay M. Hammerman (ed.), Hero Books, Fairfax, Virginia, 1984.

ELENA SIUPIUR

Wurde 1940 in Caracurt, Kreis Ismail, geboren
Absolventin der Universität Bukarest,
Fakultät für slawische und rumänische Philologie, 1963
Doktortitel in Philologie, Sofia, 1974
Mitarbeiterin am Institut für südosteuropäische
Studien der Rumänischen Akademie, Bukarest
Mitglied des Schriftstellerverbands Rumäniens
Die wichtigsten Themen, die in ihren zahlreichen wissenschaftlichen
Forschungen behandelt werden:

- rumänisch-bulgarische literarische Beziehungen
- die balkanische Intelligenzeinwanderung nach Rumänien im 19. Jahrhundert
- das intellektuelle Leben der Rumänen im 19. Jahrhundert
- die deutschen Universitäten und die Bildung der Intelligenz in Rumänien und den Ländern Südosteuropas im 19. Jahrhundert

Anschrift: Institutul de studii sud-est europene al Academiei Române
Casa Academiei, Calea 13 Septembrie Nr. 13,
București, sector 5, România
Tel.: +(40)1 3144996
Fax: +(40)1 3124134

Die deutschen Universitäten und die Bildung der Intelligenz in Rumänien und den Ländern Südosteuropas im 19. Jahrhundert[1]

Wenn die voruniversitäre Ausbildung, die Schulung der Jugendlichen in den rumänischen und den südosteuropäischen Gebieten bis zum Ende des 18. Jahrhunderts vornehmlich in den slawischen und griechischen Sprachraum eingegliedert werden kann (und nur teilweise — in Siebenbürgen, der Bukowina, dem Banat und Kroatien — in den lateinischen), der mehrheitlich dem orthodoxen Raum entspricht, so kann beim eigentlichen Hochschulstudium von einem dreifachen Neuanfang gesprochen werden: Mit der Etappe der universitären Ausbildung orientieren sich die Studenten dieser Region auf die westeuropäischen Universitäten, sie verlassen den orthodoxen Bildungsraum und ziehen in den protestantischen bzw. katholischen ein. Damit leiten sie im Raum die deutsche und französische Sprachepoche ein. Der Wechsel des Bildungssprachraums ist — als historische Erscheinung — gleichbedeutend mit der realen und radikalen Umwandlung der kulturellen Einflußsphären im Südosten Europas, mit der beinahe noch radikaleren Verlagerung der politischen Einflußsphären für das gesamte 19. und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts. Diese Epoche der „sprachlichen", kulturellen und politischen europäischen Reintegration Rumäniens und des Südostens war eine so dauerhafte, daß sie als Erscheinung nur durch die Kraft eines Weltkrieges unterbrochen werden konnte (und auch dies nur zeitweilig). In der vorliegenden Studie soll versucht werden, einige Dimensionen[2] des deutschen kulturellen — vor allem universitären — Einflußbereichs zu unterstreichen.[3]

Eingehendere Forschungen über das intellektuelle Leben im Rumänien des 19. Jahrhunderts[4], die Herausbildung neuer intellektueller und politischer Eliten und des modernen, institutionellen Systems in Südosteuropa[5] wie auch die Forschungen über die intellektuell-politische Emigration aus dem Balkanraum[6] lieferten grundlegende Kenntnisse über die universitäre Bildung dieser Intelligenz (einschließlich der Studienzentren) als wesentliche und bestimmende Dimension für den Beginn und die Entwicklung des modernen intellektuellen Lebens, für die Herauskristallisierung der albanischen, griechischen, rumänischen, bulgarischen, serbischen, kroatischen Intelligenz (der südslawischen im allgemeinen) und für das Bildungs-, Integrations- und Abgrenzungsstreben dieser

Gemeinschaften sowohl national als auch gesamteuropäisch. Der Forscher steht vor einem durch seine Ausmaße beeindruckenden sozial-kulturellen Phänomen. Es handelt sich um eine eigentliche „Welle" von Jugendlichen aus Ost- und Südosteuropa an den westlichen Universitäten, eine Welle, die weiter anwachsen und bis zum Zweiten Weltkrieg bestehen bleiben wird, ungeachtet der konjunkturellen Wandlungen und der politischen Wirklichkeit in ganz Europa. Man kann zu Beginn des 19. Jahrhunderts von einer regelrechten „Erstürmung" der westlichen Universitäten, höheren Schulen, Polytechniken, Kunstakademien und Konservatorien durch den Osten und Südosten Europas sprechen. Es beginnt ein leidenschaftliches Pendeln der Jugendlichen zwischen den verschiedenen europäischen Universitäten, den deutschen und den französischen, den österreichischen, schweizerischen und belgischen. Es war dies die erste großeuropäische Reintegration, die erste Vereinigung in der zeitgenössischen Geschichte. Eine Reintegration auf universitärer Ebene, ohne Krisen und Komplexe, die jeder ideologischen, politischen oder gar theologischen Kontrolle der europäischen oder asiatischen Imperien entging — selbst wenn von Versuchen gesprochen werden kann, diese „gefährliche" Erscheinung zu kontrollieren und zu unterbinden. Die katholischen und protestantischen Universitäten Europas (vor allem die letzteren) haben somit ihren Einzugsbereich bis hin nach Sibirien und hinunter bis zum Mittelmeer, praktisch bis zu den asiatischen Grenzen der christlichen Welt, ausgeweitet. Markiert man auf einer Europakarte die am weitesten abgelegenen Orte, aus denen die Studenten allein der deutschen Universitäten kamen und in die sie danach zurückkehrten (und zahlreiche Studenten besuchten in gleichem Maße auch die österreichischen und französischen Hochschulen), so stellt man fest, wie groß und wahrhaft gesamteuropäisch der Deckungsbereich des westeuropäischen Hochschulwesens des 19. Jahrhunderts und wie groß die Studenten-„Welle" tatsächlich war.

Nachforschungen in den deutschen Universitätsarchiven ermöglichen eine richtige Einschätzung des Ausmaßes der Studentenmigration aus dem *Osten* (dem Russischen Reich mit allen eingeschlossenen Ländern und Provinzen: Rußland, Weißrußland, Ukraine, Georgien, Kaukasus, Armenien, halb Polen, Lettland, Litauen, Estland, Bessarabien), aus *Ostmitteleuropa* (Moldau, Walachei, Bukowina, Siebenbürgen, Banat, Kroatien — die letzten vier Besitztümer des Habsburgischen Reichs) und dem *Südosten* (dem europäischen Teil des Osmanischen Reichs: Albanien, Griechenland, Bulgarien, Serbien) an die mehr als vierzehn deutschen Universitäten (Berlin, Bonn, Erlangen, Freiburg, Gießen, Göttingen, Halle, Heidelberg, Jena, Leipzig, Marburg, München, Tübingen, Würzburg und ebenso an deutsche Polytechniken, Konservatorien und Akademien. Es waren an die 10.000 Jugendliche, die zwischen 1800 und 1880 ihre Hochschulausbildung ganz oder teilweise hier absolvierten und dann als Fachleute in ihre Heimat zurückkehrten. Ein konkretes Beispiel: An der Leipziger Universität allein studierten

in den Jahren 1859–1909 mehr als 5500 Studenten aus den oben erwähnten Gebieten.[7] Ziehen wir nur jene Studierenden aus der geopolitischen Zone in Betracht, die unsere Studie behandelt (Rumänien, Bulgarien, Griechenland, Albanien, Serbien, Kroatien), so reduziert sich ihre Zahl an den genannten vierzehn deutschen Universitäten in der Zeitspanne 1800–1880 auf etwa 2600 bis 2800. Aus der genauen nominellen Erfassung der Studenten an sechs deutschen Universitäten (Bonn, Berlin, Göttingen, Heidelberg, Leipzig und München)[8] ergibt sich für die Jahre 1800–1880 eine Anzahl von 2270 Studenten.

Die Anwesenheit der Studenten aus diesem Teil Europas an den westlichen Universitäten, in unserem Fall den deutschen, erregte auch die Aufmerksamkeit zahlreicher deutscher, österreichischer, ungarischer, bulgarischer, griechischer, rumänischer und serbischer Gelehrter[9], die sich zu den wichtigsten Aspekten der genannten Erscheinung mehr oder minder ausführlich äußerten oder sie sogar gründlich erforschten. Der ganze Fragenkreis (angefangen von Namenslisten der Studenten über analytische Bibliographien solcher Vertreter der Intelligenz und professionelle Repertorien zum Studium der kulturellen, politischen und ökonomischen Interferenzen, bis hin zu vergleichenden Untersuchungen der Literatur, der Mentalitäten und der politischen Geschichte) beweist die Existenz einer tiefgehenden Erscheinung großen Ausmaßes, mit einem bemerkenswerten Einfluß auf die moderne Entwicklung der südosteuropäischen Gesellschaften.

Innerhalb der Studentenmigration Anfang des 19. Jahrhunderts kommt derjenigen an die deutschen Universitäten als gesellschaftlich-kultureller und geistiger Erscheinung eine besondere Bedeutung zu. Dies durch die — für die Epoche — Menge der Studierenden, die den Eindruck einer rasch anwachsenden Welle erweckt, wie auch durch die Zahl der betroffenen deutschen Hochschulen — fast aller angesehenen Universitäten jener Zeit. Denn in der gleichen Periode finden wir zum Beispiel in Österreich Studenten aus dem behandelten Raum nur in Wien, und in Frankreich vor allem an zwei Universitäten (Paris, Aix-en-Provence). Die Ausmaße der Welle überraschen auch deshalb, weil sie ein neues geschichtliches Bild der europäischen Einflußsphären vermitteln. Was zum Beispiel Rumänien betrifft, hat sich schon seit eh und je das Vorurteil festgesetzt, die Gesamtheit des sozialen, kulturellen, politischen Lebens des Landes sei überwiegend französisch beeinflußt, ebenso auch das Vorurteil einer ausschließlichen Frankophonie der Intelligenz, der politischen und sozialen Führungsschichten, was sich somit als falsch erweist. Dieses Vorurteil hatte auch außerhalb der Landesgrenzen in solchem Maße Fuß gefaßt, daß einer der ersten Erforscher dieser Studentenwanderung, D. C. Amzăr, 1940 protestierte: „Man hört in Deutschland immer wieder die Ansicht, die Rumänen hätten alle in Frankreich studiert. Vergebens wies ich jedesmal auf unsere größten Männer des vorigen Jahrhunders hin, den Staatsmann Mihail Kogălniceanu, den Philosophen und Kritiker Titu Maiorescu und den Dichter Mihail Eminescu, die ihre Studien in

Berlin und Wien abschlossen bzw. ergänzten. Es fehlten mir jedoch bei der Behandlung dieser Frage genaue Angaben über die große Masse der rumänischen Studenten, die deutsche Universitäten und sonstige Hochschulen besuchten."[10] Über dieses Vorurteil ist gerade die deutsche Bildung der „frankophonen" Rumänen des 19. Jahrhunderts vernachlässigt worden, bis sie ganz in Vergessenheit geriet. Die Zahl und der Anteil der in Deutschland ausgebildeten Intelligenz wurde auf die der Siebenbürger, der Banater und der Bukowiner reduziert, die Auswirkungen der deutschen Erziehung auf die moldauische und walachische Intelligenz und somit auf das professionelle kulturelle und soziale Leben Gesamt-Rumäniens vergessen.

Angesichts der Ausmaße der Wanderungsbewegung und ihres plötzlichen Beginnes (wenigstens für einen Teil derselben) stellten wir uns die naheliegende Frage: Weshalb die deutschen Universitäten? Wie erklärt sich dieses urplötzliche, leidenschaftliche Interesse an einer Hochschulausbildung bei Jugendlichen aus einem geographischen Raum, der die Existenz von Universitäten, deren Rolle bei der sozialen und beruflichen Bildung und Erziehung als auch vor allem die deutschen Universitäten bis dahin zu ignorieren schien? Welche Bedeutung hatten oder erlangten Anfang des 19. Jahrhunderts in Europa gerade die deutschen Universitäten, daß sie auf einmal so begehrt wurden? Wo haben die Jugendlichen aus dem besagten Raum vor dem Beginn des 19. Jahrhunderts studiert, und welche Schulen hatten ihnen zuvor das Gefühl der Genügsamkeit vermitteln können, so daß sie die klassische europäische Universität ignoriert hatten? Und wie hatten sie sich auf einmal Rechenschaft gegeben, daß diese „Genügsamkeit" schädlich und zugleich ein Hemmschuh auf dem Weg der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung des Landes war? Welche Fächer studierten die Jugendlichen aus Rumänien und dem ganzen europäischen Teil des Osmanischen Reichs an den deutschen Universitäten? Welche kulturellen oder beruflichen Perspektiven erschloß oder festigte dieses Studium für sie innerhalb ihrer Gesellschaften? Was für eine Bedeutung und Rolle hat die Gemeinschaft von über 2700 einheimischen Intellektuellen deutscher Ausbildung im südosteuropäischen Raum des 19. Jahrhunderts gehabt?

Aus der äußerst reichhaltigen Geschichtsschreibung[11] über Funktion, Platz und Rolle der deutschen Universitäten in der europäischen Welt, bei der Herauskristallisierung der Denkweisen, der sozialen, ökonomischen, politischen und nicht zuletzt kulturell-wissenschaftlichen Handlungsrichtungen unserer Welt in den letzten beiden Jahrhunderten werden wir nur zwei Einstellungen und Definitionen herausgreifen, die uns am ehesten der Antwort auf die Frage „Warum ausgerechnet die deutschen Universitäten?" näherbringen.

Das erste Zeugnis vom Anfang des 19. Jahrhunderts ist eine brutale politische Reaktion auf jene beginnende Verlagerung der kulturellen und politischen Einflußsphäre in dem Gebiet, das unter dem „Schutz" des Russischen Reiches

stand. Auf dem Kongreß der Heiligen Allianz, 1818 in Aachen, veröffentlichte der Zarenberater Alexandru Sturdza in seinem Bericht *Mémoire sur l'état actuel de l'Allemagne*[12] eine ungewöhnlich heftige Attacke gegen die deutschen Universitäten, an denen bereits zahlreiche, dem Zaren untertänige Studenten aus den baltischen Ländern, aus Polen, aber auch aus den rumänischen und griechischen Territorien immatrikuliert waren. Sturdza bezeichnete diese Universitäten als das Hauptübel, das die Grundlagen des neuen politischen Systems in Europa gefährde, und forderte eindringlich die gesetzliche Aufhebung der universitären Autonomie, der Freiheiten und Rechte der Professoren und Studenten, die Beschränkung des Zugangs der Ausländer zu diesen Bildungseinrichtungen und die Begrenzung der Studienzeit. Der Bericht stellt eine Warnung und einen Appell an die Mitgliedstaaten der Heiligen Allianz dar, die deutschen Länder zu zwingen, ihre Universitäten aufzulösen und an deren Stelle ein zentrales Institut unter strenger staatlicher Kontrolle zu setzen. „Les causes de l'agitation qui règne en Allemagne, et qui, tôt ou tard, pourroit devenir une explosion, sont: 1. Le déplacement universel des individus et des classes, fruit immédiat de la révolution [française, Anm. d. V.]; 2. La vague et la désorganisation des idées religieuses, l'arme principale de la passion et de l'erreur; 3. Les vices toujours croissants de l'éducation publique, devenus si énormes que le système de législation et d'administration le plus parfait ne saurait leur servir de correctif." Dieser letzte Punkt erstreckt sich über volle dreißig Seiten, in denen auch die Lösungen der Probleme angeführt werden. Das Übel: „Tout aspire à étudier en Allemagne. Des pauvres artisans se privent souvent du strict nécessaire, pour réussir à perdre leurs enfants dans les universités [...] corporations qui forment un état dans le sein de l'état [...] animées d'un esprit de corps et de présomption héréditaire, qui ne sert qu'à égarer la jeunesse, à détourner l'esprit publique [...] Elles [les universités] sont maîtresses absolues de l'avenir d'une nation entière et nul gouvernement ne leur demande compte de l'essence, de la méthode de leurs instructions." Die Lösungen: „Il n'y a donc qu'une réforme radicale de l'éducation, qui puisse tarir la source du mal [...] la réforme des universités se réduit aux articles suivants: 1. Suppression de tous les privilèges académiques [...] 2. Substitution de la police municipale à la police académique. L'étudiant n'est plus, aux yeux de la loi, qu'un citoyen mineur. La surveillance des autorités civiles deviendra tous les jours moins nécessaire, lorsqu'elle aura cessé d'être une exception. (Cette surveillance doit, avant tout, s'exercer sur l'association séditieuse dont Jena est le centre, et qui est connue sur le nom de « Burschenschaft ». 3. Fixation irrévocable du cours d'étude pour chaque vocation avouée [...]. Distinction à établir entre le cours d'études prescrit aux indigènes et ceux qui sont réservées aux étrangers. 5. Nullité des certificats délivrés à ceux qui se déstinent à l'état ecclésiastique, dès que ces certificats ne sont pas accompagnés d'un brévet de bonne conduite donné par l'autorité civile du lieu. 6. Le corps de professeurs, envisagé

comme une assemblée délibérante, ne doit pas avoir le droit exclusif de se renouveler par ses propres suffrages. Leurs suffrages doivent être entièrement subordonnés au vote décisif du gouvernement, dont l'interêt n'est pas celui des individus."[13] Im Austausch für all diese Entrechungen wird vorgeschlagen: „Un moyen accessoire pour épurer l'esprit de tant d'universités éparses sur le sol de l'Allemagne serait peut-être de fonder un institut national germanique dans quelque ville libre. Le pouvoir fédéral devrait être le protecteur de cet institut scientifique et littéraire."[14] Da Presse und Bücher unter dem Einfluß der Universitäten dasselbe Übel anrichten, wird auch deren Beschneidung und drastische Kontrolle gefordert: „La loi doit leur imposer silence, les placer sous une tutelle permanente..."[15] Anhand dieser Vorschläge kann man sich leicht vorstellen, welches der Zustand und die Verfassung der sechs Staatsuniversitäten des Russischen Reichs um 1818[16], von wo die Jugendlichen an die deutschen Universitäten flüchteten, waren.

Das zweite Zeugnis über die deutschen Universitäten ist ein französisches Lob durch Professor Stephan d'Irsay in seiner bekannten *Historie des universités françaises et étrangères*[17], ein Lob, das genau in die Zeit fällt, da der russische Zar dieselben Institutionen für eine Gefahr hielt und in der sie durch die Humboldtsche Reform zu europäischen Stätten der Bildung und Forschung geworden waren. Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts, schreibt d'Irsay, „la naissance de la nouvelle société intellectuelle de l'Allemagne s'accomplit [...] les foyers intellectuels remplissent les fonctions qui appartiennent en propre aux centres politiques, aux centres des initiatives sociales. Les foyers intellectuels deviennent ainsi les nerfs de la conscience individuelle et collective, morale et politique."[18] Seine Analyse fortsetzend, begründet d'Irsay die Rolle der deutschen Universitäten in der Epoche: „Ce ne sont pas les mouvements philosophiques, pris en eux-mêmes, beaucoup moins encore les démêlés religieux et les premières phases d'un *Kulturkampf* avant la lettre, qui plaçaient les universités allemandes au centre de l'intérêt public et qui leur assurait un tel prestige et une position dominante dans la société; c'est plutôt leur action politique. En prenant parti sans équivoque contre l'absolutisme, en s'efforçant de rapprocher la nation et l'Etat, en montrant leur intelligence des besoins de la société et travaillant pour elle, les grandes écoles s'acquirent la sympathie permanente et même l'affection de l'opinion. Pour la première fois dans l'histoire moderne, les universités font partie intégrante de la société, qui évolue autour d'elles, et qui même, parfois, est guidée par elles."[19] Die Theoretiker dieser universitären Revolution waren Humboldt und die Breslauer Professoren, die Studenten aber waren diejenigen, die die Universität tatsächlich zur gesellschaftlichen und politischen Führung brachten: „L'effervescence de la jeunesse universitaire augmente considérablement avec les guerres; parmi les sociétés et organisations diverses, dans lesquelles elle se groupait, la *Burschenschaft*, née à Jena en 1815,

assuma une importance toute particulière. Ce fut le point de ralliement de tous les éléments patriotiques, que préoccupaient la réforme de l'Etat et de la société et surtout l'unité allemande."[20] Die politische Bedeutung der neuen Funktion der deutschen Universitäten wird von d'Irsay durch Vergleich unterstrichen: „Alors que la philosophie allemande érigeait l'université en tribune et prenait la tête de mouvements qui transformaient le visage intellectuel des son pays, l'Empire étouffait la vie de l'esprit en France."

Einen anderen besonderen Wesenszug der deutschen Universitäten sieht d'Irsay in ihrem erneuerten Professionalismus sowie darin, daß sie die wissenschaftliche Forschung zu einer wichtigen Dimension der europäischen Entwicklung des 19. Jahrhunderts erhoben. Es handelt sich um die beiden vereinten Funktionen im Hochschulunterricht: Ausbildung und freie Forschung. „Si le centre des sciences physiques et naturelles se trouvait en France, au début du XIXème siècle, sous le signe de Bischat, de Geoffroy Saint-Hilaire, de Gaxy-Laussac, de Cuvier, d'Ampère, c'est en Allemagne que l'étude de ces sciences s'órganisa d'abord et qu'elle furent mises à la disposition de l'enseignement. La plupart de savants allemands furent élèves de savants français ou suédois — Brezelius était le maître des chimistes — mais ils retrouvèrent leur indépendence et ils tranformèrent les universités de leur pays en centre de recherches et d'enseignement scientifique combinés. Ce que l'Université de Berlin, en frayant le chemin, fit pour cette combinaison organique des libres recherches et d'instruction, fut suivi par les autres universités allemandes qui n'hésitèrent pas à l'imiter, la surpassant même en différents domaines [...] La devise [kantienne, Anm. d. V.] de la recherche sans préjugé, cet idéal de profondeur dans le détail dont on essaya de faire la base de tout enseignement scientifique, et auquel on tint si religieusement jusqu'à nos jours, impliquait une spécialisation sérieuse; cette spécialisation commença pendant les années 20 et prit son plein essor. Dans les universités allemandes se concentrèrent les efforts scientifiques de la nation; les travaux de caractère expérimental prirent de plus en plus d'envergure."[21] Und indem der Autor die Entwicklung der Institute, Laboratorien und Forschungsinstrumente für alle Bereiche innerhalb der deutschen Universitäten untersucht, stößt er auf eine äußerst wichtige Erscheinung: „Voilà, dans ses grands traits, l'évolution de l'outillage universitaire des principales sciences physiques et naturelles en Allemagne. Dans les pays voisins de l'Europe centrale et orientale, un mouvement analogue se dessina aussitôt, et les instituts, ainsi que les méthodes d'enseignement scientifique dans les universités suisses, autrichiennes, hollandaises, ne diffèrent guère de ces modèles; en Russie, ils furent imités également."[22] Zu den von d'Irsay angeführten Ländern könnte man jene im Südosten Europas hinzufügen, wo, vor allem nach dem deutschen Modell, eine Verflechtung des Unterrichts mit der Forschung stattfand, und zwar auf dem Gebiet der Human- wie auch der Realwissenschaften; wo in den Unterrichtsprozeß Laboratorien für Chemie,

Physik, Naturwissenschaften, sodann Sammlungen, Kabinette für Mineralogie, Biologie, Tierkunde, archäologische und numismatische Sammlungen u. a. eingeführt werden sollten. Zu den Anregern und Praktikern dieser Bewegung zählten in erster Linie die ehemaligen Studenten der deutschen Universitäten. Und es sind dies nicht die einzigen „Modelle", die von diesen Studenten nach Hause gebracht wurden: Man findet Spuren der deutschen Erziehung in vielen anderen Bereichen und Erscheinungen, darunter die Clubs und Vereine der in Deutschland ausgebildeten Akademiker.

Die beiden Darstellungen, die Sturdza und d'Irsay von den deutschen Hochschulen im universitären, politischen und philosophischen Kontext Europas zu Beginn des 19. Jahrhunderts gegeben haben, heben im großen und ganzen dieselben Wesenszüge hervor, die für die besagte Zeitspanne samt der folgenden Entwicklung von Unterricht, Forschung und Stellung der intellektuellen Elite entscheidend sind. Der eine hält die Universitäten für gefährlich, weil sie das europäische sozial-politische Denken umwandeln — der andere schätzt sie gerade deswegen positiv ein. Von der sozialen, geistigen und politischen Führungsrolle der deutschen Universität übernehmen die Studenten ihrerseits bald Führungsanspruch und -qualität. Die Studenten aus Südosteuropa schlagen in der Hierarchie ihrer Herkunftsgesellschaften rasch den Weg „nach oben" ein; ihnen eröffnet sich durch die Hochschulbildung der Zugang zur politischen Macht, der ihnen bis dahin verwehrt geblieben war.

Genau dies waren die Merkmale, die auf die Jugendlichen aus den südosteuropäischen Gesellschaften eine besondere Attraktion ausübten, die bis zum Beginn des Jahrhunderts Verboten ausgesetzt waren, die die wesentlichen Entwicklungsrichtungen betrafen: Das Verbot bzw. die strenge Kontrolle des Hochschulstudiums (das anerzogene Sich-Begnügen-Lassen am Lokalen und der Ignoranz), das Verbot der freien Wahl des Studienbereichs (oder seiner nachträglichen Änderung), das Verbot bzw. die strenge politische Kontrolle von Studien- und Bildungsreisen — im Grunde ein Europa-Verbot —, das Verbot des Zugangs zum Politischen, das vor allem die Gelehrten und Intellektuellen traf. Dies letzte Verbot hatte ein besonderes Gewicht vor allem im Südosten Europas, wo die freiberuflichen Gelehrten nicht politisch tätig sein durften (zugelassen waren nur die gelehrten Bojaren, jedoch nicht in ihrer Eigenschaft als Vertreter der Intelligenz, sondern als Bojaren) oder wo sie sich nur vermittels literarischer Metaphern politisch äußern konnten, es sei denn aus der Emigration (der Fall der Griechen, Bulgaren, aber auch einiger Rumänen), von außerhalb der geopolitischen Einflußzone des Osmanischen Reichs. Die Jugendlichen, ihre Familien bzw. die Klasse, der sie entstammten, suchten mit tiefgehendem Verständnis, bewußt oder manchmal auch instinktiv, den Weg zur höheren Bildung, mit einem leidenschaftlichen, fast asthenischen Bedürfnis, weil diese ihnen in der modernen Zeit den Zugang zum Politischen erschloß, sie zu einer politischen

Kraft machte, deren der Südosten so sehr bedurfte. Und da war noch etwas, etwas nie Ausgesprochenes, das in der Option für die protestantischen und katholischen Universitäten Europas — und nicht der wenigen orthodoxen Universitäten Rußlands — zum Ausdruck kam, wie auch im Übertritt mancher orthodoxer Studenten zum Protestantismus, im Studium an den protestantischen oder katholischen theologischen Fakultäten des Westens: Es war dies der uneingestandene Vertrauensverlust in die schöpferische politische Kraft der orthodoxen Kirche, die bislang einen Überlebens- und keinen Entwicklungskampf geführt hatte und die in einer für die geistige und politische Weiterentwicklung gefährlichen Autarkie erstarrt war. Die Orthodoxie im Südosten Europas (viel eher der russischen Reichskirche untergeordnet), mit dem Slawischen und dem Altgriechischen in Kultur und Schulen, bot keine kulturellen Ressourcen mehr für eine Weiterentwicklung, für eine Wende, um der Erstarrung einer historischen Klammer wieder zu entkommen. Einer der großen Mängel der Orthodoxie war auch das Fehlen der Universitäten (die es im protestantischen und katholischen Europa seit sieben Jahrhunderten gab), das Fehlen sowohl des theologischen als auch des weltlichen höheren Studiums. Im gesamten südosteuropäischen Raum gab es keine einzige Universität, kein orthodoxes theologisches Seminar.[23] Der Protest des Zaren 1818 in Aachen gegen die an den deutschen Universitäten ausgebildeten und in den orthodoxen Raum zurückgekehrten Pfarrer entspringt der Wahrnehmung einer für das Reich schwerwiegenden Wirklichkeit: Während des ganzen 18. und bis zur Hälfte des 19. Jahrhunderts studierten die Studenten aus dem (zum russischen Reich gehörenden) Baltikum und aus Siebenbürgen in Deutschland zu 80% Theologie. Doch an den deutschen theologischen Fakultäten erhielten die künftigen Pfarrer zugleich auch Unterricht in Pädagogik und waren somit befugt (aufgrund der Abschlußprüfung und des von der Fakultät ausgestellten Diploms), auch Lehrer in Schulen aller Arten und für sämtliche Disziplinen, auch Schul- und Seminardirektoren zu sein. In der orthodoxen südosteuropäischen Welt gab es also bis spät, bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, keine universitäre Ausbildungsform für höhere theologische oder weltliche Studien in den Sprachen des orthodoxen Kultes.

Wo bildeten sich denn die Jugendlichen des südosteuropäischen Raums, der sich unter der Kontrolle des Osmanischen und zeitweilig des Russischen Reiches befand? Welches war der Sprachraum, in dem die jüngeren oder älteren Gelehrten dieses Gebietes Unterricht genossen?

Im Immatrikulationsregister jeder deutschen Universität gibt es eine Sonderrubrik: „Zuletzt besuchte Universität" oder „Ob und von welcher Universität sie gekommen sind", oft gefolgt von der Frage nach den absolvierten Schulen. Die fast durchgängige Antwort der Studierenden aus Südosteuropa lautete auf Privatunterricht, oder aber es wurden Schulen in Griechenland genannt, manchmal auch nur „Schule in Jassy (bzw. Bukarest, Belgrad)", ohne daß jedoch die

Schule genauer angegeben worden wäre. Das bedeutet, daß die Jugendlichen bis zum 17. oder 18. Lebensjahr zu Hause mit Privatlehrern unterrichtet wurden, eine Sitte, die im gesamten europäischen Südosten verbreitet und die häufigste Unterrichtsform vor allem in den reichen Familien war. Es gab als Institutionen in den rumänischen Fürstentümern bereits seit dem 18. Jahrhundert die Fürstlichen Akademien in griechischer Sprache (nach 1814 auch in rumänischer Sprache) in Jassy und Bukarest[24], Akademien auf dem Niveau eines Kollegiums (mittlere Studien), nach dem Urteil von Pompiliu Eliade[25] mit einem ziemlich niedrigen Unterrichtsniveau, die vor allem von Rumänen, aber auch von Angehörigen anderer Balkanländer (Griechen, Bulgaren) besucht wurden. Die Lehrer waren zu einem Großteil Griechen. In den beiden genannten Städten wurden, in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts, auch Jura-Schulen gegründet, sodann 1856 die Militärschule für Medizin und Chirurgie von Carol Davila in Bukarest und eine ähnliche Schule in Jassy. Für Griechen und zum Teil auch Bulgaren nahmen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die griechischen Schulen nach der Art von Kollegien erfolgreich ihre Aufgabe wahr; sie waren zahlreich und stark besucht und hatten viele berühmte Professoren aus der Region aufzuweisen[26]: das Robert-College, das französische Kollegium und etwas später die Medizin-Reichsschule in Konstantinopel, die Medizinschule in Thessaloniki. Anfang des 19. Jahrhunderts schickten die Bojarenfamilien der Fürstentümer wie auch die reichen griechischen Händler ihre Kinder in die deutsche Schule von Kronstadt (Siebenbürgen) oder ließen sich von dort deutsche Schulmeister schicken; zugleich wurden auch erste französische Kollegien gegründet und ließen sich französische Privatlehrer nieder. Ganz anders war die Lage der Jugendlichen in Siebenbürgen, im Banat und der Bukowina, wo ein gut organisiertes System vom Gymnasial- und Lyzeumsunterricht (hauptsächlich in deutscher Sprache) existierte, bis hin zu den höheren Schulen für Jura und Medizin in Klausenburg. Die rumänischen Einwohner dieser Gebiete, obwohl in der Mehrzahl, hatten weniger Zugang zu den besagten Schulen, doch entstanden neben den bereits bestehenden Volksschulen auch einige weiterführende Schulen und vor allem das griechisch-katholische Seminar in Blaj, dem bei der Ausbildung der Eliten unter der rumänischen Intelligenz Siebenbürgens eine besondere Rolle zukam.

Wenn wir auf die Rubrik mit der Frage nach der zuvor besuchten Hochschule in den deutschen Universitätsmatrikeln zurückkommen, so muß erneut festgehalten werden, daß bis gegen Mitte des Jahrhunderts hier keine einzige Universität aus dem Herkunftsgebiet der Südosteuropäer vermerkt wird. Meist antworteten die Studenten auf diese Frage, daß sie von keiner Universität kämen. Nach 1847 sind einige Griechen von der kurz zuvor gegründeten Universität in Athen zu finden, und nach 1860 werden, wenn auch selten, die neugegründeten Universitäten von Jassy und Bukarest, etwas später auch von Belgrad angegeben. Einige wenige Siebenbürger (ethnische Ungarn, Rumänen und Griechen aus

der Diaspora) geben um 1841 die Pester Universität an. Aber der Großteil Tausender südosteuropäischer Studenten, die während des 19. Jahrhunderts an den deutschen Universitäten bezeugt sind, schaffen den Sprung dorthin direkt vom Privatunterricht. Vor diesem Hintergrund kommt die berechtigte Frage auf, welches denn die Ursache dieses drängenden Wunsches war, in die Hochschulen aufgenommen zu werden, nachdem die universitäre Tradition in der Mentalität und Praxis der Region fast vollkommen gefehlt hatte. Denn die südosteuropäischen Gesellschaften haben — materiell — einen sehr hohen Preis dafür bezahlen müssen, ihre Sprößlinge zum Studium nach Mittel- und Westeuropa zu schicken. Die Gesellschaft hat im 19. Jahrhundert für die akademische Bildung mehr bezahlt als für alle anderen Unterrichtsformen in den fünf vorangegangenen Jahrhunderten, in Form der Staatsstipendien dort, wo ein Staat als politische Formation existierte. Der Staat erhöhte schrittweise den vom Haushalt abgezweigten Fonds für finanzielle Beihilfen zum Studium an den Hochschulen Europas.[27] Es gab in allen Balkanländern aber auch Stipendien, die mit Müh' und Not von kleinen ländlichen oder städtischen Gemeinschaften zusammengetragen wurden, um einen oder zwei ihrer Jugendlichen zum Studium zu schicken. Auch philantropische und kulturelle Ausschüsse oder einzelne Mäzene richteten Stipendien aus. Schulausschüsse verschiedener Gymnasien und Lyzeen schufen in ihrem Schulhaushalt Fonds für drei, vier oder sogar sechs Stipendien im Jahr für Hochschulstudien oder Doktorarbeiten in Paris, Aix-en-Provence, Karlsruhe, München, Wien, Leipzig — die Bulgaren schickten Studenten auch nach Prag oder Odessa. Gegen Mitte des Jahrhunderts war das Stipendiensystem bereits in sämtlichen sozialen und regionalen Milieus verankert. Doch vor allem war es die Familie als soziale Struktur, die sich dieser Mentalität bedingungslos verschrieben hatte und Unsummen ausgab, um die Kinder auf höhere Schulen zu schicken. Es gab Tausende von Familien im Südosten Europas, die ihr ganzes Geld in die Universitätsstudien ihrer Kinder investierten. Bei einer Durchsicht der Matrikelbücher verschiedener deutscher Universitäten kann festgestellt werden, daß manchmal zwei bis drei Brüder auf einmal auf die Hochschule gingen, wobei der jüngste kaum 16–17 Jahre alt war. Familien von größeren oder kleineren Bojaren, von rumänischen, griechischen, deutschen, ungarischen, jüdischen, bulgarischen, serbischen oder italienischen Kaufleuten aus dem gesamten Territorium des Osmanischen Reiches, Familien von ranghöheren oder niedrigeren Beamten, von Professoren, Ärzten oder Juristen aus den neugegründeten Staaten Griechenlands und Serbiens, aus der christlichen Adelsschicht des Balkans in Konstantinopel, Bursa, Smyrna, Familien der griechischen und bulgarischen Diaspora in Wien, in Rußland und den rumänischen Fürstentümern — alle sind sie eingebunden in den Prozeß der Sicherung eines fortdauernden und stets wachsenden Budgets für den Hochschulunterricht ihrer Kinder in Deutschland, in Frankreich, in Österreich. Anfang des Jahrhunderts begonnen,

wird der Weg der Jugendlichen aus den besagten Familien dann mit der zweiten und gar dritten Generation fortgesetzt. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts finden wir in denselben Matrikelbüchern, in einem Zeitabstand von 25–30 Jahren, die Mitglieder derselben Familie wieder. Hier nur einige von ihnen: Sturdza (D. A.), Carp (P.), Ghica, Gafencu (Moldau) die jüdische Familie Lochmann (Moldau), Schina (Moldau und Griechenland), Bossy (Moldau) Mavrocordat (Moldau und Griechenland), Neruzos, Metaxas, Psichari, Politis (Griechenland), Teleki, Bethlen (Siebenbürgen und Ungarn), Kaljevits, Ugritschitsch (Serbien) Beron (Bulgarien) u. a.

Vor dem 19. Jahrhundert und bis zu seinem Beginn richteten sich die Bildungsbestrebungen in den wenigen bekannten Fällen zunächst auf die italienischen Universitäten (G. Asachi, P. Poenaru und eine Reihe von griechischen Lehrern), dann nach Deutschland (Scarlat Sturdza aus der Moldau in Leipzig) und Wien. Andererseits gab es unter den Jugendlichen aus Siebenbürgen und dem Banat eine starke Tradition der deutschen Hochschulbildung, doch betraf dies vor allem Deutsche (Sachsen und Schwaben), Ungarn und nur sehr selten Rumänen. Für diese Gruppe war der Weg an die deutschen Universitäten bereits seit dem 15. Jahrhundert bekannt, im 18. Jahrhundert nahm ihre Anzahl jedoch beeindruckend zu. Sie studierten im wesentlichen Theologie (was auch eine didaktische Laufbahn an Schulen verschiedener Stufen ermöglichte) und — sofern sie aus dem Adel stammten — Jura, Politik und Diplomatie. Hier seien nur zwei Belege genannt: Das bemerkenswerte Repertoire siebenbürgischer Studenten an den europäischen Universitäten von 1501 bis 1700, ein Werk von M. Szabó und S. Tonk[28], verzeichnet 2854 Studenten in Amsterdam, Basel, Bologna, Ferrara, Frankfurt, Freiburg, Genf, Graz, Halle, Hamburg, Heidelberg, Ingolstadt, Jena, Leipzig, Marburg, Montpellier, Oxford, Padua, Paris, Prag, Rom, Tübingen, Wien, Wittenberg und noch weiteren Orten. Das zweite Beispiel sind die von Teutsch und Fabini 1872 ebenfalls für Siebenbürgen veröffentlichten Listen. Danach finden wir z. B. an der Leipziger Universität, nach Jahrhunderten gruppiert, folgende Zahlen: im 15. Jahrhundert 5 Studenten, im 16. Jahrhundert 20, im 17. Jahrhundert 281, im 18. Jahrhundert 257, von 1800 bis 1872 147 Studenten. Ähnliche Ziffern wurden bei den Universitäten in Jena, Halle und Ingolstadt registriert. Im 18. Jahrhundert wächst die Anzahl der Studierenden aus dem behandelten Territorium auch an anderen deutschen Universitäten. Eine starke „deutsche" Tradition hat sich auch an der Universität Wien etabliert. Dabei muß vermerkt werden, daß gegen Ende des 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts aus Siebenbürgen, dieser germanisch gebildeten Nachbarschaft, zahlreiche Intellektuelle auch in die rumänischen Fürstentümer strömen; dasselbe gilt für Griechenland und Serbien, wo sich deutsche Akademiker (Ärzte, Professoren) niederlassen. Ihre Anwesenheit im öffentlichen intellektuellen Leben wird immer prägender und beeinflußt vor allem die einheimische Jugend. Dieser Einfluß

wirkt nun dahin, den Weg an die deutschen Universitäten einzuschlagen, sobald diese Gesellschaften beginnen, die Universität als eine neue Dimension der kulturellen und politischen Bildung zu erkennen.

Lassen wir die Etappen und Sprachräume Revue passieren, die die Jugendlichen aus dem europäischen Südosten bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts und sogar in den Jahren danach durchmessen haben, so kann festgestellt werden, daß dieser Teil der Welt fünf Jahrhunderte lang vorwiegend im Einflußbereich der altslawischen, der slawischen sowie der griechischen Kultus-, Kultur- und Unterrichtssprache verweilte. Durch wenige Ausnahmen sind auch der lateinisch-polnische (vor allem Moldauer) und der lateinisch-italienische (Moldauer, Walachen, Griechen und insbesondere viele Siebenbürger Rumänen) Sprachraum erschlossen worden. Ebenfalls bedeutsam und über vier Jahrhunderte ununterbrochen aufgesucht ist der lateinisch-germanische Sprachraum, der vor allem Kroaten, Banater, Siebenbürger und Bukowiner anzog, besonders auf dem Gebiet der Religion, des Unterrichts, der Kultur, Verwaltung und Politik. Mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts eröffnen sich zwei wichtige moderne Sprachräume durch jene Ströme von Jugendlichen vorwiegend aus dem slawischen und griechischen Bildungsraum, die sich den französischen und deutschen Universitäten zuwandten (es seien hier die österreichischen, schweizerischen und belgischen miteingeschlossen). Diese beiden letztgenannten Kulturkreise, der deutsche wie der französische, werden in der intellektuell-kulturellen und politischen Bildung Südosteuropas eine überwiegende, fast ausschließliche Bedeutung erlangen. Hier werden die intellektuellen, gesellschaftlichen und politischen Eliten herangebildet. Diese beiden Kulturkreise sind dermaßen vorherrschend, daß den Rumänen bereits im 19. Jahrhundert vorbehaltlos der Stempel eines exklusiv frankophonen Volkes aufgedrückt wurde — ein Stempel (oder eigentlich ein Vorurteil), der in eigentümlicher Weise die bildungsmäßige Germanophonie Tausender rumänischer Intellektueller zu vertuschen suchte, während andererseits die französischen Forschungen über die französischen und deutschen Einflußsphären in Rumänien unterstreichen, daß das Gebiet gegen Ende des 19. Jahrhunderts zu einer fast ausschließlichen „Zone der deutschen Finanz- und Wirtschaftshegemonie" geworden sei.[29] In Hinsicht auf die verschiedenen Gesellschaften auf dem Balkan bis zum Zweiten Weltkrieg wird behauptet: „Schon seit jeher hat Deutschland in Südosteuropa sowohl kulturell als auch ökonomisch vorgeherrscht [...] in den kleinen Ländern des Balkans mußte jede ehrgeizige Person deutsch sprechen."[30] Die Verflechtung des radikalen Orientierungswechsels im Sprach- und Bildungsraum mit den politischen und kulturellen Entwicklungen Südosteuropas während des 19. Jahrhunderts veranschaulicht eine Reihe von Verlagerungen unter dem Einfluß des universitären Bildungsprozesses in Westeuropa. Die im Westen ausgebildete Intelligenz hat die Gründung eines neuen Bildungssprachraumes (einschließlich des universitären) in den modernen Nationalsprachen

(bulgarisch, griechisch, rumänisch, serbisch, kroatisch) angeregt und unterstützt; es wurde eine Umwandlung der kulturellen Einflußsphären herbeigeführt (ohne in irgendeiner Form die Orthodoxie als Mehrheitsreligion zu beeinträchtigen); es wurde sodann eine noch radikalere Umwandlung der politischen Einflußsphären bewirkt, eine Umwandlung, die von einer starken politischen und institutionellen Reform in den Gesellschaften des europäischen Südostens begleitet war.

Kommen wir jedoch auf die Erscheinung zurück, die diese deutsche und französische kulturelle und sprachliche Umorientierung im Südosten Europas erschließt, in einer Zeitspanne, deren bezeichnende Anfänge mit dem Beschreiten des Weges in die Moderne auch in der politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Geschichte zusammenfallen. Anders gesagt hat die moderne kulturelle, politische und ökonomische Geschichte Südosteuropas Gestalt erhalten unter dem Einfluß von einheimischen politischen Kräften, den sozialen, intellektuellen und politischen Eliten, die vor allem im 19. Jahrhundert ihre Bildung im deutschen und französischen Kultur- und Hochschulraum erhalten hatten.

Ausgehend von einer reichen Informationsgrundlage, die aus deutschen Hochschularchiven zusammengetragen wurde, versucht unsere Untersuchung die Rolle der deutschen Universitäten im 19. Jahrhundert und ihre Rolle bei der Herausbildung der südosteuropäischen Eliten darzustellen und herauszuarbeiten[31], welch wichtigen und bedeutungsvollen Platz die Studentengemeinschaften und die Universitäten (Fakultäten, Studienbereiche, die neugeschaffenen und in das Berufssystem der südosteuropäischen Gesellschaften eingeführten Berufe) in der Mentalität des 19. Jahrhunderts einnahmen. Optimistische Informationen vorhergehender Forschungsarbeiten hatten suggeriert, daß in den Jahren 1800–1880 etwa 26% der Intelligenz aus den rumänischen Territorien in den deutschen und österreichischen, sowie der gleiche Prozentsatz in den anderen westeuropäischen, vor allem französischen Universitäten gebildet worden waren. Desgleichen hatten wir festgestellt, daß die jungen Bulgaren, vor allem Auswanderer aus Rumänien, Rußland, Österreich und Konstantinopel, sich österreichischen, französischen und (vorwiegend) deutschen Universitäten zuwandten, weniger den russischen (slawisch-orthodoxen). Die griechische Diaspora[32] in Rumänien, Rußland und Österreich hatte schon längst den Weg auf die west- und mitteleuropäischen Universitäten genommen. Auf den Spuren der rumänischen und bulgarischen Studenten in den deutschen Universitäten ist uns die Tatsache bewußt geworden, daß diese Erscheinung ihre wahre Bedeutung nur erlangt, wenn sie im Kontext der gesamten südosteuropäischen Ausmaße gesehen wird. Das besagte Phänomen, das sich über achtzig Jahre (1800–1880) erstreckt und auf der Karte des gesamten europäischen Südostens sowie auf der Karte der deutschen Universitäten verfolgt werden kann, ist beeindruckend. Die deutschen

Universitäten ziehen während des ganzen 19. Jahrhunderts — mit einem starken Wachstum gegen seine Mitte und einem fast spektakulären gegen Ende — eine Welle von „Ausländern" an, deren Zahl wir an den vierzehn untersuchten Universitäten auf etwa 2600–2800 Jugendliche schätzen. Es waren dies die Universitäten in Bonn, Berlin, Erlangen, Gießen, Göttingen, Halle, Heidelberg, Jena, Leipzig, Marburg, München, Wittenberg und Würzburg. Von dieser Gesamtzahl, die sich aus der flüchtigen Durchsicht der Matrikelbücher ergab, greifen wir für unsere Untersuchung eine Anzahl von 2270 Studenten aus Südosteuropa heraus, die wir in nur sechs deutschen Universitäten — Bonn, Berlin, Göttingen, Heidelberg, Leipzig, München — als fest eingeschrieben und namentlich registriert fanden. Die namentlichen Eintragungen, so genau sie eben sein können[33], ergeben folgende Zahlen:

Bonn	1818–1880	54	Studenten aus Südosteuropa
Berlin	1810–1880	815	
Göttingen	1800–1880	164	
Heidelberg	1800–1880	390	
Leipzig	1800–1880	690	
München	1826–1880	515[34]	

Zusammengenommen ergeben diese Listen eine Anzahl von 2628 Studenten; in Wirklichkeit waren es aber rund 2200, denn etwa 500 Namen wiederholen sich in den sechs Listen, was sich durch die Migration der Studenten von einer Universität zur anderen erklären läßt. Das heißt, die Studenten absolvieren zwei bis drei oder sogar sieben bis neun Semester an der einen Universität, um dann einige weitere Semester zu einer anderen und vielleicht noch zu einer dritten überzuwechseln. Manche kommen danach zu ihrer ersten Universität zurück, um ihr Studium abzuschließen oder zu promovieren. Andere wieder beginnen an einer Hochschule in Österreich, in der Schweiz oder in Frankreich, wechseln dann auf eine deutsche über, wo sie ihr Studium auch beenden, oder aber sie kehren nach zwei bis drei Semestern wieder nach Wien, Zürich oder Paris zurück. Zahlreiche Studenten beginnen ihr Studium auf einer deutschen Universität, besuchen dann noch eine zweite deutsche, um zuletzt nach Frankreich zu fahren und dort ihr Diplom oder einen Doktortitel zu erlangen. Bei diesem Pendeln zwischen den Universitäten (wobei die Jugendlichen oftmals berühmten Professoren folgen) tragen die Studenten die bekannten „Zeugnisse" (die bezeugen, daß sie Prüfungen in der jeweiligen Disziplin abgelegt haben) bei sich, die, von einer mittel- oder westeuropäischen Universität ausgestellt, im ganzen europäischen und außereuropäischen Raum gültig sind (wie die Rektoratskanzleien in Deutschland für die Studenten des amerikanischen oder asiatischen Erdteils vermerken). Interessant dabei ist, daß das Osmanische Reich zu den „europäischen" Staaten gerechnet wird.[35] Der freie Verkehr zwischen den

Universitäten des europäischen Raums veranschaulicht, daß im 19. Jahrhundert praktisch ein gesamteuropäisches Hochschulsystem entsteht, dessen Tätigkeit sich über die Staats- und Reichsgrenzen hinweg erstreckt. Es ist dies die erste gemeineuropäische Institution, ein „universitärer Staat" jenseits der Staatsgrenzen! Die von jedwelcher Universität dieses „Überstaates" ausgestellten Diplome oder Zertifikate waren rechtlich für die Ausübung des Berufs im gesamteuropäischen Raum (und ebenso im „nichteuropäischen") gültig. Dieser rege freie Verkehr zwischen den Universitäten zeigt aber zugleich auch den besonderen Kosmopolitismus der europäischen universitären Bildung. (Die Professoren pendeln gleichfalls zwischen den verschiedenen europäischen Universitäten; man findet sie zu einer gewissen Zeit als Professoren in Kasan, Moskau oder Dorpat im Russischen Reich, danach in Wien oder Zürich, dann wieder an deutschen Universitäten. Der freie Verkehr veranschaulicht aber auch, was für den Südosten Europas sehr wichtig ist, die moderne kulturell-berufliche Zweisprachigkeit — hauptsächlich die deutsch-französische — der Studenten und der Intelligenz im Südosten (die zu einer Drei- und Viersprachigkeit wird, wenn wir auch die nationalen Sprachen — das Griechische, Rumänische, Bulgarische, Serbische — hinzurechnen, die diese Intellektuellen bei ihrer Heimkehr zu Sprachen der kulturellen und beruflichen Praxis machen). Mit anderen Worten gesagt, schaffen sie im nationalen Raum die einem jeden Bereich eigene berufliche Sprache (Jura, Medizin, Philosophie), in der sie den auf der Universität erlernten Beruf ausüben. Andererseits jedoch macht diese Freizügigkeit, auf die wir in der angekündigten Monographie zurückkommen werden, erstens eine genauere Verfolgung der Studenten während ihrer Studienzeit zu einer schwierigen Angelegenheit, zweitens war sie Ursache für zahlreiche Charakteristika im Bildungsprozeß der Intellektuellen — wovon jenes der Zugehörigkeit (und der sprachlich-kulturellen Identität) zu einem gewissen universitären (und ideellen) Raum nur eines ist.

Die 2200–2300 Studenten aus Südosteuropa stammen geographisch, geopolitisch und national-ethnisch aus Gebieten und von Volksgruppen, die sich in einer ständigen Migration von einem Staat zum anderen befinden, wo sie oftmals von einer Mehrheit zu einer Minderheit wechseln, oder aber sie gehören in den verschiedenen Staaten immer wieder einer Minderheit an. Es gibt auch Studenten, die ihre Ausbildung als rumänische Staatsbürger beginnen, um sie als russische Untertanen zu beenden (Rumänen, Bulgaren, Griechen, Juden aus Bessarabien). In den Matrikeln nennen sie zu Beginn auf die Frage nach dem „Vaterland" zum Beispiel „Österreich", einige Semester später geben sie „Ungarn" an (Deutsche, Ungarn, Rumänen aus Siebenbürgen oder dem Banat). Andere fangen ihr Studium mit dem Vaterland „Türkei" an, was bei Studienabschluß zu „Bulgarien" (nach 1878) wird.

Geographisch und geopolitisch entstammen die Studenten den europäischen Territorien des Osmanischen Reichs unter türkischer Hoheit (Territorien der

künftigen Nationalstaaten Albanien, Bulgarien, Griechenland, Serbien, Bosnien, Herzegowina — später Jugoslawien —, Rumänien), den Territorien des Habsburgischen Reichs, später Österreich-Ungarns (Siebenbürgen, Banat, Bukowina — später Rumänien), Kroatien, Montenegro (später Jugoslawien), dem russischen Reich (Bessarabien, das bis 1812 zu Rumänien gehörte, dem es 1856 teilweise und 1918 gänzlich wieder angeschlossen wurde). Diese Territorien gaben auch den mehrheitlichen Völkern bzw. Nationen Südosteuropas ihren Namen. Angehörige der Mehrheit wanderten jedoch bereits seit dem 17., doch vor allem im 18. und 19. Jahrhundert in Massen oder nur in kleinen Gruppen (Griechen, Bulgaren, Serben) in verschiedene Territorien außerhalb der Landesgrenzen des Osmanischen Reiches (in Konstantinopel, Brussa, Smyrna, Tripolis) aus. So werden wir in den Registern der deutschen Universitäten Personen finden, die als Vaterland die Moldau, die Walachei, Siebenbürgen, Bessarabien, Serbien, Rußland, Österreich, Konstantinopel, Smyrna oder Tripolis angeben. Der geographische Herkunftsbereich der Studenten überschreitet somit die Grenzen des eigentlichen Südosteuropa. Darüber hinaus leben in diesen Territorien seit Jahrhunderten sehr große und für die kulturell-politische Entwicklung des Raums äußerst bedeutende ethnisch-nationale Gruppen: Sachsen, Schwaben und Ungarn in Siebenbürgen und im Banat; Deutsche, Ukrainer und Polen in der Bukowina und in Bessarabien. Es gibt auch bedeutende, erst später (angefangen mit dem 18. Jahrhundert) angesiedelte Gruppen: die aus Rußland, der Ukraine und Galizien geflüchteten und in der Moldau und der Walachei angesiedelten Juden. Weiterhin gibt es die kleinen armenischen Gemeinschaften, und während des ganzen 19. Jahrhunderts kommen überdies zahlreiche Deutsche und Franzosen, die sich individuell in diesen Territorien niederlassen: Intellektuelle, Künstler oder Beamte. Man kann sie in der Moldau, der Walachei, in Griechenland, Serbien und Bulgarien (nach 1878) antreffen. Wenn sie dann zum Hochschulstudium nach Deutschland fahren, geben sie als Vaterland oder Geburts- bzw. Wohnort eben eines der südosteuropäischen Länder an, obwohl sie zumeist keine Bürger des besagten Staates sind. In den von den Universitätsrektoraten jährlich aufgestellten Statistiken wird dieses ganze Vielvölkermosaik auf die Länder und Reiche in Mittel- und Osteuropa bezogen. In die Rubrik „Vaterland" wird gewöhnlich der Geburts- und der Wohnort oder einer von beiden eingetragen, genau so auch in die Sonderrubrik „Stand und Wohnort der Eltern/des Vormundes". Wenn man die da genannten Orte auf einer Balkankarte eintrüge, könnte man darüber gewissermaßen eine zweite imaginäre Karte legen, wo auf jeden Ort die entsprechenden deutschen Studienorte projiziert würden. Und umgekehrt könnte man auf der Karte der west- und mitteleuropäischen Universitätsstädte die jeweiligen Herkunftsorte der südosteuropäischen Studenten zuordnen. Dann erhielte man einen Eindruck von den Grenzen der Wanderungsbewegungen hin und zurück. Zu 96–97% kehren die im Westen Ausgebildeten nach Abschluß

ihrer Studien in das „Vaterland" zurück, das sie bei der entsprechenden Rubrik angegeben hatten (was nicht mehr immer mit dem „Geburtsort" übereinstimmt). Der Rest von 3% knüpft dennoch, auch wenn er sich schließlich in anderen Ländern niederläßt, mit seinem Herkunftsort wieder politische und kulturelle Verbindungen an. Eine Karte des Herkunftsbereichs der südosteuropäischen Studenten wie auch der Anwesenheit von an westlichen Hochschulen ausgebildeten Intellektuellen umfaßt, detailliert gezeichnet (und mit einer bis heute mehrfach geänderten geopolitischen Verfassung), Fürstentümer, Provinzen, Archipel, Inselreiche, türkische und russische Verwaltungsterritorien. Die Grenzlinien verlaufen von Triest über Wien (wo viele Griechen und Bulgaren angesiedelt sind) und weiter über Kroatien, die Dalmatische Küste, Serbien, Bosnien, Herzegowina, Montenegro, Albanien, Griechenland (Mazedonien, Thessalien, Chios, Arkadien, Kephallenia, Peloponnes, Samos, Korfu, Zypern, Korinth, Lesbos, Epirus, die Ionischen Inseln[36]), dann entlang der Küste Kleinasiens und Arabiens, mit Bulgarien (Thrakien, Nord- und Ostbulgarien), sodann nach Norden über die Donau in die Walachei, die Moldau, die Bukowina, Siebenbürgen und das Banat. Von innerhalb dieser Grenzen werden in die genannten Rubriken der Matrikelbücher Metropolen, kleine und große Hauptstädte, Städte und Kleinstädte, Dörfer, Großgrundbesitze (Bojarenwohnsitze in der Walachei, der Moldau, Bessarabien und der Bukowina, Adelssitze in Siebenbürgen) eingetragen: Agram, Meljene, Karlstadt, Kraguewatz, Schabatz[37], Passarowitz, Majdan, Belgrad, Negotin, Valjevo, Mostanitza, Jagodina, sodann aus Janina und dem griechischen Gebiet — Thessaloniki, Mezzowo, Bitolia, Castoria, Volos, Clindra, Cossani, Damizzana, Seres, Cesareea, Olimpios, Athen, Sparta, Argos, Tenos, Agion, Aegina, Zante, Hydra, Patras, Kydonia, Gallipoli; aus den bulgarischen Territorien: Prilep, Melnik, Stanimacha, Phillipopoli (Plovdiv), Adrianopel, Cazanlik, Panaghiuriste, Kalofer, Karlovo, Dupnitza, Kotel, Zagora, Plevna, Varna; donauaufwärts aus den rumänischen Ländern: Giurgiu, Pitești, Craiova, Călărași, Vălenii de Munte, Alexandria, Ploiești, București, Brăila, Galați, Focșani, Roman, Tecuci, Huși, Bacău, Bârlad, Mihăileni, Miclăușeni, Ismail, Bolgrad, Chișinău, Iași, Botoșani, Neamț, Suceava, Czernăutz, Siret, Bojan(owo), Dorna, Iţkani, Satinew, Marmonița; aus Siebenbürgen und dem Banat: Salonta, Clausenburg, Torda/Turda, Schäßburg, Großschenk, Carlsburg, Medias, Großwardein, Bistrița, Hermannstadt, Răşinari, Făgăraș, Kronstadt, Arad, Timișoara, Orșova, Turnu-Severin u. a.[38]

Eine eingehende Untersuchung der in den Rubriken „Geburtsort" und „Wohnort" vorgefundenen Eintragungen zeigt eine Reihe von interessanten Erscheinungen für die soziale Entwicklung des Südostens im 19. Jahrhundert. Man kann feststellen, daß viele Jugendliche als Wohn- oder Geburtsort die größte Stadt in der Nähe der Ortschaft oder des Gutsbesitzes, von wo sie stammen, nennen. Es entsteht so der Eindruck, daß die meisten Studenten aus Athen, Saloniki,

Konstantinopel, Plovdiv, Bukarest und Jassy kommen. Bei genauerer Prüfung läßt sich dann feststellen, daß sie in Kleinstädten, Dörfern oder auf Gutsbesitzen gewohnt hatten, wo sie Privatunterricht erhalten hatten. Für den gesamten Südosten läßt sich bei den meisten Studenten eine halbrurale „kulturelle Abstammung" feststellen. Nach der Heimkehr aus den großen deutschen Hochschulstädten lassen sie sich (zwecks Ausübung eines Berufes) oft in den großen Städten nieder, doch auch in vielen der kleineren Herkunftsorte und lösen damit eine sozial begründete demographische Bewegung aus. Ebenfalls um eine sozial begründete demographische Bewegung handelt es sich bei der Migration der Eltern aus den Dörfern in die Städte (ersichtlich beim Vergleich zwischen dem „Geburtsort" des Studenten und dem aktuellen „Wohnort der Eltern"), zugleich mit der Entwicklung des Handels, der Handwerke, doch vor allem mit der Herausbildung der politischen, sozialen und kulturellen Verwaltung in den Staaten des Balkanraums: Serbien, Griechenland, Rumänien. Es wächst die Zahl der politisch-administrativen Zentren, gleichzeitig auch die der zentralen und regionalen, bezirksmäßigen und städtischen Institutionen: Bürgermeisterämter, Präfekturen, Räte, Gerichtshöfe, Banken, Schulen. Damit nimmt auch die Zahl der Beamten zu, die Ausformung des zivilen und militärischen bürokratischen Apparats, dessen Funktionen wir in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer öfter in der Rubrik „Stand der Eltern" wiederfinden.

Die soziale Herkunftsstruktur der repräsentativen Gruppen von Studenten bietet zahlreiche, für eine Untersuchung der südosteuropäischen Gesellschaften im 19. Jahrhundert äußerst nützliche Daten. Es seien hier nur einige Aspekte angeführt, die direkter mit unserem Thema in Verbindung stehen. Wir erfahren, wer seine Kinder in verschiedenen Zeitspannen des 19. Jahrhunderts zum Studium schickt, welches die unter den Studenten am stärksten vertretenen gesellschaftlichen Kategorien sind und damit die Struktur der sozialen Herkunft der künftigen intellektuellen — und somit auch sozialen und politischen — Eliten. Wer schickt seine Kinder zum Studium ins Ausland? In den ersten Jahrzehnten waren es in jeder südosteuropäischen Gesellschaft fast ausschließlich die politischen und sozialen Eliten, die sich der Universität zuwandten. Beim „Stand der Eltern" sind fast ausnahmslos große Bojarenfamilien, dann kleinere, eher ranghohe Bojaren (die neuen Adelsschichten)[39], Großeigentümer (vor allem Großgrundbesitzer) aus den rumänischen Fürstentümern und Adelige aus Siebenbürgen (Deutsche, Ungarn und der rumänische, vor allem griechisch-katholische Kleinadel) aufgeführt.[40] In Siebenbürgen aber setzen sich schon seit Beginn des Jahrhunderts besonders nachdrücklich zwei weitere soziale Kategorien durch: Groß- und Kleinbürgertum (Kaufleute, Handwerker, Beamte, vor allem Sachsen) und Klerus (der reformierte und der evangelische, demnach Sachsen und Ungarn). Allmählich wächst auch die Zahl der (griechisch-katholischen) rumänischen Geistlichen an. Weiter Richtung Süden, zur Donau und

in Richtung der serbischen, griechischen und bulgarischen Gebiete, sind diese sozialen Kategorien nicht mehr anzutreffen. Seit vier Jahrhunderten gibt es dort Gesellschaften ohne die politischen Klassen der Adligen und ohne nationale politische Klassen. Bei der untersuchten Studentengruppe sind die gesellschaftlichen Eliten anwesend, gebildet vor allem aus großen und kleineren Kaufleuten, reichen Handwerkern, Klein- und Großeigentümern (Viehbesitzern). Aus diesen gesellschaftlichen Schichten formen sich im Laufe des 19. Jahrhunderts die künftigen politischen Eliten der Balkangesellschaften. Eine Ausnahme stellt die ansehnliche Zahl von griechischen Familien dar, die in die rumänischen Fürstentümer kamen und hier während der fanariotischen Periode in den Adelsstand erhoben wurden. Im Fall der untersuchten Studentengruppe müßte noch eine weitere gesellschaftliche Führungsschicht anwesend sein, und zwar der Klerus, genauer gesagt der orthodoxe Klerus. Dieser ist aber kaum vertreten, fast gar nicht in den rumänischen Fürstentümern, gar nicht in Bulgarien, nur in einigen seltenen Fällen bei den Serben, zahlreicher nur bei den griechischen Studenten. Es ist interessant, daß die einzigen orthodoxen Geistlichen, die sich den Universitäten zuwenden, aus Griechenland kommen. Von dort sind viele Studenten auf den theologischen (evangelischen oder katholischen) Fakultäten in Deutschland anzutreffen.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beginnen in der sozio-professionellen Herkunftsstruktur der Studenten allmählich die großen und kleinen Eigentümer, das Groß- und Kleinbürgertum vorzuherrschen — Handwerker, Kaufleute, Bankiers. Dazu gesellt sich die in Rumänien, Griechenland und Serbien mit der Modernisierung des Staates wachsende Kategorie der zivilen und militärischen Beamten — das kleine Beamtentum wie auch die Spitzen der Verwaltung, von hohen Rängen (zu Anfang des Jahrhunderts: Statthalter — *vornic*, Kanzler — *logofăt*, Polizeihauptmann — *agă* u. a.) bis hinunter zum einfachen Amt in seiner zweiten Hälfte (Senatoren, Abgeordnete, Premierminister, Minister, Diplomaten, Ministerialdirektoren, Magister, Präfekten, Subpräfekten, höhere Offiziere). In allen Gesellschaften bildet sich allmählich eine weitere Kategorie heraus, aus der Studenten kommen: die Intelligenz (Juristen, Ärzte, Apotheker, Lehrer, Professoren, Ingenieure, Architekten usw.). So kann festgestellt werden, daß die ersten Studentengenerationen in der ersten Hälfte des Jahrhunderts zur sozialen Grundlage der Studenten in der zweiten Hälfte werden, indem sie eine intellektuell-berufliche Kontinuität sichern, die drei bis vier Generationen lang anhalten wird, ja in manchen Familien noch nach dem Zweiten Weltkrieg und der Einsetzung des kommunistischen Regimes in Rumänien.

Hier eine weitere, für künftige Untersuchungen bemerkenswerte Erscheinung: die Söhne des siebenbürgischen Adels setzen ihrem Namen im Matrikelbuch den Adelstitel „Baron", „Graf" oder aber das „von" voran, was für die Mentalität und die soziale Stellung im Habsburgerreich selbstverständlich war.

Interessant und bezeichnend ist jedoch die Tatsache, daß wir dieses deutsche „von" vor dem Namen sowie die Angaben „adelig", „Edelmann", „Prinz" in der Rubrik „Stand der Eltern" auch im Falle von rumänischen Bojarensöhnen aus den Donaufürstentümern und bei einigen Griechen aus fanariotischen Familien antreffen. Dabei gibt es in der Sprache dieser Region keine besonderen Partikeln zur Kennzeichnung des Adelsstandes. Die Verwendung dieses „von" *nur* von den Jugendlichen, die sich auf den deutschen Hochschulen befinden und *nur* im deutschen öffentlichen Raum (nicht auch nach der Heimkehr nach Rumänien oder Griechenland) zeugt davon, daß die alten Adligen — Bojarenfamilien aus dem Südosten — unter dem Einfluß des europäischen öffentlichen Raums und in seinem Rahmen das Bewußtsein ihrer Zugehörigkeit zur europäischen sozial-politischen Klasse wiedergewinnen und damit ihr erbliches Recht auf die Mitgliedschaft in dieser gesamteuropäischen Klasse fest unterstreichen. (Es ist auch dies eine gewisse Form der europäischen Re-Integration der rumänischen politischen Klasse.)

Die ethnisch-nationale Struktur der südosteuropäischen Studentengemeinschaft wird durch einen totalen Kosmopolitismus gekennzeichnet. Während die aus Griechenland stammende Gruppe fast rein griechisch ist (mit wenigen Ausnahmen von Deutschen aus Griechenland), wenn die serbisch-kroatische Gruppe ebenfalls einheitlich ist bis auf wenige Deutsche und Griechen, ebenso die bulgarische (außer einigen Griechen aus Thrakien), so gleicht die Gruppe aus den rumänischen Territorien einem ethnisch-nationalen Mosaik. Aus der Moldau und der Walachei kommen vorwiegend Rumänen, aber auch eine große Gruppe von Juden und Griechen, sodann in kleineren Gruppen Bulgaren, Deutsche, Franzosen, Mazedorumänen, Russen und Armenier. Siebenbürgen, die Bukowina und das Banat schicken ebenfalls ein buntes Vielvölkergemisch: vorwiegend Schwaben, Sachsen, Ungarn, aber auch Rumänen, Mazedorumänen, Griechen, Bulgaren, Juden, Serben.

Der spezifischen Multi-Ethnizität der rumänischen Gruppe, und zum Teil der südosteuropäischen überhaupt, entspricht die religiöse Vielfalt. Wenn die serbische, bulgarische und griechische Gruppe vorwiegend orthodox ist (und es gibt auch einige wenige katholische oder protestantische oder zum Katholizismus übergetretene Studenten), die kroatische hingegen einheitlich katholisch, so ist die Gruppe aus den rumänischen Territorien aus Orthodoxen, Protestanten, Lutheranern, Evangelischen, Griechisch-Katholiken, Römisch-Katholiken und Juden zusammengesetzt. Die deutschen Universitäten haben diese ethnische, religiöse und geopolitische Vielfalt unter dem einheitlichen Begriff „Studenten" unterschiedslos aufgenommen und sie nach Studienabschluß mit einem gemeinsamen Wesenszug in ihren Herkunftsraum zurückgeschickt: als in denselben Universitäten ausgebildete Intellektuelle. Dieser gemeinsame berufliche

Wesenszug hat sie dann ihr Leben lang begleitet, wo immer auch die Ortschaft, wo sie geboren wurden oder tätig waren, geopolitisch hingehören sollte.

Wenn man die Fakultäten und Fächer, welche die Studenten aus dem Südosten Europas zwischen dem Beginn und dem Ende des 19. Jahrhunderts wählten, mit dem Angebotsspektrum der deutschen Universitäten in seiner Gesamtheit vergleicht (Fakultäten, Institute, Seminarien, Studienbereiche, Disziplinen, Fachrichtungen, Nebeninstitutionen des Unterrichts und der Forschung, Professoren, Lektoren, Sonderlehrgänge, Studenten, Kandidaten, Doktorprüfungen, Prüfungskommissionen und Diplomkommissionen u. a. m.) sowie mit den Bedingungen und der sozial-politischen und institutionellen Konjunktur ihrer Herkunftsregion, tritt ein bezeichnendes Bild der beruflichen Bedürfnisse der Heimatgesellschaften hervor. Die Wahl verrät einen „Hunger" nach moderner europäischer Institutionalisierung der Balkanländer, einen Hunger nach fester sozialer, juristischer und politischer Organisation und nach der Vorherrschaft der sozialen und politischen Wirklichkeit, die sich noch in einer vollkommenen Relativität befand. Die Wahl des Studienfaches durch die Studenten (die Eltern, die Gesellschaft, die Gemeinschaft) unterscheidet sich von einer südosteuropäischen Gesellschaft zur anderen und bei genauer Betrachtung kann man feststellen, daß sie durch die Bewährungshoffnungen bedingt wird, die die sozial-politische Wirklichkeit der jeweiligen Gesellschaft bietet, von den Möglichkeiten der Berufsausübung sowie der Einflußnahme auf diese Wirklichkeit in der nächsten Zukunft. Die Art der Studien (demnach auch der gewählten Berufe) sagt uns über die Absichten einer jeden gesellschaftlichen Kategorie Bescheid: Was sie mit dem erlangten Beruf realisieren will und welchem Bereich des sozial-politischen Lebens, welcher gesellschaftlichen Ebene sie zustrebt. Zugleich gibt sie uns Aufschluß über die Mentalität und das Selbstbewußtsein einer jeden Klasse bzw. sozialen Kategorie, im Zusammenhang mit deren Platz in der gesellschaftlichen Hierarchie, in welchem Maße sie bestrebt ist, durch den gewählten Beruf sich der Schicht der Mächtigen und politisch Herrschenden anzunähern oder ob sie darauf verzichtet. Desgleichen veranschaulicht das gewählte Fächerspektrum, in welchem Maße die Gruppe der Studierenden sich ihres Anrechts auf politische Macht bewußt ist, ein Selbstbewußtsein, das den Jugendlichen aus den Reihen der Adligen oder Bojaren zweifellos anhaftet (einer der unbestreitbaren Wesenszüge der neuen Intelligenz im gesamten Südosteuropa ist gerade das politische Engagement), in welchem Maße sie bereit und imstande ist, den gesellschaftlichen Anforderungen zu entsprechen. Der Berufswahl liegt eine ganzer Komplex von Mentalitäten, persönlich gebotenen und sozialpolitischen Bedingungen zugrunde; es ist eine Mentalität, die Jugendlichen innewohnt, die vor allem im Geiste der Vorsicht und des Verbots erzogen wurden, deren Blick jedoch auf

die ihnen zustehenden und notwendigen Rechte gerichtet ist. Deshalb werden wir bei vielen von ihnen eine mehrfache Änderung des Studienbereichs feststellen.

Was bieten die deutschen Universitäten als Studienbereiche an, und was wählen die Jugendlichen aus Südosteuropa?

Es gibt im 19. Jahrhundert in allen deutschen Universitäten vier grundlegende Fakultäten: die theologische, die juristische, die medizinische und die philosophische. Eine Ausnahme bildet die Universität München, wo es auch noch eine fünfte, die staatswirtschaftliche gibt. Die Philosophische Fakultät besteht aus mehreren „Seminarien", die zahlreiche Disziplinen und Fachrichtungen umfassen; darauf werden wir später zurückkommen. Hier anschließend nun eine Übersicht über die zahlenmäßige Aufteilung der südosteuropäischen Studenten auf die verschiedenen Fakultäten:

Fakultät	*Theol.*	*Jurist.*	*Medizin.*	*Philos.*	*Staatsw.*	*insgesamt*
Insgesamt	**496**	**602**	**620**	**831**	**33**	**2622**
Univ. Bonn	2	28	3	21		54
Berlin	202	199	181	233		815
Göttingen	77	17	12	52		158
Heidelberg	47	195	51	97		390
Leipzig	156	115	169	250		690
München	12	88	204	178	33	515

Sehen wir uns, vor einem Kommentar, die von den Jugendlichen Südosteuropas bevorzugten Fakultäten und Disziplinen an. Es sind dies etliche Dutzende Studienfächer, Bereiche und Berufe, die 1870 bereits auf hundert angewachsen sind. Wenn wir jetzt die Struktur der intellektuellen und öffentlich-administrativen (juristischen, ökonomischen) Berufe aus den südosteuropäischen Gesellschaften der ersten Jahrhunderthälfte mit der gleichartigen Struktur der Studiendisziplinen vergleichen, so werden wir große Unterschiede feststellen, nicht nur in Form und Inhalt. Auf dem Balkan gab es zu Beginn des Jahrhunderts manche Berufe noch nicht, die in den mittel- und westeuropäischen Gesellschaften schon bestanden und in der zweiten Jahrhunderthälfte auch im Südosten Europas auftauchten. Es handelt sich im wesentlichen um einen Ausweitungsprozeß, vor allem durch die Hochschulstudien, sodann die Schaffung einer beruflichen Struktur, von Ämtern, Berufsbereichen und Institutionen, die dem gesamten europäischen Raum eigen sind. Dieser Prozeß förderte die europäische Reintegration der südosteuropäischen Gesellschaften, die bis gegen Anfang des 19. Jahrhunderts in ein mehr orientalisches, halb-mittelalterliches institutionelles und sozio-professionelles System eingebunden waren. Die vier (in München fünf) Fakultäten der deutschen (und anderen europäischen) Universitäten schufen, mit den an ihnen ausgebildeten Intellektuellen, auf dem Balkan die wichtigsten modernen

Berufe in Lehre, Forschung und Politik. Die am häufigsten gewählten Fakultäten sind Philosophie, Jura und Medizin, wobei die erste in Wirklichkeit sieben große Bereiche umfaßt (die in unserer heutigen Organisation selbständigen Fakultäten entsprechen): philosophische Wissenschaften; Philologie und Altertumskunde (mit dem Philologischen Seminarium und dem Archäologischen Institut); Historische Fächer; Mathematische Wissenschaften; Naturwissenschaften; Staats- und Kameralwissenschaften (z. T. auch Landwirtschaft); Theorie des Schönen und der Schönen Künste. Diese Bereiche sind ihrerseits wiederum in einige Dutzend Lehrfächer aufgeteilt (die mit Staatsprüfung und Doktorat zur Fachausbildung werden), von denen wir nur eine Auswahl nennen: Logik, Psychologie, Philosophie, theoretische Philosophie, praktische Philosophie, Rechtsphilosophie, Ästhetik, Philologie, lateinische und griechische Kultur und Sprache, nichtbiblische orientalische Sprachen und Literatur, allgemeine Literaturgeschichte, armenische und chinesische Sprache, ostasiatische, aramäische und talmudische Sprachen, deutsche Sprache und Literatur, französische Nationalsprache und -literatur; (deutsche, römische, griechische, mittelalterliche) Geschichte, Archäologie, klassische Altertumswissenschaften, historische Hilfswissenschaften, Kultur und Kunst, Ägyptologie, slawische Sprachen, mittelalterliche und neue Kunstgeschichte, Arithmetik, algebraische Analysis, analytische Geometrie, Differential- und Integralrechnung, Mechanik, Physik, Experimentalphysik, (organische, technische, pharmazeutische Chemie), (medizinisch-pharmazeutische) Botanik, Zoologie, Naturgeschichte, Kristallographie, Geologie, Paläontologie u. s. f. Alle diese Disziplinen werden von Pädagogik und Dialektik begleitet, denn auf der Philosophischen Fakultät wurde, wie schon erwähnt, vor allem für den Lehrerberuf ausgebildet (diese Option hatte auch die Theologische Fakultät). In Südosteuropa traf man allerorten auf Lehrer verschiedenster Fächer, die von der Philosophischen Fakultät kamen. Im folgenden werden wir alle Disziplinen der Philosophischen (und der Münchner Staatswirtschaftlichen) Fakultät durchgehen und diejenigen unterstreichen, die zusammen mit der Juristischen Fakultät die ganze Skala von Berufen und Ämtern in Politik und öffentlicher Verwaltung geschaffen haben, d. h. den ganzen politischen, ökonomisch-finanziellen, bürokratischen Apparat. Es sind dies die Disziplinen, die bis 1880 von Rumänen (vor allem Bojaren und Großbourgeoisie), dem siebenbürgischen Adel, von Serben und zum Teil auch von Griechen, fast gar nicht jedoch von den Bulgaren gewählt wurden: *Staats- und Kameralwissenschaft, Politik, Kameralpraxis, Grundlehren der Staatswissenschaft, Statikstik, Staatswirtschaft, Ökonomie (Nationalökonomie), Technologie und politische Rechenkunst, Rechnungsrecht, Bergrecht, Finanzwissenschaft, Handelswissenschaft, Forstwissenschaft, Geognosie.* Zählen wir weiter die Disziplinen auf, die innerhalb der Rechtswissenschaftlichen Fakultät studiert wurden (in gleichem Maße von den rumänischen Bojaren und der Großbourgeoisie, dem Adel Siebenbürgens, den Serben

und vorwiegend von Griechen aufgesucht): *Staatsrecht, gemeine und landische Zivilprozesse, römisches Recht, französisches Zivilrecht, Zivilrecht, Kriminalrecht, Landrecht, deutsches Privatrecht, deutsche Reichs- und Rechtsgeschichte, Kirchenrecht* (auch auf der Theologischen Fakultät studiert), *juristische Literatur, Quellenkunde, Jurisprudenz.*

Besonders zu beachten wären im Zusammenhang mit diesen zwei Fakultäten vorerst zwei Aspekte. Die genannten Studien- und Fachbereiche halten im Laufe des 19. Jahrhunderts auch in das moderne Unterrichtssystem der südosteuropäischen Gesellschaft Einzug (außer in Bulgarien, wo der Prozeß erst nach 1878, der Befreiung und Neubildung des bulgarischen Staates, möglich ist). Wir finden sie nach und nach, ab 1850, als Fachdisziplinen auf den Bewerbungslisten für die Besetzung von Lehrstellen an den Fakultäten, den Gymnasien und Lyzeen. Bezeichnend ist die Tatsache, daß im Unterrichtssystem der rumänischen Territorien von allen auf europäischen Universitäten ausgebildeten Professoren bis in die Jahre 1865–1870 der größte Prozentsatz in Deutschland studiert hatte. Dies gilt insbesondere für die Regionen Moldau, Bukowina, Siebenbürgen und Banat. Die genannte Kategorie stellte die Mehrheit auch in den höheren Räten des rumänischen Ministeriums für Kultur und öffentliches Bildungswesen dar. Diese Räte waren mit den zuständigen Ministern (auch diese oft in Deutschland ausgebildet — siehe Titu Maiorescu oder, gegen Ende des Jahrhunderts, Spiru Haret) an der Ausarbeitung der Gesetze zur Erneuerung und Gestaltung des Unterrichts in Rumänien beteiligt. So wirkte gerade in der Zeitspanne der radikalen Modernisierung des rumänischen Bildungswesens in den aktiven Kadern ein ziemlich hoher Prozentsatz von ehemaligen Studenten deutscher Universitäten. Selbstverständlich hatte dies Auswirkungen auf den rumänischen Unterricht. Mehr noch: auch unter den Autoren von Lehrbüchern für alle Unterrichtsstufen stellten die ehemaligen Deutschland-Studenten die Mehrheit dar.[41] Dieselbe Situation galt weitgehend auch für das Bildungswesen in Griechenland, Serbien und später Bulgarien.[42] Ein weiterer Aspekt, der vor allem in Rumänien, aber auch in den anderen südosteuropäischen Gesellschaften auf die ehemaligen Deutschlandstudenten (freilich nicht auf sie allein) zurückgeführt werden kann, besteht in der Einführung der Laborforschung in Medizin, Pharmazeutik, Naturwissenschaften, medizinisch-pharmazeutische Chemie, und der Herauskristallisierung von soziologischen Forschungen im volksgesundheitlichen Bereich und in der Bäderheilkunde. Genau wie in Deutschland werden entsprechende Institutionen den medizinischen und naturwissenschaftlichen Fakultäten in Jassy, Bukarest, Belgrad, Athen angegliedert (z. B. die Botanischen Gärten von Bukarest und Klausenburg). Ebenfalls hierher gehört die Gründung von naturwissenschaftlichen, aber auch geschichtlichen Sammlungen und Museen für Numismatik, Mineralogie, Archäologie, Physik und Chemie. Interessant ist auch die Tatsache, daß ab 1860 in den rumänischen Mittelschulen und Lyzeen gut ausgestattete

Laboratorien für Physik, Chemie, Naturwissenschaften, sowie Schulbibliotheken eingerichtet wurden. Als mögliche Muster dieser Nebeneinrichtungen seien hier nur einige Institutionen der Berliner, Münchner und Heidelberger Universität (wo wir zahlreiche Absolventen bis 1880 und auch danach belegt haben) angeführt: Dort gab es Bibliotheken, Archive, physikalische, mathematische und technologische Kabinette, Laboratorien für physiologische Chemie, Münzen- und Medaillensammlungen, zoologische, anatomische, botanische, physiologische, ethnographische, paläontologische Sammlungen, Botanische Gärten und anderes mehr. Selbstverständlich war es nicht das alleinige Verdienst der in Deutschland gebildeten Gruppe, diese Neuerungen in Rumänien verankert zu haben; wir haben hier bloß eines der möglichen Modelle mit besonderem Einfluß betonen wollen.

Zu den Intellektuellen, die von der philosophischen Fakultät in das Bildungssystem kamen, müssen auch die 496 Absolventen der Theologie hinzugezählt werden, von denen die meisten später unterrichteten. Zwar stammten die Theologiestudenten zu 90 Prozent aus Siebenbürgen, der Bukowina und dem Banat und gehörten zu demselben Prozentsatz den deutschen bzw. ungarischen Volksgruppen an. Auch kehrten sie, um ihren Beruf auszuüben, in der Regel in ihre Herkunftsgebiete zurück. Nur wenige Theologiestudenten waren ethnische Rumänen. Wenn man die Zusammensetzung des Lehrkörpers im Südosteuropa des 19. Jahrhunderts unter der Perspektive seiner Ausbildung betrachtet, erkennt man, daß eine der Eliten, die sich am nachdrücklichsten im sozialen Bewußtsein durchgesetzt und sich schnell die Achtung der betreffenden Gesellschaften verschafft hatte, aus in Deutschland ausgebildeten Akademikern bestand.[43] Diese Führungsschicht übte stärksten Einfluß sowohl auf die kulturelle Umwandlung der südosteuropäischen Gesellschaften als auch auf die Umgestaltung der einheimischen Lehranstalten in erstklassige Institutionen aus. Das Ansehen der deutschen Schule setzte sich in diesem Prozeß entscheidend durch.[44] Darüber hinaus entstammt der Schicht der Intelligenz im Unterrichtswesen in allen südosteuropäischen Gesellschaften eine große Zahl von wirksamen Politikern und bedeutenden politischen Denkern.

Eine weitere südosteuropäische intellektuelle Elite der Moderne, ebenfalls zum Großteil an deutschen Universitäten ausgebildet und mit besonderem Einfluß auf die institutionelle und politische Entwicklung der Region, bildeten die Juristen. Zu betonen ist die Tatsache, daß das Rechtsstudium von Rumänen bevorzugt wurde — insbesondere aus dem Bojarentum und der Großbourgeoisie —, die fest entschlossen waren, weiterhin die politische Klasse zu sein oder sie zu werden, desgleichen auch von Griechen, die, in neuen nationalen Staaten erfaßt, sich tatkräftig für deren institutionelle und politische Organisation nach europäischem Muster einsetzten. In dem Umwandlungsprozeß, von dem die Gesellschaften auf dem Balkan erfaßt waren, erwies sich der Beruf des Juristen als einer der notwendigsten. Das professionelle juristische Denken war äußerst wirksam

in der Gestaltung des neuen institutionellen Systems. In der neuen politischen Klasse und in der politischen Macht waren Absolventen der Rechtsfakultät am häufigsten vertreten. Auf persönlicher Ebene verhalf der Beruf des Juristen zu sozialem Ansehen und raschem sozialem Aufstieg. Die große Anzahl von Jurastudenten (die zweitgrößte Gruppe nach unserer Berufstabelle) vor allem in Berlin, Leipzig und Heidelberg beweist den großen Bedarf der südosteuropäischen Gesellschaften an Fachleuten, die das moderne europäische Recht studiert haben. Auch in Frankreich wendete sich die Jugend aus Südosteuropa zu gleicher Zeit dem Jurastudium zu. Etwa 255 Studenten aus den rumänischen Territorien studierten an den sechs deutschen Universitäten Recht, dazu etwa 200 Griechen und über 180 Serben. Nach dem Studium finden wir sie bald in ihren Herkunftsgesellschaften wieder, tatkräftig engagiert im Prozeß der Umstrukturierung des institutionellen Systems und der politischen Klasse sowie der Modernisierung des nationalen politischen Lebens. Wir werden hier nur einige Bereiche anführen, die von den Juristen beherrscht wurden: Gegen Mitte des Jahrhunderts waren sie in der intellektuellen politischen Elite am häufigsten vertreten. Durch ihre Berufe wurden sie Mitglieder der neuen politischen Klassen, die sich in Rumänien, Griechenland, Serbien und Kroatien bildeten; sie waren vorherrschend in den nationalen Regierungen (sowieso der Struktur nach ziemlich „intellektualisiert"). Wir finden sie als Ministerpräsidenten (Vorsitzende in den Ministerräten), als Minister, Leiter von Ministerialabteilungen, Leiter und Mitglieder in den Ministerialräten, Botschafter ihrer Länder und Mitglieder der diplomatischen Korps. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren sie an allen politischen und diplomatischen Aktionen beteiligt, mit einem mehr als entscheidenden Beitrag bei der Lösung zahlreicher geopolitischer und institutioneller Situationen gesamteuropäischen oder auch regionalen Charakters. Juristen waren Mitglieder der modernen, in den Balkanstaaten neugegründeten Parlamente und entfalteten eine rege legislative Tätigkeit. Sie zählten zu den Autoren der rumänischen, serbischen, bulgarischen, griechischen Verfassungen und auch der neuen Zivil- und Strafrechtscodices. Zugleich taten sie sich als Mitverfasser (als Berufsjuristen wie in ihrer Eigenschaft als Mitglieder der stimmberechtigten Legislative) von Hunderten neuer Gesetze hervor, die bis zum Ersten Weltkrieg erlassen wurden. Sie beteiligten sich am Aufbau des neuen institutionellen Systems, das in der zweiten Jahrhunderthälfte in den südöstlichen Gebieten des Kontinents geschaffen wurde, eines administrativen, juristischen, politischen, ökonomischen, sozialen und kommerziellen institutionellen Systems. Vor allem bei diesem letzten Punkt leisteten Rechtsgelehrte einen besonderen Beitrag bei der Neubestimmung von alten sozialen und politischen Realitäten, in erster Linie aber bei der Gestaltung der neuen sozialen und politischen Wirklichkeit. Mit der Gewaltentrennung wurde die juristische zu einer der drei staatlichen Gewalten, und die Rolle der Magistratur (Verfassungshof, Oberstes Gericht, Kassationshof,

Rechnungshof usw.) bei der Umbildung der Mentalitäten war eine der rigorosesten und wirksamsten. Die in den Europäischen Universitäten ausgebildeten Rechtsgelehrten waren — viele von ihnen — in gleichem Maße auch Professoren und Gründer von Rechtsschulen in den rumänischen, griechischen und serbischen Gesellschaften.[45] Sie entfalteten insgesamt eine äußerst erfolgreiche Tätigkeit innerhalb der Exekutive, der Legislative und der Judikative unserer Gesellschaften, und wir können hier nur einige ausgewählte Namen von in Deutschland ausgebildeten Juristen anführen, die in besonderem Ausmaß in diese der Gründung der modernen Gesellschaften gewidmeten Tätigkeiten eingebunden waren: M. Kogălniceanu, M. Kostache Epureanu, Titu Maiorescu, Petre Carp, G. P. Bakaloglu, C. Zissu, D. und G. Sturdza, Gh. Gafencu, G. Brătianu, J. Zalomit, G. Ghica, V. Ghica, D. Balș, G. Lahovari, D. A. Sturdza (und viele andere Sturdzas), A. Miclescu, Ion Strat, J. und G. Negruzzi, K. Schinas, A. Maurokordatos, K. Provelengios, S. Metaxas, P. Logothetis, G. A. Vouros, Th. Pejacsevitsch, M. Djordjevic, Drg. Stanojewitsch, M. Obrenovic, B. Markovic, V. Popovic, I. Fetow, C. Stoilov und andere mehr. Viele von ihnen waren Parteiführer und sind in die Geschichte der politischen Doktrinen der Region eingegangen.

Die dritte Kategorie von Intellektuellen, die für die Entwicklung Südosteuropas eine wichtige Funktion hatte und deren Mitglieder in ihrer Großzahl ebenfalls an deutschen Hochschulen ausgebildet wurden, war die der Ärzte und Apotheker. Diese Gruppe war weniger im politischen Leben eingebunden, dafür aber stark engagiert bei der Umwandlung der Auffassung und politischen Umsetzung von modernen Vorstellungen über Gesundheit und die medizinisch-sanitäre Versorgung der Region. Man kann behaupten, daß die deutsche medizinische Schule — durch die in Deutschland ausgebildeten rumänischen Ärzte einerseits, die hierher gekommenen deutschen Professoren andererseits — der Gründung der nationalen Medizinschulen in der Moldau, in Siebenbürgen, dem Banat, in Griechenland und Bulgarien[46] zugrunde lag. Auch trug sie in großem Maße zur Entstehung der einheimischen Medizinforschung (medizinische und pharmazeutische Chemie, Biologie, Botanik) und zur Bildung des medizinischen Lehrkörpers bei.[47] Ebenfalls deutschen Einfluß verrät die besondere Aufmerksamkeit, die den volksgesundheitlichen Erhebungen samt Festlegung der Zonen von endemischen Krankheiten geschenkt wurde, die Entdeckung der Luftkurorte und deren Einbeziehung in das Gesundheitssystem sowie die Anregung einer medizinisch-sanitären Gesetzgebung unter Berücksichtigung sozialer Auswirkungen. Viele der Forscher leisteten wichtige Beiträge auf europäischen Fachkongressen; durch sie gewannen die nationalen Medizinschulen an Ansehen und zogen sich europäische Anerkennung zu. Ebenfalls den — vor allem den in Deutschland gebildeten — Ärzten war auch die Gründung der ersten akademischen Fachgesellschaften zu verdanken. Solche Berufsverbände entstanden dann auch in anderen Bereichen.[48]

Wurzeln in der deutschen Hochschulbildung hatten aber auch andere nationale Schulen: die rumänische und griechische Philologie, die rumänische, bulgarische und griechische Schule für Ethnographie und vergleichende Volkskunde (mit ihrem glänzenden Vertreter Ionnis Politis, einem ehemaligen Studenten aus Bonn) und mit weiteren Repräsentanten (ehemaligen Schülern und Mitarbeitern der Brüder Grimm in Leizpig), in Siebenbürgen, sodann die Historische Schule (Xenopol; in Serbien waren die Universitätsprofessoren für Philologie, Philosophie und Geschichte zu 37 Prozent in Deutschland ausgebildet), zu deren Mitgliedern ehemalige Schüler von Mommsen in Berlin zählten. Es gibt dann die Architekturschulen, die Akademien für Bildende Künste und Musik und schließlich die Schulen für Ingenieurwesen (im Belgrader Polytechnikum trugen zu 100 Prozent in Deutschland ausgebildete Professoren vor).

* * *

Eine Übersicht wie die vorliegende nötigt einen, sich auf eine bloße Skizze des behandelten Stoffes zu beschränken. Die — für denjenigen, der sich damit beschäftigt, fast überwältigende — Bedeutung der deutschen Universitäten als Bildungsstätten für einen Großteil der Intelligenz des südosteuropäischen Raums konnte hier nur in einigen Anhaltspunkten und Umrissen verzeichnet werden. Immerhin haben wir überhaupt damit begonnen, diese Frage zu behandeln — das ist ein erster Gewinn und ebenso eine Verpflichtung. Die hiesigen Gesellschaften verdanken den in Deutschland ausgebildeten Akademikern eine wirkliche Bereicherung der modernen intellektuellen Berufsstruktur, die Lösung aus einem ausgelaugten einheimischen System und eine Öffnung für den westeuropäischen kulturellen Einfluß. Zugleich entwickelten sich im 19. Jahrhundert eine Genauigkeit im Denken, in der intellektuellen sozialen und politischen Tätigkeit sowie im Verhalten, eine gewisse Rigorosität, die übermäßigem „Fanariotismus", „Balkanismus", „Orientalismus" entgegensteuerte, wie sie sich in den fünf vorangehenden Jahrzehnten ausgebreitet hatten. Solche negative Tendenzen der südosteuropäischen Gesellschaften konnten dank deutscher Genauigkeit, die mit den an deutschen Hochschulen ausgebildeten Fachleuten ins Land kam, gemildert werden; sie strahlte aus dem Tätigkeitsbereich der Intelligenz wirksam auf die ganze Gesellschaft aus.

Anmerkungen

1. Zu diesem Thema habe ich im Institut für südosteuropäische Studien der Rumänischen Akademie und am *New Europe College* Bukarest eine Monographie verfaßt. Die Forschungen in den Archiven der deutschen Universitäten konnten mit Stipendien seitens des DAAD (1990), der Friedrich-Ebert-Stiftung (1992) und des *New Europe College* (1995) sowie mit der moralischen und wissenschaftlichen Unterstützung der Professoren Gerhard Grimm, Emanuel

Turczynski, Klaus Roth von der Münchner Universität durchgeführt werden, denen ich auch auf diesem Wege Dank ausspreche. Danken möchte ich zugleich auch den Kollegen von den Universitätsarchiven in Bonn, Berlin, Heidelberg, Leipzig und München für ihre wertvolle Unterstützung.

2. Die vorliegende Untersuchung ist nur eine Synthese der Monographie und markiert die Hauptthemen der Analyse und die wichtigsten Daten des *Repertoire der in deutschen Universitäten des 19. Jahrhunderts gebildeten Intellektuellen.*

3. Die Bibliographie zum französischsprachigen universitär-kulturellen Einflußbereich ist dagegen äußerst reichhaltig und kann selbst zusammenfassend unmöglich aufgeführt werden. Verwiesen sei hier nur auf ein für den rumänischen Raum repräsentatives Werk: Pompiliu Eliade: *De l'influence française sur l'esprit public en Roumanie,* Paris 1898.

4. Vgl. die Untersuchung von Vlad Georgescu, Andrei Pippidi und Elena Siupiur: *Die Intellektuellen in Rumänien im 17.–19. Jahrhundert.* Die Verfasserin behandelt darin das 19. Jahrhundert nach den auch in den folgenden Artikeln genannten Aspekten: „L'écrivain roumain au XIXe siècle: typologie sociale et intellectuelle", in *Cahiers roumains d'études littéraires,* 2/1980; „Viața intelectuală la români în secolul al XIX-lea", in *Cartea interferențelor,* București 1985; „The Training of Intellectuals in South-East Europe during the 19th century: The Romanian Model", in *Anuarul Institutului de istorie și arheologie A. D. Xenopol,* XXIII, 1986; „Intelectuali români ardeleni în secolul al XIX-lea", in *Transilvania* 7/1987; „Die Intellektuellen aus Rumänien und den südosteuropäischen Ländern in den deutschen Universitäten (19. Jahrhundert); 1. Teil: Bonn", in *Revue des études sud-est européennes RESEE,* 1–2/1995.

5. E. Siupiur: „Forces sociales et états modernes — le rôle des intellectuelles", in *RESEE* XXVII, 1–2/1989; „Die Intelligenz und die politische Macht: Rumänien im 19. Jahrhundert", in den Dokumenten des internationalen Symposions *Die Intelligenz in Südosteuropa — Geschichte, Struktur und aktuelle politische Rolle,* München 24.–26. April 1990; „Les intellectuels roumains du XIXe siècle et la réorganisation de la classe politique et du système institutionnel", in *Revue roumaine d'histoire* XXXIV, 1–2/1995; „Soziale und intellektuelle Strukturen des Zentralen Bulgarischen Komitees in Rumänien im 19. Jahrhundert", in *National-Revolutionäre Bewegungen in Südosteuropa im 19. Jahrhundert,* Wien 1992 (Schriftenreihe des Österreichischen Ost- und Südosteuropa-Instituts, 20).

Siehe auch Vlad Georgescu: *Istoria ideilor politice românești,* München 1987, und besonders die Liste der Verfasser politischer Texte und die Liste der politischen Texte aus dem Buch *Mémoires et projets de réforme dans les Pincipautés Roumaines, I. 1769–1830, II. 1831–1848,* București 1970, 1972; Veselin Traikov: *Ideologische Strömungen und Programme der nationalen Freiheitsbewegungen im Balkan,* Sofia (in bulgarischer Sprache) 1978, Bukarest (in rumänischer Sprache) 1986.

6. Elena Siupiur: *Bălgarka emigrantska inteligenzia v Rumânija prez XIX-ti vek* ("Die ausgewanderten bulgarischen Intellektuellen in Rumänien im 19. Jahrhundert"), Sofia 1982; „Bulgarian Writers in Emigration in 19th Century. The Romanian Centre", in *Cahiers Roumains d'Etudes littéraires* 3/1983; Cornelia Papacostea Danielopolu, Olga Cicanci, Cătălina Vătășescu, Elena Siupiur: *Intelectuali din Balcani în România (sec. XVII–XIX),* București 1984; Cornelia Papacostea-Danielopolu: *Intelectuali români din Principate și cultura greacă,* București 1979; Ariadna Camariano-Cioran: *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs,* Thessaloniki 1974.

7. Franz Eulenburg: *Die Entwicklung der Universität Leipzig in den letzten 100 Jahren. Statistische Untersuchung,* Leipzig 1909, 196–197.

8. Universität *Bonn*: „Immatrikulationsregister, 1818–1880", im Archiv der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn; *Verzeichniß der auf der Universität Bonn immatrikulierten Studierenden 1821–1880,* Bonn 1821–1880.

Universität *Berlin*: *Album civium Universitatis Litterariae Berolinensis, Matrikelbuch,* Band I-VIII, 1810–1880; *Amtliches Verzeichniß des Personals und der Studierenden auf der Königlichen Friedrich-Wilhelms Universität zu Berlin,* 1810–1880.

Universität *Göttingen*: Götz von Selle: *Die Matrikel der Georg-August-Universität zu Göttingen. 1734–1837,* Leipzig 1937; Wilhelm Ebel: *Die Matrikel der Georg-August-Universität zu Göttingen. 1837–1900,* Göttingen 1974.

Universität *Heidelberg*: Gustav Toepke: *Die Matrikel der Universität Heidelberg,* Teil V und VI, Heidelberg 1907; *Anzeige Vorlesungen auf der grossherzoglich badischen Ruprecht-Carolinischen Universität zu Heidelberg,* 1800–1880; *Adressbuch der Ruprecht-Carls-Universität in Heidelberg,* 1800–1880.

Universität *Leipzig*: *Verzeichniß der Studierenden aus der Universität Leipzig / Personal-Verzeichniß der Universität Leipzig,* 1800–1880.

Universität *München*: *Amtliches Verzeichniß der Lehrer, des Personals, der Beamten und der sämmtlichen Studierenden an der Königlichen Ludwig-Maximilianus-Universität zu München, 1826–1880; Franz Xaver Freninger: Das Matrikelbuch der Universität Ingolstadt — Landshut — München. Rectoren, Professoren, Doctoren 1472–1872. Candidaten, 1772–1872,* München 1872; L. Resch, L. Buzás: *Verzeichniß der Doktoren und Dissertationen der Universität Ingolstadt, Landshut, München, 1472–1970,* 9 Bde., München 1975–1979.

9. D. C. Amzăr: „Studenți români în străinătate. Universitatea din Berlin", in *Cercetări literare* IV, 1940, 215–249; ders.: „Studenți români la universitatea din Leipzig", in *Cercetări literare* V, 1943, 21–40; Georges Bengesco: *Bibliographie franco-roumaine du XIXème siècle,* Bd. 1, Brüssel 1895 (2. Auflage Paris 1907); Dan Berindei: *Cultura națională română modernă,* București 1986; ders.: „Rumänische Studenten im Ausland und die Entstehungen des modernen Rumänien im 19. Jahrhundert", in *Wegenetz europäischen Geistes, II. Universitäten und Studenten. Vom 18. bis zum 20. Jahrhundert,* hg. von Richard Plaschka und Karlheinz Mack, Wien 1987 (= Schriftenreihe des Österreichischen Ost- und Südosteuropainstituts, XII; künftig zitiert als *WEG II*) 83–100; Gary B. Cohen: „Die Studenten der Wiener Universität von 1860 bis 1900", *WEG II,* 290–316; Moritz Csáky: „Der Stellenwert Wiens im Prozeß des kulturellen Austauschs zwischen West- und Südosteuropa um 1800. Am Beispiel Ungarns", WEG I, Wien 1983, 356–369; Pompiliu Eliade: *De l'influence française sur l'esprit public en Roumanie,* Paris 1898 / București 1982; Th. Fabini und Fr. Teutsch: „Die Studierenden aus Ungarn und Siebenbürgen auf der Universität Leipzig von der Gründung derselben 1409 bis 1872", in *Archiv des Vereines für siebenbürgische Landeskunde,* 3/1872, 386–416; Fr. Teutsch: „Die Studierenden aus Ungarn und Siebenbürgen auf der Hochschule in Heidelberg von der Gründung bis 1810", in *Archiv des Vereines für siebenbürgische Landeskunde,* 3/1872,182–192; Gerhard Grimm: „Die Bildung der modernen slovenischen Intelligenz", in *Serta Balcanica — Orientalia Monacensia,* München 1981, 111–125; ders.: „Studenten aus Jugoslawien an der Universität Ingolstadt-Landshut (1472–1826)", in *Festschrift für Nikola R. Pribic,* Neuried 1983, 475–484; ders.: „Die Rolle der Universität München im geistigen Austausch mit den Ländern Südosteuropas zwischen 1826–1914", in *WEG I,* 239–249; ders.: „Promotionen bulgarischer Studenten an der Universität München von ihrer Gründung in Ingolstadt (1472) bis zum Ende des Ersten Weltkrieges", in *Bulgarische Sprache, Literatur und Geschichte,* Neuried 1980, 263–276; ders.: „Griechische Studenten an deutschen Universitäten vor 1821", in: E. Konstantinescu, U. Wiedenmann, Hg.: *Europäischer Philhellenismus. Ursachen und*

Wirkungen, Neuried 1989 (= Philhellenische Studien, 1), 123–138; H. Haselsteiner: „Die Rolle und Bedeutung Wiens als Universitätsstadt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts am Modell des slovenischen Studenten", in *WEG I*, 249–302; J. Livescu: „Die Entstehung der rumänischen Universitäten im Zusammenhang der europäischen Kulturbeziehungen (1850–1870)", in *WEG I*, 21–35; K. Kotssowilis: „Die griechischen Studenten an Münchens Universität unter König Ludwig I. — von 1826 bis 1844. Werdegang und späteres Wirken beim Wiederaufbau Griechenlands", in *Südost-Forschungen* 52, 1993, 119–237; Vl. Matula: „Die politischen Kreise slawischer Studenten in Wien", in *WEG II*, 155–161; V. Paskaleva: „Bulgarische Studenten und Schüler in Mitteleuropa in den vierziger bis siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts", in *WEG II*, 57–65; A. und G. E. Rally: Bibliographie franco-roumaine, Bde. 1–2, Paris 1930; M. Szabó, S. Tonk: *Erdélyiek egyetemjárása a korai újkorban. 1521–1700*, Szeged 1992; Cv. Todorova: „Migrationen bulgarischer Studenten an europäische Universitäten seit der Befreiung Bulgariens von den Türken bis zum ersten Weltkrieg", in *WEG II*, 65–82; Ljub. Trgovcevic: „Die erste im Ausland ausgebildete Professorengeneration der Universität Belgrad", in *WEG II*, 101–113; Emanuel Turczynski: *Die deutsch-griechischen Kulturbeziehungen bis zur Berufung König Ottos*, München 1959; ders.: „München und Südosteuropa", in *Wirtschaft und Gesellschaft Südosteuropas*, München 1961, 341–370; Z. N. Tsirpanles: „Die Ausbildung der Griechen an europäischen Universitäten und deren Rolle im Universitätsleben des modernen Griechenland (1800–1850)", in *WEG I*, 250–272; W. G. Zimmermann: „Südslawische Studenten in Zürich. Ein Beitrag zur Auswertung lokalen Quellenmaterials", in *WEG I*, 326–337; ders.: „Serbische und bulgarische Studenten an der Universität Zürich bis zum Ersten Weltkrieg", in *WEG II*, 250–255; Al. Zub: *Cunoaştere de sine şi integrare*, Iaşi 1984.

10. D. C. Amzăr: „Studenţi români în străinătate. Universitatea din Berlin", in *Cercetări literare* IV, 1940, 39–40.

11. Siehe die Bibliographie in *Universitäten und Hochschulen in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, hg. v. Laetitia Boehm und Rainer A. Müller, Hermes Lexikon/Econ Taschenbuch Verlag 1983.

12. Par M. de Sturdza, Conseiller d'état de S. M. I. de toutes les Russies. Paris 1818 (künftig *Mémoire*).

13. *Mémoire...*, 7, 21, 28, 36–49.

14. *Mémoire...*, 47–48.

15. *Mémoire...*, 12, 58.

16. Ende des 18. Jahrhunderts existierten im Russischen Reich nur die Universität in Moskau und die polnische in Vilnius; in den baltischen Ländern gab es die Akademie in Mitau. Anfang des 19. Jahrhunderts wurden nacheinander sechs Staatsuniversitäten gegründet: 1802 Dorpat, 1804 Kasan, 1905 Charkow, 1816 Warschau, 1819 Sankt Petersburg.

17. Band 2, *Du XVIe siècle à 1860*, Paris 1935 (künftig *Histoire*).

18. *Histoire...*, 17, 179.

19. *Histoire...*, 17, 221.

20. *Histoire...*, 221 und 229.

21. *Histoire...*, 280–281.

22. *Histoire...*, 290.

23. Mit Ausnahme des Seminars in Jassy von Verniamin Costache, das jedoch seine Tätigkeit erst nach 1820 aufnahm.

24. Ariadna Camariano-Cioran, *op. cit.* (Anm. 9).

25. Pompiliu Eliade, *op. cit.* (Anm. 9).

26. C. Th. Dimaras: *Histoire de la littérature néo-hellénique*, Athènes 1965.

27. Das Archiv des Bildungsministeriums der rumänischen Fürstentümer (später Rumäniens) enthält durch das ganze 19. Jahrhundert Hunderte und Aberhunderte von Anträgen auf Stipendien und Stipendiatenlisten von Universitäten, Konservatorien und höheren Fachhochschulen in Deutschland, Frankreich und Wien. Es gab Stipendienmittel aus dem Staatshaushalt oder den lokalen Haushalten; dasselbe System existierte auch in Serbien und Griechenland und ab 1878 in Bulgarien.

28. „Fontes Rerum Scholasticarum", IV, *Erdélyiek egyetemjárása a korai újkorban 1521–1700*, Szeged, 1992.

29. vgl. Anm. 9.

30. R. Poidevin: „Note sur les ententes et rivalités financières franco-allemandes en Roumanie, 1900–1914", in *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 6/46, 1968, 589–594.

31. Siehe E. Siupiur: „The Training of Intellecutals..." (Anm. 9); nach unseren Forschungsergebnissen in den deutschen Hochschularchiven wie auch denen unseres Kollegen Stelian Mândruţ in Wien liegt der Prozentsatz über 26%.

32. Siehe hierzu in der Bibliographie A. Camarino-Cioran (Anm. 9), C. Papacostea-Danielopolu (Anm. 9), E. Turczynski (Anm. 9).

33. Es ist bei den Hunderttausenden von Namen in den sechs Matrikelbüchern nicht ausgeschlossen, daß uns einige Dutzende von Studenten entgangen sind. Schwierigkeiten der Identifikation ergaben sich auch daraus, daß im 19. Jahrhundert verschiedene Territorien von einem Staat oder Reich zu einem andern wechselten; damit änderten sich u.U. auch der Ortsname (in Siebenbürgen zum Beispiel aus dem Deutschen ins Ungarische), einschließlich des Namens des Herkunftslandes, was uns bei der Identifizierung manchmal in eine konfuse Lage versetzt. Wie dem auch sei, wir haben unsere Daten überprüft und eventuelle Lücken aufgefüllt, indem wir auf die Registrierungen von D. C. Amzăr, T. Fabini und Fr. Teutsch, E. Turczynski, K. Kotsowilis zurückgriffen (siehe auch hierzu die Literatur in Anm. 9).

34. Bis 1825 befand sich die Universität in Ingolstadt, 1826 übersiedelte sie nach München.

35. Aus dem Osmanischen Reich kommen zum Hochschulstudium nach Europa nur Christen, nicht Muslime. Die Christen (Bulgaren, Griechen, Serben) entstammten dabei alle den europäischen Gebieten des Reichs. Deshalb rechnen die Rektorate diese Studenten zu den europäischen Ländern — selbst wenn der Staat Türkei im Grunde dem asiatischen Kontinent angehört.

36. Dies sind die Angaben, wie sie von den Studenten in den Matrikelbüchern gemacht werden.

37. Von hier kommen viele Studenten, darunter auch Milos E. Obrenovic, der Neffe des serbischen Knesen Milos Obrenovic.

38. Die Städte sind wiederum so zitiert, wie die Studenten sie angegeben haben.

39. P. Cernovodeanu: „La structure sociale de la classe de boyards roumains pendant sa dernière phase d'existence institutionelle (1831–1858)", XV Congreso internacional de las Ciencias genealógicas y heráldica, Madrid, 19–25 septembre 1982, 425–440.

40. I. D. Puscariu: *Date istorice privitoare la familiile nobile române*, Sibiu 1892.

41. Siehe *Bibliografia românească modernă (1931–1918)*, Bde. 1–3, Bukarest 1984, 1986, 1989; Sabine Riedel: *Studien zur terminologischen Lexik bulgarischer Geographielehrbücher (1835–1875)*, Verlag Otto Sagner 1992; E. Turczynski: *Die deutsch-griechischen...* (wie Anm. 9); J. Livescu: „Die Entstehung der rumänischen Universitäten im Zusammenhang der europäischen Kulturbeziehungen (1850–1870)", in: *WEG I*, 21–35; N. C. Fotino: „Die Entstehung der rumänischen Rechtsschule", in: *WEG I*, 36–53; Z. N. Tsirpanles: *Die Ausbildung...*

(siehe Anm. 9); T. T. Triantafyllu: „Griechische Bildungssysteme. Ein historischer Abriß", in: *WEG I*, 273–285; L. Trgovcevic: *Die erste...* (vgl. Anm. 9).

42. Siehe Anm. 41.

43. Siehe dazu Anm. 9: G. Grimm, E. Turczynski, Z. Tsirpanles, J. Livescu, A. Zub u. a.

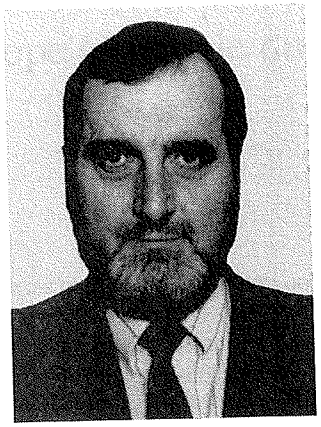
44. Ein Beispiel: 1871 wurde auf Ansuchen der rumänischen Regierung aus Berlin der Text des neuen deutschen Unterrichtsgesetzes zur Einsicht geschickt.

45. Siehe Anm. 44.

46. Ein Teil der bulgarischen Medizinschule entstand im 19. Jahrhundert in der Bukarester Medizinschule, der späteren Medizinfakultät des Carol Davila.

47. Wie oben; dazu auch L. Bologa: „Deutsche Einflüsse auf die Entwicklung der rumänischen Medizin", in: *Südost-Forschungen* I, München 1936.

48. Angeführt seien hier nur die Gründungen der „Gesellschaft der Ärzte und Naturwissenschaftler", Jassy 1830 — ein Werk Dr. Jakob Czihaks, der aus Heidelberg gekommen war —, des naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Museums, ebenfalls 1830 in Jassy, und der Gesellschaft „Junimea" in Jassy 1864, durch Titu Maiorescu und andere ehemalige Deutschland-Studenten.



DAN SLUȘANSCHI

Né à Sibiu en 1943
Diplomé en philologie classique de l'Université de Bucarest
Docteur ès lettres de l'Académie Roumaine (1972)
Professeur à l'Université de Bucarest
(langues indo-européennes et classiques)
Recherches de linguistique (latin, indo-iranien)
Participation à de nombreuses rencontres internationales de linguistique et de philologie classique
Nombreuses études publiées, notamment sur le latin médiéval et sur la syntaxe de la proposition et de la phrase latines, ainsi qu'une *Introduction à l'étude de la langue et de la culture indo-européennes* (en collaboration)
Editeur de textes latins du Moyen Âge et traducteur de quelques dialogues de Platon, de l'*Odyssée* et de l'*Iliade* de Homère et de quelques études sur l'art et la culture antiques

Adresse: Facultatea de Limbi și Literaturi Străine
Catedra de Limbi Clasice
Universitatea din București
Str. Edgar Quinet 5–7
70106 București, România
Tel./fax: +(40) 1 3121313

Mots-clés dans les documents et les chroniques latines de l'Europe Orientale du XVe siècle

0. Le monde des textes médio-latins s'ouvre comme un terrain étrange tant aux yeux des latinistes spécialisés dans les œuvres de l'époque classique, qu'à ceux des chercheurs qui s'adonnent surtout à l'étude des données de l'histoire moderne. C'est que, à part les institutions sociales, religieuses et politiques du Moyen Âge et aussi à part l'évolution historique propre à la langue latine, on doit et on peut tenir compte, tant sur le plan syntagmatique que paradigmatique, des thèmes et des mots-clés qui reflètent dans ces textes la grille des mentalités caractéristiques de leur époque.

0.1. Dans ce qui suit nous serons intéressés surtout si l'on peut déceler des traits spécifiques dans le latin médiéval des actes, des documents et des chroniques de l'Europe Centrale et Orientale du XVe siècle, c'est-à-dire issus d'un territoire où la latinité essayait, après un millénaire de recul, de reprendre carrément le dessus par une politique plus active menée par l'Église catholique et surtout par les Couronnes de Pologne et de Hongrie, vivement préoccupées par la progression du Turc dans l'ensemble des Balkans.

0.2. Nous croyons qu'un parallèle typologique entre le vocabulaire politique (surtout relatif au domaine et à l'image du « territoire » du XVe siècle et celui du XXe) serait non dépourvu d'intérêt: est-ce que la Pologne ou la Moldavie du XVe siècle étaient plus « à l'heure de l'Europe » que la Pologne ou la Roumanie/Moldavie d'à présent, ou au contraire? Mais ce sera sans doute aux modernistes de nous venir en aide avec leurs outils et méthodes d'analyse spécifiques pour trouver la bonne réponse.

1. Pour autant, le dénominateur commun d'un tel parallèle ne peut être, à notre avis, que l'étude — de nature surtout linguistique — des mots-clés, tels qu'on peut les identifier dans des textes représentatifs de chaque époque. C'est donc dans la théorie et la pratique de cette analyse de vocabulaire, dérivée de celle des « aires sémantiques » (depuis Jost Trier) et des « vocabulaires spéciaux » (Jos. Schrijnen — Chr. Mohrmann) que nous trouverons l'aide la plus efficace.

1.1. Les mots-clés, identifiés à la lumière du système de l'hyponymie (J. Lyons), ou articulation verticale sémantique des mots d'un idiome donné, ne sont pas ce qu'on serait enclin à croire au premier abord, ce ne sont ni les mots les plus

en vue (tropes, noms propres, abstractions), ni même les unités lexicales les plus employées dans un corpus de textes donné. Ce sont des éléments « moyens » à tous les égards (dénotatif, conotatif, affectif), mais qui dominent, comme des « tête de série » les domaines sémantiques d'importance majeure. Nous avons décidé de revoir par la suite, juste à cause de sa mise de côté dans la grande synthèse de J. le Goff (dans sa *Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1964), le domaine du « territoire », non sans jeter un coup d'œil aussi vers le « pouvoir » et l'état de paix/guerre.

1.2. Ces termes-clés, situés, sur tous les plans (J. Kurylowicz), entre les pro-formes, comme les pronoms, adverbes ou éléments relationnels, et les noms propres, peuvent, à cause même de leur *aurea mediocritas*, régir une aire assez vaste de subordonnés (ou hyponyme sémantiques):

hīc	*terra*	*Transylvania*
« ici »	« terre/pays »	« (Pays d') Outre-forêts »
dénotation « ouverte »	« moyenne »	« close »
conotations vagues	moyennes	précises
(+ proximité	(- superficie d'eau	(+ au milieu des Carpates
+ cataphorique)	+ délimitable	+ boisée, arrosée, etc.
	+ habitable	+ riche en hommes et bétail)
	+ soumise)	
affectivité « pâle »	« moyenne »	« maximum »
(sinon nulle)	« territoire »	« patrie »

1.3. On comprend donc pourquoi on relie toujours au terme moyen les « branches » secondaires de sens (*regie, regimen, possessie*, etc.), relativement rares au sujet des pro-formes et évidemment déduites pour les noms propres circonscrits.

1.4. Ce sont les textes mêmes qui fournissent les hyponymes groupés autour de chaque mot-clé. Nous avons donc dû parcourir tout un corpus de textes du XVe siècle, pour ficher notre matériel, vérifier ensuite à l'aide des Dictionnaires médio-latins disponibles. A la fin de notre essai de méthode nous reprenons en Annexe l'analyse d'un tel texte, à toutes fins utiles.

2. Notre corpus comprend une série de textes, autant que possible, assez variés: les Chroniques de Dlugosz et de Bonfini, des actes et des documents émanant des chancelleries des Cours de Buda, Cracovie, Mantoue, Naples, mais aussi de Rome, puis des lettres et des notes (officielles ou privées, parfois même secrètes) écrites par des Génois, des Vénitiens, des Allemands, des Bourguignons, des Polonais, des Hongrois ou des Roumains. Les registres stylistiques si divers reflétés par ces textes sont à même de compléter le tableau socio-linguistique de l'aire sémantique envisagée.

2.1. Notre corpus n'est pas, sciemment, plurilingue. Quoiqu'il y ait des osmoses naturelles entre les nouvelles langues « nationales » qui surgissent au XVe siècle dans le domaine public, et le latin — l'ancienne « maison commune » de la *res publica clericorum*, qui commence à perdre son souffle et son statut supérieur comme véhicule de l'officialité administrative et politique, se repliant sur les positions de l'Église —, dans une telle étude la cohérence linguistique est tout à fait indispensable: à l'Ouest, où l'État centraliste et l'idée nationale s'élèvent à l'horizon, ce sont les mots *pays, païs, paese, Land, country* qui dominent, à l'Est c'est *kraj, ország, țară* qui répondent plus directement à *terra*: on s'en tiendra plutôt au latin.

2.2. L'empêchement majeur qui a enrayé une progression plus décisive de notre essai continue d'être le peu d'éditions critiques importantes dédiées aux textes littéraires secondaires et aux chroniques, ainsi qu'aux actes et documents médiévaux de l'Europe de l'Est — souvent accessibles seulement dans des éditions ou des extraits du XIXe siècle — l'absence d'un Glossaire médio-latin plus ample que celui (d'usage réservé!) tiré à peu d'exemplaires par les Archives Nationales de Bucarest — et par le progrès lent, quoique évident, des Dictionnaires correspondants de Pologne et de Hongrie. Toutefois, le recoupement entre les éditions les meilleures et ou les plus récentes (*DRH, Urkundenbuch*, textes publiés à nouveau par P.P. Panaitescu, Ş. Papacostea, mais aussi ceux de Veress) et les grands Dictionnaires occidentaux a été à même de nous permettre ce sondage, disons-le carrément, préliminaire.

3.0. L'homme est un animal à territoire. Les collectivités humaines (lat. *ciuitates*) ne peuvent être conçues que comme ayant droit à un territoire donné. Un *populus* peut être autrement défini par le nom de son centre de commerce et de refuge (p. ex. *Lutetia* pour les *Parisii*, *Snyatyn* pour les *Podolienses*, *Suczawa* pour les *Moldavi*, etc.), mais aussi par les limites et le nom de sa *terra*: d'où aussi l'alternance largement répandue, de toute époque, en latin, entre le nom de la population et celui de sa terre, ou pays.

3.1. Dans le vocabulaire politique du Moyen Âge, lat. *terra*, qui désignait naguère plutôt la « terre ferme » (par opposition à *mare*, cf. *terra marique* pour les deux voies possibles sur l'*orbis terrarum*), en est venu à représenter le vocable le plus courant qui, déterminé soit par un génitif explicatif, soit par un épithète déterminatif, nomme un territoire: *Terra Franciae, Terra Flandriae, Terra nostra Silva Ardenensis*, tout comme *Terra Podoliae, Terra Moldaviae, Terra nostra Transalpina* ou *Terra Transylvaniae*.

3.1.1. Mais ce féminin, comme tous les termes relatifs à la « terre nourricière », garde encore, en dehors de ces formules, ses valences anciennes d'utilité et de fertilité, voire même de richesse. Elle peut être aussi *inculta*, mais elle est surtout *culta* pour sa collectivité, *terra usualis*, « utilisée » ou « à utiliser », *campestris* « de champ », *arabilis* « arable » ou simplement, mais avec satisfaction, *bona*.

3.1.2. Sous le rapport juridique, il n'y a pas de vide autre que provisoire (*terra uacua*, « à propriétaire inexistant »). Autrement dit, la terre peut être *indominata* (« sans propriétaire avéré »), mais alors elle est commune, « quae servorum opera gratuita fere excolebatur » (Bartal), nominable par le nom même de la Collectivité (*terra uillae X*, ou bien *terra = uilla*); si elle était reconnue comme une *possessio* (roum. *moșie*), elle était *terra dominata* (« à propriétaire avéré »), qu'on hérite de ses ancêtres et parents (*possessio hereditaria*). Même *allodium*, qui avait signifié jadis l'ensemble des « biens meubles », désigne vers la fin du Moyen Âge « les biens immobiliers », notamment un *praedium liberum* (« ab omni servitio sive onere » Boronkai), ou même une maison, un édifice; pour signifier expressément la terre on disait donc *terra allodialis*.

3.1.3. Des fois, mais isolément, on peut rencontrer aussi le diminutif modeste et affectif *terulla*, « petite terre » (Niermeyer), mais c'est toujours une exception notable.

3.2. Si l'on tient compte non pas tant de l'étendue et de la possession, que de la domination politique sur la *terra*, on parle surtout de *regnum* (un usage bas-latin et médiéval), que ce soit véritablement tout un royaume, ou une unité de moindre importance (en général précisé par un dérivé en *-atus*: *principatus, ducatus, marchionatus* et surtout *comitatus*, qui est devenu le nom courant de l'unité administrative de Transylvanie, ou *Waiwodatus, Voieuodatus* pour les districts de Pologne). Regnum impliquait en même temps le territoire et le droit d'en disposer; mais, si l'on tient à souligner la portée juridique du règne, on peut employer plus spécifiquement *dicio*, « juridiction »: au XVe siècle on rencontre surtout la variante graphique *ditio* (prononcée aussi [*ditsio*], depuis le bas-latin !), par une confusion facilitée par suite de la méconnaisance de l'origine étymologique du mot (l'abstrait en *-io, ionis* du radical de *dico*).

3.2.1. Un concurrent et aussi un doublet synonymique insistant de *regnum* est *Corona* (dans les mss toujours écrit à majuscule), qui symbolise le pouvoir royal ultime. Vers la fin du XVe siècle (1482) on pouvait écrire *per nostram Coronam* de façon concrète, pour dire « à travers nos domaines royaux », « à travers nostre règne » (Chancellerie de la Couronne de Pologne).

3.2.2. Pour ne plus énumérer tous les degrés des domaines en *-atus* (mentionnés sous 3.2.) que peut contenir un *regnum* on a pu prendre l'habitude, surtout dans la chancellerie de Mathias Corvinus, d'écrire *principatus et dominia* ou *territoriis et dominiis nostris* (Boronkai III, 231).

3.2.3. Nous avons rencontré une seule fois le diminutif *regniculum* (*nostrum*, Vlad Țepeș, Woyewode de la Transalpine, 1460), utilisé pour pouvoir prétendre à un pouvoir de type supérieur sans choquer toutefois la Couronne hongroise dont en attendait l'envoi d'une aide, la plus vigoureuse possible (hélas, jamais venue), contre l'attaque des Turcs sur le Danube. Par contre, en Moldavie, Étienne III le Grand, après avoir étayé les assises de son règne, raffermi son administration et amélioré sa chancellerie, parle dans ses actes de son *regnum*,

à côté de la formule courante *Terra (nostra) Moldavie*, tout comme en Occident, ou en Pologne (chez Dlugosz, par exemple) on pouvait utiliser parfois *regnum*, avec une pointe de fierté, pour *principatus* ou même *comitatus*.

3.3. Le territoire peut être décrit aussi par des concurrent plus spécifiques et, pour ainsi dire, plus schématiques de *terra*.

3.3.1. *Regio* désigne le territoire défini, en principe, par des lignes cadastrales précises: *ager, terra* ou même l'*orbis terrarum* ou le *caelum* étaient séparés en *regiones* symétriques par des lignes perpendiculaires (*cardo/decumanus*) qui se coupaient dans un point central, puis on peut continuer le quadrillage; on voit cette procédure (parodique) chez Plaute: *regiones, limites, confinia determinabo; et rei ego finitor factus sum* (Poen. 49). Puis *regio*, la zone « d'en face » (d'où *e regione* = « vis-à-vis » et non *« de la région »), rapport normalement aux points cardinaux, est définie aussi par rapport aux formes de relief avoisinantes, ou aux fiefs voisins. C'est pour quoi on a tendance à définir *regio* par une explication (*regio Francorum, Baiuwariorum, Pruthensium*) ou par un possessif (le plus commode *regio nostra*), ce qui suppose *per se* une relation secondaire avec *regnum*, depuis qu'on a oublié la différence de quantité vocalique qui les séparait en latin classique: *regio* vient directement de *regō, -ere*, tandis que *rēgnum* dépend du radical athématique *rēx, -gis*. Mais pour le latin médiéval *regio* et *regnum* étaient réunis par l'homographie de *reg-*.

3.2.2. *Partes*, au pluriel, qui tendait à se séparer du singulier *pars* (dans ces textes surtout la « partie » juridique, contractante ou plaidante) suppose au début surtout les *gentes* qui peuplent un territoire et qui sont les « suivants » de quelqu'un ou d'une foi; le Haut Moyen Âge employait ainsi *partes nostrae/uestrae* (« nos/vos partisans »), puis ce terme en est venu à désigner aussi le territoire, comme dans la formule toute faite *in partibus infidelium* (ou *Tartarorum*). *Partes* amène donc une opposition « sans ordre précis », une adjacence qui laisse l'impression d'une zone assez floue et inordonée, par rapport à un *regnum* ou à un centre précis du pouvoir dans *partes* on sent un soupçon d'*incognitum* ou peut-être d'*indifferens*. On a même abouti à un toponyme, par l'entremise du formulaire de possession: *Partium* (*annexarum Regno Hungariae*), la zone tampon entre la Couronne hongroise et le *Woyewodatus Transylvaniae*.

3.2.3. Nous n'oublierons pas *prouincia*, un terme qui, dans la tradition de l'Église romaine, nomme le ressort d'un évêque métropolite, mais, dans les royaumes germaniques désignait le « territoire tribal » d'un ensemble de clans (Niermeyer, 867). Vers la fin du Moyen Âge, la Couronne suzeraine de droit et/ou de fait pouvait estimer ses principautés ou marquisats tributaires comme des *prouinciae*: p. ex. *prouincia nostra Scepusiensis* ou *Transylvanica*.

4.0. Mais on peut envisager aussi en soi le *territorium* d'une région: ce dérivé technique tertiaire direct (car il n'y a pas de **territor, -ris*) comprend l'« universitas agrorum intra fines cuiusque civitatis » (Bartal). C'est ce qu'on appelait

au temps jadis, dans le latin classique, *ager*, la zone arable cultivée, dans laquelle on définit les *possessiones* (« domaines »), les *tenuta* (« tenures »). Mais, par l'entremise du pluriel en *-a* de *tenutum, i*, on a pu employer ensuite aussi le féminin *tenuta, -ae*, avec le même sens.

4.1. On rencontre parfois aussi le terme technique plus plat *tenementum* (formé comme *pavimentum*), juridiquement = *tenutum*, mais parfois confondu aussi avec *possessio*.

4.2. *Praedium* (écrit aussi *predium*) est devenu, et avec succès, un concurrent de *possessio*, car il ne signifie plus « garantie en biens immeubles, demandée par l'État créancier à un débiteur » (Ernout-Meillet, 532), mais purement et simplement « bienfonds » et, des fois, même une *terra* laissée en jachère ou pour de bon *inculta*, comme dans le *Tripartitum* de Werböczi (I, 246, de 1514). On peut toutefois parler aussi des *praedia populosa*, justement pour en souligner la valeur beaucoup plus grande, à cause de la main-d'œuvre qui y abonde.

5.0. Un territoire peut être défini aussi par ses limites, dont l'importance peut être accrue jusqu'à désigner aussi la zone avoisinante, et puis, surtout au pluriel, à vue d'oiseau, l'ensemble d'une région donnée.

5.1. *Finis* devait être, dans son passé italique oublié, une borne ou un arbre délimitant des propriétés ou des territoires : *facere finem* voulait dire en premier lieu « placer une borne », avant d'en arriver à « mettre fin » (Ernout-Meillet, 236). En tant que terme-clé de cette aire de la « délimitation », *finis* a pu même, au pluriel, comprendre l'ensemble des « frontières » du pays d'un clan ou d'une tribu, et, par là même, concurrencer *terra* dans son ensemble : *uenire in fines Neruorum* ou *Belgarum* veut dire presque autant que *uenire in terram* ou *in regionem eorum*.

5.2. Puis, pour préciser les zones de frontière, toujours disputées ou, comme on disait aussi, les *anguli terrarum* (comme l'*Angulus Danastris* = Bugeac), on a fait appel au dérivé tertiaire *confinium, -ii*, basé sur l'adjectif *confinis, -e*, « avoisinant ». Mais *confinium* parle non pas tant de la délimitation, que du territoire donné. C'est pourquoi *confinia*, aussi au pluriel, tout comme *fines*, a commencé ensuite à signifier l'ensemble d'une région donnée.

5.3. Ce territoire avait pourtant reçu le nom technique de *finaticum* (« finage, township », Niermeyer, 427), mais seulement en Occident; et ce terme, tout comme les autres formes dérivées en *-aticum* (*Hominaticum, uiaticum*, etc.), avait fini, d'après la prononciation courante *finage* (*hommage, voyage*, etc.), par être écrit plutôt *finagium*, qui est la forme normale aux XIVe–XVe siècles.

5.4. C'est ici qu'il faut citer aussi *limes, -itis*, qui signifiait au début, à ce qu'il paraît, « le sentier (limeux) » qui bordait un champ ou une propriété (Ernout-Meillet, 359). L'Empire romain en avait fait « la frontière » par excellence, puis aussi la « zone frontalière », ce qui a permis aux écrivains du Moyen Âge de

l'utiliser comme un concurrent plus littéraire, à consonnance classique, du germanique *marca* ou de son dérivé analogique *marchionatus* (plus rare que *principatus, ducatus* ou *comitatus*).

6. Mais « qui a terre a guerre » : le dicton reflète l'état presque ininterrompu de conflit qui opposait entre eux royaumes, principautés, territoires ou provinces *confines*, en sorte que la terminologie du « territoire » et celle de « la guerre et de la paix » (*bellum/pax*) sont liées de façon inextricable dans les chroniques, les chartes et les documents médiévaux : le passage repris en Annexe et commenté plus bas sous 7. sera à même de nous édifier, lui aussi, à ce sujet.

6.1. Remarquons pour le moment que *pāx* est autant le terme-clé positif de ce champ sémantique militaire (et juridique), qu'un slogan constant de la propagande politique et religieuse. Le radical athématique de ce mot très ancien, dépendant d'un verbe rare, à degré court, *pacō, -ere*, thématisé, signifie clairement « agrément d'une convention » (Ernout-Meillet, 473), mais ses relations possibles avec le concret *pāg-/pāg-* qui a donné *pangō, -ere* « ficher dans la terre » ne sont plus si claires. Autrement dit, le geste rituel qui devait sceller « la paix » ne nous est pas connu pour l'époque de la naissance de *pāx* : bien plus tard, au Moyen Âge, quand on parle souvent, dans le latin chrétien, de la *pax Domini*, en signe de *caritas*, on échangeait un « baiser de paix » (sens par lequel *pax* a été emprunté dans les langues celtiques moyennes) ; *dare pacem* est entré même dans les règles monacales et dans le rituel liturgique au sens de « s'embrasser en signe de paix ».

6.1.1. Cette paix rayonne aussi sur le territoire, *pax* pouvant définir la zone comprise dans une convention de paix ou de trève (*urbana, prouincialis, ecclesiae*, etc.), ou les moyens de la soutenir et de la contrôler.

6.1.2. Par conséquent, par une extension de sens de nature euphémique, *pax*, près de *bannus*, peut signifier l'« amende » payée (i.q. *fredus*, Niermeyer, 777) pour infraction à la paix proprement-dite.

6.2. La paix est une, mais elle peut être décrite sous deux aspects qui se complètent l'un l'autre : *foedus, -eris* (écrit bien des fois *fedus*) et *amicitia* (ou, plus nuancé, *concordia*).

6.2.1. *F(o)edus* était le terme classique du « traité » qui faisait soit d'un adversaire seulement potentiel, soit d'un ennemi dont en était venu à bout, un *f(o)ederatus* bénéficiaire de certaines clauses de paix et d'alliance. C'est en fait le terme formel et la garantie juridique de la sauvegarde de la paix.

6.2.2. Le germanisme *treuga* était employé partout dans l'Europe de la latinité médiévale, au sens d' « armistice » ; on notera en passant qu'*armistitium* (puis emprunté comme tel en français ou traduit par *Waffenstillstand* en allemand) est seulement un mot ***néolatin*** composé dans la langue des diplomates du XVIIe siècle, probablement d'après le classique *iustitium* (« vacance des tribunaux »), pour les traités du temps de Louis XIV. Mais *treuga* (ou *treugua, tregua*), qui venait du

germ. *triuwa*, « bonne foi, engagement » (Niermeyer, 1041) désigne d'abord la garantie donnée pour sa bonne foi, puis l'arrêt même des hostilités, tandis que *treuga pacis* suggère l'intention d'entamer un traité formel de paix stable.

6.2.3. Certes, on peut encore rencontrer aussi le classique *indutiae* (écrit aussi *induciae*), avec le sens de « trève », mais il semble avoir plutôt glissé vers le terme (tant profane, qu'ecclésiastique) d'« ajournement » d'une réunion ou d'un procès.

6.2.4. L'aspect moral de la paix repose, d'après la formule classique *socius et amicus*, sur *amicitia* (naturellement aussi *amicicia*, *amititia*, ou même *amiticia* !), qui revient constamment, formant une paire avec *foedus*, ou même à proximité de *pax*. Dans bien des cas, on pourrait dire que *foedus et amicitia* sont une formule toute faite, dans laquelle le second terme est un automatisme.

6.2.5. Une nuance plus noble de cette *amicitia* est signalée, avec référence souvent explicite à un passage classique de Salluste, par *concordia* : *Nam concordia paruae res crescunt, discordia maxumae dilabuntur* (Iug. 10, 6). Cet adage est repris et glosé sans fin tant dans les chroniques, que dans les parties de justification morale des epîtres ou des traités royaux (p. ex. Mathias Corvinus, 1465).

6.2.6. Des termes les plus courants pour l'« alliance » étaient *societas* (de *socius*) et *(con)federatio*. Mais il vaut la peine d'observer l'apparition, au XVe siècle, de *colligatio*, comme une « entente particulière » vue soit comme de bonne foi, soit comme soupçonnable de trahison du point de vue du suzérain ou d'un tiers, donc près de *conspiratio* ou de *coniuratio* ou des deux, les ligues étant mal vues par la Couronne (1457).

6.3. Mais, hélas, l'état courant des choses, auquel les négociations, donc les actes et documents, essaient de porter remède, est celui de *bellum*, tant *extrinsecum* (« à l'étranger ») qu'*intrinsecum* ou, triste héritage latin, *ciuile* ; si l'on parle parfois de *bellum intestinum* on veut montrer ses connaissances classiques. Dans un langage plus concret, *bellum* peut aussi prendre le sens de « bataille », le mot-clé prenant ainsi la place de l'un de ses hyponymes.

6.3.1. D'abord, le plus fréquent paraît être *pugna*, « combat », qui, en raison de l'adoption dans bien des cas de cette solution, pouvait signifier aussi « duel judiciaire », comme un concurrent du littéraire *duellum* (qui avait pour doublet aussi la forme *bellum*).

6.3.2. Un emprunt tout à fait littéraire est *proelium* (écrit et *prelium*), « bataille », rencontré surtout dans les texte historiques mais, des fois, aussi dans les motivations de l'octroi des droits ou privilèges nobiliaires, par suite des services rendus au combat.

6.3.3. En échange, il y a aussi toute une série de synonymes plus pâles ou plus prudents, réservés aux moments où la guerre va mal : *congressus* « rencontre », *contentio* « confrontation », *dimicatio* « lutte » (l'épée au poing) », et, au plus poétique, *arma*, terme épique repris aussi tout-à-fait fréquemment près de *bellum* : *bellum et arma mouere*.

6.3.4. Enfin, il n'est pas rare de rencontrer aussi, surtout dans les actes et documents, ou dans les traités techniques sur l'art du combat et de la guerre, le germanisme *guerra*, qu'on explicite d'habitude immédiatement par *siue bellum*, fournissant ainsi une belle paire d'insistance synonymique : la forme courante dans les langues parlées, latinisée à peine, va ainsi de pair et soutient le mot latin de base.

6.4. En fin de compte, nous ne pouvons pas laisser de côté le liant même, qui, dans la mentalité du monde médiéval, est la garantie de toute relation de pouvoir, de possession du territoire, de la paix même, et dont l'infraction amène la guerre, locale ou générale.

6.4.1. C'est la notion de *fides*, « foi, fidélité » qui est le fondement qui assure à tous les niveaux *bonum regimen* : le bon gouvernement de l'Univers, mais aussi la paix et le bien-être des règnes. Dans le latin médiéval, empreint de mentalité chrétienne, les *recti* de la Bible sont les *fideles Christi* qui montrent la même *fides* envers leur suzérain et les traités jurés sur le signe de la croix.

6.4.2. Par contre, les *infideles* (mot dont la motivation était claire et stable, cf. magy. *hét-lén*, « sans foi ») sont surtout les païens, qui pèchent à la fois contre la paix et contre le plan de salut de Seigneur, mais aussi les vassaux rétifs, qui pèchent contre le droit de leur seigneur. *Infidelitas* est l'accusation la plus dure et la plus grave sur le plan moral, religieux et politique. Un *infidelis noster*, surtout *notorius*, est celui qui porte atteinte au pouvoir sacré de son suzerain et essaye, en général, de lui enlever une partie de son règne, de son territoire.

7.0. Ces analyses du « code » du vocabulaire finissent presque toujours par risquer non seulement de paraître, mais d'être ennuyeuses et suspectes, tant qu'on ne leur redonne pas le souffle de la vie, par le contact vivifiant du texte. Nous allons donc prendre par la suite non pas de passages sélectionnés, mais plutôt, comme exemple complet et éloquent, un seul passage, pris dans son intégralité, extrait des *Historiae Polonicae* (livre XII) du grand écrivain latin de Cracovie, Jan Dlugosz (latinisé Ioannes Longimanus, ou Longinus). C'est le chapitre qui décrit de façon paradigmatique l'expédition montée par les vassaux des terres du Midi de la Couronne Polonaise contre Bogdan II de Moldavie, le père d'Étienne III le Grand (Crasna, 1450).

7.1. Les expéditions punitives qui visent à mettre au pas des vassaux rétifs, si elles ne sont pas menées rapidement, tambour battant, risquent bien des fois de finir au mieux par des victoires douteuses. Il faut se rappeler dès le début qu'au Moyen Âge, une bataille indécise ou, pire encore, une victoire à la Pyrrhus sont l'équivalent pratique d'une défaite stratégique, à cause du manque de vivres pour le corps expéditionnaire.

7.2. Voyons donc la campagne des Polonais, menée en 1450, vers l'automne, donc assez tard, contre Bogdan II. La description donnée par Dlugosz (reprise

dans notre Annexe) est un texte narratif haut en couleurs, sur un ton épique, où l'*exercitus Regius* (12 fois dans un ensemble de moins de 900 mots) avec ses *gentes* (« troupes irrégulières », 3 fois) domine la scène, face aux vagues *hostes* (5 fois) et leur *exercitus* anonyme (4 fois). Le chroniqueur de Cracovie a épousé sans fléchir l'idée que l'armée polonaise était théoriquement celle du Roi de Pologne, mais en fait Kazimierz IV Jagiellonczyk, au début de son règne, n'apparaît nullement, par ses faits ou ses mots, dans notre affaire. Celle-ci était plutôt une lutte de prévalence entre les Magnats du Sud de la Pologne et le Prince de la Moldavie : les Barons étaient contre tout pouvoir fort là-bas, donc ils soutenaient la partie d'Alexandrel (Alexandru II, son diminutif galicien étant *Ilichno* dans notre texte), le neveu de Bogdan II, encore sous la tutelle de sa mère et de Manoil, le « pîrcălab » (« châtelain ») de Hotin (pol. *Choczim*), la forteresse maîtresse du Nord de la Moldavie. Donc cette incursion des Magnats nous est présentée sous son jour le plus favorable : elle a tout ce qu'il lui faut, la « force de frappe » (*robur*) et les moyens (*impedimenta, castra*), mais elle n'a que très peu l'occasion de montrer sa force en *acies* (1 fois seulement), à cause de la tactique d'escarmouche et d'évitement d'une collision frontale, pratiquée par Bogdan II et ses gens.

7.3. Mais surprise, pas de trace de *bellum*, le mot juste pourtant, si l'on tenait compte d'un tel déploiement de forces ; évidente est aussi l'absence de *proelium*, le terme littéraire attendu pour « la bataille ». Quand, après une trop longue temporisation, les Magnats sont acculés à une retraite stratégique, nous rencontrons l'épique *dimicatio* (2 fois) ou l'euphémique *congressus* (1 fois), puis, quand les choses se corsent véritablement, c'est enfin *pugna* « lutte » qui fait son apparition (2 fois). Mais jamais *bellum*, confession d'une guerre nécessaire contre un vassal rétif tenu pour usurpateur.

7.4. Il y avait pourtant eu aussi des pour parlers, imposés par le bon sens des pertes minimales, car les coalisés vus comme un *exercitus Regius* s'étaient engagés très — même trop — loin, vers la base des clans de la Moldavie du Sud, qui soutenaient surtout Bogdan II (et plus tard son fils Étienne III), vers l'*oppidum* du nom de *Barloth* (roum. *Tîrgul Bîrladului*). Tout naturellement donc, dans la première partie de notre récit, le motif de la *pax* revenait plus fréquemment (5 fois), en faisant luire un *tractatus pacis* (1 fois), à côté de la *treuga* (1 fois) de fait. Qui plus est, l'armistice et la paix future sont présentés — avec un art consommé de l'implicite — comme une entente, sinon cordiale, tout de même à pied d'égalite : *dextrae complexusque inuicem per reconciliatos iunguntur* est une formule qui implique, entre Alexandrel et Bogdan II, la reconnaissance d'un même rang et, vraisemblablement, aussi de la consanguinité.

7.5. Mais la paix n'est pas possible, malgré tout, aux yeux de notre historien, et cela pour deux raisons essentielles :

7.5.1. En filigrane, entre Alexandrel (et son tuteur, Manoil, le bourgmestre et châtelain — « pîrcălab » — de la forteresse de Hotin, pol. *Choczim*) et Bogdan

II c'est toujours l'*inimicitia*, l'***inimitié personnelle*** qui domine ; ce *Burgulab*, d'après son titre, pris par Dlugosz pour un nom propre, toujours *pacem astruebat* : pour une fois, ce terme, d'habitude pris au sens d'« alléguer », est un synonyme fort de *detrectare* (= *fictam sustinere*) ; l'adversaire de Bogdan II « couvrait de soupçons » les déclaration de celui-ci.

7.5.2. Puis, on accuse formellement les Moldaves de *dolum conceptum*, de ***trahison*** : la *fides* relevée pour l'attitude de *Burgulab* (2 fois) contraste vivement avec les *doli* (2 fois) et la *fraus* (1 fois) de Bogdan II, qu'on soupçonne d'avoir ourdi et mis en marche (*moliri*, poétique, 1 fois) des plans pernicieux pour l'host des Polonais.

7.6. De la sorte, les droits de suzeraineté et l'honneur de la Couronne de Pologne, sauvegardés par ses fidèles vassaux du Midi, doivent être normalement assurés, même contre la tactique scythique du Prince rebelle, qui harcèle et se permet même d'attaquer les Barons de la Couronne, dans une embuscade préparée selon l'ancienne habitude des « barbares » (Celtes, Germains, etc.) qui coupaient aux trois-quarts les troncs des arbres à l'entrée et à l'issue d'une clairière de la forêt où s'était hasardée l'armée ennemie, pour essayer ensuite de la massacrer sur place, à loisir faute de manœuvre et de refuge possible, comme Ariminius au temps jadis, le bourreau des légions de Varus.

7.7. Ainsi, dans la détresse, demeure pour l'écrivain la solution de l'hyperbole et du paradoxe euphémique :

7.7.1. Les conditions du tribut imposé à la Moldavie (et, dit-on, accepté par son Prince) sont inouïes pour la moitié du XVe siècle (V. Pârvan) : *septuaginta millia aureorum Turcorum* c'est exactement ***le décuple*** du tribut accepté par Petru Aron et imposé par ***les Turcs*** lorsqu'il avait réussi à conquérir le trône de Moldavie par l'assassinat de son demi-frère Bogdan II. Il y a donc là à la fois hyperbole et anachronisme, tant par le chiffre que par le type de monnaie.

7.7.2. Les nouvelles qu'auraient reçues *Burgulab* et les siens, *exercitum victoria potiri* sont troublantes, car *exercitum* n'est pas clair du tout. Si c'était = *exercitum hostilem*, car l'armée moldave était en général *exercitus* tout court, c'est pour le moins inexplicite. Mais si ce devait être, par une ellipse euphémique, l'*exercitus Regius*, c'est au moins un paradoxe : la finesse habituelle de Dlugosz, surtout quand il y va des hauts faits et de l'honneur des Polonais, nous oblige à croire qu'il devait impliquer un messager envoyé pour allécher les *gentes* parties en avant avec les chars et les *impedimenta*, pour qu'on les fasse revenir sur leurs pas et, bon gré mal gré, secourir en fin de compte l'armée des Magnats confrontée à l'anéantissement. C'est ainsi qu'on peut vérifier la tactique des hommes politiques et des panégyristes pour perdre les faits dans le brouillard, quand la vérité ne leur convient ni peu ni prou.

7.8. Notre texte, couronné par une solennelle *laudatio* des nobles tombés au champ d'honneur et par le sentiment qu'il n'y a pas de vrai triomphe ni de

vraie grandeur sans tribut de sang, est emblématique de la propagande partisane, pro-polonaise de Dlugosz, pro-magyare de Bonfini, expressément venu d'Italie, mais aussi des Épîtres de Mathis Corvinus, pro-moldave de la chancellerie d'Étienne III le Grand, etc. D'ailleurs, chaque partie du complexe chrétien de royaumes, principautés, républiques commerciales (comme Gênes eu la Sérénissime de Venise) ou territoires imbriqués dans l'ensemble politique dominé par la Papauté et confronté à l'avance menaçante des Turcs essayait de se soutenir et de se mettre en avant par l'entremise d'une image créée à l'aide de tels textes. Tout comme la propagande — oh, combien efficace ! — des Saxons de Transylvanie qui a nuit à « l'image » de Vlad Ţepeş de la Transalpine, en faisant de lui le démon qui, sous le nom de *Dracula* hante encore les imaginations du XXe siècle, ces autres plaideyers *pro domo* ont pu nous transmettre, pour d'autres Princes de l'époque de Mahomet Fatîh, l'image des parfaits *athletae Christi*, en vouant à jamais à l'ombre leurs autres *fatti et misfatti*.

8.0. Cette incursion dans les textes médio-latins du XVe siècle nous montre qu'on peut retrouver en général, dans l'Europe Centrale et de l'Est où l'on écrivait en cette langue, les mêmes mots-clés qu'on rencontre partout au Bas-Moyen Âge. Mais, pour avoir un bon contrôle de l'usage, on doit constamment mettre à profit tant le lexique, qu'une bonne et moderne technique de l'édition des textes. Les choses vont mieux pour la Pologne, la Tchéquie, la Hongrie, la Dalmatie quant aux instruments de travail : il ne nous reste qu'à essayer tout pour qu'un jour on dispose aussi pour la zone carpato-danubienne des séries de textes critiques et des Dictionnaires médio-latins dignes de comparaison avec ceux de M. Plezia ou I. Boronkai.

Ohe, iam satis est, ohe, libelle !...
Iam lector queriturque deficitque,
Iam librarius hoc et ipse dicit :
„Ohe, iam satis est, ohe, libelle !"

Martialis, IV, 89

Bibliographie

A. Bartal, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis Regni Hungariae*, Leipzig, 1901 (= 1977).
A. Bonfini, *Rerum Hungaricarum Decades*, Budapest, 1937–1976, 4 vol.
I. Boronkai (et al. eds.), *Lexicon Latinitatis Medii Aevi Hungariae*, Budapest, 1987–.
R. Carnap, *Meaning and Necessity*, Chicago UP, 1956.
L.J. Cohen, *Diversity of Meaning*, Londres, 1966[2].
Jan Dlugosz, *Historiae Polonicae*, Frankfurt/Main, 1711–1712, 2 vol. ; Ign. Zegota Pauli — A. Przezdzecki (eds.), 1863–1887, 15 vols + Index.

M. Dogiel, *Codex diplomaticus Regni Poloniae et Magni Ducatus Lithuaniae*, 1758–1764, 5 vols.
Idem, *Limites Regni Poloniae et Magni Ducatus Lithuaniae*, Vilna, 1758.
Ch. du Fresne du Cange, *Glossarium Mediae et infimae Latinitatis*, Paris, 1840–1850, 7 vols ; Niort, 1938, 10 vols.
St. Duzinchievici (et al. eds.), *Glosar de termeni şi expresii din documentele latine privind Istoria Medie a României*, (Bucureşti) f.a.
A. Ernout — A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, 1967[4].
G. Féjer, *Codex Diplomaticus Hungariae ecclesiasticus et civilis*, Budapest, 1832–1844.
G. Gündisch (ed.), *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, Bucureşti, VI, 1981 (1458–1473).
E. Habel — F. Groebel, *Mittellateinisches Glossar*, Paderborn, 1931.
N. Iorga, *Acte şi fragmente cu privire la istoria Românilor...*, Bucureşti, 1895–1897, 3 vols.
S. Jako — R. Manolescu, *Scrierea latină în Evul Mediu*, Bucureşti, 1971 (1 vol. + planches).
J. Kurylowicz, *The Inflectional Categories of Indo-European*, Heidelberg, 1969.
J. Lyons, *Introduction to Theoretical Linguistics*, Cambridge UP, 1969.
Chr. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, Rome, 1958–1977, 4 vols.
J.F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon minus*, Leiden, 1976.
P.P. Panaitescu, *Interpretări româneşti*, Bucureşti, 1994[2].
Ş. Papacostea, *Geneza Statului în Evul Mediu românesc. Studii critice*, Cluj-Napoca, 1988.
M. Plezia (ed.), *Lexicon Mediae et Infimae Latinitatis Polonorum*, Varsovie, 1953–.
K. Strecker, *Einführung in das Mittellatein*, Berlin, 1939[3] ; trad. fr. ajournée par P. van Woestijne, Paris, 1948.
St. Werböczy, *Decretum Tripartitum Iuris consuetudinarii Inclyti Regni Hungariae*, Koloszvár (= Cluj), 1815.

Annexe

Ioannis DLUGOSSII, sive LONGINI, *Historiae Polonicae* lib. XII, ed. Ign. Zegota Pauli — A. Przezdziecki, Cracovia, 1878, pp. 75–78 (cf. ed. Lipsiensem, 1712, II, coll. 60–63).

1450 (juin–septembre)

Exercitus Polonorum, in Moldaviam contra Bogdanum missus, moestam et cruentam, propter Duces occisos, reportat victoriam[1].

Exercitus Regius, in Moldaviam contra Bogdan[2] missus, pro festo Sancti Iohannis Leopolim advenit. Ex Leopoli pedetentim ad Kamienyecz accessit : ibi et gentibus terrae Podoliae et Valachiae, qui cum Ilichnone circa Kamienyecz manebat, auctus est. Ex Kamienyecz castra movens, tripartito exercitu procedebat, Ilichno cum Valachis, Petrus Odrowansch, Palatinus Leopoliensis,

et Przedborius de Konyeczpolye, Castellanus Sandomiriensis, cum Leopoliensis et Przemisliensis terrae nobilibus, et Theodoricus Buczacki, Castellanus et Capitaneus terrae Podoliae, cum gentibus Podoliae procedebant. Pervenerant autem ad castrum Choczin[3], quod pro Ilichnone Woyewoda, et, ibi aliquod diebus commorati, venerunt ad fluvium Pruth: ubi exercitu ordinato (de prope enim stationes hostium nuntiabantur), superato fluvio Pruth, venit exercitus ad oppidum Lipowiecz, sperans illic Bogdanum et suas gentes reperire. Ille autem non in robore exercitus, sed in dolis et fraude fiduciam suam reponens, cessit ex Lipowyecz, et in nemora cum omni se contulit exercitu coepitque Capitaneos Regios tum nuntiis, tum literis rogare de pace. Omnibus pax melior visa est, praesertim cum homine latebris et silvis assueto. Treuga itaque firmata, septem dies in tractatu pacis, exercitu ad flumen Lipowyecz stante, absumpti sunt, et iuxta certas conditiones et capitula, quibus gubernatio terrae Valachiae usque ad quindecimum annum Ilichnonis, sub annuo septuaginta millium aureorum Turcorum censu, in manus Regias tradendo, Bogdano permittebatur, pax Sabbato ante festum Nativitatis Sanctae Mariae inscribitur et firmatur, et dextrae complexusque invicem per reconciliatos iunguntur. Nam pacem etsi Burgulab, unus ex Valachis fidem Regi servans, astrueret ostenderetque in dolo conditam, plus periculi, quam officii propediem excituram, non tamen illi fides habita est. Eodem itaque die pace confecta, regius exercitus a Lipowyecz castra movet, in propria reversurus. Bogdan dolum conceptum amplius ferre non valens, suis omnibus, ut parati sint, mandat, et in silva post villam Krassne consistente, angustam habente et unicam viam, invadens primum currus et impedimenta Regii exercitus non negligant, facilius postea exercitum regium invasuri. Dolum hunc Capitanei exercitus Regii illico agnoscentes (denuntiatum enim erat eis per praedictum Burgulabonem, qui partes pupilli Ilichnonis strenue defendebat, item per notarium Bogdani, qui nocte ante sequente ad Regium exercitum, singula, quare Bogdan moliebatur, indicans, profugerat, deliberatione inita, hostium praestolabantur in loco adventum, ex curribus pugnam conserturi. Placuit expost currus et impedimenta celerius per silvam traiicere, que liberior fieret dimicatio futura. Monente autem Burgulabone, ut currus et impedimenta, silva, quae per detruncationem arborum erat exaggerata, omissa, per plana traiicerentur, non fuit ei, salubriter consulenti, paritum. Committitur tamen illi currum et Ilichnonis cura, et currus cum impedimentis remittuntur, ut ex altera parte silvae consistant et exercitus praestolarentur adventum. Tutatur ergo cum ala Podoliensium militum Valachus, quos sibi in praesidium assumpserat, Burgulab currus et eos, licet non sine crebra hostium Valachorum invasione, per silvam in planum campum deducit. Interim die Dominico mane, ante festum Nativitatis Sanctae Mariae, sexta die Septembris, Bogdan cum aliquot millibus Valachorum partes suas sequentium, et aliorum auxiliariorum suorum magna multitudine, in solis ortu supervenit. Regius exercitus, nihil cunctatus, arma induit: quem Petrus Odrowansch oratione facunda

animavit, orans et contestans, ut, nobilitatis suae memores, a priscorum strenuis non degenerarent actibus, sed campum, quem decalcabant pedibus, aut victoriae, aut sepulchro dedicarent. Consternatus erat Regius exercitus, quod et plures, contra imperium Ducum sequendo currus, abscesserant[4], et gentes Ilichnonis ex Valachis, qui se eis coniunxerant, hostium multitudine visa, perterritas et fugere magis, quam pugnare paratas, apertissime cognoscebat: audendum tamen omnia, et experiendum fortunae manus, in tam inevitabili[5] necessitate statuit. Aciebus itaque ordinatis, et una ala Nicolao Porawa, Haliciensi Capitaneo, altera Michaeli Buczacki commissa, in campo, qui « Krassnepolye » appellatur, ad torrentem « Krassnipotok », prope oppidum Wasluy, signis canere iussis, per Poloniae milites, sub quatuor signis, videlicet Przemisliensi, Haliciensi, Sanocziensi et Podoliae, consistentibus, et octo turmas equitum, nonam peditum habentibus, fit congressus. Una turma equitum hostilium tegebat peditem: in quam cum Regius exercitus in acie stantem incurrisset, illa retrorsum cedes peditem ostendit; cum quo exercitus Regius confligens multos milites amisit. Fervet inter utrosque crudelis pugna, et neque hac, neque altera parte inclinata, in totum diem dimicatio protenditur. Multi de Polonis cadunt, plures tamen de hostibus, et campi cadaveribus sternuntur. Petrus Odrowansch, Palatinus Leopoliensis, non Capitanei solum, se optimi et strenui militis officia exercens, fortiter pugnabat. Hostium exercitus pedestrium robore magis, quam equestrium valebat. Equestribus pro maiori parte deletis, in pedite Petrus Palatinus cum Nicolae Porawa, Michaele Buczacki pluribusque aliis invehuntur, occidunt, sternunt et pedestrium molem plurimum debilitant, pugnando tamen a pedestribus cadunt interfecti. Moeror ingens de amissis tam inclytis pugnatoribus et Capitaneis exercitum regium invadit. Fuisset quoque et trepidatio non minor et inclinatio aciei subsecuta, nisi Burgulab, qui iam silvam superaverat cum gentibus pro conductione curruum sibi adiunctis, veloci doctus nuntio, Regium exercitum victoria potiri, supervenisset. Is adventu suo hostes, caede nostrorum militum exultantes, terruit, ut repente terga darent et fugam capesserent. Regius exercitus victoriam quidem, sed cruentam, amissis pluribus militibus insignibus, retulit; persequi tamen fugientes, diuturna fatigatus pugna non poterat. Sub eius praesentia quoque hostium residuitas, quae fugiendo et retrogradendo exercitum Regium lacessebat, aut extincta, aut fugata[6] est. Plures, qui in arbores conscenderant, sagittis confecti decidebant: in aliqua enim arbore plures quam sedecim occidebantur. Praefatus autem Burgulab quatuor diebus fugientes et dispersos persequebatur, et nonisi quinta die ad stationem exercitus Regii, onustus praeda ingenti et captivis multis, rediit. Cessavit pugna circa occasum solis, cum in ortu coepisset[7]. Hac pugna edita, exercitus Regius ad propria est reversus. Corpora exanima Petri Odrowansch Palatini in Clara tumba, Nicolai Porawa et Michaelis Buczaczki in Leopoli sepulturae mandata sunt cum luctu ingenti. Ultra eos quoque Nicolaus Klusch, Iohannes Nyeszwoiowski, Iohannes Byeskowski, Stanislaus Dawidowski, Adam

miles, Ianussius Szanek, civis Leopoliensis, fuere desiderati. Bogdan fugiens in Barloth oppidum se recepit. Maiorque aliquanto ex amissis militibus moeror, quam laetitia fusis hostibus fuit: sed et amplior victoriae huiusmodi gloria, quam laetitia habita est, propter fortes et insignes miltes per eius eventum desideratos.

Notes

1. L'édition de Leipzig (1712, II) donnait une autre intitulation (marginale): *Exercitus Polonorum contra Bohdan pro parte Ilichnonis missus* (col. 60) / *in sylva post vilnam* (sic) *Krassne consistente ex Valachis fidefragis* (col. 61) / *moestam & cruentam propter duces occisos, Petrum Odrowasch* (sic) *& alios* (col. 62, en oubliant à la fin *reportat victoriam*).
2. L partout *Bohdan* (la prononciation ucraïnienne).
3. L donne *Choczim*, la forme locale plus exacte.
4. L et P préfèrent la ponctuation, à notre avis moins vraisemblable *plures, contra imperium Ducum sequendo, currus abscesserant*, en prenant *sequi* absolu.
5. L lit *ineffabili*.
6. L donne correctement *fugata*, tandis que P a *fatigata*, vraisemblablement un écho du passage antérieur.
7. L écrit, très moyennâgeux, *cepisset*.

ROXANA SORESCU

Née à Bucarest en 1943
Diplomé en philologie de l'Université de Bucarest (roumain et anglais)
Docteur ès lettres de la même université (1983)
Conduit des recherches sur la littérature et la culture roumaines
Auteur de maints études et essais parus dans des ouvrages collectifs,
aussi bien que dans des volumes personnels, notamment
Le lyrique et le tragique, et *L'Humanisme roumain*
Editeur de quelques importantes œuvres de la littérature roumaine
de l'entre-deux-guerres.

Adressa: Institutul de istorie și teorie literară „G. Călinescu"
Calea 13 Septembrie, 76 117 București, România
Tel. +(40) 1 4103200 / ext. 2023
e-mail: rosor@valhalla.racai.ro

L'Europe — une idée récurrente de la culture roumaine moderne

The West shall shake the East awake,
While we have the night for morn.
JAMES JOYCE

Toutes, absolument toutes les idées européennes sont arrivées avec un fouet, un sabre ou un pistolet à la main.
ION D. SÂRBU

Vers l'est, les frontières de l'Europe ont toujours été imprécises et fluctuantes. Entre les Carpates et les Balkans, pour les Roumains, peuple d'origine latine entouré d'une masse de slaves et de fino-ougriens, affirmer leur appartenance à l'Europe c'est définir leur identité nationale. Identité qu'on peut affirmer théoriquement et promouvoir par des actions historiques précises, ou qu'on peut découvrir comme matrice mentale, dans des produits de l'esprit façonnés par la mentalité diffuse, mais efficace, de la collectivité dont l'artiste se fait, qu'il le veuille ou non, l'interprète.

Les contradictions fondatrices. Les modèles utopiques

Dans son roman *Dieu est né en exil*, l'écrivain de la diaspora roumaine Vintila Horia faisait découvrir par le poète romain Ovide, exilé à Tomis (entre les années 8–18 ap. J.-C.) la vieille, raffinée et surtout monothéiste civilisation des Daces. En procédant de la sorte, il ne faisait qu'affirmer l'un des stéréotypes très cher à la pensée roumaine de tous les temps : la conscience d'une supériorité cachée et subtile de la mentalité autochtone sur une civilisation peut-être bénéficiaire de plus de facilités techniques, mais dépourvue d'une prééminence morale et spirituelle vieille de plusieurs millénaires.

Le procédé littéraire employé par Vintila Horia était, lui aussi un lieu commun de la pratique littéraire roumaine : l'écrivain invente un étranger qui, connaissant bon gré mal gré le pays, est forcé de reconnaître la structure spécifique de la pensée locale qui dépasse en profondeur tout ce qu'il savait de ce lointain coin du monde.

« L'Europe se termine sur le Dniestr et le delta du Danube, à l'endroit où se termine aussi la Moldavie. [C'est un autre personnage, dans un autre roman de Vintila Horia qui parle, mais le sens est similaire.] Je crois que tous les Occidentaux, tour à tour, devraient venir passer quelque temps ici, pour voir comment le monde se révèle en le regardant de la périphérie vers le centre, et non du centre vers la périphérie. La Moldavie est semblable à un *processus*

initiatique, sans lequel aucune *aproximatio veritas* n'est possible. Ce pays devraît être transformé par les humanistes en un outil d'auto-connaissance.[1] »

On reconnaît facilement dans ce passage quelques lieux communs de l'autochtonisme roumain:

– les pays roumains sont situés aux confins de la civilisation occidentale, sans être structurellement différents d'elle;

– l'endroit possède des vertus spirituelles qui dépassent les apparences dérisoires; il offre des conditions privilégiées pour une connaissance transcendantale et en profondeur;

– l'apport de la vieille civilisation locale, qui n'est pas d'origine orientale, mais un mélange tout à fait original des héritages des Gètes, des Romains, des Slaves (et, si l'on approfondit les recherches, des Indiens, des Egyptiens, peut-être même des Atlantes), à la civilisation universelle est en premier lieu un apport spirituel, que neutralise par son extension en profondeur la perte superficielle mais bien visible des avantages matériels. L'idée, devenue cèlèbre parmi nos contemporains dans l'expression que lui a donnée le philosophe de l'ethnicité C. Noica — qui opposait « la civilisation du beurre » à la culture, en termes de performance des qualités de l'esprit — a été très souvent utilisée en guise de consolation devant l'absence visible de similitude avec le mode de vie occidental.

Si l'on adopte la perspective de Paul Valéry, pour lequel l'Europe n'était qu'un petit cap prolongé vers l'Océan Atlantique de l'immensité de l'Asie, on peut changer la première phrase du fragment cité: « L'Europe *commence* à partir du Dniestr et du delta du Danube... »

Un autre trait de l'auto-stéréotype de la pensée roumaine, très visible dans les œuvres littéraires autochtones, est le besoin impératif de faire reconnaître cette superiorité spirituelle par les représentants de la « civilisation du beurre ». Si ces derniers n'en manifestent pas le besoin, on doit inventer des étrangers suffisamment developpés spirituellement pour qu'ils puissent reconnaître l'extrême subtilité cachée sous des apparences si pauvres. Ovide, tel que l'a imaginé Vintila Horia (qui a de nombreux précurseurs, dont le plus connu est l'abbé Paul de Marenne, qui dans le roman de M. Sadoveanu *Zodia Cancerului — Sous le Signe du Cancer* découvre la Moldavie du XVIIe siècle) conclut au nom des tous les étrangers si nécessaires à la guérison des complexes d'infériorité des Roumains.

« /Le pays de mon exil/ se trouve, comment dirais-je, au centre du monde. Les Romains se pressent depuis longtemps à ses frontières et se préparent à le conquérir. Les Barbares, de l'autre côté, l'attaquent eux aussi, depuis des siècles; ils parviennent quelque fois à s'etablir ici ou là, mais ils ne peuvent s'accommoder au climat moral du pays. Ceux qui persévèrent disparaissent finalement, comme les eaux englouties par les sables; les plus faibles le quittent pour d'autre terres, plus paisibles, je veux dire, *moins imbibées par la croyance*. Je crois que

le mystère caché dans ces terres, dans les gens du pays et dans l'harmonie du paysage ne peut être expliqué que par *la croyance*, qui a tout modelé, les âmes et les lieux. Zamolxe a été un symbole passager, un précurseur de ce Dieu dont l'empire sera sans fin et dont la lutte avec les gens durera des millénaires.[2] »

C'est l'expression de l'autre idée-force de la confiance des Roumains dans leur destin d'élus, qui peut compenser leur position géographique: ils sont nés, en tant que peuple, dans une croyance si proche du christianisme qu'ils peuvent se considérer chrétiens avant Jésus.

Ce schéma de pensée compensatrice, qu'on ne peut vérifier en le comparant aux vérités que l'on peut prouver par des moyens scientifiques, mais qui fonctionne dans la mentalité collective diffuse, on peut le retrouver dans toute une série de productions culturelles, fussent-elles théoriques ou imaginaires. Il suppose l'existence d'une table des valeurs attribuées à une civilisation supérieure, auxquelles les valeurs locales sont en permanence comparées. « Je souhaite que L'Europe d'où je viens devienne une partie d'une seule Europe. » Ces parole que Lech Walesa a prononcé en arrivant à Paris en 1988 peuvent servir non seulement comme exergue, mais aussi comme explication de cette permanente juxtaposition de caractéristiques et de valeurs qui, malgré leur rapprochement, sont quand même différentes. Un pays structurellement chrétien devient absolument nécessaire alors que l'Europe n'est plus une simple *entité* géographique, mais une entité culturelle, synonyme de « christianitas ». Que celle-ci soit partagée entre Rome ou Byzance va se révéler sans grande importance pour le désir des Roumains de prouver leur appartenance à l'échelle des valeurs européennes.

Quand, après 45 ans d'esclavage communiste, les Roumains sont passés du Moyen Âge — à « l'époque de transition » vers la démocratie dont l'Occident de l'Europe offrait le modèle, le problème de la récupération des valeurs qui leur donnaient le droit de participer à égalité à la vie européenne se posait d'une manière impérieuse. Et les Roumains ont trouvé que les seules valeur à récupérer étaient celles de la culture; ils ont découvert encore une fois une vérité aussi vieille que la culture locale: qu'entre le niveau des produits matériels et le niveau de la spiritualité il y a un gouffre qu'ils doivent remplir, sans savoir très bien comment faire.

Le sociologue américain Daniel Bell[3] a élaboré un modèle d'analyse de la société moderne (calqué sur d'autre modèles, en vogue il y a un demi-siècle, comme ceux de Burckhardt et de Spengler) à partir de trois sphères distinctes: la structure techno-économique, la *polity* — la structure politique telle qu'elle est façonnée par le pouvoir des idées — et la culture. Chaque sphère est régie par des lois spécifiques, se transforme en fonction d'un rythme qui lui est propre et suit des principes axiaux différents. Le décalage entre les rythmes de ces trois sphères a toujours été la cause du complexe d'infériorité des Roumains, complexe

qu'ils surmontent en se réfugiant dans une culture dont ils peuvent prouver la supériorité.

A l'instar de Cassirer, Bell définit la culture comme le domaine des formes symboliques ou celui d'un symbolisme expressif qui « explore et exprime le sens de l'existence humaine en termes de l'imaginaire ». La prééminence de l'imaginaire sur le réel est l'un des problèmes les plus actuels d'une culture qui a eu, durant toute son existence, le sentiment de participer à un plus vaste imaginaire collectif, qui correspondait néanmoins à des réalités matérielles nettement différentes. Le clivage entre la spiritualité et la réalité techno-économique (qui peut être définie comme civilisation) a constitué depuis toujours le sujet de discussion et le projet d'amélioration de la culture roumaine.

Il semblerait que l'intégration soit plus facile à obtenir du point de vue de la *polity*. Après les événements de décembre 1989 la plus fréquente des formules qui circulaient dans les journaux était « Nous sommes entrés en Europe ! » et, en effet, quelques portes se sont ouvertes dans cette direction : le 30 janvier 1991 — la Roumanie a été invitée au Conseil de l'Europe et le groupe des 24 pays les plus industrialisés a décidé d'inclure la Roumanie dans le programme PHARE pour aider économiquement la réforme en Europe de l'Est ; le 1er février 1991 a été signé à Bruxelles l'accord d'association de la Roumanie à la Communauté Economique Européenne, en 1994, la Roumanie a été admise au Conseil de l'Europe, le 1er février 1995 a été signé l'accord d'association à l'Union Européenne. Tous ces événements, très médiatisés, ont suscité la même phrase triomphante : « Nous sommes entrés en Europe ! » Ce qui supposait une arrière-pensée : « Nous avons enfin conquis un régime, un statut, un droit qui nous a été longtemps refusé, et pas par notre faute. » Seuls les intellectuels s'obstinaient à affirmer pour le public restreint qui avait toujours été leur auditoire : « Nous avons toujours été en Europe, que l'Europe veuille ou non connaître notre participation à son patrimoine spirituel. » Et, dans la majorité des cas, l'Europe ne voulait pas. Après l'accord de Schengen, les queues devant les ambassades occidentales prouvent que l'Europe se méfie des peuplades errant de l'Est vers l'Ouest — comme au temps des grandes migrations — et qu'elle dresse des parapets pour défendre une civilisaton bien établie contre une démocratie trop jeune.

Le sentiment des Roumains d'être exclus, de rester des outsiders a ressuscité l'orgueil local — bénéficiant d'une très belle et très récente tradition, depuis les années '70 et le courant « protochronique", qui démontrait non seulement que le centre du monde était en Roumanie, mais que toute civilisation a été devancée en quelque sorte par une découverte locale, que les pauvres étrangers ont manqué de reconnaître à temps. Si, en 1994, on pouvait lire dans la rubrique des annonces du journal roumain le plus lu une phrase qui témoigne de l'admiration absolue du Roumain moyen pour les valeurs européennes : « On vend des appareils anglais pour détecter les métaux, pour localiser les trésors cachés. Le hobby le

plus profitable d'Europe est maintenant en Roumanie », en revanche, il semble plus profitable, en 1996, de détecter les trésors cachés avec la baguette magique des sorciers, héritiers des dons visionnaires des Daces. Ce balancement entre un monde reconnu comme le meilleur, auquel on aspire, et les possibilités autochtones élevées au rang de principes universels auxquels on se résigne est une caractéristique non seulement de la pratique quotidienne, mais aussi de la théorie socio-historique et de la litterature roumaines.

Quoique cela paraisse étrange, c'est l'indécision, l'impossibilité d'opter de la culture roumaine qui alimente son caractère européen. La principale caractéristique de la civilisation européenne, reconnue par ses commentateurs, est de faire coexister des traditions, des valeurs, des aspirations à la fois complémentaires et contradictoires. L'expression d'Abélard, *Diversa non adversa*, peut lui servir d'emblème.

« Toutes les formes, tous les principes d'organisation sociale y coexistent : les pouvoirs spirituel et temporel, les éléments théocratique, monarchique, aristocratique, démocratique, toutes les classes, toutes les situations sociales s'y mêlent, s'y pressent. On y décèle des degrés infinis dans la liberté, la richesse, l'influence. Et ces forces diverses sont entre elles dans un état de lutte continuelle, sans qu'aucune ne parvienne à étouffer les autres et à prendre possession de la société.[4] »

Si l'Europe offre le grand modèle* du pluralisme constitutif, des valeurs apparemment non-compatibles, ayant comme trait d'union la croyance commune — le christianisme —, la Roumanie, telle qu'elle s'est édifiée au cours des siècles, offre au chercheur attentif le micro-modèle de la diversité unifiée par une croyance qui combine le christianisme originel à un « christianisme cosmique » (selon l'expression de Mircea Eliade) dans un amalgame tout à fait particulier.

Ce qui est très intéressant, c'est que les Roumains ont ressenti la diversité constitutive de la personnalité de leur peuple comme un très lourd héritage, souvent comme un obstacle à leurs aspirations au progrès. Leur position géographique — édifier une civilisation locale aux confins d'un empire, fût-il romain, turc ou russe, désireux de supprimer une diversité dangereuse aux limites de son territoire, a toujours mis en danger le besoin de liberté des habitants ; le mélange ethnique — des Daces conquis par les Romains, des Slaves et des Barbares assimilés, ont été les principales difficultés qu'ils ont rencontrées et qu'ils n'ont jamais surmontées, aussi bien en ce qui concerne les réalités historiques

* Nous utilisons le terme de « modèle » dans toutes ses acceptions : a) un schéma théorique, abstrait, autonome qui simplifie et organise une complexité de faits, fonctionnant grâce à sa logique intérieure ; b) un système idéologique qui unifie, conformément à une structure primaire les données qui entrent dans sa sphère d'action ; c) un idéal normatif, une idée-force qui propose des exemples à suivre, à imiter, à assimiler. Le contexte éclaire toujours le vrai sens du terme.

que les réalités psychiques. On ne doit pas oublier que le geste fondateur a été, pour les Roumains, un geste suicidaire: conquise par les Romains, l'aristocratie militaire des Daces, à commencer par le roi Décébale, s'est donnée la mort. Ce geste historique trouve son correspondant dans le geste mythique: pour qu'une construction résiste, il faut enterrer à sa base un être humain, une partie de soi, racconte l'une de nos plus célèbres ballades populaires, *Meșterul Manole* (Maître Manole), que les Roumains ont adopté comme expression même de leur vie spirituelle.

« Par sa constitution ethnique et aussi par sa position géographique le peuple roumain vit à la frontière de deux mondes: le monde de l'Orient et celui de l'Occident. Il n'y a pas, bien sûr, de races pures, seulement des races historiques; elles sont devantage l'expression d'un idéal commun que d'un sang inaltéré. "Das Deutschtum", disait Paul de Lagarde, "liegt nicht im Geblüte, sondern im Gemüte"; la "latinité" de même ne représente pas une formule somatique, mais une configuration mentale; n'importe quel sang est entré dans la structure de notre race, c'est la mentalité latine qui la configure d'une manière caractéristique et définitive. Des circonstances historiques tragiques nous ont établi pour longtemps dans l'atmosphère de la vie orientale. /.../ Sinon, nous pouvions entrer, dès le début, comme les autre peuples latins, dans la sphère de la civilisation occidentale. Mais les conditions historiques nous ont poussés vers l'Orient.[5] »

Ce sont les paroles de l'un des premiers et sûrement du plus célèbre analyste de la civilisation roumaine contemporaine, E. Lovinescu. Elles résument non seulement les opinions de beaucoup d'historiens, mais aussi leurs regrets de ne pouvoir changer la position géographique d'une latinité trop proche des puissances slaves et islamiques. C'est la manière la plus commune d'aborder le problème. Mais non pas la seule qui soit possible.

La caractéristique des Roumains — peuple d'origine occidentale avec des mœurs orientales — peut être considérée comme le principal obstacle à la modernisation de leur mode de vie. Cet obstacle relève en premier rang de la psychologie du peuple, non des conditions historiques. Aborder la question sous un angle psychologique — atemporel, typologique — nous paraît essentiel, même si cela est peu fréquent.

« Nous pourrions dire que nos conditions historiques ont developpé dans notre âme ethnique surtout les défauts, les carences héritées elles nous ont enrichis de défauts supplémentaires et ont contrecarré l'essor de nos qualités. Pour résumer, la dissémination dans laquelle le peuple roumain se trouve encore, déchiqueté, mutilé, soumis par les états voisins très forts, a empêché l'évolution du caractère et de l'intelligence roumaine.[6] »

Selon l'ethno-psychologue D. Draghicescu, auteur de *Din psihologia poporului român* (Sur la psychologie du peuple roumain), publié au début du XXe siècle, la psychologie des Roumains n'a pas évolué. A l'exception d'une courte

période (1918–1940) d'interruption — qui, d'ailleurs, a été la plus glorieuse de l'histoire des Roumains — l'unité du peuple n'est pas encore achevée aujourd'hui. Alors que le territoire n'est pas précisément délimité, l'âme, elle aussi, porte le sceau de l'inachevé. (Fernand Braudel, dans son dernier livre, courronnement de son œuvre, *L'Identité de la France*[7], intitule ses premiers chapitres: *Que la France se nomme diversité* et *La Cohésion du peuplement.*) Chez les Roumains, en conséquence des invasion barbares, d'innombrables guerres de défense « la duplicité, la ruse, le penchant au mensonge » se sont accentués. Mais le plus grand désastre a été « la perte de l'habitude d'une vie ordonnée et d'une activité methodique ». Les Roumains, dit Draghicescu, ont perdu l'accoutumance d'un effort continu, d'un labeur de longue durée. Vivant au jour la jour, ils ont développé le désordre, la hâte, le manque de prévision et de volonté. Le seul remède serait, pour Draghicescu, l'élargissement de l'instruction publique, qui faciliterait la formation d'une conscience individuelle responsable.

La question des droits de l'individu, posée d'une manière psychologique — la possibilité de l'individu d'exercer ses droits — faisait, dès le début du siècle, de l'intégration de la Roumanie en Europe un problème de culture, en premier lieu.

L'appartenance de la culture et de la spiritualité roumaines à L'Europe peut être envisagée non seulement du point de vue historique et psychologique, mais aussi du point de vue typologique. La matrice spirituelle roumaine réunit-elle des caractères qu'on puisse qualifier d'européens? La manière de concevoir l'espace et le temps — les principales catégories matricielles — possède-t-elle des traces qu'on puisse qualifier d'européennes? L'un des premiers philosophes de la culture à se poser la question a été Lucian Blaga. Adaptant les catégories de l'inconscient collectif établies par Jung aux peuplades dépendantes de certains territoires, Blaga a tracé la différence entre « l'âme européenne » d'une part et « l'âme indienne » (orientale par extension) de l'autre.

« L'âme européenne se sent... par chaque mouvement essentiel marchant *en avant*, étant en expansion, se déployant d'une manière presque agressive dans des expéditions conquérantes. Le sentiment de l'Européen sur son destin est "anabasique". /.../ Toute l'histoire de l'Européen, avec ses croisades, ses colonisations, avec la conquête des éléments, avec ses infatigables inventions de styles et de modes témoigne de cela... L'autre, l'âme de l'Indien, quoi qu'elle soit orientée, elle aussi, vers un horizon infini, comme celui de l'Européen, voit le sens de son mouvement *comme une retraite*. /.../ L'Indien, vivant dans le monde se sent en permanence en retraite, il participe à l'éthique du non-accomplissement. C'est le sens que l'Indien donne, inconsciemment, à son destin terrestre; cette attitude "catabasique" affecte sa morale et sa "métaphysique", son art et même sa politique. »[8]

Chaque représentation de l'espace et du temps fait partie d'une configuration, d'une constellation de termes stylistiques, appartenant tantôt à l'inconscient

collectif d'un peuple, tantôt à une mentalité exprimable, consciemment, par des œuvres artistiques témoignant d'une conception spécifique du monde et de l'existence. Ces constellations englobent des concepts et des représentations associées à certaines qualités qu'on leur attribue inconsciemment. La description linguistique d'une telle constellation contiendrait forcément quelques noms accompagnés de quelques adjectifs. En procédant de la sorte, on pourrait décrire l'inconscient collectif comme un acte de prédication. L'important c'est que ces constellations agissent comme une unité, que leurs composants, noms ou adjectifs, soient conçus ou ressentis comme solidaires. Par conséquent, l'apparition d'un des termes impliqués dans une constellation suppose l'apparition quasi instantanée des autres termes, ceux-ci concernant souvent des domaines sans liaison apparente avec le premier terme.

Dans l'inconscient collectif roumain, on peut discerner deux tendances contradictoires, mais pourtant simultanées. D'une part — l'acceptation du mal, de la souffrance, la projection de soi dans un destin qui ne peut pas et ne doit pas être changé, la conviction que l'histoire est une fatalité qui doit être subie. La principale vertu de l'homme est la capacité de résister, le pouvoir de conserver son être spirituel (qui n'est pas le même que son être matériel) et de transmettre une tradition de longue durée. Blaga, qui ne parlait pas de constellations stylistiques, mais les employait, a trouvé aussi l'emblème, le symbole spatial de cette mentalité : « l'espace mioritique », c'est-à-dire la succession colline-vallée, qui caractérise une bonne partie de l'espace naturel roumain. Blaga a choisi, pour représenter cette conception de l'espace et de l'histoire entremêlées, une ballade populaire, *Mioritza* (d'après le nom d'une agnelle), à savoir l'histoire du pâtre qui accepte sans la moindre résistance la mort qui lui sera donnée par ses compagnons. Sans la moindre résistance parce que pour lui la mort est seulement une possibilité de s'intégrer dans l'inéluctable rythme cosmique. « L'espace mioritique » est devenu le nom d'une civilisation fondée sur la vie pastorale et sur le village comme unité fondamentale de la vie du peuple roumain. « Je crois que l'éternité, est née au village » — vers célèbre de Blaga — peut servir d'emblème à sa conception des typologies culturelles. Après Blaga, le village a commencé à devenir une unité symbolique, avec des attributs mythiques, la principale de ses caractéristiques étant l'éternel retour du temps, la perpétuelle mise en œuvre du temps cyclique, donc la négation de l'histoire, du temps linéaire, des actions résultant de la confiance en un avenir qui peut être modifié.

Si, par son attitude de calme, sereine acceptation de son destin, le Roumain est, selon Blaga, plus proche de l'âme orientale que de l'âme occidentale, par sa création artistique il respecte « l'esprit européen de mesure », un équilibre introuvable dans les productions artistiques de l'Asie. Le Roumain ne ressent pas la peur du vide, ni le besoin de le remplir par n'importe quoi, la peur qui décide formellement de l'art oriental.

« Par la fonction positive du vide /.../ comme facteur rythmique l'art populaire roumain représente une île de spiritualité européenne dans une région congestionnée d'éclats au moins baroques et plebéiens, sinon barbares.[9] »

La constellation « mioritique » espace–temps–histoire a été jusqu'à present considérée comme essentielle pour la mentalité collective des Roumains.

Le village mythique de Blaga est un village inventé par un poète qui a placé son paradis à jamais perdu dans la mémoire des lieux paternels, en Transylvanie du sud. Après la publication de la *Trilogie de la culture*, ouvrage fondamental de Blaga, et spécialement de l'*Espace mioritique*, sa conception a été très critiquée par les représentants de l'école sociologique de Dimitrie Gusti, surtout par H.H. Stahl. Les sociologues qui faisaient de minutieuses recherches sur le terrain ont immédiatement observé que la description de la mentalité villageoise faite par Blaga ne correspondait pas aux faits qu'on pût constater sur le terrain. Pourtant, si une grande partie des intellectuels roumains ont accepté cette description de la mentalité nationale, c'est parce qu'ils se sont reconnus comme étant les représentants de l'espace mioritique et qu'ils doivent être pris en considération comme tels. Je souligne que les intellectuels sont ceux qui ont embrassé la théorie.

Parue à l'époque où la Roumanie était en train de s'urbaniser — la première époque de vrai essor industriel, celui de l'entre-deux-guerres — la théorie de l'espace mioritique offrait une légitimité culturelle à un pays agricole qui devait se confronter à des pays industrialisés. La ruralité — atemporelle, résistante, sereine — était transformée d'un trait de sous-développement en une façon de concevoir l'existence. La clivage entre la culture et la civilisation était un fait accompli. Les Roumains, évidemment arriérés du point de vue technique, social, politique pouvaient être, au plan spirituel, sinon supérieurs au moins égaux aux Occidentaux. La dichotomie culture–civilisation sauvait la spiritualité, en dépit des défauts et des infériorités de la vie quotidienne. Cette scission va se révéler décisive pour le destin de la culture roumaine à l'époque contemporaine, alors que la culture n'a survécu qu'en se séparant des facteurs politiques et économiques.

On doit à Ion D. Sârbu, l'un des disciples de Blaga, une explication pertinente de la ballade :

« Le professeur Ghibu, en brave patriote qu'il était, considérait le thème (pas le cas) de *Mioritza* comme un lamentable symbole de notre passivité, de notre lâcheté devant les maux, devant les ennemis-frères qui nous volent et nous tuent. /.../ Il n'y a pas de jugement, pas d'action à juger, pas d'espérance, ni même la posibilité d'une vengance ou d'une résurrection. L'agnelle est sacrée : elle sait tout, mais ne peut rien changer de ce que le destin a décidé. La mère (du pâtre) est l'Histoire : il faut lui mentir joliment, il n'y a pas d'autre possibilité. /.../ Un mythe incomplet, inachevé et ce qui lui manque, c'est exactement le Mystère.[10] »

Comme on le voit, le modèle typologique proposé par Blaga n'a pas d'unité et exploite les traits d'une psyché intermédiaire entre la passivité orientale et l'activisme et le sens du progrès occidental.

Mais le modèle de Blaga n'est pas le seul modèle possible pour configurer la psyché roumaine. Le contraire a tout autant droit de cité.

Pour discuter la deuxième tendance qu'on peut discerner dans l'inconscient collectif des Roumains, je voudrais proposer l'analyse de deux œuvres littéraires que tout le monde connaît et que la majorité des Roumains considèrent comme représentatives de la spécificité nationale. L'une est une courte narration moralisatrice, *La chèvre et ses trois chevreaux* de Ion Creanga, l'autre est l'un des plus célèbres romans de la littérature roumaine, *La hache* (Baltagul) de Mihail Sadoveanu. Ces deux histoires évoquent la possibilité de se faire justice soi-même et proposent une solution au problème de la vengeance d'un crime *qui doit être puni*. Ils témoignent d'un mentalité entièrement différente de celle de *Mioritza*: la mort n'est pas acceptée et le seul problème important est de trouver un moyen pour punir le criminel, qui n'implique pas la responsabilité morale de celui qui donne le châtiment.

Je résume les textes en quelques mots. La chèvre est partie chercher des provisions pour ses petits. Avant de partir, elle leur a recommandé de n'ouvrir la porte à personne. Quand elle reviendra, elle chantera une petite chanson pour que les enfants la reconnaissent. Le loup, qui est à l'écoute depuis longtemps, essaie d'imiter la voix de la mère; une fois sans succès, mais la deuxième fois le chevreau aîné, qui n'a pas l'oreille musicale, ouvre la porte. Les deux chevreaux aînés sont mangés, le cadet, *qui sait se cacher et se taire*, est sauvé. A son retour, la chèvre pleure ses enfants et prépare sa vengeance. Cette vengeance prend la forme d'un festin — le repas des morts — qu'elle offre au loup. Mais en même temps elle organise un peu le lieu du festin: elle creuse une large fosse (un large tombeau), qu'elle remplit de braise et qu'elle recouvre d'un plancher de cire, où elle arrange la table où mangera le loup. Au cours du festin le plancher va fondre et le loup tombera dans l'abîme et le feu. Il sera puni, précipité dans l'enfer, mais la chèvre n'a pas de responsabilité morale: elle a seulement organisé le lieu de la punition, elle n'a pas touché le corps du loup, elle n'est pas criminelle.

Dans le roman *La hache*, une femme qui habite un village de montagne doit venger l'assassinat de son mari. La narration de Sadoveanu part explicitement de la ballade populaire *Mioritza*, en réitérant la même situation morale: le parent de la victime doit venger une mort violente, selon la règle du *Vieux Testament*: « œil pour œil, dent pour dent ». Après une longue et très intelligente enquête, conduite par elle-même, sans le concours des autorités civile dans lesquelles elle n'a aucune confiance, la femme retrouve le corps de son mari. Mais elle ne peut accomplir sa tâche sans être aidée. Alors, entre en scène le deuxième

personnage important du roman — le chien du berger mort. Ce chien, qui est prisonnier dans la cour d'un des assassins, rompt sa chaîne et conduit la femme vers le précipice où se trouve le corps de son maître. Le roman porte un exergue tiré de la ballade *Mioritza*: « Maître, maître appelle ton chien. » Le chien ne doit pas seulement guider la femme ad inferos, dans le précipice qui sert de liaison avec l'autre monde, il est aussi l'instrument — sans responsabilité morale — de la vengeance. Quand le criminel est démasqué devant l'assemblée du village — toujours au repas des morts — le fils du berger essaie sans succès de venger son père. C'est le chien qui mord l'assassin, l'étrangle, l'égorge, le déchire. Justice est faite, mais il n'y a pas de bourreau et la chaîne des vengeances successives peut s'arrêter.

Ces deux narrations — évidemment des mythes adaptés à la mentalité commune — témoignent d'une conception de la vie tout à fait différente de celle de *Mioritza*. C'est une mentalité active, revendicative, fondée sur la soif de justice et sur la foi que l'individu peut faire respecter ses droits en évitant de devenir un criminel. Ni ces narrations, ni *Mioritza* n'ont pu répondre à la question première: comment peut-on éviter de devenir victime et laisser comme héritage une mort à venger?

Si on considère certaines œuvres littéraires acceptées et propagés par l'école comme étant représentatives de la mentalité d'un peuple, on peut observer que sur le territoire de la Roumanie deux constellations symboliques s'entrecroisent qui donnent naissance à deux mythes différents. La première est la foi dans le destin de l'être, l'acceptation des choses, l'acceptation de la mort donnée par les autres humains. Les noms-clefs de cette configuration symbolique sont: la résistance, la tolérance, l'acceptation de la volonté de l'autre. L'adjectif caractéristique est passif. Le temps associé est le temps cyclique du mythe. L'emblème spatial: la succsesion vallée-colline. Le théoricien est Lucian Blaga.

La seconde constellation symbolique est centrée autour des noms: foi dans l'individu, revendication, rejet des données de l'existence non-acceptation de l'agressivité de l'autre. Adjectif associé — actif. Le temps associé: le temps historique, linéaire; l'emblème spatial: la paire antagonique abîme-montagne. L'abîme c'est le lieu de l'initiation par la mort ou le lieu de la punition, la montagne — c'est le lieu de l'initiation par l'extase. Le théoricien de cette constellation n'est autre que le jeune philosophe Emil Cioran.

Pour le jeune Cioran la seule solution existentielle à la défaite roumaine devant tous les obstacles était le développement jusqu'au paroxysme des forces actives latentes dans la psyché nationale. *Schimbarea la față a României* (La Transfiguration de la Roumanie) — œuvre de jeunesse, qui pourrait prendre comme exergue l'une de ses propositions célèbres quelques années plus tard: « Je rêve d'une Roumanie en délire » — est le programme de la transformation d'une mentalité passive, insupportable historiquement, suicidaire, en une mentalité

active, constructive d'une histoire nouvelle. Quand il a repris partiellement ses affirmations de jeunesse, dans une célèbre *Lettre à un ami lointain*, Cioran a formulé plus précisément le problème: « Nous devenons tolérants seulement dans la mesure où nous perdons notre vigueur et, tombant doucement dans l'enfance, nous sommes trop fatigués pour torturer les autres avec notre amour ou notre haine.[11] »

Mais comme les constellations symboliques agissent avec tous leurs éléments en même temps, la dimension active suppose qu'on soit revendicatif, intolérant, sans pitié pour l'agresseur potentiel.

Le fonctionnement de ces deux configurations symboliques soulève beaucoup de questions. J'oserais dire qu'affirmer le fonctionnement de *deux* matrices stylistiques antinomiques est une façon de changer un peu la perspective de la spécificité nationale. Leur existence concomitante prouve que l'inconscient collectif est configuré d'une manière duale et l'une ou l'autre des tendances peut être accentuée à un moment donné, sous l'influence des circonstances extérieures. Toutes les deux sont centrées sur le village comme unité essentielle de la vie matérielle et spirituelle des Roumains. Mais qu'arrive-t-il quand le village cesse d'exister comme unité spirituelle? Le danger de la perte de l'identité culturelle nationale avec la névrose de la perte de l'identité conjointe — ne peut être ignoré.

Actuellement, la situation a changé. La culture a cessé d'avoir des centres qui peuvent constituer des modèles. La globalisation par l'intermédiaire des moyens de transmission rapide a modifié la conception que nous avons du centre et de la périphérie; les cultures périphériques sont devenues les nœuds d'un réseau qui couvre la terre et donne des chances égales à tous. La conséquence en est un peu inattendue: les matrices stylistiques nationales cessent peu à peu d'être actives. Universalisées, elles perdent leur qualité spécifique et deviennent caractéristiques d'une humanité commune, d'un niveau moyen, une humanité composée par des personnes qui ont cessé de se définir par leur ethnicité. Pour les Roumains, dont le village a été détruit matériellement et spirituellement, l'insertion dans le réseau culturel mondialisé a été facilitée par leur vieille volonté de devenir synchrones, volonté qui a marqué de son complexe d'inferiorité la psyché collective. Conséquence: il y a maintenant des prémisses pour que les constellations symboliques traditionnelles soient brisées et qu'un nouvel acte de prédication s'instaure. Les dimensions « active » et « intolérante » ont la chance de cesser d'être synonymes, tandis que les dimension « passive » et « tolérante » commencent à être distinguées. On peut discerner ces tendances — qui en sont à leur début — dans le devéloppement culturel de la Roumanie ces dernières années. Mais le temps de passage d'une matrice à l'autre, si passage il y a, est toujours un temps de faible créativité. Cela explique pourquoi les capacités créatrices dans le domaine de la grande culture ont diminué, en faveur des produits kitsch. D'autre part, la désintégration des matrices favorise l'isolement

des composants symboliques, qui accentuent leur valeur générale, leur valeur collective, lesquelles favorisent la communication au niveau de l'homme moyen. L'intégration spirituelle en Europe est peut-être la conséquence d'une prédication nouvelle dans des matrices symboliques détruites.

Les modèles typologiques sont des instruments explicatifs.

Les modèles historiques peuvent servir de programmes d'action, de projets de travail. Ils supposent comme point d'arrivée une échelle des valeurs préexistante, vers lesquelles on doit s'orienter. Derrière les projets d'européanisation de la Roumanie il y a une image d'une Europe idéale, que l'on peut déduire en la comparant avec la description de la situation locale.

Le premier projet d'entrée en Europe, dans l'ordre chronologique appartient au boyard valaque Dinicu Golescu qui, après quelques voyages en Occident au début du XIXe siècle, a écrit un *Journal de voyage* (Însemnare a călătoriei mele), en 1824, qui est considéré comme le premier programme d'amélioration de la situation économique, sociale et culturelle des pauvres. Son admiration pour la civilisation occidentale, une « civilisation en pierre » qu'il compare sans cesse avec la « civilisation en argile » de son pays est active. Elle découle de la conscience qu'on peut et qu'il faut faire quelque chose pour que le mode de vie change dans les Pays Roumains. Le premier point de son programme stipule l'égalité devant les lois: « Les justes décisions législatives sont /en Autriche/ les mêmes pour les petits et les grands, pour les pauvres et les riches.[12] » Au deuxième point il constate l'égalité des impôts, payés par tous les gens conformément à leurs revenus, et non pas selon les caprices du boyard, selon les désirs du souverain ou la voracité de l'intermédiaire qui encaisse l'argent. Les châtiments pour ceux qui ne peuvent pas payer leurs impôts, en Valachie, sont terribles: les gens sont pendus la tête en bas, ils sont enfumés, ils sont tenus les yeux au soleil, avec une grosse poutre sur la poitrine. La pénalisation arbitraire, sans rapport avec la faute, l'impossibilité de se défendre — voilà des traits non-européens, qui transforment la justice en un moyen, parmi de nombreux autres, de consolider la tyrannie de type oriental. La maladie la plus répandue chez nous disait Dinicu Golescu il y a deux siècles, est la corruption. Dans notre milieu tout peut être vendu ou acheté. Dans toute l'Europe, ceux qui servent la patrie reçoivent seulement un salaire et sont promus graduellement selon leur compétence prouvée, non pas comme chez nous « où aux premiers rangs de la hiérarchie administrative on peut trouver des gens qui ne savent même pas lire en roumain[13] ». Il y a en Roumanie des maladie chroniques, inguérissables.

Le programme de développement prévoit[14]: la culture des vertus chrétiennes — la charité, la bienfaisance, la fraternité de tous les êtres humains; la décision de « servir la patrie, comme on fait partout en Europe »; « la suppression de la

paresse », remplacée par une vie active et honnête; l'économie et le refus du luxe; enfin, le création et le développement des écoles.

Le journal de Dinicu Golescu représente la première affirmation des valeurs que les Roumains vont considérer comme européennes: les droit de tous les hommes à la justice et à la culture, l'égalité devant les lois. C'était le premier pas vers la démocratie que faisait un boyard éclairé, conduisant ses fils à Vienne et à Paris pour qu'ils y fassent leurs études. Ses fils feront la révolution de 1848, premier mouvement de modernisation en Roumanie. Pour Golescu, comme pour d'autres, il fallait sauvegarder le pays en cultivant les milieux les plus déshérités.

170 ans plus tard, un autre voyageur roumain formulera un programme « d'entrée en Europe » presque similaire. Ce qui prouve que la situation n'a pas beaucoup changé. Adrian Marino, qui d'ailleurs a parlé d'un complexe « Dinicu Golescu » que les Roumains développent à leurs premiers contacts avec les réalités occidentales — le complexe de celui qui compare en permanence le supériorité d'une civilisation établie depuis des siècles avec la précarité des situations qu'il a laissées derrière lui —, a publié un volume doctrinaire, *Pour l'Europe. L'intégration de la Roumanie Aspects idéologiques et culturels*[15], proposant lui aussi un projet de modernisation de la Roumanie. Le problème de l'entrée de la Roumanie en Europe ne peut être résolu qu'en Roumanie, polémique l'auteur du projet avec ceux qui attendent un accueil plus chaleureux et des mesures d'intégration plus précises de la part de l'Occident (courant de pensée assez bien représenté parmi les intellectuels roumains contemporains). La clef est « le changement de la structure sociale fondamentale du pays ». Ni plus, ni moins. Une Roumanie « rurale, inévitablement ethniciste, conservatrice, isolationniste, traditionaliste » ne sentira jamais le besoin de l'Europe. Au contraire, elle sentira l'Europe comme un grave péril pour « la conservation de l'existence nationale », comme « l'inconnu, le danger de l'extérieur » — psychologie spécifique aux communautés traditionalistes, fermées. Mais une Roumanie citadine, urbaine, ouverte vers les autre nations pourrait avoir non seulement des aspirations, mais aussi des réalisation compétitives, européennes. Adrian Marino applique aux réalités roumaines les deux modèles qu'André Reszler considérait comme antagonistes et qui se trouvent, comme toujours, synchroniques dans cet espace intermédiaire:

« Le modèle autonomie/interaction — dont l'Europe a infatigablement enfanté les variantes à travers les âges —, et le modèle intégration/déterminisme, mis au point par Thomas More dans l'*Utopie*, modernisé par Marx dans l'*Introduction à la critique de l'économie politique* et qui a trouvé sa réalisation dans la societé allemande à l'heure du Troisième Reich. [Et dans la société roumaine à l'époque de Nicolae Ceausescu, ajoutons-nous.] Aux deux modèles correspondent deux types de sociétés aux allures diamétralement opposées, *la société ouverte* et *la société fermée*.[16] »

La Roumanie se trouve encore « aux portes de l'Orient », mais pour A. Marino la balance doit incliner vers l'Occident. Pour cela, il préconise trois attitude intellectuelles très claires:

« 1. Le rattachement permanent aux valeurs, aux idées et à la culture européennes; 2. Une documentation scientifique très sérieuse dans les bibliothèques, les musées, les universités occidentales, excluant le dilettantisme, l'amateurisme; 3. Des réalisations culturelles au niveau européen, dans les milieux roumains, par les hommes de culture roumains.[17] » Quant aux possibilités réelles et concrètes d'atteindre ces buts, A. Marino prefère laisser la question sans réponse.

Le problème des voies et des moyens pour entrer en Europe a suscité dans l'histoire de a civilisation roumaine une polémique jamais éteinte. Les esprits ont été, dès le début, partagés en deux camps, dont les héritiers continuent de polémiquer. D'une part il y a le groupe qui se revendique des conceptions socio-historiques du grand sociologue et critique littéraire Titu Maiorescu. Après la révolution de 1848, alors que la modernisation de la Roumanie, mise en œuvre par libéraux qui défendaient les idéaux révolutionnaires, était un problème urgent, les Roumains devaient « brûler les étapes » pour combler le siècle et demi qui séparait leur pays oriental des pays de l'Occident, plus precisément de la France, qui constituait à cette époque un modèle incontestable pour la civilisation roumaine. Les conséquences d'un développement trop rapide étaient très discutées par les intellectuels de formation occidentale. Titu Maiorescu est le fondateur de la doctrine du développement lent, fondé sur l'évolution organique des besoins, des institutions et des mœurs du pays. Une trop rapide intégration, par imitation, des institutions dont la formation a duré des centaines d'années, détruira les formes locales de civilisation et de culture et sera catastrophique pour l'âme nationale. « Les formes sans fond » que les Roumains se pressent d'adopter ne constitueront pas un facteur de civilisation, mais un facteur de destruction de ce qu'il y a de meilleur dans l'être national. L'imitation sans esprit critique ne peut produire que des caricatures. Le néant est préférable aux caricatures. « Au lieu d'avoir une mauvaise école, il est préférable de n'avoir aucune école ». « Si les journaux doivent être mauvais, il est préférable de ne pas avoir de journaux. »

Le groupement conduit par Maiorescu, la société culturelle et litéraire « Junimea », a produit toute une série d'œuvres littéraires (dont quelques-unes sont des chefs-d'œuvre) qui se moquent des imitateurs superficiels de l'Occident et de leur impossibilité de s'intégrer vraiment aux mœurs civilisées, qui leur restent extérieures et incomprises. (Voir V. Alecsandri, *Chirița în provincie*, *Chirița în Iași*; I.L. Caragiale, *O scrisoare pierdută*, M. Eminescu, *Scrisorile* etc.)

De l'autre côté nous avons la tendance libérale, illustrée par une génération qui prend ses distances à l'égard de Maiorescu. Elle est représentée notamment par St. Zeletin et E. Lovinescu. Il y a un « esprit du temps », un « saeculum » selon l'expression de Tacite, qui décide le sens de l'évolution à une époque où

les moyens de communication répandent très vite des nouveautés provenant de tous les domaines. D'autre part, il y a aussi l'interdépendance économique, politique, artistique de tous les pays du monde (50 ans plus tard, dans *La Galaxie Gutenberg*, Marshall McLuhan parlera d'un « village planétaire » et de la « globalisation » des idées). Lovinescu considère l'imitation comme nécessaire, comme le seul facteur de progrès. Les formes extérieures imitées produiront très vite le fond manquant. Assimilé par la mentalité publique, ce fond né des formes imitées est le plus sûr facteur d'évolution d'un peuple.

« Si la direction du sens — de haut en bas — constitue le premier aspect de l'imitation, son caractère d'intégralité en est le deuxième. Mais il y a encore quelques discriminations à faire. Les peuples qui ont gagné leur maturité ou qui possèdent une civilisation égale, dans les périodes de tranquilité, s'imitent d'une manière partielle et sélective. /.../ De même, nous empruntons à certaines législations étrangères seulement ce qui nous convient. /.../ Mécontents de ce qu'ils voient dedans, les yeux regardent à l'extérieur; ainsi se produit le cosmopolitisme, qui, comme le montre Burckhardt, est le signe distinctif des époques où, découvrant de nouveaux mondes, l'homme ne se sent plus à son aise dans son propre pays.[18] »

Si, dans le domaine technique, qui est lié au stade de civilisation, il est absurde de patienter en attendant que les moyens autochtones évoluent par eux-mêmes jusqu'au niveau de développement des pays industrialisés, dans le domaine de la culture il serait également absurde d'attendre une évolution lente, basée seulement sur les possibilités locales. Le lois de la « synchronisation », qui agissent en dehors de la volonté de n'importe qui, sont celles qui gouvernent avec les adaptations critiques nécessaires, le domaine de l'esprit.

« La littérature roumaine, par exemple, n'a pas refait les phases du développement de la littérature universelle; elle s'est développée d'une manière révolutionnaire, sur la base du synchronisme; elle n'a pas eu vraiment de période classique, mais une période romantique parce que ce mouvement européen a coïncidé avec notre formation littéraire. Depuis un siècle, tous les courants idéologiques, toutes les formes de l'art, toute la vie spirituelle se développent partout synchroniquement, à un rythme unique. Chez certains peuples, ils se sont développés d'une façon évolutive, c'est-à-dire à partir d'une invention à la base de laquelle se trouvaient toutefois des imitation accumulées et fécondées par un élément nouveau. Ils se sont répandus dans l'Europe entière comme une loi inéluctable. Sans refaire l'évolution, l'imitation a été brusque et intégrale; le processus d'adaptation va venir plus tard.[19] »

Lovinescu démonte le mode de fonctionnement du « synchronisme » analysant les grands événements de l'histoire roumaine moderne en corrélation avec les événements européens qu'ils reproduisent. Le moteur des transformations sont « les classes supérieures », les boyards et la nouvelle bourgeoisie éclairée.

Les « basses classes » sont conservatrices, elles n'ont pas la plasticité nécessaire aux rapides adaptations. Les innovations adoptées ne sont pas les meilleures ou les plus importantes, mais représentent quand même un facteur de progrès.

Selon l'un des plus « éclairés » des boyards roumains, cité par Lovinescu, la rapide adoption des modes étrangères est plutôt une preuve d'inconstance de caractère et de superficialité:

« En vérité, mon cher, ne t'étonnes-tu pas de cette variabilité du caractère roumain? Cela ne prouve-t-il pas l'inconstance de son être? Sois attentif! Notre costume est resté seulement une tradition. Les Phanariotes nous ont apporté les longs et larges habits, le monstrueux bonnet de fourrure; les Russes ont rasé nos barbes, ont raccourci les pans de nos habits et nous ont laissé leur "samovar"; aux Allemands nous avons emprunté les gros souliers et la purée de pommes de terre; aux Français — la cravate large d'un doigt, le barbichon à la Henri IV, etc. Comme tu vois, nous avons pris quelque chose à chacun, seulement nous n'avons pas pris ce ce qui était le meilleur. Mais ça ne nous regarde pas! Nous avons l'impression de nous précipiter vers la civilisation (Une lettre de C. Negruzzi à Ion Ionesco).[20] »

Cela prouve que, avant que Maiorescu ne formule la théorie cohérente des formes sans fond, la question du rythme était discutée dans tous les milieux sociaux. Et que la dualité innée de la conscience autochtone opère en permanence dialectiquement: elle voit toujours les défauts qui facilitent le progrès.

Un siècle et demi plus tard, l'un des plus surpenants intellectuels roumains, le philosophe et écrivain Ion D. Sârbu, en domicile forcé à Craiova, tenait en secret un journal qui, publié après sa mort (en septembre 1989) fournira la plus complète analyse politique et culturelle de la situation des Roumains derrière le rideau de fer. I.D. Sârbu a conçu aussi un roman où les personnages incarnent les théories nées dans une Roumanie balkanisée et orientalisée, confrontée aux idéaux européens. Le roman s'intitule suggestivement *Adieu, Europe!*

Le premier trait qui nous sépare de l'Europe (qui respecte les droits de l'individu) est le manque de responsabilité individuelle envers le travail de chacun. Cette carence est associée à une passivité qui facilite l'instauration de la tyrannie asiatique:

« Le dictateur absolu — dit Carpenter — est possible seulement dans le pays où: 1. il y a une longue tradition de l'esclavage, direct ou indirect; 2. où il y a une passivité héréditaire du peuple envers l'histoire, la politique, l'idéologie; 3. où le bas peuple cache dans son cœur une immense quantité de sentiment religieux, diffus, inépuisé, radiant. /.../ Cependant, sous les dictatures il existe aussi un avantage paradoxal. Surtout dans une société à peine issue de la "ruralité" et accrochée à l'obsession d'être "fonctionnaire d'Etat". C'est-à-dire salarié, boursier, pensionnaire. /.../ Cet avantage réside dans le sentiment que personne

n'est responsable de rien, que le salaire va, le travail va, dans n'importe quelles conditions.[21] »

Draghicescu, au début du siècle, disait la même chose.

La déroute générale dans le régime socialiste, et qui continue après ce régime, provient du manque de vision et de perspective, que « Die Welt » résume de la façon suivante:

« Wissen Sie, wer der erste Sozialist war? Columbus.

Als er loosgehte, wusste er nicht wohin er ging; als er ankam, wusste er nicht wo er war, und als er zurückkam, wusste er nicht wo er gewesen war. Und alles mit geliehenem Geld.[22] »

Les opinions de I.D. Sârbu s'organisent autour de deux idées principales: la culpabilité d'une Europe occidentale en déclin envers l'Europe de l'Est, et les victoires continuelles de la mentalité asiatique, effaçant la personalité de l'individu, dans le comportement des Roumains.

« L'Europe de l'Est a toujours été trahie et abandonnée par L'Occident, aux moments les plus tragiques. Je ne peux m'empêcher d'établir un rapport entre l'année 271, quand Aurélien a retiré ses troupes de Dacie, en nous laissant pour mille ans sous la coupe des barbares, et l'attitude des Commisions Alliées de Contrôle, anglaises et américaines, qui, après Yalta, nous ont complètement abandonnés et nous ont laissés nous débrouiller tout seuls. On avait proposé un débarquement des alliés dans les Balkans; pourquoi ont-ils préféré la Normandie, alors qu'ici se décidaient le sort de la guerre et le sort du monde d'après-guerre[23]? »

L'idèe que toutes les nations orientales peuvent porter le nom générique de « nations de l'après Yalta » revient avec obsession chez I.D. Sârbu:

« Je suis de nation Yalta, de religion Yalta, d'idéologie Yalta, de morale Yalta. Je me sens infiniment plus solidaire des Polonais, des Tchèques, des Hongrois et des Allemands qui souffrent comme moi, que de mes frères roumains appartenant à la "nomenklature" et à la nouvelle bourgeoisie phanariote.[24] »

Le procès de l'Occident sera long en Roumanie; il est à peine commencé.

La sauvegarde pour les Roumains serait de transformer leurs défauts en qualités: la passivité innée — en résistance au mal, la superficialité et le manque de caractère — en possibilité d'assimiler rapidement n'importe quelle nouveauté.

« Je suis étonné des innombrables reproches qu'on fait à la passivité et à la léthargie du peuple roumain. Ils ignorent qu'ici — avec des moyens instinctuels, aveugles, irrationnels, mais vérifiés pendant des milliers d'années — une guerre sourde se livre entre le paysan et la ferme agricole collective, entre le technicien et la direction, entre les intellectuels et les activistes. /.../ C'est une guerre muette, dépourvue de sang, un lynchage discret des slogans par lesquels cet immense mensonge a commencé. Ressemble-t-elle cette guerre en blanc à la non-violence de Gandhi? C'est quand même autre chose, parce que nos occupants ne sont ni officiers britanniques, ni chrétiens, ni gentlemen.[25] »

L'espérance des Roumains est le revers de la médaille:

« Je ne vois rien de honteux dans ce bouquet de défauts, triste conséquence de l'occupation turque et de cette longue coupure de l'Europe des grandes valeurs, des grandes écoles, des grands courants. Être vaurien, par exemple, comporte une grande dose d'intelligence pratique. /.../ Nous, les Roumains, traversons les idéologies comme l'oie sur l'eau; chez nous, personne n'a jamais cru définitivement à quelque chose. /.../ Les Balkans apportent du sang frais, paresseux, fantaisiste, mensonger et malin à cette trop honnête et trop sage Europe, pleine aujourd'hui de mélancolie et de suicidés, pleine hier de fascistes et de révolutionnaires.[26] »

Dés le commencement, les Roumains ont opposé à la diversité constitutive du modèle européen leur propre diversité, qui est une diversité régionale (les différentes sous-régions du pays, la Moldavie, la Valachie, la Transylvanie présentent des traditions et des habitudes assez différentes) et une diversité historique, héritière d'une structure matricielle réunissant des éléments assez contradictoires: non seulement le droit romain, mais la rationalité des latins, d'une part; de l'autre — la passivité, la tendance à la soumission au destin, qu'on attribue généralement aux mentalités orientales. Les antinomies constitutives de l'idée de l'Europe (diversité/unité, pluralisme/centralisme) peuvent être retrouvées dans le modèle roumain. Les Roumains ont ressenti la coexistence des antinomies comme une fatalité, affaiblissant le pouvoir créateur du peuple et provoquant des désordres dans l'organisation quotidienne.

Dans l'histoire des mouvements idéologiques, depuis « L'École Transylvaine », au XVIIIe siècle, jusqu'à nos jours, vouloir l'Europe c'est accentuer la latinité du peuple et nier subrepticement la subordination et la dépendance aux Slaves. Les contradictions de « l'espace entre-deux », entre immobilisme/désir de se développer, modèle revolutionnaire/modèle des réformes lentes, synchronisme/autochtonisme, ont marqué la psychologie et le comportament du peuple, sans trouver de solution théorique, ni pratique, acceptable. De très intéressantes discussions, brillantes même, ont été vaines et stériles sur le plan des décisions économiques ou politiques. Il semble que le clivage entre la conscience de ce qu'il faut faire et le geste réformateur fait partie du destin roumain.

Pour les Roumains, le désir « d'entrer en Europe » est devenu synonyme de participation à une Europe mythique, caractérisée par des valeurs vraiment universelles: la liberté, la tolérance, le progrès, le respect des droits de l'homme.

On a toujours consideré que c'était par la culture que l'on pouvait intégrer l'Europe. La civilisation a fait défaut aux Roumains, mais la culture, réservée en partie aux élites, a été ressentie comme compétitive. Mais, pour l'intégration politique de la Roumanie à l'Europe, la scission entre l'élite culturelle et les hommes d'action et de décision, scission approfondie après 1990, a alimenté la

formation d'une image de l'Europe fondée en grande partie sur l'accumulation rapide des biens de la civilisation moyenne. Dans un de ses discours (Salzburg, 1990), Vaclav Havel parlait du « sentiment du vide », de la paralysie de la nouvelle classe politique « dont la culture est avant tout littéraire et historique ». Chez les Roumains les choses sont inversés : la classe politique, presque dépourvue de toute culture humaniste, conçoit l'intégration comme un slogan pour cacher des affaires qui ne sont pas très honnêtes. Pour les Roumains, comme pour les Tchèques, « l'ère de la poésie est terminée, l'ère d'un morne quotidien a commencé ».

La crise de l'intégration comporte au moins deux aspects : la solidarité avec les valeurs du passé, qui assurent, d'une part, la légitimité et l'identité nationale, et, d'autre part — l'indécision des options, car l'Europe se trouve en pleine crise des valeurs. Le problème le plus urgent aujourd'hui est le rythme d'adaptation et d'assimilation des biens de la civilisation et des valeurs culturelles. Aspirant à une Europe utopique, lui attribuant tous les idéaux humanitaires qu'ils ne peuvent pas encore atteindre, les Roumains découvrent chaque jour leur propre « étrangeté ».

Notes

1. Vintilă Horia, *Mai sus de miazănoapte* (roman écrit en roumain), Cartea Românească, 1992, p. 33, Le personnage qui parle est Matteo Muriano, médecin à la cour du voïevode roumain Ştefan cel Mare, au début du XVIe siècle.
2. Vintilă Horia, *Dieu est né en exil*, Editura Europa, 1990, p. 153
3. Daniel Bell, *The Structural Contradictions of Capitalism*, Basic Books, New York, 1976
4. François Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française*, Paris, 1860, p. 37
5. E. Lovinescu, *Istoria civilizaţiei române moderne* (ed. I 1927), Editura Ştiinţifică, 1972, p. 67
6. D. Drăghicescu, *Din psihologia poporului român*, Editura Leon Alcalay, Bucureşti, 1907, p. 420
7. Fernand Braudel, *L'Identité de la France. Espace et Histoire*, Arthaud — Flammarion, Paris, 1986
8. Lucian Blaga, *Orizont şi stil*, Editura Minerva, 1985, p. 152–153
9. Lucian Blaga, *Spaţiul mioritic*, E. Minerva, 1985, p. 287
10. Ion D. Sârbu, *Jurnalul unui jurnalist fără jurnal*, vol. 1, Scrisul românesc, Craiova, 1991, p. 199–200
11. E. Cioran, *Histoire et utopie*, Gallimard, 1960
12. Dinicu Golescu, *Însemnare a călătoriei mele*, Editura Eminescu, 1971, p. 49
13. *Ibidem*, p. 89
14. *Ibidem*, p. 92
15. Adrian Marino, *Pentru Europa*, Editura Polirom, Iaşi, 1995
16. André Reszler, *L'Identité culturelle de L'Europe*, Institut Universitaire d'études européennes, Genève, 1989, p. 145

17. A. Marino, *Ibidem*, p. 48
18. E. Lovinescu, *Istoria civilizaţiei române moderne*, ed. cit., p. 41
19. E. Lovinescu, *Ibidem*, p. 419
20. *Ibidem*, p. 413
21. Ion D. Sârbu, *Jurnalul unui jurnalist fără jurnal*, ed. cit., p. 16
22. *Ibidem*, p. 220
23. *Ibidem*, vol. 2, 1993, p. 106
24. *Ibidem*, p. 250
25. *Ibidem*, p. 155

Bibliographie générale

ANTOINE COMPAGNON, JACQUES SEEBACHER (coord.), *L'Esprit de l'Europe*, vol. 1–3, Flammarion, Paris, 1993

CARLO CURCIO, *Europa, storia di un idea*, 2 vol., Firenze, 1958

L'Esprit européen. Textes de Julien Benda, Georges Bernanos, Karl Jaspers etc., Neuchâtel, 1946

E. HUSSERL, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, trad. P. Ricœur, Paris, 1971

GERD-KLAUS KALTENBRUNNER, *Europa, seine geistige Quellen in Porträts aus zwei Jahrtausenden*, 3 vol., Stein, 1981–1983

DIMITRIE OBOLENSKI, *The Byzantine Inheritance of Eastern Europe*, London, 1982

JAN PATOCKA, *L'Idée de l'Europe en Bohême*, trad. E. Abrams, 1991

ALEXIS PHILONENKO, *L'Archipel de la conscience européenne*, Bernard Grasset, Paris, 1990

ANDRÉ RESZLER, *L'Identité culturelle de l'Europe*, Institut universitaire d'études européennes, Genève, 1989

ANDRÉ RESZLER, *Rejoindre L'Europe. Destin et avenir de L'Europe centrale*, Georg, Genève, 1991

ANDRÉ RESZLER, *Le Pluralisme. Une idée dominante de notre fin de siècle*, Georg, Genève, 1990

ANDRÉ RESZLER, *L'Intellectuel contre L'Europe*, P U F, Paris, 1972

GONZAGUE DE REYNOLD, *La Formation de l'Europe*, Plon, 1957

DENIS DE ROUGEMONT, *Vingt-huit siècles d'Europe. La conscience européenne à travers les textes d'Hésiode à nos jours*, Payot, Paris, 1961

JENÓ SZUCS, *Les Trois Europes*, L'Harmattan, Paris, 1985

ARNOLD TOYNBEE, *Le Monde et l'Occident*, Paris, 1964

PAUL VALÉRY, *Notes sur la grandeur et la décadence de l'Europe* (dans *Regards sur le monde actuel*, Pléiade, 1960)

CĂTĂLINA VELCULESCU

Wurde 1941 in Bukarest geboren
Absolventin der Universität Bukarest,
Fakultät für rumänische Sprache und Literatur, 1965
Doktortitel in Philologie, Bukarest, 1982
Wissenschaftlicher Forscher seit 1965 bis heutzutage am Institut für Literaturgeschichte und -theorie „G. Călinescu“
der Rumänischen Akademie, Bukarest
Verschiedene Studien in Deutschland, Österreich, Frankreich, Bulgarien, Ungarn usw.
Hält Vorlesungen an der Universität für Kunst und am Institut für römisch-katholische Theologie „Hl. Theresia“ in Bukarest
Redaktionssekretär der Zeitschrift *Synthesis*
Zu ihren Veröffentlichungen zählen:
Cărți populare și cultură românească (Volksbücher und rumänische Kultur), Bukarest 1984
Între scriere și oralitate (Zwischen Schrifttum und Mündlichkeit), Bukarest 1988
Bibliografia analitică a literaturii române vechi (Analytische Bibliographie der alten rumänischen Literatur), 2 Bde, Bukarest, 1976, 1978
(zusammen mit Mihai Moraru)
Povestea țărilor Asiei. Cosmografie românească veche (Märchen der Länder Asiens. Alte rumänische Kosmographie), Bukarest 1997
(zusammen mit V. Guruianu, Illustrationen von Mihaela Dumitru)

Anschrift: Str. Pașcani Nr. 5, Ap. 54, București 77496, România
Tel.: +(40) 1 7268792

Die Tiersymbolik in der Wandmalerei der rumänischen Länder

Die klarste, wenn nicht sogar älteste Form, die der *Physiologus* im Laufe der Jahrhunderte erhielt, bestand in einer Aneinanderreihung einer variablen Anzahl von kleinen, anscheinend unabhängigen Einheiten, die folgendermaßen aufgebaut sind[1]:

– ein Zitat aus dem Alten Testament, in dem das Tier erwähnt wird;

– die Beschreibung der für das betreffende Tier für spezifisch gehaltenen Verhaltensweise;

– die Deutung der *natura* (manchmal der *naturae*) im christlichen Gefüge;

– ein Zitat aus dem Alten Testament, in dem entweder das Tier selbst erwähnt oder aber wo ihm eine geistige Bedeutung zugeschrieben wird.

Bei der Übernahme und Tradierung des *Physiologus*' interessierte oftmals nicht nur die Gestalt der Tiere, sondern auch die der Pflanzen und Steine. Zugleich wurde aus der oben angeführten komplexen Struktur manchmal nur der zentrale Kern, die Darstellungen der Eigenschaften beibehalten, andere Male jedoch wurde auch die Deutung (vereinfacht, umgestaltet) übertragen. Die Bezugnahmen auf das Alte und das Neue Testament sind nur sporadisch und uneinheitlich.

Die rationalistischen Forscher der Moderne haben das Werk mehr als nur kritisch behandelt. M. Wellman — obwohl er 1930 die allegorische Methode und die theologische Ausrichtung unterstreicht — zeigte sich überrascht über die Rolle, die die von ihm als „trivial contents which clearly reflect the decline of the intellect" gekennzeichnete sonderbare Schrift in der Geschichte der Menschheit spielte. In den folgenden Jahren verfuhren A.-J. Festugière und B. E. Perry genauso erbarmungslos mit der Schrift, die nur „ein einfacher Mann für einfache Menschen" verfaßt haben könne.[2] In der gleichen Richtung äußerte sich Nicolae Cartojan im Jahre 1929, wenn auch milder und verständnisvoller gegenüber der „naturwissenschaftlichen Abhandlung, die Nahrung für die naive Mentalität des Mittelalters war".

Nach dem Krieg, in den 60er Jahren, wurde der *Physiologus* in den rumänischen Universitäten nach wie vor als „Volksbuch der Zoologie mit moralischen Beispielen", als „sehr elementar und naiv" dargestellt, als eine Schrift, in der den Kapiteln „die moralischen Lehren einfach aufgezwungen werden, ohne jeden

Zusammenhang".[3] Fast zeitgleich mit dieser Einschätzung, ebenfalls in den 60er Jahren, erschienen jenseits des Eisernen Vorhangs Arbeiten wie die von Dietrich Schmidtke, *Geistliche Tierinterpretation*, in der mit besonderem Feingefühl die notwendigen Unterschiede zwischen *Symbol, Zeichen, Allegorie, Fabel, Parallele, Deutung* usw. herausgearbeitet wurden.[4]

Genaue Untersuchungen haben ergeben, daß das Interesse der Spätantike und des Mittelalters am *Physiologus* nicht der Opposition wahr/unwahr aus naturwissenschaftlicher Perspektive galt, sondern vielmehr der durch die Eigenschaften eines Tieres gebotenen Möglichkeit, als *significans* beim Aufbau einer geistlich-theologischen oder moralisch-didaktischen *similitudo* zu dienen. So läßt sich das Zurückgreifen auf Erzählungen erklären, die wir heute als „phantastisch" bezeichnen und in denen es um reale Tiere oder um — von uns so genannte — „Fabelwesen" geht. Auch in den Volksmärchen jener Zeit wurden die Grenzen zwischen „wahr" und „unwahr" an anderer Stelle gezogen als heute. Im übrigen verwechselte die Welt der Gelehrten die Erzählungen aus dem *Physiologus* keineswegs mit den praktischen Erkenntnissen über die Tiere.[5]

Die Idee selbst, die Bedeutung in dem „Buch der Natur" zu suchen, darf nicht als ein Versuch verstanden werden, den symbolischen Wert zu erfinden, sondern ihn genau dort zu identifizieren, wo er seit ihrer Schöpfung steht. Somit wird mit Beginn des 2. Jahrhunderts nach Christi jener Autor als *Physiologus* gelten, der versuchte, „die transzendentale Bedeutung der gesehenen Natur metaphysisch, moralisch und mystisch zu interpretieren" („Physiologus" im *Lexikon des Mittelalters*). Die Entschlüsselung des *signum*-Wertes, der Welt und der geschaffenen Wesen, war jedoch ebenfalls Ziel vieler anderer mittelalterlicher Schriften.[6] Was am *Physiologus* schockiert, ist nicht dieses Anliegen, sondern die Tatsache, daß „the bestial imagery of the text allows the horror basic to spiritual reality to be spoken in a way that no other language can" (Patricia Cox).

Sehen wir zum Beispiel, wie der *Ichneumon* dargestellt wird, damit seine geistig-theologische Bedeutung ersichtlich wird:

Ist ein Tier, genannt Ichneumon, ähnlich dem Schwein, gar feindlich dem Drachen. So es einen gar wilden Drachen findet — wie der Physiologus sagt —, geht es hin und salbet sich mit seinem Schwanz so lange, bis es den Drachen getötet hat.

So nahm auch unser Heiland die Art des aus Erden gemachten Geschlechtes an und verbarg darin seine Gottheit so lange, bis er getötet hatte den geistlichen Drachen, den, der da sitzt auf dem Flusse Ägyptens, nämlich den Teufel. Denn wäre Christus nicht leiblich geworden, wie hätte er sonst den Drachen vernichten können? Denn dann hätte ihm der Drache entgegnet: Gott bist du und der Heiland, und dir kann ich nicht widerstehen.

Er aber, der größer ist als alle, hat sich selbst erniedrigt, damit er alle rette.[7]

In den rumänischen Übersetzungen des *Physiologus* entsprechen die Bedeutungen (nicht immer) dem allegorisch-moralischen Stand, so wie zum Beispiel auch im Fall der Gorgo.

Gorgonia iaste la chip ca o muiare frumoasă și iaste foarte curvă. Perii capului ei sînt șerpi, iar căutarea ei ieste moartea; și joacă și rîde în toate zilele ei și petrece în Munții Apusului. Deci cînd îi vine vremea ca să să gonească, începe a striga de la om pîn' la dobitoc, pre lei și pre păsări și pre alte fieri, zicînd:

„Veniți cătră mine!"

Și cîte hieri aud glasul ei, să duc cătră dînsa și, cum o văd, îndată mor. Că aceia înțelege limba tuturor hierălor. Pentru aceia, cu a fieștecăriia limbă o amăgesc filosofii. Și pricep meșteșugul ei din stele. Deci ziua o gonesc și să duc la locul ei, vrăjind de departe și încep a striga pre leu și pre alte hieri. Iar cînd ajunge filosoful la limba ei, grăiește cu dînsa și-i zice:

„Sapă groapă în pămînt și-ți îngroapă capul tău acolo. Adecă: ca să nu te vedem și să murim. După aceia voiu veni și voiu zăcea cu tine."

Și așa face. Atunci merg vînătorii de-i tae capul, pentru vederea aceia; și nu să uită la capul ei, ca să nu moară: numai ci-l bagă într-o traistă. Și cînd vede vreun șarpe, au om, au altî hiiară, îndată ivește capul gorgoniei și numai cît să usucă (ca iarba). Că și Alexandru Machidon o avea pre dînsa: pentru aceia biruia pre toate limbile. Tîlcuirea se face astfel: „Așa și tu, oame, să-ți aibi mintea ta către Dumnezeu și prea lesne vei birui puterile drăcești".[8]

[Die Gorgo hat das Antlitz einer schönen Frau und ist eine große Hure. Ihre Kopfhaare sind lauter Schlangen und ihre Blicke sind der Tod; und so tanzt und lacht sie tagein, tagaus und wollüstet im Westgebirge. Und wenn es dann soweit ist, daß sie sich paaren will, beginnt sie Menschen und Tiere herbeizurufen, Löwen und Vögel und auch andere wilde Tiere:

„Kommt her zu mir!"

Und welches Tier auch immer ihre Stimme hört, läuft hin zu ihr, doch sobald es sie erblickt, stirbt es auf der Stelle. Denn sie kennt die Sprachen aller wilden Tiere. Und deshalb täuschen sie die Philosophen mit der Sprache eines jeden. Sie kennen ihre Kniffe aus den Sternen. Tagsüber verfolgen sie sie und begeben sich zu ihrer Stätte, wobei sie sie von weitem ködern und brüllen wie Löwen und andere wilde Tiere. Und wenn dann der Philosoph bei ihrer Sprache angelangt ist, spricht er mit ihr und sagt ihr:

„Grab eine Grube in die Erde und steck deinen Kopf hinein. Das heißt: daß wir dich nicht sehen und sterben. Danach werde ich kommen und dich begatten."

Und so tut sie auch. Dann kommen die Jäger und schneiden ihr den Kopf ab, dies wegen ihres Blickes; und sie schauen ihren Kopf nicht an, um nicht zu sterben; sie stecken ihn nur in einen Sack. Und wenn sie dann eine Schlange sehen oder einen Menschen oder ein wildes Tier, ziehen sie schnell den Kopf

der Gorgo hervor, und der Betreffende trocknet sofort ein (wie das Gras). Denn auch Alexander der Große hatte ihn; darum konnte er alle Länder bezwingen. Die Deutung folgt auf diese Weise: „So sollst auch du, Mensch, deinen Sinn gen Gott richten und überaus leicht wirst du die Teufelsmacht überwinden."]

Für unser Verständnis, jenes des zeitgenössischen Lesers, scheint es fast unmöglich, sich die Denkweise zu vergegenwärtigen, die die Kombination solcher Gleichnisse ermöglichte.

Pseudo-Dionysios Areopagita (5.–6. Jh.) machte, als er über die himmlische Hierarchie sprach, einige Aussagen, die uns verstehen helfen könnten, wie der *Physiologus* zu der Tierbilderwelt wurde, die uns schockiert und oftmals fast in Erschrecken versetzt.[9]

Dionysios macht uns im Geiste der Zeit darauf aufmerksam, daß um unseres Verständnisses willen Himmlisches oder Geistiges in der Heiligen Schrift durch materielle Figuren beschrieben wird. Die Bilder (materielle Figuren), durch welche die nichtmateriellen Hierarchien dargestellt werden, können „ähnlich und heilig" sein. So zum Beispiel nennen die „mystischen Verfasser" so manches Mal die Gottheit „die Sonne der Gerechtigkeit, den Morgenstern, der heilig im Geiste aufsteigt, das Licht, welches unverhüllt und geistig herniederstrahlt". Diese materiellen Darstellungen als „ehrwürdige" Begriffe bleiben jedoch „hinter einer wirklichen Ähnlichkeit mit der Urgottheit" zurück. Deshalb besteht die dringende Notwendigkeit, auf wahre „verneinende Aussagen" zurückzugreifen, und da wird sie das „Unsichtbare", das „Unermeßliche", das „Unbegrenzte" genannt.[10]

Um jedoch zu vermeiden, daß „die eifrigen Beschauer der heiligen Bilder an den Typen hängen bleiben, als ob diese in sich wahr werden", ist es notwendig, auf das zurückzugreifen, was der Areopagit „unähnliche Vergleiche" nennt, die „bis ans äußerste des entsprechenden Nachhalls gehen", auf „unpassende Unähnlichkeiten", „widersprechende unähnliche Ähnlichkeiten", „unpassende bildliche Darstellungen", „unähnliche Gestaltungen". Welches sind nun diese unzutreffenden Vergleiche, die „unähnlichen Ähnlichkeiten"? Um die Gottheit zu bezeichnen, bedienten sich die mystischen Theologen sogar der Tierformen, indem sie ihr „die Eigenart des Löwen und Panthers" zuschrieben „und sagen, sie werde ein Pardel und eine der Jungen beraubte Bärin sein". „Ich will auch — schreibt der Areopagit — noch hinzufügen, was niedriger und ungeziemender als alles andere zu sein scheint, daß nämlich die in göttlichen Dingen bewanderten Männer uns von der Gottheit überliefert haben, daß sie sich selbst die Gestalt eines Wurmes beilegt." Unangemessene (unähnliche) Vergleichungen, die von den Heiligen Schriften in die geistliche bildende Kunst übertragen wurden, könnten uns durch die Vielfalt der bedeutungsvollen Symbole glauben machen, „die überhimmlischen Regionen seien mit Löwen- und Pferdeherden und mit einem Hymnengesang von Rindergebrüll und mit einem Reich der Vogelwelt und anderen Tieren und noch unansehnlicheren Dingen erfüllt". Das bedeutet

aber, daß „wir nicht auch gleich der (ungebildeten) Menge die unheilige Auffassung teilen, als wären die himmlischen und gottähnlichen Geister Wesen mit vielen Füßen und vielen Gesichtern, nach der tierischen Figur von Stieren oder nach der Raubtiergestalt von Löwen gebildet, nach dem Bilde der Adler mit einem Krummschnabel oder wie die (kleineren) Vögel mit einem struppigen Gefieder ausgestattet; damit wir nicht (sage ich) uns einbilden, es liefen da gewisse feurige Räder über den Himmel, es seien da Throne aus irdischem Stoff, welche der Urgottheit zum Zurücklehnen dienen, als gäbe es gewisse buntscheckige Pferde und speertragende Kriegsoberste". Löwe, Panther, Ochse, Vögel — auf alle diese wird im Alten Testament hingewiesen, doch sie sind auch im *Physiologus* vertreten. Das Beispiel des Adlers „mit einem Krummschnabel" wird zum ersten Mal in die *Dicta Chrisostomi* genannte Fassung aufgenommen, die anscheinend erst im 11. Jahrhundert entstand. Aber im 5./6. Jahrhundert, d. h. zeitgleich mit Dionysios, dem Pseudo-Areopagiten, soll nach Meinung Sbordones die sogenannte byzantinische Fassung (nach anderen: *Pseudo-Epiphanius*) entstanden sein. Und diese neue Fassung ist durch die Einführung von neuen Kapiteln, durch Hinzufügung von neuen Eigenschaften bei den Tieren, durch etymologische Kommentare sowie durch zusätzliche Beispiele gekennzeichnet.

Schwer verständlich bleibt für uns die Nutzung dieser unangemessenen „schändlichen", „ungeziemenden" Figuren und „unedlen Bilder" durch die Theologen.

Dionysios macht uns darauf aufmerksam, in erster Linie nicht zu vergessen, daß „nicht ein einziges der bestehenden Dinge der Teilnahme am Guten ganz und gar beraubt ist; da ja, wie die Wahrheit der Schrift sagt, alles überaus gut ist". „Man kann also aus allem schöne (geistige) Anschauungen ersinnen und sowohl für die hohen wie für die höchsten Geister aus dem Gebiet der Materie die erwähnten sogenannten unähnlichen Ähnlichkeiten entnehmen." Die Aufgabe dieses Vorgangs besteht darin, uns aufzurütteln und wachzurufen, nicht zuzulassen, „daß der sinnliche Teil in uns an den unedlen Bildern haften bleibe und in ihnen ruhe". „Die anagogische Weisheit" „regt vielmehr das Höhere der Seele an und stachelt sie durch die Mißgestalt der entworfenen Bilder auf, da es ja selbst den ganz fleischlichen Menschen nicht zulässig und wahr zu sein scheint, daß diesen so häßlichen Dingen die überhimmlischen und göttlichen Erkenntnisobjekte in Wirklichkeit ähnlich sind".

Um diese Behauptung zu erhärten, beteuert der Pseudo-Areopagit: „Auch wir selbst würden ja vielleicht nicht aus dem Zweifel heraus zur Erforschung, nicht durch genaue Untersuchung der heiligen Probleme zum höheren Sinn vorgedrungen sein, wenn uns nicht das Abstoßende der bildlichen Offenbarung über die Engel aufgeschreckt hätte."

Die „unpassenden", „gar unähnlichen Vergleiche", die „zum Unpassenden, Falschen und Sinnlichen herabgleiten", sind folglich dazu bestimmt, uns daran

zu hindern, uns „sinnlich an den Erdenstaub und die Gemeinheit der Bilder" zu heften. „Wenn aber jemand die unpassenden Bildzeichnungen anschuldigen wollte, indem er sagte, man müsse sich schämen, so häßliche Gestaltungen unter die gottähnlichen und heiligsten Ordnungen (des Himmels) zu mischen, so genügt für ihn die Antwort, daß die Art und Weise der (bildlichen) Offenbarungen eine doppelte ist." Auch Dionysios hatte gleich anderen Kirchenvätern vom Unterschied zwischen dem einfachen literarischen Verständnis und dem vielfachen geistigen Verständnis gesprochen und demjenigen, der „in die gotterfüllten Geheimnisse" eindringen konnte, geraten: „Vor der unheiligen Menge aber bewahre das Heilige, das ja eingestaltig ist, in der Verborgenheit des Geistes." Bekanntlich sind in einigen Fassungen des *Physiologus'* die Tierbeispiele nicht mehr von den Deutungen begleitet. Vielleicht gerade dort, wo viel zu viele Unwissende Zugang zur „literarischen Bedeutung" hatten, dabei aber (aus verschiedenen Gründen) der „geistigen Bedeutung" gegenüber unempfänglich waren?

Das scheinbare Paradoxon der Symbolik des *Physiologus'*, der Anschein eines „unlogischen Nebeneinander", der „asymmetrischen Verhältnisse" eines „Labyrinths", ergibt sich unserer Ansicht nach nicht nur aus einem bewußten Suchen nach „unpassenden Unähnlichkeiten" — einem Versuch, der auf ähnliche Motive wie die bei der Beschreibung der himmlischen Hierarchie angeführten zurückzuführen ist —, sondern auch aus der bewußten Ausschaltung jedweder Erläuterungen der symbolischen Werte der Details in den Tiererzählungen. Indem er Einzelheiten im Zusammenhang mit den Bedeutungen der Tiergestalt anführt, in denen die Engel in Tierformen dargestellt werden (Löwe, Ochse, Adler, Pferde in verschiedenen Farben), behauptet der Areopagit, daß die Erfahrenen keiner solcher Erklärungen bedürfen. Die mystische Erläuterung einer solchen verbergenden Gestalt reiche aus, die Bedeutung der sich ähnelnden Dinge zu erfassen.

Damit also die Beziehungen zwischen Gleichnissen und Deutungen, die dem *Physiologus* zugeschrieben werden, wenigstens in gewissem Maße verständlich werden, müssen wir dem zeitgenössischen Leser einerseits Details jener Bedeutungen zur Verfügung stellen, die meistens verborgen bleiben[11], andererseits verfolgen, wie diese Details in einem System von widersprüchlichen Vergleichen — ungleichen Ähnlichkeiten — organisiert sind.

Die Anwesenheit von Tieren in der Kirchenmalerei bedeutet weder „Realismus" noch „Verweltlichung", wie gelegentlich behauptet wurde.[12] Die *Eule* oder das *Einhorn*, der *Löwe* oder die *Giftnatter*, das *Lamm* oder der *Leviathan*, die *feuerspeienden Pferde* oder der sich versteifende *Esel* sind nichts anderes als „Bilder von dem, was nicht bildhaft dargestellt werden kann", wobei jedes dazu bestimmt ist, unserer „eigentümlichen, analogen Erkenntnisweise" zu helfen, „welche nicht im Stande ist, zu den geistigen Betrachtungen sich unmittelbar zu erheben" (Dionysios der Pseudo-Areopagit).

Über die Bedeutung eines jeden einzelnen Tieres finden wir Informationen in den Kommentaren der Kirchenväter im *Hexaimeron* oder zu anderen Büchern der Bibel, aus Zeugnissen wie dem *Physiologus*, aus den mittelalterlichen Enzyklopädien oder *Summen*. Doch fragen wir uns dabei, welches allgemeine Verhältnis es zwischen der Tiersymbolik und diesem „Schema von schemalosen Dingen" gibt, das die Kirche ist, „Bildnis und Antlitz" Gottes, des Alls und des Menschen? Beginnen wir bei den Gemälden auf den Kirchenmauern, so wie sie sich aus dem 16.–18. Jahrhundert in der Moldau und der Walachei erhalten haben.[13]

Die zoomorphe Darstellung, die üblicherweise am Altar anzutreffen ist, ist die *Taube* als Symbol des Heiligen Geistes. In den gegen Ende des 15. und während des 16. Jahrhunderts mit Wandmalereien geschmückten Klöstern in der Moldau bemerken wir das *Lamm* „als liturgisches Symbol von Christi Opfer", und zwar unter der Darstellung eines „weißen Lammes, (manchmal) mit dem kreisförmigen Nimbus um den Kopf und der Fahne mit dem Kreuz, die an seinem Körper lehnt" (I. D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*). Die im Jahre 692 in Konstantinopel abgehaltene Synode versuchte zwar, die Hochschätzung dieser Darstellung zu unterbinden; sie blieb jedoch in der kirchlichen Kunst weiterhin erhalten (sowohl in der Stickerei auf dem Omophorium als auch in der Wandmalerei)[14], weil sie, zusammen mit der Taube, am genauesten die Worte Johannes des Täufers verkörperte, die durch den Apostel Johannes überliefert worden sind: „Siehe, das ist Gottes *Lamm*, welches der Welt Sünde trägt", und „Ich sah, daß der Geist herabfuhr wie eine *Taube* vom Himmel und auf ihm blieb". Das *Agnus Dei* mit dem Kreuznimbus, so wie es in den Kirchen der Nordmoldau abgebildet ist (sei es am Altar selbst, sei es am Fuße des Turms über dem Naos oder aber an der Außenmauer), erinnert an jenes in der Kiche San Vitale von Ravenna und unterscheidet sich von dem *Lamm in der Apokalypse*, wie es in den Byzantinischen Kunstlehrbüchern beschrieben wird. Ebenfalls an Ravenna erinnern auch die Schafe aus der Szene von der Berufung Moses (der brennende Dornbusch), die im Kloster Sucevița auf einer der Außenwände zu sehen ist. Es sind die Schafe, die auf ihren Guten Hirten warten (den der Prophet Hesekiel ankündigte), während sie den Berg umkreisen und das Bild der Jungfrau mit dem Kind Jesus anschauen.[15]

Szenen wie die Geburt oder das Opfer Abrahams sind selten auf den Altären abgebildet, so daß leider nicht gesagt werden kann, in welchem Maße sie in diesem Kontext die von den byzantinischen Kunstlehrbüchern angeführten Tiere übernehmen, die ihnen zugeordnet sein sollen.

Zu der grundlegenden liturgischen Symbolik der Taube und des Lammes kommen im Naos die drei Darstellungen der Evangelisten hinzu: *Löwe*, *Ochse* und *Adler*. Auf einer anderen Ebene befindet sich der *Hirsch* als Zeichen Christi, abgebildet auf dem vergoldeten Diskus, den Eustachius Plachida in der Hand hält.

Das Eigentümliche des Naos besteht jedoch in dem Vorhandensein von Szenen aus dem Leben Jesu. In den Szenen der *Geburt*, der *Flucht nach Ägypten*, des *Einzugs in Jerusalem* erscheinen — traditionsgemäß — auch Tiere, jedoch nur gewisse Tiere, die des öfteren auch eine symbolische Funktion erfüllen, nicht nur eine erzählerische. Keiner der Evangelisten spricht über den *Ochsen* und den *Esel* oder über die *Schafe* um die Krippe von Bethlehem. Über ihre Bedeutung schrieb im 4. Jahrhundert Gregor von Nazianz, worauf dann eine ganze Flut von Wiederaufnahmen und Neuauslegungen folgte. Als bezeichnend wird hervorgehoben, daß in der *Flucht nach Ägypten* und im *Einzug in Jerusalem* die Gottheit sich nicht zufälligerweise mit einem Esel unter den Menschen bewegt, wobei sie seine Verstocktheit bezwingt und die Demütigung durch seine Ungeschicklichkeit auf sich nimmt. Es wurde bereits angeführt, daß dieser Esel als Zeichen unseres eigenen Körpers gedeutet werden könnte, veredelt durch die Verkörperung des Logos.

Die ungeahnte Komplexität der Tiersymbolik in der Szene der *Geburt* wird uns durch die Art und Weise verdeutlicht, wie diese Szene in einem anderen Kontext als dem des Naos dargestellt wurde, und zwar in der Wurzel Jesse (Stammbaum Jesu)[16], einer Variante in der Außenwandmalerei des Klosters von Humor. Die Heilige Jungfrau wacht über das eher in einem Leichentuch als in Windeln gewickelte Jesuskind, das auch nicht in der Wiege, sondern im Grab liegt. Die Tiere um das Kind herum sind der Ochse und nicht, wie es die Tradition erforderte, der Esel, sondern ein *weißes Pferd* und ein *Löwe*. Warum das *weiße Pferd*? Vielleicht weil im ursprünglichen Gemälde das Einhorn als *spiritalis unicornis* abgebildet war — ein weißes Pferd oder ein Hirsch mit einem Horn —, dem Unwissende später das Horn bis zu seinem vollständigen Verschwinden verwischten (wie es offensichtlich im Falle einiger restaurierter russischer Gemälde geschehen ist)?

Und warum der *Löwe*? Das Gemälde von Humor gehört einer Serie mit europäischer Verbreitung an, die mit dem Ausruf aus der Johannes-Apokalypse in Verbindung gesetzt werden kann: „Ecce vicit *leo* de tribu Iuda radix David aperire librum et septem signacula eius." Der Zusammenhang mit dem Stammbaum Jesu ist offensichtlich: Die Jungfrau Maria entsprang „der Wurzel Davids" aus dem Stamm der Juda, und ihr Vorvater David war der Sohn Jesse. In manchen Varianten des *Physiologus'* wird der Löwe als Zeichen Jesu gedeutet, und dabei wird unter anderem auch auf die erwähnten Worte der Apokalypse angespielt. Die verbreitetste rumänische Fassung des *Physiologus'* jedoch, mit dem Titel *Worte andächtiger Weisheit* (nach der ersten erhaltenen Kopie, die von Hieromonachos Serafim aus Bistrița verfertigt worden war), hat als Vorwort einen kommentierten Absatz aus dem *Ersten Buch der Könige*, Kapitel 16, in dem auf den „Sohn Jesse, den ersten", auf den König und Psalmisten David

hingewiesen wird, den „ersten" an Bedeutung dank seiner Weisheit und seiner guten Taten, trotz seines schmächtigen Körpers.

Doch kommen wir auf den Naos zurück. Von den wenigen Abweichungen von der traditionellen Szenographie sei diejenige von Sucevița erwähnt: die Abbildung einiger Szenen aus der Genesis, deren Deutung wir weiter unten versuchen werden. Bilder der Genesis gibt es auch im Naos einiger Kirchen des Maramureș-Gebiets, sie stammen jedoch aus einer eineinhalb Jahrhunderte späteren Zeitspanne als die von Sucevița.[17] Es ist nicht ausgeschlossen — trotz eines großen zeitlichen Abstands —, daß wir es hier mit einem ikonographischen Programm zu tun haben, das anderen Quellen entstammt als die Tradition, die sich in den Klöstern im Norden der Moldau und in der Walachei (6.–8. Jahrhundert) widerspiegelt.

Bevor wir den Abschnitt über die Naos-Fresken abschließen, wollen wir die Leser noch darauf aufmerksam machen, daß I. D. Ștefănescu in seiner Untersuchung der *Ikonographie der byzantinischen Kunst* einen klaren Unterschied zwischen Wandmalerei (Fresken), Ikonen (Tafel- und Hinterglasmalerei) und Miniaturen macht, während andere Forscher wie zum Beispiel Paul Evdokimov stets von „Ikonen" sprechen und sich dabei sowohl auf die Wandmalerei als auch auf die eigentlichen Ikonen beziehen.[18]

Wäre es im Rahmen der Tiersymbolik wohl möglich, daß auf einer Ikone (oder auf einer an der Altarwand angebrachten Tafelmalerei) Szenen aus der Genesis zu sehen sind oder, noch allgemeiner, Tierszenen außerhalb der liturgischen Symbolik, der Darstellungen des Neuen Testaments oder außerhalb der Ikonographie der „großen" Heiligen *Elias, Georg, Demetrius*? (Es sei jedoch vermerkt, daß diese letzteren, wenn sie auf die Naos-Wand gemalt wurden, nicht zusammen mit den Tieren abgebildet wurden, die zu einer Art unerläßlichem Attribut der Ikonen geworden sind.)

Der Unterschied zwischen kirchlicher Wandmalerei und Ikonen wird offensichtlich, wenn man sich die spezifischen Handlungen der Huldigung vor Augen führt (Kreuz schlagen, küssen, verneigen), die die Gläubigen nur vor den Ikonen vollführen (wenigstens in dem Raum, den wir aus unmittelbarem Erleben kennen — dem rumänischen).

Ich habe auf keiner Ikone die sogenannte „Einhornparabel", in der das Einhorn als Sinnzeichen des Todes erscheint, abgebildet gesehen. Diese Parabel, die in der Kirchenmalerei des 16. Jahrhunderts — in der Walachei auf der Türkannelüre, zwischen dem Naos und dem Pronaos — anzutreffen ist, wanderte in enger Verbindung mit der Darstellung des heiligen Zosinia, welcher der Maria von Ägypten in der Wüste das Abendmahl reicht, allmählich über den Pronaos hinaus auf die Außenwände der Kirche, dies als klarer Beweis für die Änderung ihrer Funktion.[19]

Im Pronaos finden wir oftmals Tiere abgebildet, denen jedoch eine eher narrative als symbolische Funktion zugeschrieben wird. Sie sind Details aus den Heiligenviten, so wie sie die Synaxarien verzeichnen. Aufschlußreich erscheint uns der Unterschied zwischen dem hieratischen Hirsch, einem Christus-Zeichen auf dem von Eustachius Plachida gehaltenen Diskus, so wie er im Naos abgebildet ist, und der dramatischen Erzählung von demselben Heiligen (Teil des Sinaxarions) im Pronaos, wo beim Überqueren eines Flusses ein Löwe und ein Wolf die beiden Kinder nacheinander rauben.

Damit kommen wir nach außen vor die Eingangstür in den Pronaos: Die Vorhalle und die Außenwände sind mit zahlreichen Tierbildnissen ausgestattet. Wir verweisen nur ganz kurz auf die äußerst reichhaltigen Freskenkompositionen der etwa 250 Kirchen mit Außenwandmalerei in der Walachei.[20] Gelegentlich sind die Jagdszenen in diesen Gemälden als Beweis für die Laizisierung der traditionellen Ikonographie gedeutet worden. Sie gehören jedoch einem europäischen Kontext an, der sich mit Texten von Augustinus und Hieronymus, von Petrus Damian und Hrabanus Maurus verbinden läßt. Diese Autoren sehen im *Jäger* (mit den orts- und epochentypischen Waffen) den *Dämon* und im gejagten *Wild* (Hirsch, Reh, Hase, Vogel) die von Fallen bedrohte *Seele*.[21] Es hat offenbar auch rumänische Übersetzungen solcher Allegorien gegeben, zumal ein Kopist in einem seiner Manuskripte verzeichnet: „So wie der Jagdhund das Wild aufspürt, so spürt die Sünde den Menschen auf."

Es kommen in diesen Außenwandmalereien auch *Bären* vor, die an einer Kette herumgeführt werden, wahrscheinlich mit dem Bären aus dem *Slujebnic* des Metropoliten Ștefan (Mitte des 17. Jahrhunderts) verwandt.[22] In den Kommentaren von Augustinus und Bonaventura finden wird die Erklärung für die plastische Darstellung des Bären, manchmal des nach Honig lüsternen Bären, als Zeichen des Dämonen.[23]

Was die auf die Außenwände der südlichen subkarpatischen Kirchen gemalten Szenen mit Parabeln aus dem *Physiologus* oder mit Fabeln des Äsop angeht, müssen wir, um sie zu verstehen, uns die Nebeneinanderstellung der beiden Texte, die dem Anschein zum Trotz von der Substanz her so unterschiedlich sind, in einigen mittelalterlichen Handschriften in Erinnerung rufen. Auch dürfen wir die Miniaturen, die dem *Physiologus* in berühmten Manuskripten wie dem *Millstätter Physiologus* beigegeben sind, nicht vergessen.[24]

Die rumänischen Kirchenmaler haben solche Miniaturen wahrscheinlich in Modellheften gesehen, die im Umlauf waren — die Manuskripte der rumänischen Übersetzungen des *Physiologus'* haben aber keine Illustrationen! Ich habe andernorts eingehend auf die Gemeinsamkeiten zwischen den Bildern auf den Außenwänden der süd-subkarpatischen Kirchen und denen aus Kärnten oder dem rhätoromanischen Raum, den Bildern des untergegangenen Klosters Lorch

(Schwaben) oder aus weit entlegeneren Orten wie der Skandinavischen Halbinsel, Frankreich, Belgien oder Dänemark hingewiesen.[25]

Ganz andere Kompositionen und andere Horizonte erschließen uns die Szenen aus dem Jüngsten Gericht, deren Platz anfänglich im Pronaos gewesen zu sein scheint, wie I. D. Ștefănescu in dem genannten Buch ausführt und wie sie viel später in den Holzkirchen in der Maramureș erscheinen.

Im rumänischen Raum scheint dem Jüngsten Gericht vor allem die westliche Wand des Pronaos (die Außenseite) eingeräumt worden zu sein, hinter dem bei manchen Kirchen die Vorhalle errichtet wurde.[26]

Rechts der Mittelachse dieser Wand (üblicherweise von der Eingangstür zum Pronaos markiert) ergießt sich der Flammenfluß der Verdammung auf den offenen Rachen des Drachens, „der alten Schlange", zu. Noch weiter rechts sind die Meeres- und die Erdentiere mit Stücken menschlicher Leiber im Maul zu sehen, und den offenen Gräbern entsteigen die Toten zur Auferstehung beim Jüngsten Gericht. Im oberen Register sind in manchen Fresken eine Reihe verblüffter, ratloser Menschen zu sehen — Vertreter sei es außerchristlicher Glaubensrichtungen, sei es unterschiedlicher Gruppierungen innerhalb des Christentums selbst. Ihre Blicke sind auf Moses gerichtet (manchmal durch Jesus selbst ersetzt), der sie anhält, in dem Rundbild über der Tür den verkörperten Logos zu erkennen. Um ihn herum sind entweder Engelscharen oder aber Bildnisse der ökumenischen Synoden angeordnet, jener Synoden, die den gemeinsamen Kern des christlichen Glaubens vor dem großen Schisma bestimmten.

Auf der Senkrechten enthält das dritte Register Szenen, die von Kirche zu Kirche unterschiedlich sind.

Eingefaßt in die Vollkommenheit des Kreises (wie in Humor oder Aninoasa) oder in die Rigorosität der sich überlagernden Rechtecke (wie bei Cetățuia)[27], vereint die Szene *Alles was Odem hat, lobe den Herrn* nicht allein die von Psalm 150, sondern auch die von den Psalmen 148 und 103 suggerierten kosmographischen Bilder und — allgemeiner — Bilder, die von allen Psalmen zwischen 89 und 149 inspiriert wurden, die ein Gotteslob enthalten. Über allem ist der Grenzenlose zu sehen, gezeichnet, wie es der Psalmist fordert: „Du bist schön und prächtig geschmückt, Licht ist dein Kleid, das du trägst."

In anderen Kirchen finden sich im oberen Teil der Freske Szenen aus der Genesis[28], bildliche Darstellungen der Kommentare, die uns von Basilius von Caesarea, von seinem Bruder Gregor von Nyssa oder von anderen Kirchenvätern überliefert sind, die gute Kenner der Heiligen Schrift waren. Wir sehen in diesen Szenen Adam, umringt von allen Wasser- und Erdentieren und Himmelsvögeln, die ihm Gehorsam zollen. Ja noch mehr, der Schöpfer „brachte sie zu dem Menschen, daß er sähe, wie er sie nannte; denn wie der Mensch allerlei lebendige Tiere nennen würde, so sollten sie heißen".[29] Indem er die alten Kommentare zum *Hexaimeron* wieder aufnahm, sagte Demetrius von Rostow: „Und Adam

gab einem jeglichen Vieh und Vogel einen Namen, wie es sich geziemte und er zu ihm paßte, und auf jedes Vieh traf der Name zu und war entsprechend seiner Art zu sein und den Gewohnheiten, die es später haben würde. Denn Gott hat Adam sehr weise gemacht, er hatte das Verständnis eines Engels erhalten." Zu diesem engelsgleichen Verständnis fügt Demetrius von Rostow noch hinzu, wobei er als *auctoritas* Aristoteles und Johannes Chrysostomos anführte: „Der Mensch, mit seiner ganzen sichtbaren und unsichtbaren Gestaltung, ich meine das Materielle und das Geistige, ist teilhaftig. Mit den gefühllosen Dingen *teilt* er das Sein, mit dem Vieh und den Tieren und allem Wild das Empfinden. Und mit den Engeln gemeinsam hat er das Verstehen."[30]

In einer anderen Variante wird im obersten Teil der Wandmalerei vom Jüngsten Gericht eine Schar von Seraphen mit ihren Feuerflügeln und von Cheruben mit unzähligen Augen auf ihren himmelfarbenen Flügeln dargestellt. Zwischen ihnen, manchmal auch in der Kuppel, ist die Papierrolle der Zeit mit der Tierkreiszeichen gemalt. Die Engel sind gerade dabei, die Rolle mit den wiederholbaren Astron-Zeit zusammenzurollen. Gott zeigt sich der Menschen nur, insofern es ihnen zusteht, ihn zu kennen, und zwar durch das spaltbreit offene Fenster in der Mitte der noch geöffneten Rolle.

Meistens ist die Bedeutung des komplexen Gemäldes im zeitlichen Sinne entschlüsselt worden, d. h. von oben nach unten, von der Genesis über die Menschwerdung Christi bis zum Jüngsten Gericht.[31] Eine andere Lesart als die absteigende empfehlen uns jedoch jene, die die Leiter auf die Außenwand des Klosters Sucevița gemalt haben. Das bei uns bekannteste Buch über die Leiter (dieses „weltweit verbreitete Symbol, auf das wir seit Beginn der christlichen mystischen Theologie stoßen" — Mircea Eliade) ist die Schrift mit demselben Titel von Johannes von Sinai. „Die Beharrlichkeit, mit der die Heiligen Väter von der Leiter sprachen, erklärt das Fortdauern des Symbols auch in den nächsten Jahrhunderten, nicht nur im orthodoxen Osten, sondern auch im lateinischen Westen."[32] Im Kloster Sucevița setzt die Leiter im Rachen des Drachens an („die alte Schlange, die der Teufel und Satan ist") und führt dann zum Himmel empor, woher Christus denjenigen, die mühevoll emporsteigen, die hilfreiche Hand entgegenstreckt. Auf jeder Stufe, selbst auf der obersten, lauert die Gefahr des Absturzes in Form eines dämonischen Tieres. Die andere Seite wird von der Hierarchie der Engel, mit gen Himmel entfalteten Flügeln, beherrscht. Über diesem täglich sich erneuernden Drama reihen sich die Szenen der Genesis aneinander. (Die Schöpfungsgeschichte ist im Kloster Sucevița in verschiedenen Varianten an mehrere Stellen gemalt worden!) In einem der Fragmente über der Leiter erkennen wir Adam, der den Tieren Namen gibt, der also über die Kreaturen herrscht und der damit die Sprache als Ausdruck der den Wesen bereits innewohnenden Bedeutungen erschafft.

Die Tiere aber, die in den Szenen der Schöpfung abgebildet sind (über ihre Art sagt die Bibel nichts aus), das sind die Tiere aus dem *Physiologus* und die aus dem *Hexaimeron* des Basilius von Caesarea oder des Ambrosius von Mailand.[33] In den beiden Homilien ungewisser Herkunft — Basilius von Caesarea? Gregor von Nyssa? ein Unbekannter? — über die Erschaffung des Menschen erklärt der Autor des Kommentars die Bedeutung des Verses: „Laßt uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich ist, die da herrschen über ... die ganze Erde ... und über alles Getier, das auf Erden kreucht." Und nun weiter im Text nach den *Sources chrétiennes*: „Créons l'homme à notre image, c'est-à-dire donnons-lui la supériorité de la raison (gr. *logismos*), maîtresse des passions." „Et où ils commandent: où se trouve le pouvoir de commander, là réside l'image de Dieu."[34] Aber die Fähigkeit zu befehlen, die ihm von vornherein gegeben war, sie behält der Mensch — sagt uns der Autor der beiden angeführten Homilien — nur, solange er über die wilden Tiere in sich selbst zu herrschen imstande ist: die List — der Bär in seiner Höhle; die Heuchelei — eine grausame Bestie; beißende Flüche — der Skorpion; die Hinterlist — ein kaltblütiger Wolf; ungezügelte Gelüste des Fleisches — ein wütend schnaubendes Roß; Jähzorn — ein grausam brüllender, zähnefletschender Wolf. Wenn die Leidenschaften die Ratio (*logismos*!) vernichten, stürzen sich die von der Herrschaft des Menschen losgerissenen Tiere aus seinem Inneren auf ihn selbst und fressen ihn auf. Und gerade das ist der Sinn der Schlußszene aus dem Jüngsten Gericht in den rumänischen Kirchengemälden: Nicht verschiedene Menschen enden zerfleischt durch verschiedene Tiere, sondern die Tiere in seinem Inneren zerfleischen den Menschen Tag für Tag. Verschlungen von unvereinbar materiellem Denken (das wären die „zahmen" Tiere: ein Hase, ein Hirsch, ein Elefant — anscheinend nicht aggressive, jedoch herumstreunende Tiere, die sich dem Gehorsam entzogen haben) oder zerfleischt von vernichtenden Leidenschaften (Drachen, Hydra, Gorgo, Basilisk, Löwe, Bär ...) verschwindet der Mensch gänzlich in den Bestien des Jüngsten Gerichts — oftmals identisch mit denen aus der Genesis, jedoch verwildert infolge der Verwilderung ihres Herrn selbst. Woher haben die Maler wohl die Anregung für so viele Tierarten genommen? Aus dem *Physiologus* (wobei hier nur die Deutung in *malam partem* verwendet wurde, da die Eigenschaften, die eine Deutung in *bonam partem* gerechtfertigt hätten, zeitweilig verloren sind), den *Hexaimeron* der Heiligen Väter — wunderbare Deutungen des geschriebenen Wortes —, aus den Beschreibungen der Kosmographien[35], die einst einen Bestandteil der patristischen Literatur bildeten.

Unter den im Jüngsten Gericht vorkommenden gemalten Lebewesen befinden sich nur selten Vögel. Und wenn sie dennoch vorkommen, so verhalten sie sich eher wie Kriechtiere, nicht wie Vögel: keines öffnet seine Flügel, versucht sich gen Himmel zu erheben. Am Rande des Flammenflusses, auf den Felsen, die diesen von der Welt trennen, kann manchmal die Anwesenheit entweder eines

Phönix bemerkt werden, oder sogar die eines Kalandrinons (so wie es Louis Charbonneau Lassay in seinem Buch nach mittelalterlichen Mustern gezeichnet hat), christusbezogene Tiere, Zeichen des Rufs zur Auferstehung oder der Möglichkeit der Erlösung.[36]

Eine bestimmte Tradition (sichtbar in der Homilie zur Genesis von Origenes, aber auch in jenen des Basilius von Caesarea) deutete den Flug der Vögel als Symbol der geistigen Erkenntnis, wobei den Kriech- und wilden Tieren die Rolle als *signum* der materiellen Erkenntnis (unvereinbar mit dem Geiste und von der Burg der *Epithimie* verschlungen) und der verzehrenden Leidenschaften eingeräumt wird. Dimitrie Cantemir scheinen die Schulen der analogen Interpretation bekannt gewesen zu sein, und sein Buch *Istoria ieroglifică*[37] müßte einmal durch das Prisma der Dispute zwischen Kappadoziern, Antiochenern und Alexandrinern wiedergelesen werden. Was die Gemälde in unseren Kirchen anbetrifft, so neigen sie vielmehr zur Annahme, daß der Platz der fliegenden Vögel (nicht der kriechenden) zwischen den Zweigen der Bäume im Paradiesgarten wäre, entweder des als viereckige Jerusalem-Burg gezeichneten Paradieses, einer Burg der Vollkommenheit, oder aber des Paradiesgartens Adams. Den Flug der Vögel finden wir auch in der Schönheit der Engelflügel wieder, auf welcher Stufe der himmlischen Hierarchie sich die Engel, die sie tragen, auch immer befinden. Was die Dämonen anbetrifft, die über den „Flammensee" herrschen und immerfort versuchen, ihre Herrschaft auszudehnen, so dichten ihnen die Maler etwas vom Aussehen der wilden Erdentiere, der Kriechtiere der Meere, der *Fledermaus* zu — dem Vogel der Dunkelheit, mit Häutchen statt Flügeln.

Die Tiere, die das Menschliche verschlungen haben, sind des öfteren — wie ich bereits sagte — so dargestellt, wie sie im *Physiologus* oder im *Hexaimeron* dargestellt wurden. Wie aber kann sich der Mensch vor den Tieren retten, die aus seinem eigenen inneren Abgrund entwichen sind? Eine Lösung gibt der *Physiologus* selbst: „So auch du, Mensch, erhebe dich nach oben, zum Seelsorger, und beichte ihm deine Sünden und wasch dich rein mit deinen Tränen und erwärme dich an der Sonne, also im Dienste der heiligen Kirche, und so wirst du dich von deinen Sünden befreien."[38]

Also bleibt dem vom Einhorn verfolgten Menschen — dem Einhorn als Bestie „mit grausamem und schreckenerregendem Gebrüll" in *malam partem* —, bedroht auch von der Giftnatter und dem Drachen, als Lösung entweder die Ersteigung der Leiter oder die Teilnahme an der Liturgie zur Wiederherstellung der verlorenen anfänglichen Einheit. Und gerade dies ist der Sinn des Gemäldes auf der Wand in der Vorhalle, wenn wir es von unten nach oben lesen, also topologisch interpretieren. Zu einer solchen Deutung hält uns Maximus der Bekenner an. *Was bedeutet das Betreten der heiligen Kirche durch das Volk?* Die Antwort ist eindeutig „die Rückkehr der Ungläubigen zum wahren Gott" und „die Bekehrung durch Buße eines jeden von uns". Erinnern wir uns an die Gruppen

von Menschen verschiedener Völker, die sich über der Szene mit den menschenverschlingenden Tieren befinden. Zwar sind die dortigen Personen für die Hölle bestimmt, so sagen es die in ihrer Nähe niedergeschriebenen Worte, ihr Blick ist jedoch auf Moses gerichtet, dessen erlösende Geste sie anhält, den inkarnierten Jesu anzuerkennen, so wie die ökumenischen Synoden die Szene gedeutet haben.

Was sagt uns Maximus der Bekenner über „jeden von uns", der dabei ist, die Schwelle zum Kircheneingang zu betreten? „Jeder Mensch, sei er ein Mörder oder zügellos, sei er ein Räuber oder hochmütig, eingebildet oder lästernd, sei er habgierig ... oder leicht zu Ärger und Wut aufzuwiegeln ... oder aber Zwiespalt säend, ... jeder Mensch, der von Sünden beherrscht ... sein Leben zum Guten wendet und dabei die Tugend statt der Sünde wählt ... der wendet sich tatsächlich mit Jesus Christus unserem Gott und Archireus der Tugend zu, worunter bildlich die Kirche zu verstehen ist."[39]

Aufgezählt sind hier alle Laster, deren Bedeutungsträger die im *Jüngsten Gericht* abgebildeten Tiere sind; blicken wir weiter nach oben auf die Wand, auf die jene Tiere gemalt sind, so sehen wir das Bild Jesu, sichtbar für die Seele, die die Etappe der Lobespsalmen wieder erreicht hat („Alles, was Odem hat, lobe den Herrn"), oder aber die Reinheit Adams vor der Vertreibung, damals, als der Mensch über die untereinander noch nicht verfeindeten Tiere herrschte und sogar über die Kraft verfügte, ihnen Namen im Einklang mit ihren Grundeigenschaften zu geben.

Dieses ist das System, das die Tiersymbolik in der Kirchenmalerei umfaßt: Die Rückkehr von dem von den Tieren zerfleischten Menschen zum Menschen, der sie mit der Milde der wiedererlangten Weisheit beherrscht — ein Plädoyer für die *imitatio* und *conformitas* mit dem *neuen Adam*. Die Kirchenmaler des Sucevița-Klosters haben — wie ich ebenfalls schon sagte — die Genesis an mehrere Stellen gemalt: an die vordere Außenwand, über die Treppe des Johannes von Sinai, über die Eingangstür zum Naos; sodann in dem Naos selbst (dort, wo der Platz der Szenen des Neuen Testaments, d. h. der Inkarnation des Logos, ist). Unserer Meinung nach zielten diejenigen, die das ikonographische Programm von Sucevița gestalteten, weiter als nur darauf, den heiligen Schriften eine moralisch-tropologische Deutung zu geben: Sie standen der höchsten Stufe der geistigen Interpretation, der anagogischen, so wie wir sie in der „kosmischen Christologie" Maximus' des Bekenners formuliert finden, nicht fremd gegenüber.

Im abendländischen und im (post)byzantinischen Christentum werden den Tieren gewöhnlich dieselben Werte von Bedeutungsträgern zugeschrieben. Wir versuchten zu verstehen, wie diese Werte in der Malerei einer bestimmten Gruppe von Kirchen in Rumänien in einem kohärenten System organisiert sind. Wir sind überzeugt, daß unsere Anregungen verbesserungswürdig sind, daß sie vervollkommnet, nuanciert werden können. Doch sind wir ebenfalls überzeugt, daß diese Forschungsarbeit auch unter Berücksichtigung der Bedeutung der

Tiersymbolik im ikonographischen Programm insgesamt, nicht nur der Bedeutung jedes einzelnen Tieres, fortgesetzt werden muß .[40] Dabei muß von der aufmerksamen, vorurteilsfreien Beobachtung der Gemälde in ihrer ganzen Komplexität ausgegangen werden, wie auch von deren Beziehungen — genau so schwierig zu verfolgen — zu den Texten, die sie erläutern können. Obwohl Text und Bild durch ein wechselseitiges Verhältnis einander gegenseitig beleuchten, dürfen wir nicht vergessen, daß sie oftmals unabhängig voneinander im Umlauf waren, dabei ihre anfänglichen Beziehungen verloren, andere neu aufnahmen und sich beide in ihrem eigenen Bereich weiterentwickelten, in andere Richtungen als ursprünglich festgelegt worden war.

Anmerkungen

1. Patricia Cox: „The Physiologus: a Poiesis of Nature", *Church History* 52 (1983) 4; F. N. M. Diekstra: „The *Physiologus*, the *Bestiaries* and Medieval Animal Lore", *Neophilologus* 69 (1985) 1, 142–155.

2. Für den historischen Aufbau wie auch zur Forschungsgeschichte des *Physiologus'* siehe: Nikolaus Henkel: *Studien zum* Physiologus *im Mittelalter*, Tübingen 1976; Klaus Alpers: „Untersuchungen zum griechischen *Physiologus'* und den Kyraniden", *Vestigiae Bibliae* 6 (1984) 13–88; die Artikel „Bestiarium" und „Physiologus" im *Lexikon des Mittelalters*, Bde. 1 bzw. 6, München/Zürich 1980 bzw. 1994. (Es soll hier vermerkt werden, daß es im Rumänischen mindestens vier, nicht drei, verschiedene Ausgaben des *Physiologus'* gibt, deren Verhältnis zueinander noch umstritten ist. Neben der im *Lexikon des Mittelalters* erwähnten Fassung eines rumänischen Textes gibt es noch drei weitere Ausgaben der anderen Formen. Leider lag die verbreitetste Fassung des rumänischen *Physiologus'* bis 1982 nicht gedruckt vor und konnte sich somit nur in geringem Maße der Aufmerksamkeit der europäischen Forscher erfreuen.)

3. Mihai Moraru, Cătălina Velculescu: *Bibliografia analitică a literaturii române vechi*. Bd. 1: *Cărțile populare laice*, București 1976–78 (wissenschaftliche Koordination Ion C. Chițimia).

4. Dietrich Schmidtke: *Geistliche Tierinterpretation in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters (1100–1500)*. 2 Teile, Phil. Diss. Berlin 1966 (Fotodruck 1968).

5. Für die Schwankungen zwischen den „typologischen" und den „praktischen" Auslegungen siehe Mia I. Gerhardt: „Zoologie médiévale: préoccupations et procédés", in: *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 7, hg. v. H. Zimmermann, Berlin 1970; die Artikel in *Frühmittelalterliche Studien* (=FMS) 12 (1978) von Christel Meier, K. Grubmüller, G. Schleusner-Eichholz; ferner Michael J. Curley: Physiologus, jusiologia and the Rise of Christian Nature Symbolism", *Viator* 11 (1980) 1–10; Patricia Cox: „Origen and the Bestial Soul. A Poetics of Nature", *Vigiliae Christianae*, 1982, 115ff.; Traude-Marie Nischik: *Das volkssprachliche Naturbuch im späten Mittelalter: Sachkunde und Dinginterpretation ...*, Tübingen 1986; Heinz Meyer: „Zum Verhältnis von Enzyklopädik und Allegorese im Mittelalter", *Frühmittelalterliche Studien* 24 (1990), insbesondere S. 302–313; *Geistliche Aspekte mittelalterlicher Naturlehre*, Symposion 30. November — 2. Dezember 1990, hg. v. Benedikt Konrad Vollmann, Wiesbaden 1993.

6. Friedrich Ohly: *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt 1977; *idem*: „Neue Zeugen des Buchs der Natur aus dem Mittelalter", in *Iconologia sacra. Mythos, Bild, Kunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas*, Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag, hg. v. Hagen Keller und Nikolaus Staubach, Berlin/New York 1994, 546–468; *idem*: *Ausgewählte und neue Schriften*, hg. v. Uwe Ruberg und Dietmar Pfeil, Stuttgart/Leipzig 1995 (S. 727–845 zum *Buch der Natur*).

7. *Der* Physiologus. *Tiere und ihre Symbolik*. Übertragen und erläutert von Otto Seel, München [5]1987, 39. Plastische Darstellungen des *Ichneumon* : Janine Balty, „Le cobra et la mangouste dans les mosaïques tardives du Proche-Orient", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 25 (1976) 223–233.

8. Der Auszug ist Teil der verbreitetsten Variante des rumänischen *Physiologus'*, einer Form, deren erster Beleg in einem Manuskript des Hieromonachos Serafim vom Bistrița-Kloster in der Oltenia zu finden ist. Das Manuskript ist offenbar kurz nach 1700 verfaßt worden. Der von uns identifizierte Text wurde veröffentlicht in: Cătălina Velculescu: *Revista de istorie și teorie literară* 31 (1982) 2, sowie in unserem Buch *Cărți populare și cultură românească*, București 1984. Siehe auch den Artikel „Alte două manuscrise cu *Fiziologul*", *Revista de istorie și teorie literară* (RITL) 37 (1989) Nr. 1–2, 325–328; RITL 39 (1991) Nr. 3–4, 434–436. Weitere Meinungen dazu bei: Luiza Valmarin, *Studii de literatură modernă și comparată*, București 1978; *idem*: *Romania orientale* 3 (1990) 171–198; Pandele Olteanu: „Contribuții la istoria și editarea *Fiziologului*", RITL 37–38 (1989–1990) 297–305; *idem*: *Floarea darurilor*, hg. v. Pandele Olteanu, Timișoara 1992.

9. Peter Dronke: *Fabula, Exploration into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden/Köln 1974 (v.a. die Kapitel: „Beauty through baseness; Image, analogy, enigma; Mysteries and how to cover him", 15–55). Francesco Zambon: „Figura bestialis. Les fondaments théoriques du bestiaire médiéval", in: *Epopée animale, fable, fabliau*. Actes du IVe Colloque de la Société Internationale Renardienne, Evreux 1981 (Publications de l'Université de Rouen. Cahiers d'études médiévales 2–3, Paris 1984), hg. v. Gabriel Bianciotto und Michel Salvat, 707–719; Maurice de Gandillac: „Pseudo-Dionysios (6. Jh.)", in: *Große Mystiker, Leben und Wirken*, hg. v. Gerhard Ruhbach und Joseph Sudbrack, München 1984; Walter Haug: „Zur Grundlegung eines mystischen Sprechens", in *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Symposion Kloster Engelberg 1984, hg. v. Kurt Ruh, Stuttgart 1986.

Die „bestialische Vorstellungsweise hat einige (nur einige) gemeinsame Wesenszüge mit dem besonderen Interesse, das im Altertum und im Mittelalter für zoo- oder anthropomorphe Monster bekundet wurde; s. Jean Ceard: *La nature et les prodiges. L'insolite au XVIe siècle en France*, Genf 1977; I. B. Friedman: *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Harvard 1981; Claude Lecouteux: *Les monstres dans la littérature allemande du Moyen Age*, 3 Bände, Göppingen 1982; *idem*: *Kleine Texte zur Alexandersage*. Mit einem Anhang: *Priester Jean*, Göppingen 1984.

10. Dionysius Areopagita: *Angebliche Schriften über die beiden Hierarchien*, aus dem Griechischen übersetzt von Josef Stiglmayr, Kempten/München 1911. Siehe auch *idem*: *La Hiérarchie céleste*, hg. v. M. de Gandillac, Sources chrétiennes, Paris 1958; *idem*: *Ierarhia cerească și ierarhia bisericească*, Übersetzung und Einleitung von Cicerone Iordăchescu, Nachwort von Ștefan Afloroaei, Iași 1994 (verglichen mit Migne, P. G. Bd. 3).

11. Von der umfangreichen und oftmals umstrittenen Sekundärliteratur zur Entschlüsselung der christlichen Symbole seien hier nur einige Titel angeführt: Hartmut Hoefer: *Typologie im Mittelalter*, Göppingen 1971; Christel Meier: „Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Allegoriediskussion. Mit besonderer Berücksichtigung der Mischformen", *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1976) 1–69; J. W. Einhorn: „Das Bild als Zeichen. Einführung in die christliche Ikonographie", in: *Geist und Kommunikation*, hg. v. Anton Rotzetter, Bd. 4, Benziger

1982; Donat de Chapeauxrouge: *Einführung in die Geschichte der christlichen Symbole*, 2. verb. Aufl., Darmstadt 1987; Gerhard Ladner: *Handbuch der frühchristlichen Symbolik*, Stuttgart 1992; Anca Vasiliu: „Le mot et le verre. Une définition médiévale du diaphane", *Revue roumaine d'histoire de l'art* 30 (1992) 25–40. Für eine zusammenfassende Darstellung siehe auch Heinz Meyer: „Schriftsinn, mehrfacher", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter u.a., Bd. 8, Basel 1993.

12. Als aufschlußreich für die Erläuterung der Konstanz der zeichenhaften Bedeutungen erschien uns die Zusammenstellung von Bildern aus verschiedenen Bereichen der bildenden Künste durch J. L. Schrader in „A Medieval Bestiary", *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 44 (1986) 1, 1–55. Mit Bezug auf den rumänischen Raum siehe Victor Simion: *Imagini și legende. Motive animaliere în arta Evului Mediu românesc*, București 1983.

13. Nicolae Stoicescu: *Bibliografia localităților și monumentelor feudale din România. I — Țara Românească*, Craiova 1970; *idem*: *Repertoriul bibliografic al localităților și monumentelor medievale din Moldova*, București 1974. Grigore Nandriș (und Wladislaw Podlacha): *Christian Humanism in the Neo-Byzantine Moral Painting of Eastern Europe*, Wiesbaden 1970; Virgil Vătășiano, *La peinture murale du nord de la Moldavie*, București 1974; Wylhelm Nyssen: *Bildgesang der Erde. Außenfresken der Moldauklöster in Rumänien*, Trier 1977; Vasile Drăguț: *La peinture murale de la Moldavie, XV-XVI siècles*, București 1983; Sorin Ulea: La peinture extérieure moldave: où, quand et comment est-elle apparue?", *Revue roumaine d'histoire* (1984) Nr. 4, 285–311; *idem*: „O surprinzătoare personalitate a evului mediu românesc: cronicarul Macarie", *Studii și cercetări de istoria artelor* (1985) 14–48.

Carmen Laura Dumitrescu: *Pictura murală din Țara Românească în veacul al XVI-lea*, București 1978; Cornelia Pillat: *Pictura murală în epoca lui Matei Basarab*, București 1980; Corina Popa: „Pictura bisericii mănăstirii Hurez — realitate artistică și culturală a veacului al XVII-lea", *Studii și cercetări de istoria artei* (SCIA) Seria Artă Plastică 33 (1986); Anca Vasiliu: *Convenție și libertate în iconografia picturilor murale brâncovenești*, Glasul Bisericii, 1988, Nr. 5; *idem*: „Un model de iconografie monastică la începutul veacului al XVIII-lea", SCIA, Seria Artă Plastică 38 (1991) 11–46; Daniel Barbu: „Arta brâncovenească: semnele timpului și structurile spațiului", in (Sammelband) *Constantin Brâncoveanu*, București 1989.

I. D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, București 1973.

14. I. D. Ștefănescu, ebd., siehe Index: *mielul, Mielul lui Dumnezeu*.

15. Paul Henry: *Les églises de la Moldavie du Nord, des origines à la fin du XVIe siècle. Architecture et peinture*, Paris 1930: Heinrich und Margarethe Schmidt: *Die vergessene Bildsprache christlicher Kunst*, München 41989.

16. Paul Henry: *L'arbre de Jessé dans les églises de Bukovina*, București 1928; Aurora M. Nasta: „L'arbre de Jessé dans la peinture sud-est européenne", *Revue des études sud-est européennes* (RESEE) 14 (1976) Nr. 1, 29–43.

17. Anca Pop Bratu: *Pictura murală maramureșeană*, București 1982 (Index: Ikonographie), S. 100.

18. Paul Evdokimov: *L'art de l'icone. Théologie de la beauté*, Desclée De Brouwer 1984.

19. J. W. Einhorn: *Spiritalis unicornis. Das Einhorn als Bedeutungsträger in Literatur und Kunst des Mittelalters*, München 1976; *idem*: „Einhorn" in: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 3, Berlin/New York 1980, Sp. 1246–1256; *idem*: *Spiritalis unicornis, Nachträge zu Wort und Bild des Einhorns*.

C. Velculescu: „Etliche Seiten aus Athanasius Kircher in rumänischer Übersetzung", in: *DAAD Dokumentationen & Materialien* (27), Germanistentreffen Bundesrepublik

Deutschland–Bulgarien–Rumänien, Bonn, 28. 2.–5. 3. 1993, 43–47. Während in den rumänischen orthodoxen Kirchen die Parabel des Einhorns, als Zeichen des Todes, oder das Einhorn allein abgebildet ist, so ist in einer sächsischen Kirche in Siebenbürgen — der Kapelle von Honigberg, Kreis Kronstadt — auch ein Gemälde der Jungfrau mit dem Einhorn zu finden, mit der Bedeutung des *spiritualis unicornis*: Vasile Drăguț: *Arta gotică în România*, București 1979, 244–245, 265; Ruxandra Balaci, „Noi aspecte iconografice în pictura murală gotică din Transilvania. Hărman și Sînpetru", *SCIA, Serie Arta Plastică* 36 (1989), v. a. 14–15. Evi D. Sampanikou: „The illumination of the 'raging unicorn' scene ...", *Dodoni* 19 (1990) Nr. 1.

20. Andrei Paleolog: *Pictura exterioară din Țara Românească*, București 1984.

21. H. und M. Schmidt: *Die vergessene Bildersprache* ... (wie Anmerkung 15).

22. G. Popescu-Vâlcea, *Slujebnicul mitropolitului Ștefan*, București 1974.

23. *Lexikon der christlichen Ikonographie*, hg. v. Engelbert Kirschbaum u.a., Bd. 1, Rom/Freiburg 1968. Louis Reau: *L'iconographie de l'art chrétien*, Bd. 1, Paris 1955.

24. Nikolaus Henkel: *Studien zum Physiologus* (siehe Anm. 2); *Reiner Musterbuch*, hg. v. Franz Unterkircher, Graz 1979. Zu weiteren Manuskripten mit Miniaturen siehe Xenia Muratova: „L'arte longobarde e il *Physiologus*", in: *Atti del 6o Congresso internazionale di studi sull' alto mediaevo*, Milano, 21.–25. Oktober 1978, Bd. 2, Spoleto 1980, S. 547 ff.; *idem*: „La production des manuscrits du *Physiologue* grecs enluminés en Italie aux XVe–XVIe siècles et leur place dans l'histoire de la tradition de l'illustration du *Physiologue*", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, hg. v. Herbert Hunger, 32/6 (1982) (XVI. Internationaler Byzantinistenkongreß, Wien, 4.–9. Oktober 1981, Akten II. Teil, 6. Teilband), S. 327–340; *idem*: „The decorated manuscripts of the bestiary of Philippe de Thaon ...", in: *Third International Beast Epic, Fable and Fabliau Colloquium, Münster 1979: Proceedings*, hg. v. Jan Goossens und Timothy Sodmann, Köln/Wien 1981, 217–246; *idem*: „Problemes de l'origine et des sources des cycles d'illustrations des manuscrits des bestiaires", in: *Epopée animale, fable, fabliau* (siehe Anm. 9), 383–408; *idem*: „Workshop Methods in English Late Twelfth-Century Illumination and the Production of Luxury Bestiaries", in: *Beasts and Birds of the Middle Ages: The Bestiary and Its Legacy*, hg. v. Willem B. Clark and Meredith T. McMunn, University of Pennsylvania Press 1989; Marco Piccat: „Animal's Representations in an Italian Manuscript of the Fifteenth Century", in: *Epopée animale, fable, fabliau* (s. Anm. 9), 449–468; Beryl Rowland: „The Art of Memory and the Bestiary", in: *Beasts and Birds of the Middle Ages* (siehe oben), 12–25.

25. Solche Bilder kennen wir aus den Reproduktionen und Kommentaren der Veröffentlichungen von J. W. Einhorn; Leopold Kretzenbacher und Olaf Odenius, in der Festschrift für Robert Wildhaben, Basel 1973; Leopold Kretzenbacher: *Mystische Einhornjagd*, München 1978. Siehe auch C. Velculescu: „Saint Georges des Georgiens", in: (1. Teil) *Hören, Sagen, Lesen, Lernen*, Hg. v. U. Brunold-Bigler, H. Bausinger, Bern 1995; (2. Teil) *Cotidianul* (LAI), 20. März 1995.

26. Miltiadis Garidis: *Etudes sur le jugement dernier post-byzantin du XVe à la fin du XIXe siècle. Iconographie, Esthétique*, Thessaloniki 1985.

Praktisch zeitgleich mit der Abfassung dieser vorliegenden Studie (siehe auch: *Cotidianul, Litere, arte, idei* — Kulturbeilage vom 13. Februar, 20. März, 29. Mai 1995) ist das von Anca Vasiliu verfaßt Buch *La traversée de l'image. Art et théologie dans les églises moldaves au XVI siecle*, Paris 1994, erschienen.

27. Zum symbolischen Ausdruck der Vollkommenheit der Welt durch geometrische Darstellungen, siehe Barbara Bronder: „Das Bild der Schöpfung und Neuschöpfung der Welt als *orbis quadratus*", *FMS* 2 (1968).

28. Johannes Zahlten: Creatio mundi. *Darstellungen der sechs Schöpfungstage und naturwissenschaftliches Weltbild im Mittelalter*, Stuttgart 1979.

29. Xenia Muratova: „Adam donne leurs noms aux animaux. L'iconographie de la scène dans l'art du Moyen Age: Les manuscrits des bestiaires enluminés du XIIe et du XIIIe siècles", *Studii medievali* 18 (1977) 367–394; Gilbert Dahan: „Nommer les êtres: exégèse et théories du language dans les commentaires médiévaux de Genèse 2, 19–20", in: *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, hg. v. Sten Ebbesen u.a., Tübingen 1995, 55–74.

30. Es ist hier die rumänische Übersetzung verwendet worden: *Hronograf adecă numărare de ani*, Kloster Neamț 1837.

31. Über die Bedeutung der Leserichtungen bei der Entschlüsselung der mittelalterlichen Kunst siehe Christel Meier: „Malerei des Unsichtbaren. Über den Zusammenhang von Erkenntnistheorie und Bildstruktur im Mittelalter", in: *Text und Bild. Bild und Text*, hg. v. Wolfgang Harms, Stuttgart 1990.

32. Nicolae Corneanu: *Patristica mirabilis*, Timișoara 1987; *idem*: *Einleitung zu Ioan Scăraru, Scara raiului*, Timișoara 1994, S. 9–128.

Uwe Ruberg: „Vom Aufstieg im Mittelalter. Das Konzept der Himmelsleiter in Text und Bild" (mit Abbildungen), in: *Geisteswissenschaften — wozu?*, hg. v. Hans-Henrik Krumbacher, Wiesbaden/Stuttgart 1988.

33. Über die Zusammenhänge zwischen den Texten: Bery Rowland: „The Relationship of St. Basil's *Hexaimeron* to the *Physiologus*", in: *Epopée animale, fable, fabliau* (s. Anm. 9), 489–498. Beziehungen zwischen den Miniaturen: M. Henkel: *Studien zum Physiologus* (s. Anm. 2); W. B. Yapp: „A New Look at English Bestiaries", *Medium Aevum* 54 (1985) Nr. 1, 1–19.

34. Basile de Césarie: *Sur l'origine de l'homme* (Sources Chrétiennes, 160), hg. v. Alexis Smets und Michel von Esbroeck, Paris 1970.

35. Manche dieser Kosmographien waren auch in rumänischer Übersetzung im Umlauf: Cătălina Velculescu: „Les lettrés roumains et les cosmographies occidentales", *Synthesis* 17 (1990); C. Velculescu und V. Guruianu: „The Romanian Cosmographie: Laus Asiae or Laus Europae?", *RESEE* 1995, Nr. 1–2.

36. Emile Mâle: *L'art religieux du XIIIe siècle en France. Etude sur l'iconographie du Moyen Age et sur ses sources d'inspiration*, Paris 193; Louis Charbonneau-Lassay: *La mystérieuse emblématique de Jésus Christ. Le Bestiaire du Christ*, De Brouwer 1940.

37. Dimitrie Cantemir: *Istoria ieroglifică*, hg. v. Nicolae Stoicescu, Stele Toma, Virgil Cândea, București 1973.

38. C. Velculescu: *Cărți populare* ... (s. Anm. 8), S. 189.

39. Verwendet wurde hier die rumänische Übersetzung der Mystagogie des Heiligen Maximus des Bekenners, hg. v. Dumitru Stăniloaie: „Cosmosul și sufletul, chipuri ale bisericii", *Revista teologică*, 1944, Nr. 3–4 und 7–8. Siehe auch Constatin Voicu: „Hristologia cosmică după învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul", *Studii teologice* (s. II) 41 (1989) Nr. 4, 3–20.

40. Hugo Rahner: *Symbolik der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964; Hennig Brinkmann: *Mittelalterliche Hermeneutik*, Tübingen 1980; Alois Maria Haas: *Geistliches Mittelalter*, Freiburg 1984 (insbesondere die Kapitel: „Das Mysterium der Kirche". „Von der Macht der mittelalterlichen Bilder"; „Die Sprache und die Dinge"; „Die Sprache der Mystiker"); B. Cooke: *History and Theology* („The Distancing of God"; „The Ambiguity of Symbol"), Minneapolis 1990.

Im Kontext des westlichen Karnevals hat Jürgen Leibbrand versucht, den Platz einer jeden Tiergestalt im System der allegorischen Deutung herauszufinden: *Speculum bestialitatis: die Tiergestalten der Fastnacht und des Karnevals im Kontext der christlichen Allegorese*, München 1988.